SOUS LA DIRECTION DE

Jacques Grand'Maison, Lise Baroni
et Jean-Marc Gauthier

(1995)

Le défi des générations

*Enjeux sociaux et religieux
du Québec d'aujourd'hui*

RECHERCHE-ACTION
SIXIÈME DOSSIER

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi
[Page web](http://mgpaquet@videotron.ca). Courriel: mgpaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet, bénévole, professeure retraitée de l'enseignement au Cégep de Chicoutimi
Courriel: mgpaquet@videotron.ca
à partir du livre de :

Sous la direction de
Jacques Grand'Maison et Lise Baroni et Jean-Marc Gauthier,

Le défi des générations. Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui. Recherche-action. Sixième dossier.

Montréal : Les Éditions Fides, 1995, 496 pp. Collection : Cahiers d'études pastorales, no 15.

M. Grand'Maison est chanoine et sociologue (retraité de l'enseignement) de l'Université de Montréal. Madame Lefebvre est une théologienne, une anthropologue. Elle enseigne à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

[Autorisation formelle accordée par téléphone le 6 mars 2004 par M. Jacques Grand'Maison et confirmée par écrit le 15 mars 2004 de diffuser la totalité de ses œuvres, articles et livres, dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : jgrandmaison@hotmail.com

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 14 points.
Citation : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 14 avril 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

[4]

Ce projet de recherche est le fruit d'une collaboration entre la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et le diocèse de Saint-Jérôme. Une soixantaine de personnes : étudiants des trois cycles d'études universitaires, une équipe multidisciplinaire de professeurs et des intervenants sociaux et pastoraux des six régions pastorales du diocèse y ont participé. Plusieurs mémoires et thèses de doctorat sont arrimés à ce projet qui conjugue à la fois recherche, action et formation. Ont participé à la rédaction du présent dossier les membres du comité de direction de cette recherche-action :

Lise Baroni
Jean-Marc Charron
Alain Durocher
Jean-Marc Gauthier
Jacques Grand'Maison
Solange Lefebvre

Ce travail de recherche n'aurait pu avoir lieu sans la précieuse collaboration d'une trentaine de secrétaires chargées de la transcription des entrevues. Nous tenons à les remercier. De même nous soulignons l'excellent travail du personnel relié au secrétariat général :

Johane Gingras-Blais
Josée Ladouceur
Jeanne-Mance Lebel
Michelle Rocheleau
Claudine Tassé

Le programme national de recherche et de développement en matière de santé (PNRDS) et le programme de recherche sur l'autonomie des aînés (PRAA) de Santé Canada sont fiers d'avoir fourni leur appui financier et leurs conseils pour la réalisation de ce rapport de recherche. Les vues exprimées dans la présente publication ne reflètent pas nécessairement celles du ministère.

Sous la direction de
Jacques Grand'Maison
et **Lise Baroni et Jean-Marc Gauthier**

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui
Recherche-action. Sixième dossier.

Montréal : Les Éditions Fides, 1995, 496 pp. Collection : Cahiers d'études pastorales, no 15.

[6]

Données de catalogage avant publication

Vedette principale au titre :
Le défi des générations :
enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui
(Cahiers d'études pastorales ; 15)
Comprend des réf. bibliogr.

1. Québec (Province) - Conditions sociales – 1960-
2. Québec (Province) - Vie religieuse.
3. Relations entre générations - Québec (Province).
4. Église catholique - Québec (Province).

I. Grand'Maison, Jacques, 1931

II. Baroni, Lise.

III. Gauthier, Jean-Marc, 1945

IV. Collection.

[489]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Présentation](#)

Histoire et filiations de cette recherche

Premières notes méthodologiques

Première partie

[Orientations culturelles, sociales, morales et spirituelles](#)

Jacques Grand'Maison

[Introduction](#)

Chapitre 1. [Révision et recomposition des valeurs](#)

A. [Révision des valeurs](#)

Le respect en tête de liste

Les nouveaux appels à la responsabilité

La revalorisation du jugement

L'enjeu incontournable de valeurs communes

Second regard sur l'évolution des valeurs

1. Société d'avant-guerre - valeurs à reproduire
2. Société d'après-guerre - valeurs matérielles
3. Décennies 1960-1970 - valeurs de qualité de vie
4. Décennie 1980 - valeurs spirituelles sur fond de crise
5. Décennie 1990 - révision et raccords des valeurs

B. [Recomposition des valeurs](#)

Les fondements critiques de ces démarches

Les valeurs comme déclencheurs de projet

Les nouvelles quêtes spirituelles

Chapitre 2. [Nouvel intérêt spirituel](#). *Chemins privilégiés et traits marquants*

A. [Neuf chemins spirituels privilégiés aujourd'hui](#)

1. Valeurs fondamentales et transcendantes
2. Crises existentielles et dépassements
3. Systèmes symboliques de sens
4. Du manque à la plénitude
5. Requestionnements moraux
6. Une espérance envers et contre tout
7. Recherches intérieures et mystiques
8. Un engagement radical
9. Un enracinement communautaire et culturel

B. [Dix traits marquants](#)

1. L'expérience spirituelle
2. Autonomie spirituelle et subjectivité
3. Spiritualité affective
4. Positivation
5. Un spirituel inscriptif
6. Un spirituel expressif
7. Relationnel plus que rationnel
8. Un spirituel « aventuré »
9. Nouvelle quête de totalité
10. Du réenchantement du monde à une spiritualité vocationnelle

Chapitre 3. [Une foi chrétienne à réinterpréter](#)

Trois champs de référence en interaction
Un exemple critique
Un immense continent souterrain
Une déculturation religieuse ?
Mais il y a autre chose
Les déplacements du religieux
Un christianisme au risque de profondes réinterprétations

[Conclusion d'étape](#)

Deuxième partie
Générations contemporaines, itinéraires et solidarités
Solange Lefebvre

Introduction. *Intention de la recherche*

Chapitre 4. Générations et tournants d'âge. *Stratégies pastorales*

- Regard d'ensemble
- Les adolescents
- Les jeunes adultes
- Les baby-boomers
- Les générations aînées
- Conclusion

Chapitre 5. Enjeux de transmission

- Indifférenciation et ségrégations des générations
- Transmission de la vie
- Transmission culturelle et morale

Chapitre 6. Tensions entre les générations

- Modalités politiques
- Modalités socio-économiques
- Modalités culturelles
- Modalités spirituelles
- Diversité des profils de contestants
- Conclusion

Chapitre 7. Solidarités de générations

- Des projets intergénérationnels
- Transmission des valeurs
- Grands-parents, petits-enfants et enfants des autres
- Transmission des savoir-faire
- Intergénération et éducation

Troisième partie
Vivre l'Église autrement ?
Des problématiques pastorales en révision

Introduction

Chapitre 8. Une pastorale à refaire à même le monde. Jean-Marc Gauthier

1. Une problématique de rassemblement

La pastorale pour quoi faire ?
Prendre note des dispersions et des distances
Bien évaluer les résistances et les refus
Miser sur les désirs de rassemblement des gens
Entendre les projets de rassemblement des pasteurs
Revoir les problématiques communautaires
Paroisse et/ou communauté
Vivre avec les tensions, les conflits et les échecs
Gérer les rapports de distance et de proximité, d'absence et de présence
Miser sur la qualité présente
Mieux comprendre qui est proche et distant
Passer d'une pastorale des distants à une pastorale de l'approche
Miser sur l'inscription plus que sur la prescription
Faire place aux récits
Miser sur des voies nouvelles de transmission
Découvrir ou redécouvrir des voies d'initiation

2. Transition : se mettre à l'écoute du prophète et de son Dieu

« Je vous donne des pasteurs à ma convenance qui vous paîtront avec un savoir-faire plein d'attention »

3. Une problématique de personnel en Transformation

Une transformation rapide
La question des ministères

Chapitre 9. De la rupture à la communication. Jean-Marc Charron

Apprendre à renouer des liens
Deux cultures, deux langages
Des déplacements inspirés de l'Évangile
Des débats qui nous paralysent
Des outils pour une intelligence transformante du monde

Des défis institutionnels et structuraux
Inspirer l'espérance

Chapitre 10. [Le défi du changement dans l'Église](#). Lise Baroni

A. [L'ampleur du défi](#)

Un fond de scène d'envergure
Un nouveau champ de connaissance à explorer
Une particularité unique

B. [Des biopsies révélatrices](#)

Les effets du Concile Vatican II au Québec (1962-1968)

La production de nouvelles idées
Les rituels et symboliques
L'environnement
La base institutionnelle
L'organisation
Essai de bilan

Une enquête à l'échelle provinciale : La Commission Dumont (1971-1972)

Lieu d'insertion des membres de la Commission
L'option théologique qui a prévalu
La conduite de l'enquête
Essai de bilan

La recherche-action-formation d'une Église locale

La fonction-recherche
La fonction-formation
La fonction-changement

C. [Des atouts et des ouvertures](#)

Le récit biblique d'un changement réussi

Le courage d'une rupture
La zone neutre de la transition

Des fondements éthiques proches des sensibilités actuelles

L'importance de la personne
Des relations communautaires chaudes
Une place pour tout le monde sous le soleil
Des fondements spirituels encore « à la mode »
Les grandes nuits de la spiritualité chrétienne
Des aventures incroyables
Des requêtes d'intériorité et de recueillement

La redécouverte d'éléments institutionnels dynamiques

Quatrième partie

L'initiation : une pratique fondamentale à renouveler

Introduction. *Jacques Grand'Maison*

Chapitre 11. L'initiation comme révélateur et axe de renouvellement. *Alain Durocher*

Introduction

Soifs et requêtes initiatiques d'aujourd'hui

L'initiation pour répondre à la soif de vie

Les fondements de l'initiation

Quelques pistes initiatiques pour le tournant actuel

Conclusion

Outils de compréhension

Chapitre 12. Un modèle de resymbolisation. *Solange Lefebvre*

1. Un exemple de transmission

2. Quelques repères

Conclusion : vers l'être avec et pour les autres

Chapitre 13. Trois étapes initiatiques de la maturité. *Jacques GrandMaison*

L'étape du rôle

L'étape de l'ombre

L'étape du soi et de l'autre

Itinéraire de Jésus comme paradigme des trois étapes

Cinquième partie

Pour poursuivre la recherche et l'action

Chapitre 14. Cinq outils d'analyse et de formation. *Jacques Grand'Maison*

1. Profil de base séculier, religieux et chrétien

2. Les diverses familles spirituelles dans la société et dans l'Église

3. Une trame typique de plusieurs parcours

4. Des problématisations consécutives à la problématisation retenue

5. Nouvelles pratiques de vie et de foi

Chapitre 15. [Le récit comme mode de recherche, de formation et d'action](#). *Jean-Marc Gauthier*

Le récit comme lieu de découverte en action
Différents types de récits
Un exemple de pédagogie par le récit

[Conclusion](#)

[Enjeux et défis majeurs](#)

[Annexes](#)

I. [Méthodologie et pédagogie](#). *Jacques Grand'Maison et Solange Lefebvre*

Une enquête qualitative
Nos présupposés théoriques
Évolution des rapports de recherche
L'interdisciplinarité et la multiplicité des facteurs signifiants
Une rupture épistémologique cruciale
Des a priori antiméthodologiques
L'enjeu des médiations critiques
Matériaux
 Utilisation des matériaux
 - Profils ou figures types
 - Extraits d'entrevue
 - Phrases clés
Intervieweurs et interviewés
Un enjeu théologique particulier
De la notion à la signification

II. [Schémas d'entrevue](#)

III. [Analyse de contenu](#)

IV. [Volet pastoral. Spécificités méthodologiques](#)

V. [Inventaire des tâches](#)

VI. [Analyse de perception du monde pastoral et de ses pratiques](#). Schéma d'entrevue

VII. [Analyse du profil socio-religieux des intervenants](#). Schéma d'entrevue

VIII. [Liste des personnes ayant collaboré à la recherche](#)

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Avec ce sixième et dernier dossier, les auteurs proposent une synthèse de plusieurs années de consultations, de débats et de recherches. Puisant dans les cinq rapports publiés entre 1992 et 1994, ils font ressortir les éléments majeurs, les déploient, les approfondissent et les confrontent. Leurs découvertes et l'analyse qu'ils en font permettent de mieux cerner la situation socio-religieuse actuelle, de guider l'action possible et d'envisager les enjeux inévitables.

Sans tirer des conclusions définitives, ce bilan appelle la recherche à se poursuivre et l'action à s'accomplir. Concrètement il conduit à un défi de taille mais incontournable : refaire le tissu humain et spirituel de la société québécoise.

Jacques Grand'Maison est l'un des observateurs les plus attentifs de la société et de l'Église au Québec. Prêtre, théologien, sociologue et professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, il est l'auteur d'une quarantaine d'ouvrages.

Lise Baroni est travailleuse sociale et théologienne. Professeure de théologie à l'Université de Montréal, elle poursuit des recherches dans le domaine de la pastorale sociale, du féminisme et de la sociologie des organisations.

Jean-Marc Gauthier a été membre pendant seize ans de l'équipe diocésaine de pastorale à Saint-Jérôme. Il est professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et poursuit actuellement une recherche sur le rapport entre la violence et la culture.

[7]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

PRÉSENTATION

Histoire et filiations de notre recherche

[Retour à la table des matières](#)

Pour présenter ce rapport-synthèse, nous avons pensé que l'histoire de notre recherche, de ses antécédents comme de son cheminement pouvait être l'entrée de jeu la plus concrète et la plus accessible. Nous sommes tributaires d'une filiation particulière qui remonte au tournant de l'après-guerre au Québec. Les décennies 1940 et 1950 ont été une période d'effervescence critique, pour une bonne part souterraine, face aux grands discours publics des pouvoirs civils et religieux et ces années ont marqué de forts déplacements de mentalité, surtout par rapport à la société d'austérité et à la religion de sacrifices d'hier.

La nouvelle prospérité d'une bonne partie de la population amenait de nouvelles aspirations de bonheur « ici et maintenant » qui réagissaient au moralisme austère et autoritaire que maintenait l'Église, sans compter une vision religieuse du monde qui reportait les promesses de bonheur dans l'Au-delà. Les choses pouvaient donc changer. La fameuse grève d'Asbestos en 1949 avait été un point tournant à plusieurs titres : affirmation du monde ouvrier, naissance de nouvelles forces d'opposition face au pouvoir clérico-civil. Rappelons ici la célèbre affirmation du premier ministre Duplessis lors de cette grève :

Le problème n'est pas de réformer, mais de rétablir l'ordre. Les inventions modernes n'ont pas changé un seul grand principe. Le soleil se lève toujours à l'Est ; la tradition et la morale restent les mêmes. (*Le Devoir*, 9 juin 1949)

Une logique de légitimation aussi absolue ne pouvait tenir longtemps. Peu à peu ont émergé des débats et des combats entre les [8] tenants de l'héritage historique de la chrétienté encore triomphante et les nouveaux leaderships de la modernisation avec leurs urgences de rattrapage culturel, social, économique et laïque des autres sociétés occidentales.

Il faut noter ici que ces tensions existaient aussi dans l'Église qui occupait encore une place importante dans la société. Pensons aux procès du cléricalisme, du confessionnalisme, de l'agriculturisme, du corporatisme et du messianisme, ces cinq principaux piliers idéologiques du régime de la chrétienté, sans compter un nationalisme passiste et un ultramontanisme téléguisé de Rome sur lequel un bon nombre d'évêques s'appuyaient. Des laïcs de l'Action catholique et des universités ainsi que des religieux de communautés progressistes ont joué des rôles prépondérants dans les profonds changements qui bouleversèrent la société québécoise.

Comme dans toute période de remise en cause, de procès, celle du tournant des années 1950 s'accompagnait d'attitudes manichéennes. Chez les uns, refus global de tout notre héritage historique culturel et religieux ; chez les autres, refus de la modernité au nom de cet héritage religieux idéalisé. Mais plusieurs d'entre nous refusaient ces visions tranchées des choses. Nous voulions travailler à la fois au renouvellement de la société et à celui de la foi chrétienne.

Pour nous, le christianisme, qui a été un des ferments principaux de la civilisation occidentale pendant deux millénaires, n'avait cessé de se renouveler et il était encore capable de le faire. L'Église qui avait accompagné notre peuple tout au long de son histoire n'allait pas démissionner devant ses nouvelles missions humaines et évangéliques. Mais elle aussi avait à se redéfinir, à se resituer, à se réformer. Chez nous, comme ailleurs en Occident, une période de renouveau a précé-

dé les grandes réformes des années 1960, aussi bien dans l'Église que dans la société.

Nous allons évoquer ici une expérience qui se situe dans ce contexte et qui a beaucoup à voir avec la recherche-action que nous poursuivons depuis sept ans. Au cours des années 1950, une équipe de chercheurs de l'Université Laval, sous la direction de Fernand Dumont et de Yves Martin, a fait la première étude de développement régional en Amérique du Nord. Une étude couvrant six régions fort diversifiées du Québec¹. Région métropolitaine et banlieusarde du [9] Grand Montréal métropolitain ; région industrielle de Sainte-Thérèse ; région rurale (aujourd'hui Mirabel) ; région tertiaire (services) de Saint-Jérôme ; région d'arrière-pays sous-développé de Lachute ; région touristique des Laurentides.

Ces régions constituent le territoire du diocèse de Saint-Jérôme. Or ce sont précisément les responsables de ce diocèse qui avaient invité l'équipe Dumont-Martin. L'intention première était de mieux cerner, sur un terrain plus circonscrit, l'évolution de la société et de l'Église, des mentalités et des structures dans une perspective de réformes pertinentes aussi bien dans le champ séculier que dans le champ religieux, et cela avec les forces vives de divers milieux. Une sorte d'anticipation de la Révolution tranquille des années 1960, même si les artisans de cette recherche ne pouvaient prévoir ce grand bouleversement de l'ensemble du Québec. Tout au plus, cette aventure en était-elle un bien modeste jalon. Mais pour nous, de ces régions ciblées et du diocèse, ce fut le commencement d'un long cheminement dans lequel notre propre recherche s'inscrit. Voyons-en sommairement la trame.

L'étude Dumont-Martin, par son approche séculière, opérait une première rupture, un premier déplacement : c'était à travers les milieux humains que l'Église avait à se redéfinir, selon sa mission propre, mais aussi avec un souci de service à la collectivité. Dans la foulée de l'équipe Dumont-Martin et des laïcs et religieux qui y ont travaillé, la pastorale elle-même allait se renouveler en fonction des six pôles régionaux et de leurs propres enjeux humains. Encore ici, la pastorale de zone fut une première en Amérique du Nord. Nous souli-

¹ F. DUMONT, Yves MARTIN, *L'analyse des structures sociales régionales*, Québec, PUL, 1963. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

gnons pareille chose non pour nous glorifier, mais pour marquer cette dynamique exploratoire qui n'a cessé de nous animer depuis ce temps, avec, bien sûr, ses aléas, ses échecs, ses creux, ses réussites modestes, aussi bien au plan social qu'au plan pastoral.

En amont de ce rapport-synthèse d'une recherche centrée sur le tournant actuel de la société et de l'Église, ressaisie par une intelligence chrétienne des mouvements de conscience qui en révèlent les enjeux cruciaux, il y a une mémoire vivante d'expériences qui ont influencé notre démarche. Nous allons en mentionner quelques-unes particulièrement significatives pour nous aujourd'hui.

Au moment où l'équipe Dumont-Martin effectuait son étude des six régions du diocèse, le mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne poursuivait, dans chacune de ces régions, une expérience-pilote de recyclage et de reclassement des jeunes chômeurs. Expérience initiatique qui fédérait inséparablement la construction personnelle, [10] sociale, culturelle, morale et spirituelle, en mettant à profit toutes les dimensions de la vie de ces jeunes avec des touches évangéliques d'attention aux plus démunis, d'engagement durable, de liaison entre les tâches les plus matérielles du pain quotidien et le levain d'une foi espérance qui les inspirait. Cette expérience de recyclage et de reclassement a été à la source des premières réformes gouvernementales en la matière. Partie des tavernes, des salles de billard, la démarche s'est poursuivie jusqu'aux cabinets des ministres.

Ces équipes de jeunes de chaque région, avec des méthodes de recherche simples mais bien adaptées, ont bien identifié les situations, les besoins, les requêtes de formation, d'orientation professionnelle, non seulement pour eux-mêmes, mais pour les autres jeunes de leur région. Ils ont réussi, avec les diverses instances institutionnelles du milieu, une synergie dynamique de la recherche, de la formation et de l'action. Beaucoup d'entre eux et d'entre elles sont devenus des leaders dans divers champs sociaux ou ecclésiaux.

Au cours des années 1950 et 1960, le service social et les organismes familiaux du diocèse, le mouvement des travailleurs chrétiens ont développé de nouvelles stratégies de recherche-formation-action qui ont été utiles pour le renouvellement des pratiques sociales et pastorales, bien au-delà de nos propres milieux. Cette pédagogie s'est aussi enrichie à l'intérieur de l'Église, en catéchèse, en éducation de la foi

des adultes, et plus tard dans la pastorale de milieux défavorisés inspirée par le Centre de la famille de Saint-Jérôme. Celui-ci a su travailler avec les réseaux institutionnels sociaux et Centraide pour une lutte plus systématique contre la pauvreté.

Au cours des dernières décennies, l'Église locale a été présente et active de diverses façons dans plusieurs grandes épreuves collectives, comme l'expropriation des cultivateurs de la région de Mirabel, les problèmes de fermeture d'usine et l'aventure douloureuse de Tricofil, la révolte des autochtones d'Oka, l'accueil des réfugiés vietnamiens.

Mais au sein de l'Église elle-même, les problèmes internes s'accumulaient : diminution des ressources de tous ordres, baisse radicale de la pratique religieuse, plafonnement des réformes inaugurées dans la foulée de Vatican II, tensions autour des nouveaux ministères, etc.

[11]

Le dilemme déclencheur

Vers la fin des années 1980, un dilemme terrible surgit dans l'esprit de plusieurs responsables pastoraux. Allons-nous consacrer toutes nos énergies aux impératifs de survie de l'Église institutionnelle, au moment où tant de gens frappés par les crises sociales et économiques sont eux-mêmes en situation de survie ? Qu'advient-il des nouvelles solidarités tissées depuis 40 ans entre nous et nos milieux humains respectifs ? Cette riche et précieuse expérience ne nous incite-t-elle pas à articuler ces deux défis l'un à l'autre pour requalifier non seulement la vie interne des communautés chrétiennes, mais aussi les apports originaux de l'Église et des chrétiens aux enjeux humains importants, toujours avec le souci d'agir avec les forces vives de nos milieux respectifs ?

Voilà les questions qu'une cinquantaine de responsables pastoraux et de laïcs de divers milieux sociaux institutionnels se posaient au début de cette recherche il y a sept ans. On n'allait pas repenser les orientations chrétiennes et pastorales sans les orientations sociales, culturelles, morales et spirituelles actuelles. Les premières investigations du groupe l'ont amené à dégager trois champs de référence : les

expériences et pratiques séculières, les courants religieux actuels et les divers rapports à la tradition chrétienne.

Premières notes méthodologiques

Nous avons fait l'option d'une recherche qualitative que nous expliquons dans l'annexe consacrée à notre méthodologie. Mais par-dessus tout, nous avons privilégié le récit de vie.

Le récit de vie doit être considéré dans sa subjectivité, car au plus profond de cette subjectivité se trouve enfouie la réalité sociale incorporée par le sujet ².

Par les récits de vie et les entrevues semi-directives individuelles et de groupe, nous avons exploré les tendances majeures qui traversent les individus et se modulent en divers profils socio-religieux, en modèles culturels, en systèmes de représentations et de significations.

Mais nous portions d'autres préoccupations plus existentielles [12] au plan séculier comme au plan religieux. Dans les différents secteurs d'intervention où nous oeuvrions, nous entendions souvent cette remarque : « On ne sait plus trop ce qui se passe chez les gens. » Comme s'il y avait un immense continent noir en dessous des discours et des pratiques de surface. Plusieurs notaient une méfiance grandissante face à toutes les institutions et aux intervenants de tous ordres. Plusieurs sondages avaient d'ailleurs souligné le fait que de plus en plus de citoyens ne font confiance qu'à eux-mêmes.

Un fossé s'est ainsi creusé au point de rendre de plus en plus problématique toute forme de projets collectifs. On ne peut faire société ou faire Église avec une telle dissociation entre les acteurs. De nouveaux ponts étaient à créer et pour ce faire, il fallait cerner et discerner ce qui avait creusé un tel fossé. Par exemple, nous avons mis beaucoup de temps à bien saisir le qui, le quoi, le comment, le pourquoi de ces tensions intergénérationnelles plus ou moins souterraines souvent

² C. LALIVE d'ÉPINAY, « Récit de vie et projet de connaissance scientifique », *Recherches sociologiques*, XVI (2), 1985, p. 248.

évoquées dans les entrevues, mais vite soumises à des autocensures que nous avons peine à décrypter. Et que dire des propos tenus sur la religion, eux aussi voilés. Rien donc ici d'une enquête où l'on va chercher ses données par une seule opération de questionnement.

Mais ces difficultés, paradoxalement, nous ont permis d'aller beaucoup plus loin et plus profondément, sans compter que les résistances rencontrées nous ont fournis de précieux indicateurs pour le renouvellement de nos pratiques.

Cinq rapports ont été publiés au cours des trois dernières années.

- *Le drame spirituel des adolescents (1992)*
- *Vers un nouveau conflit de générations (20-35 ans) (1992)*
- *Une génération bouc-émissaire, les baby-boomers (35-50 ans) (1993)*
- *Entre l'arbre et l'écorce (1993)*
- *La part des aînés (1994)*

Chacun des rapports a été produit par une équipe différente arrimée à la fois au diocèse de Saint-Jérôme et à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal où plusieurs membres enseignent ou poursuivent des études supérieures. L'équipe de base qui dirigeait l'ensemble de ces dossiers est pluridisciplinaire.

Le type de recherche-action que nous poursuivons implique de par sa nature même une interaction constante entre le groupe de recherche et les divers milieux ou institutions concernés dans un [13] processus de transformation porteur de projets collectifs. Nous avons travaillé tout autant dans les réseaux scolaires, sociaux ou de santé que dans les divers circuits pastoraux. Nous avons aussi tenu des dizaines de sessions de travail dans une vingtaine de régions du Québec, dans plusieurs associations professionnelles, parentales, des groupes communautaires et des groupes de jeunes. Nous avons poursuivi des expériences-pilotes autour de projets intergénérationnels qui nous ont permis de constituer des outils de travail susceptibles d'être utiles bien au-delà de nos propres champs d'intervention. Par exemple, des vidéo-cassettes sur les *générations* et leurs rapports, sur les nouvelles pra-

tiques de transmission. Ce rapport-synthèse, on le verra, est construit avec le même souci pédagogique, auquel s'ajoutera un cahier plus spécifique sur des outils d'animation et d'intervention.

Pour une lecture dynamique de ce rapport

Paradoxalement et malgré nos bonnes intentions, ce rapport-synthèse est très volumineux. En fait, ce rapport n'est pas un abrégé des cinq premiers mais une poursuite de la recherche entreprise il y a sept ans, qui tient compte que des actions menées ici et là ont déjà enrichi les données et obligé à revoir certaines problématiques.

La *première partie* de ce volume traite de *grandes orientations* culturelles, morales, sociales et spirituelles telles que nous les ont révélées des gens de tous âges. On y parle de révision des valeurs (chapitre un), de nouvel intérêt spirituel (chapitre deux) et de foi chrétienne à réinterpréter (chapitre trois). La *deuxième partie* s'intéresse à la question des *générations*. On y retrouve la problématique des tournants d'âge (chapitre quatre), les enjeux de transmission (chapitre cinq), les questions de tensions (chapitre six) et de solidarités (chapitre sept) entre les générations. La *troisième partie* se penche plus directement sur des *problématiques ecclésiales et pastorales*. On s'y demande comment vivre l'Église et agir pastoralement à même le monde (chapitre huit), comment refaire et parfaire les liens dans un monde en rupture (chapitre neuf) ; on se questionne sur le grand défi du changement dans l'Église (chapitre dix). La *quatrième partie* reprend et approfondit un thème qui s'est révélé central au fur et à mesure que la recherche s'est déployée : *l'initiation* qui est présentée comme une pratique fondamentale à renouveler. Pour ce faire, on y aborde les fondements de l'initiation (chapitre onze) et on propose un modèle de re-symbolisation (chapitre douze) ; on y parle de première initiation à la vie (chapitre treize) et d'étapes [14] initiatiques de la maturité (chapitre quatorze). Au-delà de l'initiation, une *cinquième partie* propose différents outils d'analyse et de formation ; des outils ayant servi à cette recherche ou pouvant faire en sorte que cette recherche se pro-

longe dans l'action ³. Une *conclusion* redit l'orientation de cette recherche-action et propose à l'Église d'ici de se confronter à *dix enjeux ou défis fondamentaux*. L'aspect *méthodologique* est traité longuement en annexe.

Si ce dossier peut se lire comme un tout, il est vrai aussi que chaque partie a un caractère autonome ; il est donc possible d'en faire une lecture en mouvement pour ne pas dire en chassé-croisé. Comme les autres volumes de cette recherche, celui-ci se présente comme un dossier ouvert, appelant la recherche à se compléter et l'action à s'accomplir.

³ Ces outils se présentent d'abord comme des pistes de réflexion et des voies de compréhension. Un guide publié parallèlement propose des outils d'intervention. Voir Coll. sous la direction de Lise BARONI et Alain DUROCHER, *Le défi de l'intervention. Pistes d'action socio-pastorales*, Montréal, Fides, 1995.

[15]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Première partie

ORIENTATIONS CULTURELLES, SOCIALES, MORALES ET SPIRITUELLES

Jacques Grand'Maison

[Retour à la table des matières](#)

[16]

[17]

Depuis la crise des années 1930 et la Seconde Guerre mondiale notre société, comme bien d'autres, n'a cessé de vivre des changements nombreux, abrupts et de tous ordres. Aucune plage de répit ne s'annonce. Bien au contraire, sur tous les fronts -sociaux, économiques, politiques, culturels, moraux et religieux -les réformes connaissent des remises en cause, des seuils critiques, des coups de frein déstabilisants. Et l'on s'attend à plus de bouleversements encore dans les années qui viennent. En dessous de cette surface sociale très agitée, que se passe-t-il dans les consciences, dans les attitudes profondes ?

C'est cette question qui traverse de part en part la recherche que nous menons depuis sept ans dans six régions représentatives du Québec contemporain, auprès de gens de divers âges et milieux sociaux. À tort ou à raison, nous pensons que cette ressaisie des profondeurs morales, culturelles et spirituelles a été le parent pauvre de nos réformes structurelles, de nos idéologies politiques en débat et de la plupart des recherches sur l'évolution de notre société et de sa population. N'est-ce pas dans le fond des consciences que se logent les questions les plus cruciales et les ressorts les plus dynamiques pour faire face aux grands défis individuels et collectifs de l'aventure humaine ?

Les cinquante membres de ce projet de recherche-action partageaient cette vision de leur enracinement dans une tradition spirituelle multimillénaire qui a été façonnée par de multiples peuples et cultures. Cette longue et riche expérience historique nous amenait paradoxalement à radicaliser et à relativiser les crises et mutations actuelles sur ce vaste horizon de mémoire et d'avenir de nos sociétés occidentales. À tout le moins, comme chrétiens, tous engagés dans des tâches de la cité, nous pensons qu'il y a place pour un regard comme le nôtre dans l'opération-vérité actuelle de nos grands débats et choix collectifs. Non pas un regard extérieur et critique, mais un regard du

dedans, non seulement empathique, mais aussi soucieux de sa propre responsabilité dans ce qui arrive chez nous et ailleurs.

[18]

Sur ce fond de scène historique, notre démarche s'est conjuguée au présent, et cela, à plusieurs titres. La majorité des gens ont à se débattre dans des situations et des conditions matérielles, affectives, sociales ou morales très difficiles. Les crises récentes ont frappé bien des gens de tous groupes d'âge et de toutes classes sociales. Le choc est vivement ressenti dans une conscience encore habitée par les aspirations et les promesses d'une certaine modernité, d'une certaine prospérité qui annonçaient un progrès illimité dans tous les domaines de la vie et de la société. Qu'il s'agisse de confort matériel, de sécurité sociale, de libéralisation des mœurs, les années 1980 et plus encore les années 1990 avec leurs nombreuses crises sociales, économiques et politiques ont mis un frein à cette utopie d'un progrès illimité.

Certains s'empressent de dire qu'il n'y a rien de neuf, qu'il y a toujours eu des temps de vaches maigres et des temps de vaches grasses, de pain noir et de pain blanc. « On a connu ça nous, c'est normal que les jeunes vivent ça à leur tour. » Ce genre de raisonnement très fréquent sert d'alibi pour éviter de bien évaluer la situation actuelle et surtout pour se dégager de toute responsabilité sociale.

D'autres, avec courage et lucidité, acceptent de se confronter plus franchement aux problèmes et défis d'aujourd'hui.

Il faut bien voir qu'on a connu une prospérité sans précédent dans l'histoire et qu'aujourd'hui on tombe de très haut avec nos dettes collectives énormes. On n'arrive pas à résoudre la majorité des problèmes malgré le fait qu'on a plus de moyens, plus de science, plus de techniques qu'avant. Ça, c'est du neuf, de l'imprévu. On n'était pas préparé à ça.

Une autre chose nouvelle dont on parle peu, c'est que l'État s'occupant de tout le social, chacun s'est centré sur son *trip* individuel. Autrefois, on ne pouvait pas faire ça, il fallait être solidaire, plus communautaire. Si tu te foutais des autres, tu mettais en péril grave ta famille, ton milieu. Sans nous en rendre compte, toutes les solidarités quotidiennes se sont défaites. On a toutes les

misères du monde à avoir le quorum dans les assemblées syndicales régulières. Je pourrais donner une foule d'exemples comme ça. On s'unit de temps en temps uniquement à partir de ses intérêts individuels. On utilise les droits, le syndicat, les associations et même la politique de cette façon-là. Le bien commun de tout le monde, la société, les autres, même l'institution où tu vas chercher ton salaire, ce sont les dernières [19] choses que tu prends en considération. Le pire, c'est que la plupart des gens veulent le maximum de la société, de l'État, des gouvernements et en même temps, ils font tout pour rendre le moins possible aux autres. *On se pense solidaire parce qu'on revendique ensemble, même si c'est en fonction de ses seuls intérêts individuels*. Nous vivons cette contradiction au moment où il faut faire de nouveaux partages de ressources, de nouveaux choix qui impliquent des sacrifices, des nouvelles solidarités, un nouveau projet de société. Il faut réviser nos valeurs ⁴.

Une nouvelle conscience

Cette conscience critique, autocritique, commence à émerger dans ce nouveau contexte historique qui se démarque tout autant d'une certaine modernité « molle et facile » que de la société traditionnelle « figée et tournée vers le passé », pour reprendre ici des expressions de nos interviewés eux-mêmes. Qu'on parle de crises ou de mutations profondes, celles-ci comme celles-là sont porteuses d'une conscience plus vive, plus aiguë, plus réflexive, et potentiellement plus entreprenante. Chez un nombre grandissant de jeunes, d'adultes, d'ainés nous avons trouvé une tension dynamique entre les nouveaux impératifs de survie, les impatiences de bonheur et la résolution intérieure à faire face au présent et à l'avenir.

Rien ici des résignations de naguère et des « facilités » de la période récente. Plutôt une sorte de nouveau courant souterrain de quali-

⁴ Dans ce rapport-synthèse, nous nous sommes permis de dégager, de la trame d'entrevues de groupe, le fil des propos d'un leader d'opinion, surtout là où les autres membres approuvaient et confirmaient son diagnostic ; ce qui parfois nécessitait une recomposition de seconde main. Ici, il s'agit des interventions d'un homme de 51 ans, syndicaliste.

té morale et spirituelle qui cherche à surmonter les tentations de décrocher, de démissionner.

On ne peut plus se laisser aller, se laisser vivre, se tâter doucement le nombril, se conduire comme des petits dieux à qui tout est dû. On a des nouveaux choix à faire, des chantiers à entreprendre, des volontés politiques communes à façonner. C'est pas vrai que les choses vont se replacer toutes seules sans d'énormes efforts pour nous ressaisir nous-mêmes individuellement et collectivement. (*Retraitée, 62 ans*)

[20]

On ne saurait mieux illustrer l'importance d'explorer les nouvelles terres de la conscience morale, spirituelle et culturelle en gestation présentement, aussi bien dans ses rebondissements que dans ses crises existentielles. Un certain rationalisme positiviste technocratique, politique, idéologique et même scientifique a refoulé depuis trop longtemps ces dimensions de l'aventure humaine individuelle et collective, ces bouillons intérieurs de conscience et de culture porteurs du plus spécifique de notre humanité et de ses dépassements dans l'histoire. De même, les crises les plus importantes sont celles de la déstructuration et de la déculturation de la conscience, de la philosophie de la vie, de ses croyances et convictions les plus déterminantes, de ses horizons de sens et d'espérance. En dessous de nos techniques et savoirs remarquables, il y a une crise du croire dont on a peu pris la mesure. Derrière bien des problèmes de violence, de suicide, de décrochage, de drogue, de désarroi psychologique, affectif, nous avons trouvé, entre autres choses, un drame spirituel rarement nommé ni identifié, sauf par des jeunes : « Il est difficile pour nous de croire aux adultes, à la société, à l'avenir. »

Avant toute considération religieuse, il y a ici un drame spirituel humain, séculier, moral qu'on a tendance à sous-estimer, même dans les débats sur l'éducation. Draine qui a aussi des dimensions sociales et politiques. La non-foi aux autres et à l'avenir a tôt fait de miner la confiance en soi la plus résolue et la volonté de tout engagement altruiste.

Il y a là-dessous un autre problème rarement nommé. Le culte de l'épanouissement personnel sans limites a été conçu et recherché dans l'utopie moderne d'un progrès illimité et dans des conditions de prospérité.

Qu'arrivera-t-il, à ce chapitre, dans le contexte d'une austérité qui semble devoir durer longtemps ? Pour le moment, ce culte est source de frustration, de déception et parfois de violence, jusque dans les rapports fondamentaux de sexes, de générations, de classes sociales et aussi dans une société à deux vitesses où un nombre grandissant de gens sont éjectés du système. Plus subtilement, ce grand commandement de l'autonomie et de l'autosuffisance à n'importe quel prix conduit à ne voir que sa propre vie, à tout lui sacrifier sans prendre en compte le bonheur d'autrui et l'impératif de nouvelles solidarités qu'appelle la crise économique et sociale.

Encore ici, une nouvelle conscience s'interroge sur les effets pervers de cette conception du moi érigé en seule et unique mesure de toutes choses. Les crises invitent à aller chercher au fond de soi [21] des ressources morales et spirituelles plus profondes, comme en témoignaient des interviewés cités plus haut. Nous avons trouvé dans la plupart de nos entrevues et des récits de vie de gens de tous âges des cheminements de conscience et d'expérience aussi riches qu'éclairants sur ce qui arrive. C'est à partir de ces indicateurs que nous proposons ici des outils de compréhension, de formation et d'intervention. Indicateurs qui invitent à une inscription des dynamiques culturelles, éthiques et spirituelles dans les pratiques et enjeux sociaux les plus cruciaux.

C'est là l'axe principal de la première partie de ce rapport-synthèse. À tort ou à raison, nous pensons que les forces de rebondissement sont trop absentes des recherches sociales, des débats publics et médiatiques de surface, des politiques et stratégies d'intervention. Nous sommes à l'aise de privilégier cette approche parce qu'elle nous vient avant tout des signaux et messages portés par l'expérience profonde des gens que nous avons longuement interrogés depuis sept ans. Et oui, bien des expériences et projets commencent d'abord par naître et germer dans les consciences. Il est étonnant qu'en pratique comme en théorie, qu'en science comme en politique, on accorde si peu de crédit à l'intelligence spirituelle et éthique, et aux dynamiques de la conscience. Cela vaut tout autant pour la compréhension des change-

ments culturels souvent traités comme des phénomènes extérieurs aux consciences qui les vivent.

S'il est une donnée importante qui ressort de nos résultats de recherche, c'est bien celle d'interviewés qui s'affirment comme sujet, acteur, interprète et décideur de leur vie, de leurs options, de leurs croyances. Tout le contraire de gens tenus prisonniers dans « les mailles d'un croisement de déterminismes économiques, culturels et psychiques, dépouillés de toute capacité de conscience critique et de volonté d'action sur le social et le culturel et d'initiative imprévisible », selon la remarque très juste de M. Rafie ⁵. Ce qui ne nous empêche pourtant pas de tenir compte aussi des facteurs structurels et des tendances culturelles qui traversent, influencent et conditionnent les consciences. Nous en ferons état dans des chapitres ultérieurs. Ce que nous retenons ici ce sont les cheminements de conscience et d'interprétation de ce nouveau contexte social et historique au travers des indicateurs que nous avons dégagés de nos résultats de recherche [22] et des personnes interviewées elles-mêmes. Indicateurs que nous ressaisissons à notre tour d'une façon critique pour en identifier les cohérences, les contradictions, les pièges, les inconsciences, les refoulés, les non-dits qui se cachent dans les réponses aux questions d'entrevues, mais se révèlent dans le récit de vie. Par exemple, à la question : « Qu'est-ce que c'est le bonheur pour vous ? » on nous répondait avec tous les lieux communs d'aujourd'hui. À savoir : être bien dans sa peau, vivre comme je l'entends sans contraintes, etc. Mais les récits de vie, à ce chapitre, nous révélaient tout autre chose. La plupart laissent entendre que les moments les Plus heureux de leur vie ont été ceux où ils ont réussi à surmonter des « gros défis », des « passes difficiles ». Bref, des expériences de dépassement de soi, de fécondité, de générosité ; c'est là que la conscience se révélait d'une façon plus vraie, plus accordée à l'expérience de vie et à ses profondeurs morales et spirituelles. Ce niveau de conscience, on ne va pas le chercher par des sondages d'opinion. Les convictions déterminantes, pour être découvertes, exigent des méthodes plus qualitatives.

⁵ Marcel RAFIE, « Le retour du sujet : quel sujet ? » dans *La culture en mouvement*, Québec, PUL, 1992, p. 302.

Dans notre cheminement nous procéderons du plus simple au plus complexe. Nous retenons deux références privilégiées par les gens de tous âges et milieux sociaux dans notre enquête : les « valeurs » et le « spirituel », pour reprendre les termes utilisés par nos interlocuteurs. Traduits en mouvement de conscience, nous avons noté d'abord *une démarche de révision des valeurs*. Voilà ce que nous explorerons dans cette première étape.

[31]

Première partie.
**Orientations culturelles, sociales
morales et spirituelles**

Chapitre 1

RÉVISION ET RECOMPOSITION DES VALEURS

[Retour à la table des matières](#)

Aussi bien dans notre enquête que dans la diffusion des résultats, individuellement et collectivement, c'est la réflexion sur les valeurs qui occupait le champ de conscience comme lieu principal d'évaluation de la situation et d'intérêt à y voir plus clair. Au cours des dernières décennies, la plupart des gens ont vécu toutes sortes d'expérimentation d'un nouvel art de vivre. Un nouvel art de vivre plus libre, plus autonome, plus agréable. On n'a pas parlé sans raison d'une véritable révolution subjective et affective, souvent reliée à la libéralisation des mœurs, de la sexualité, de l'amour, des styles de vie. Qualité de vie personnelle, physique, psychique. Qualité de vie au travail et de l'environnement. Revalorisation du corps et de la nature, de la santé dans toutes ses dimensions. Valorisation aussi de la vie privée. Affirmation de son individualité non seulement par rapport aux normes collectives d'hier, mais aussi comme contrepoids aux normes bureaucratiques des nouvelles structures complexes des grandes réformes de la Révolution tranquille.

Beaucoup de gens nous ont laissé entendre qu'ils étaient en train de réviser leurs valeurs, de les réorienter, et surtout de les recomposer.

[24]

A. Révision des valeurs

[Retour à la table des matières](#)

Qui dit valeur, dit évaluation. Évaluation de ce qu'on juge très, plus ou moins ou pas du tout important. Il y a donc une démarche de révision interne du sens du mot valeur. Démarche cruciale puisqu'il s'agit d'une révision de vie, de conscience, de pratique. Que beaucoup de gens débouchent sur une révision de leurs valeurs, n'est-ce pas un signe positif de maturation personnelle et collective ? Cette révision tient aussi de qualités de la modernité : sens critique, liberté, choix. Là aussi la valeur appelle ces qualités d'esprit. On comprend les réticences qu'ont eues les esprits modernes face à un certain humanisme traditionnel qui s'opposait à la modernité au nom de la crise des valeurs, justement parce qu'il ramenait la question des valeurs à une pure et simple reproduction-répétition du passé, de l'héritage reçu. Comme s'il n'y avait pas de place pour le choix, le jugement, le discernement de valeurs qu'on privilégie, comme s'il n'y avait qu'un seul, juste, bon et vrai système de valeurs. C'est d'ailleurs ce que reprochent des esprits séculiers à la religion qu'ils ont connue ou connaissent. Les valeurs font partie du débat public aussi bien qu'intérieur. Elles font partie des choix individuels et collectifs, quotidiens et politiques, avec les inévitables conflits qui les accompagnent. La modernité pluraliste porte du dedans d'elle-même l'ouverture à sa propre critique.

La révision des valeurs qui se joue présentement chez les gens n'est pas un retour au passé, même si elle comporte aussi une ressaisie de valeurs traditionnelles oubliées, échappées en cours de route et qu'on juge importantes pour faire face aux nouveaux défis actuels et futurs. Notons ici la belle et saine liberté d'esprit qui préside présentement à la révision des valeurs.

Certes, nous pouvons annoncer déjà certains travers, pièges, trous et contradictions dans les démarches actuelles de révision des valeurs. Par exemple, les incohérences et même l'incompréhension du sens de

la fonction de l'autorité dans la vie individuelle et collective. Là encore la valeur interpelle, car une valeur qui ne fait pas autorité pour la conscience n'est pas une valeur. L'honnêteté en est peut-être le meilleur exemple. Pour reprendre une expression populaire, c'est une des « patates chaudes » dans bien des démarches de révision des valeurs dont nous avons suivi l'itinéraire. Mais n'anticipons pas trop vite le versant critique. Reconnaissons d'abord les qualités de la nouvelle conscience en gestation. Repérons-en le cheminement.

[25]

Le respect en tête de liste

De toutes les valeurs nommées, prisées, jugées cruciales, le respect est celle qui revient le plus souvent, au point d'atteindre le score de toutes les autres ensemble. Cette valeur jugée fondamentale est aussi le fondement de ce qu'est une valeur. Celle-ci est sujet et objet de respect. Tout se passe comme si bien des gens reprenaient avec des yeux neufs la racine, le fondement, le sens premier des choses de la vie, de la conscience et d'une philosophie de base. Fondement de la vie concrète, mais aussi de ce qui l'humanise, la transcende, l'amène au dépassement. Il y a comme un horizon spirituel de sacré dans le plaidoyer des interviewés pour le respect.

Quand il n'y a plus de respect, c'est tout le reste qui est faussé en toi, dans tes rapports aux autres, à la société. C'est peut-être le seul religieux qui nous reste. Qui dit respect, dit vérité du cœur, du geste, de la parole, de la vie. (*Femme, 38 ans*)

Dans les entrevues de groupe, dans nos sessions avec différents groupes d'âge et divers milieux, le respect était le premier indicateur d'entrée de jeu pour la révision des valeurs. Entrée de jeu à la fois pratique et théorique, pédagogique et philosophique, individuelle et collective. La discussion autour du « respect » était un déclencheur pour la révision des pratiques de vie de tous ordres, des expériences personnelles et de milieu, des valeurs à revoir, et même de certains projets,

par exemple, de nouveau dialogue entre les générations. Des esprits sophistiqués pourraient trouver cette démarche simpliste. Pourtant, elle s'est avérée très féconde pour la réflexion, la formation et l'intervention. Sans doute parce que le respect, en l'occurrence, allait chercher un mouvement de conscience profond du dedans d'une société jugée comme trop chaotique, d'une société qui banalise tout, d'une société livrée trop souvent à la méfiance des uns et des autres, à des violences arbitraires et à un certain cynisme qui porte en creux une désespérance. Le respect ici marque un premier sursaut de conscience. Même les jeunes qu'on dit souvent irrespectueux nous ont fait entendre des appels et des cris très révélateurs.

Y a-t-il encore, dans cette société, des choses qui méritent un respect sacré, une loyauté profonde, des engagements durables ?
(*Entrevue de groupe*)

Voyez tout ce qu'ils accrochaient au respect. Rien ici d'une coquille vide. Plutôt une référence chargée de valeurs fortes à longue [26] portée, sans compter une ouverture à la transcendance. Et quel appel au monde adulte qui les entoure !

Les nouveaux appels à la responsabilité

« Il y a les droits et les libertés, mais il y a aussi les responsabilités. » Cette remarque est trop fréquente et trop répandue pour la réduire à un lieu commun sans prégnance dans la conscience et dans l'évaluation de la situation actuelle par de nombreux citoyens. On s'arrête peu à ce que l'on met dans ce constat. Plusieurs commencent à se demander quelle sorte de citoyens nous sommes devenus : « Liberté pour soi et responsabilité renvoyée aux autres, aux gouvernements, aux institutions. » La question de la responsabilisation ici ne saurait être ramenée au récent slogan technocratique et politique utilisé pour renvoyer à la base ce que le sommet ne sait plus faire. Il s'agit plutôt d'une opération-vérité qui se produit dans bien des consciences, avec des déplacements étonnants, liés à des prises de conscience importantes :

- L'enfant-roi à qui on donne tout sans lui apprendre à donner devient vite tyrannique pour son entourage et incapable d'assumer la moindre tâche exigeante.
- L'élève dont l'éducation s'est appuyée uniquement sur le plaisir décroche dès qu'il rencontre des défis qui lui demandent des efforts, des contraintes, des sacrifices.
- Il est illusoire de penser qu'une majorité de jeunes vont poursuivre 15, 20 ans d'études sans que tout au long de leur enfance et leur adolescence on les ait initiés progressivement à de véritables responsabilités. Des responsabilités sociales où ils se sentent utiles, valorisés tout en y bâtissant leur identité, leur place dans la société avec une reconnaissance sociale. « La société nous dit qu'on coûte cher, mais elle ne nous dit pas qu'elle a besoin de nous. »
- Un jeune réussit un examen ou dans un sport. On le félicite, même si d'autres ont contribué à son succès. Mais s'il lâche en cours de route et si on en fait pour cela une victime de tout le monde et son père, on le déresponsabilise radicalement.
- Il y a tout un monde entre la responsabilité pour soi, devant soi et la responsabilité pour les autres, devant les autres. Oui, tout un monde qui a nom altruisme, civilité, partage, bien commun, justice, fraternité et société viable.

[27]

Voilà donc ici un des principaux lieux de révision des valeurs en train de se faire dans bien des domaines. Aussi bien dans le *no fault* de l'assurance-automobile que dans la culture de dépendance qu'a engendrée l'État-providence. On veut un maximum de service tout en moquant, discréditant l'esprit de service. Même dans le monde religieux, après être passé d'une foi obligée à une foi plus libre, d'aucuns se rendent compte qu'il faudra bien maintenant passer à une foi plus responsable.

La revalorisation du jugement ⁶

Au respect et à la responsabilisation, plusieurs ajoutaient la formation et l'exercice du « jugement », valeur qui fut plus ou moins éclipsée depuis les années 1960. Dans le « meilleur » de l'éducation familiale traditionnelle, on accordait beaucoup d'importance au jugement, à cette capacité de bien évaluer les raisons et les conséquences de ses gestes dans la conduite de la vie. C'était une sorte de philosophie populaire tissée d'un ensemble de touches inséparables : le bon sens, la civilité, la rectitude de conscience et aussi son examen, l'à-propos du comportement par rapport aux mœurs et coutumes du temps, la correspondance entre les moyens et les fins, les vertus cardinales de prudence, de justice, de tempérance, de force, le caractère sacré du respect, la mémoire de proverbes qui fournissaient un précieux bagage de repères pour une sagesse pratique et quoi d'autre encore ! On disait de quelqu'un avec admiration : voilà un homme, une femme de jugement, de bon conseil. C'était la marque principale de parents qui savaient bien éduquer leurs enfants.

Cette référence au jugement a disparu du vocabulaire courant depuis les années 1960, comme si elle avait été vouée aux oubliettes d'un passé révolu. Incroyable paradoxe quand on sait qu'au moment de notre modernisation, une des grandes revendications était justement de désormais penser, juger, choisir, décider par soi-même. C'était un progrès indéniable. Et pourtant, au même moment, se produisaient l'éclipse de cette référence au jugement et la disparition des pratiques éducatives d'apprentissage du jugement, aussi bien dans les familles qu'à l'école. Cela devrait être remplacé par les connaissances, les techniques objectives comme seul lieu de certitude et [28] de vérité. Même la référence aux valeurs était considérée comme le relent d'un vieil humanisme éculé et d'une mentalité de droite.

Jugement, conscience, valeurs, vertus, tout cela appartenait à l'ancien régime de chrétienté, cette grande noirceur honteuse dont il n'y avait rien à retenir. La grande majorité de la population a suivi ce

⁶Ceci est un extrait du livre *Une génération bouc émissaire*, p. 167-169.

mouvement de rejet global sans examen, sinon sans souci ou intérêt, pour décanter ce qu'il y avait de bon dans l'héritage culturel reçu.

Écoutons ce jeune dans la trentaine en quête d'une sagesse dont il sent le besoin, tout en rugissant contre ses aînés qui n'ont pas su la lui transmettre :

Jamais, à la maison chez nous, il n'a été question de jugement, d'exercice de jugement. Tout le monde à la maison marchait avec ses émotions, ses désirs. Évidemment, il y avait des règles du jeu pour que ça soit viable. Mais de jugement, pas question. Pas plus à l'école. Plus tard, dans mes études, et aussi dans mes travaux scolaires, il était interdit d'exercer un jugement de valeurs. C'était pas scientifique, pas objectif, donc pas vrai. Toute ma formation universitaire s'est faite dans ce rationalisme étroit, ce positivisme bête à en pleurer. À côté de cela dans la vie courante, dans les médias, c'était l'émotion qui servait d'authenticité, de vérité, de certitude. Le *feeling* t'apportait tout. Partout autour de moi, il n'était jamais question de jugement. Le jugement, ce n'était qu'une affaire de droit, de juge. Vous êtes-vous demandé pourquoi tout aboutit à la cour aujourd'hui ? Quelle sorte de démocratie vous pouvez avoir, si la majorité des citoyens n'ont pas de jugement ? J'exagère un peu, mais pas tellement. Le jugement défait, c'est le sens qui fout le camp, surtout le sens de la vie. On ne sait plus comment y avoir accès.

Ce diagnostic d'un jeune adulte moderne, instruit, qui découvre l'importance du jugement, de la sagesse, est une critique implacable et juste qui aide à comprendre la crise de la transmission et bien d'autres problèmes actuels. On s'est remis à parler récemment des valeurs, mais sans l'assise philosophique minimale et les pratiques éducatives qui initient au jugement, dans la famille comme à l'école et aussi dans les médias. Le jugement tient d'un long apprentissage, d'une patiente initiation, d'une rude conquête. Qui a rappelé cela au cours des trente dernières années ? Que des jeunes sonnent l'alarme, il y a de quoi s'interroger.

[29]

L'enjeu incontournable de valeurs communes

Il n'y a pas une crise des valeurs, mais plutôt, plus précisément, une crise des valeurs communes.

Ce diagnostic que nous tirons d'une entrevue de groupe mérite qu'on retrace dans le cheminement de la discussion de précieux indicateurs sur la nouvelle légitimité du discours sur les valeurs. Le débat des participants permet une première lecture de notre histoire récente à ce chapitre. Lecture historique que nous reprendrons plus loin d'une façon plus systématique. Voyons la trame du cheminement de ce groupe d'adultes de différents âges et milieux.

- Autrefois, les valeurs étaient accrochées à une morale autoritaire. En remettant en cause celle-ci on s'est méfié des discours sur les valeurs. Moi, quand j'entendais parler de crise des valeurs, je soupçonnais toujours un retour au passé autoritaire. Comme beaucoup d'autres, je ne voulais pas qu'on m'impose des valeurs. Même comme enseignant, je ne touchais pas à ça. C'était pendant la Révolution tranquille.
- Moi, j'ai vécu ça autrement. Tu pouvais parler des valeurs, les transmettre dans une société qui les partageait. On était pas mal tous semblables à cause de la religion qui était notre culture commune. Mais quand ce cadre-là a pété, on a renvoyé les valeurs aux individus, à leurs choix, à leur vie privée. « J'ai mes valeurs, tu as les tiennes. » « Personne ne transmet rien à personne. » C'est allé jusque-là. Aujourd'hui, avec ce qui arrive, tu ne peux pas faire autrement que te questionner sur cette utopie-là !
- Il faut aller plus loin sur cette question et se demander si une société peut être gérable sans un minimum de valeurs communes reconnues, respectées, vécues par tous.

- Mais ça aussi c'est utopique, on est divisé sur toute la ligne. Il y a 56 religions et puis des gens d'autres cultures. Et puis les féministes, les homosexuels. Les sourds disent qu'ils ont une culture propre. Les jeunes se divisent en punks, rockers, preppies, écolos, anarchiques. Ne parlons pas de nos divisions politiques tellement c'est évident ⁷.

[30]

- Hé là, on a une même charte des droits. C'est notre base commune de valeurs.
- Tu penses ça toi ? Les droits, chacun s'en sert à sa guise. Tu désires quelque chose et tu en fais un droit absolu. Chaque minorité veut forcer toute la société à s'aligner sur elle, au nom des droits. Où est-ce qu'elles sont les valeurs là-dedans ? Tout le monde se renvoie la balle, s'accuse. C'est le bordel. On va tous se retrouver à la cour bientôt. Regarde ce qui se passe chez les juges. Ils sont mêlés eux aussi. On nage dans l'incohérence la plus totale. Et puis à part ça, plus tu multiplies les droits, plus tu multiplies les contrôles, les lois, les règlements, c'est le chien qui mord sa queue.
- Mais alors, il nous reste quoi pour vivre ensemble comme du monde, comme des humains civilisés ? S'il y a une crise des valeurs, c'est la crise des valeurs sociales, du sens social de la morale sociale, du civisme, de la maturité politique. Toute la société est bâtie en fonction de l'individu.
- Autrefois, la morale était donnée par la religion. En se débarrassant de la religion on a jeté le bébé avec l'eau du bain. Encore aujourd'hui, il y en a combien de gens qui ne veulent plus entendre parler de morale ? Et pourtant on a un paquet énorme de problèmes moraux dans les pattes. Puis on sait pas quoi

⁷

Il est intéressant de rapprocher ce propos à ce qu'en dit Alain TOURAINE dans sa *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, p. 225. « La société est remplacée par un champ de bataille entre cultures entièrement étrangères les unes aux autres ou blancs et noirs, hommes et femmes, adeptes d'une religion ou d'une autre, ou encore laïcs, ne sont plus que des ennemis les uns pour les autres. Les conflits sociaux des siècles passés, qui étaient toujours limités puisque les classes sociales en présence acceptaient les mêmes valeurs et se battaient pour la mise en oeuvre sociale, sont remplacés par des guerres culturelles. »

faire avec ça. Chacun sa morale, comment veux-tu faire une société avec ça ? La religion portait une morale sociale, on a liquidé l'une et l'autre. Ce problème on ne le voit même pas. Peux-tu avoir une morale quand il n'y a plus rien de sacré que tu respectes ? Pour moi, c'est ça le problème fondamental.

- Pas trop vite. Tu oublies une chose importante. Ce système économique construit sur le marché, le profit, les intérêts de chacun, les rapports de forces s'imposent partout jusque [31] dans les divorces, dans la famille. Ça conduit à une logique d'intérêt individuel, du plus fort la poche, de groupe de pression. Gratte en dessous des procès actuels autour des droits, tu vas trouver des intérêts d'argent.
- Ben si ça c'est pas aussi un problème moral, un problème de valeurs, je donne ma chemise. C'est toute la question des biens publics que ça soulève. Le système économique dont tu parles, les gens le contestent, mais l'adoptent en même temps. Ils le critiquent et ils le veulent en même temps. Voilà la pire contradiction qu'on n'ose pas mettre sur la table. Chacun brandit sa différence, ses droits, mais tous aspirent aux mêmes biens de consommation. T'as plus de philosophie de la vie cohérente pour aborder ces questions-là. Si tu nies le problème de la morale et des valeurs, tu nies le principal chemin qui mène à une base commune, à une philosophie pour penser ensemble nos problèmes d'intérêts opposés, de droits de l'un et de l'autre, de vie en société. Qui ose dire ou même penser qu'en pratique il cherche son bonheur dans les biens de consommation ? Ça, ça se joue dans tous les milieux sociaux, elles sont là les valeurs communes. « La loto, le gros lot, ça ne change pas le monde, mais... » Moi, ça m'amène à dire que ce sont ces fausses valeurs communes qu'il faut revoir. En matière de consommation, de modes, de désirs, il n'y a plus de hiérarchie de valeurs. Si tu avais de vraies valeurs sociales de partage, de bien commun, de générosité, on aurait une autre philosophie, d'autres pratiques, d'autres politiques.
- On nage encore ici en pleine utopie. Mais je dois avouer avec toi qu'on s'en sortira pas sans un minimum de bases communes autour des valeurs sociales autres que celles de se retrouver au même centre d'achats ou celles d'une télévision

commerciale qui se rentabilise, se définit en fonction du rendement des cotes d'écoute. Si nos batailles pour l'emploi, pour des services accessibles à tous mènent à ça, on n'est pas plus avancé.

Cette trame d'une longue entrevue de groupe se passe de commentaires. Elle offre déjà un cadre de compréhension, une problématique de l'enjeu actuel, d'un noyau de base de valeurs communes à redéfinir.

[32]

Second regard sur l'évolution des valeurs

Nous proposons ici une grille des cinq étapes de l'évolution des valeurs dans notre histoire récente pour mieux cerner les questions de fond soulevées par les participants à l'entrevue de groupe que nous venons de résumer. Il y a dans cette grille un cadre de travail et d'échange susceptible d'être utile, particulièrement dans un dialogue entre gens de diverses générations et dans un souci éducatif centré sur la pratique de la transmission. Pratique qui permet de ressaisir les valeurs dans des démarches plus concrètes. Cette présentation succincte et schématique a été conçue pour enclencher un échange sur chacune des cinq étapes.

1. Société d'avant-guerre - valeurs à reproduire

À cette étape de notre histoire, un noyau de valeurs morales et religieuses est intériorisé par la majorité de la population : Église, famille, école, peuple, élites et leaders. Le Québec vit des valeurs d'austérité dans une économie pauvre, avec comme horizon le primat du religieux : « religion de sacrifices », « l'essentiel c'est le ciel », etc. La transmission en est une de reproduction.

2. Société d'après-guerre - valeurs matérielles,

La société commence à vivre prospérité et confort ; d'où l'importance des valeurs matérielles : le bonheur ici-maintenant. Bien des gens prennent leur distance face à la « religion de sacrifices ». L'idéologie de « rattrapage de la modernité » domine. Mais il y a un souci d'équilibre entre l'héritage reçu et les valeurs de confort. Il faut souligner ici un étonnant paradoxe entre la chrétienté triomphale (incarnée par le cardinal Léger et marquée par la construction de nombreuses églises) et la valorisation chez les gens d'un certain matérialisme positif. La transmission se fait alors plus sélective, alliant valeurs traditionnelles et valeurs nouvelles. Les pouvoirs religieux et civils du temps ne semblent pas voir les changements quotidiens et souterrains de mentalité dans la population face à la morale et la religion austères de la chrétienté. Les nouvelles valeurs de liberté et de bien-être prennent corps. De nouveaux leaders militent en faveur d'une société autre.

[33]

3. Décennies 1960-1970 - valeurs de qualité de vie

Une société nouvelle est à bâtir. Surviennent les grandes réformes laïques : l'État remplace l'Église comme leader, avec de nouvelles élites, dans les domaines de l'éducation, dans les politiques sociales, dans les initiatives économiques (Hydro-Québec, Caisse de dépôt). En même temps, on priorise les valeurs de qualité de vie, de libéralisation des mœurs, d'autonomie personnelle et morale, ce qui va déboucher sur une profonde révolution affective, subjective et psychologique. Mais ce ne sera pas sans graves problèmes : ainsi l'éclatement de la famille et des tissus sociaux. Le Québec est porté par les grandes promesses d'avenir et de progrès économique, social, culturel et politique sans limite. Naissent les courants souverainistes, socialistes, ceux de la contre-culture, ceux de la révolution féministe. Au plan de la transmission dominant les grandes utopies : « personne ne transmet rien à

personne » ; les adultes se modèlent aux jeunes qui ont fait leur révolution dans les années 1960. La distanciation sur la religion (sécularisation) est vécue par plusieurs comme une émancipation, comme une réappropriation de soi, de sa vie, de sa conscience. « Je veux voir ce que je peux faire sans la béquille de la religion. » L'héritage religieux et moral est non seulement critique, mais aussi rejeté globalement par un grand nombre.

4. Décennie 1980 - valeurs spirituelles sur fond de crise

Durant cette période émergent de nouvelles quêtes du sens de la vie, un nouvel intérêt spirituel, un questionnement moral, des interrogations sur les valeurs. Ces phénomènes sont liés à la prise de conscience des limites des progrès escomptés, des réformes entreprises, des idéologies nationalistes et socialistes. Les valeurs et aspirations de la modernité demeurent vivaces, mais elles se heurtent aux premières récessions économiques et à des impératifs de survie chez un nombre important de citoyens. C'est en parallèle que vont s'affirmer les valeurs économiques et les valeurs spirituelles de sens. Les aspirations continuent de grandir, mais les moyens diminuent à cause des déficits gouvernementaux et de la première récession économique (1982). Plusieurs aspirations se déplacent vers le psychologique, la vie affective, l'expérience spirituelle. On parle de crise des valeurs avec une quête de profondeur spirituelle et morale. La crise de la transmission s'amorce : décrochage scolaire, un certain désarroi moral et de nombreux problèmes sociaux.

[34]

5. Décennie 1990 - révision et raccords des valeurs

La crise économique s'aggrave. Tous les milieux et tous les groupes d'âges sont frappés. Des impératifs de survie prennent le dessus et envahissent les consciences et les pratiques de vie. Et pourtant les aspirations du temps de la prospérité sont toujours aussi importantes. Le « survivre » et le « bien vivre » s'entrechoquent. Beaucoup

sont amenés à une révision de leurs valeurs. On cherche des raccords entre les valeurs : pragmatisme du pain et profondeur d'âme ; spirituel et matériel ; épanouissement personnel et enjeux sociaux ; vivre au présent et préparer l'avenir ; croire, savoir et savoir-faire. Mais il y a une forte résistance aux choix collectifs puisque personne ne veut perdre les acquis de la prospérité et que s'accroît le repli sur soi et sur le privé. Il s'agit de s'intégrer d'abord en soi, dans sa vie. Mais chez plusieurs, il y a une recherche de liens humains plus solides et durables. On note des démarches de recomposition, de restructuration de la vie et de la société. Une conscience nouvelle se forme à travers les problèmes de la transmission et des rapports de générations. La société pluraliste, avec sa diversité de cultures, de valeurs, de conditions matérielles et sociales, d'options religieuses, pose le problème d'un noyau de valeurs communes pour un nouveau vivre ensemble, un nouvel agir ensemble. En même temps se vit une profonde perplexité sur le quoi et le comment de cette recomposition de valeurs communes, de leur transmission cohérente, pertinente et efficace. Là précisément où l'entrevue de groupe citée plus haut nous a amenés. Nous allons voir comment cette révision des valeurs va emprunter comme chemin privilégié une démarche de recomposition des valeurs.

B. La recomposition des valeurs

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette recherche, nous nous sommes rendu compte que la recomposition des valeurs était une démarche importante des nouvelles pratiques sociales, éducatives et autres. Mais cette démarche a été précédée par d'autres qui y ont conduit.

Les récits de vie nous révélaient *un premier souci de recomposer les dimensions de la vie* que la société techno-bureaucratique, les disciplines scientifiques, les pratiques professionnelles ont segmentarisées, séparées et traitées en parallèle. Un individu a rarement un problème grave qui ne soit accompagné d'autres problèmes. [35] Il trouvera rarement dans la société une instance qui le considère dans l'entiereté de sa vie, de sa personne. Il est livré à lui-même pour relier ce que la société super-spécialisée sépare en mondes parallèles. Voilà un

exemple parmi cent. On n'a qu'à penser à l'étudiant au secondaire qui dans bien des polyvalentes n'a ni titulaire, ni tuteur, ni accompagnateur qui le connaisse vraiment. Il y a plus de 30 ans, le Rapport Parent avait insisté là-dessus. On en discute encore à tous les niveaux.

Pour contrer cette hyper-spécialisation, il ne reste que la base individuelle comme lieu d'intégration. La crise de toutes les appartenances n'y est pas étrangère, mais il y a un envers positif, à savoir une nouvelle dynamique individuelle de recomposition des diverses dimensions de la vie où l'on cherche à relier, à mieux articuler son univers intérieur, ses pratiques de vie, ses rapports aux autres et aux différents milieux où l'on vit, travaille ou s'amuse. Un travail intéressant, un projet motivant ou une appartenance signifiante le seront vraiment dans la mesure où l'on pourra y mettre ses touches personnelles et s'y inscrire dans son « entièresité », comme disent les Américains, à savoir un besoin fondamental d'unité de vie dans un univers urbain haché, segmenté, discontinu, ponctuel, fluide, non intégré. Il est intéressant aussi de noter que plusieurs personnes interviewées, au-delà de leur propre intégration personnelle, cherchent dans la famille revalorisée un lieu d'intégration des diverses dimensions de la vie. Mais on n'en est pas encore à la recomposition des générations !

Ce besoin d'intégration marque chez plusieurs une recherche personnelle de structuration de la conscience et de l'univers intérieur comme contrepoids aux éclatements de tous ordres dans les styles de vie, les milieux de vie et la société.

Le sens que l'on cherche est à la fois corporel, affectif, subjectif, rationnel, directionnel, moral, spirituel. Il nomme, identifie, fédère, tisse ces sens plus ou moins épars, sinon parallèles évoqués plus haut. On n'isole plus la valorisation du corps de la qualité de l'esprit, de la conscience, de l'âme, du sentiment. On veut se recentrer, se réorienter vers des objectifs plus réfléchis, plus pertinents. On veut se donner des projets personnalisés pour les réaliser. Ce qu'on cherche, c'est une sorte de synthèse intérieure, bien articulée et intégrée, mais ouverte. Oui, ouverte aux nouvelles questions, à la révision et à la recomposition de ses valeurs, avec une dynamique d'étapes, de croissance, avec un goût d'aventure intérieure et de plus profond enracinement en soi, dans la vie concrète. Intériorité, spiritualité deviennent des références fortes.

[36]

Après des années d'exercices critiques, de conflits, de ruptures, plusieurs veulent se restructurer sur des bases plus positives. « Être positif », ne retenir que le positif.

Cette démarche comporte des pièges peu identifiés par la plupart des interviewés. À savoir le refoulement de tout ce qui a nom souffrance, mort, finitude humaine, tragique de la vie, non-sens. À noter aussi l'absence de références sociales, d'altérité dans cette démarche de recomposition du sens. Mais quelques-uns intègrent « des relations qualitatives avec les autres » comme lieu important de sens.

Mais le sens est aussi de l'ordre du contenu.

Se recentrer, oui, mais sur quoi ? C'est à partir de là que j'ai repris toute la question des valeurs pour fonder, structurer mes deux principaux besoins à ce moment-là : besoin de me restructurer et besoin de sens. Confronter et relier mes valeurs, c'était pour moi comme le fondement commun de ces deux besoins. (*Femme, 44 ans*)

Arrive donc la troisième démarche, celle de la recomposition des valeurs. Là aussi nous allons procéder du plus simple au plus complexe en nous servant d'abord des indicateurs que les entrevues et les récits de vie nous ont donnés. Les récits de vie en particulier, puisqu'ils nous permettent de mieux cerner et discerner des cheminements types, des évolutions communes et déterminantes. Nous ferons état en annexe de notre méthodologie avec les cinq types d'analyse. Qu'on nous permette ici une simple remarque méthodologique en passant. L'analyse d'énonciation, c'est-à-dire de l'évolution du texte oral ou écrit lui-même, révélait bien des choses de l'évolution de l'auteur du récit, de l'évolution de sa vie, des interprétations successives de son parcours. Nous signalons ce souci de rigueur d'analyse pour souligner, à tout le moins pour faire soupçonner que derrière l'apparente banalité des expériences, des mots, des interprétations que nous livrent la vie et les conversations courantes, il y a souvent des profondeurs de sens et de conscience qui se cachent.

Revenons encore une fois à la fréquente remarque de bien des gens : « Les droits, les libertés, oui, mais il y a aussi les responsabilités. » Nous ne pouvons en rester à ce constat fort répandu. Qu'est-ce que les uns et les autres mettent là-dessous ? À l'occasion de quels faits, événements ou pratiques font-ils ce diagnostic ? N'y a-t-il pas là un indicateur qui ouvre sur des horizons plus larges, à savoir, justement, la recomposition des valeurs, comme un des lieux privilégiés [37] actuels de restructuration de la conscience, des pratiques de vie et éventuellement de la pratique sociale, y compris éducative ?

Le XXe siècle a développé des valeurs de progrès : la liberté, l'expérimentation, la créativité, le sens critique, le requestionnement, le risque, l'autonomie personnelle, l'initiative, la vie ici et maintenant. Ce sont là des valeurs et pratiques authentiques auxquelles la plupart des gens tiennent encore beaucoup. Mais le XXe siècle a négligé les valeurs de durée : stabilité, cohérence, suivi, persévérance, résistance, courage, prévoyance, mémoire, distance sur soi.

Plusieurs des personnes interviewées ont manifesté le souci de conjuguer ces deux registres de valeurs. Chez les jeunes de notre enquête, nous avons moins entendu des appels à une plus grande liberté que des cris d'insécurité, des besoins d'adultes solides sur leur chemin. Bien sûr, avec des déplacements d'attitudes face à l'exercice de l'autorité.

Chez un certain nombre d'adultes, nous avons repéré une prise de conscience semblable particulièrement dans la revalorisation de la famille chez eux. Revalorisation dont, là aussi, il faut mieux voir les causes, les cheminements qui l'ont amenée. Rappelons ce que nous disions plus haut sur la famille repensée actuellement comme un des rares lieux d'intégration des diverses dimensions de la vie. Mais certains vont plus loin, plus précisément dans le sens de la recomposition des valeurs. Louis Roussel exprime magnifiquement la fine pointe de cette recomposition.

Dans nos sociétés, la collectivité a besoin de la famille surtout parce que celle-ci reçoit des mêmes personnes la satisfaction de ses désirs et l'ordre de les limiter ; la loi prend le visage des êtres les plus proches. Grâce à cette association originelle et stable du plaisir et de la réalité, garçons et filles entrent progressivement

dans l'autonomie de l'âge adulte. Autrement dit, la famille rend la société acceptable en témoignant que celle-ci n'est pas tout et que la loi laisse sa place au bonheur ⁸.

Voyons ce que dit Bruno Bettelheim à propos de l'école :

Les éducateurs qui essaient d'atteindre leurs élèves uniquement sur la base du principe du plaisir sont étonnés de constater à quel point les enfants apprennent beaucoup de choses et vite. [38] Mais ces mêmes élèves se découragent dès qu'ils cessent de tirer un plaisir facile et immédiat de ce qui leur est enseigné ⁹.

Ajoutons ici ce grain d'humour cité par le grand spécialiste de l'adolescence qu'est Erickson : « Toute la classe, on a dit ce matin au professeur : Monsieur, est-ce qu'on est encore obligé aujourd'hui de faire ce qu'on veut ? » Bien sûr, on me dira qu'on « en est revenu » de ces utopies. Eh bien, non. Dans notre recherche, nous avons trouvé des tendances psycho-culturelles fort répandues qui n'accordent aucune valeur éducative à l'autorité, à la loi, à la discipline. Ce qu'on reconnaît au sport, à l'entraînement du corps, on le refuse à l'esprit, à la culture, à la vie en commun. Autres contradictions qui défient la philosophie la plus minimale et rendent très problématique la mission de l'école. Par exemple, l'enfant-roi est constitué bien avant son arrivée à l'école !

Cela dit, nous ne voulons absolument pas faire des parents et des professeurs les boucs émissaires de tous ces problèmes qui relèvent d'orientations culturelles et sociétares qui touchent tout le monde. A-t-on pris, par exemple, la mesure des conséquences anti-éducatives de la négation des différences de rôles, de sexes, de générations ? Particulièrement dans le psychisme des jeunes. À témoin cette fille de 15 ans qui disait à sa mère psychologue : « Il n'y a personne au-dessus de moi, et c'est ma plus grande souffrance. » Le plus éton-

⁸ Louis ROUSSEL, *La famille incertaine*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1989, p. 287.

⁹ Bruno BETTELHEIM, *Survivre*, Paris, Robert Laffont, 1979 (éd. française) p. 160.

nant, c'est que cette psychologue ne comprenait pas ce que sa fille était en train de lui dire. À témoin encore, les propos de ce jeune garçon : « Papa, des amis, j'en ai en masse, mais un père, je n'en ai qu'un. »

Les fondements critiques de ces démarches

C'est dans une entrevue de groupe de jeunes couples parents que nous avons trouvé un bel exemple de recherche de fondements dans la révision et la recomposition des valeurs. Les participants s'interrogeaient sur le fondement des valeurs qu'ils voulaient transmettre. On sentait qu'ils cherchaient un ou des fondements solides, cohérents, pertinents. Des convictions et non des opinions que l'on change au gré des modes du jour, ce qui conduisait le groupe à creuser le sens de ce qu'est une valeur : « Ce qui fait vivre, bien vivre et qui inspire [39] toute la vie. » Il y a quelque chose de transcendant dans la valeur, les valeurs auxquelles nous croyons. Elles creusent un écart, une distance pour nous permettre d'exercer notre jugement. Elles sont subjectives en ce sens qu'elles se prêtent aujourd'hui, aux choix, à la liberté, à la responsabilité. Elles sont objectives en ce sens qu'elles font autorité ; elles ne sont pas un pur produit de soi qu'on découpe et mesure à sa convenance. Ce sont des repères fondamentaux sur notre route pour avancer, nous guider, nous emmener ailleurs, nous ouvrir à l'autrement, à l'Autre, aux autres.

La valeur a aussi son sens intrinsèque. Elle joue un rôle de finalité. À ce chapitre, nous avons découvert que chez bien des gens d'ici, de tous âges et milieux sociaux, l'éducation n'est pas encore une valeur en soi, mais pour autre chose : « s'enrichir », acquérir un statut social, décrocher un emploi. Ce qui n'est pas négligeable. Là n'est pas le problème. Il s'agit plutôt de la dérive du sens de l'éducation comme valeur en elle-même, de sa valeur de finalité. Y voir une pure abstraction philosophique abstraite, c'est se prêter à un grave aveuglement.

Derrière le jeune décrocheur scolaire qui laisse l'école parce qu'elle ne lui est pas utile immédiatement et qui dit : « je peux faire de l'argent maintenant », nous avons trouvé un environnement d'adulte pour qui l'éducation n'a pas de valeur en elle-même. Le jeune a intériorisé

plus ou moins inconsciemment ce message implicite. D'ailleurs, les adultes autour de lui n'ont pas su quoi lui dire, justement parce qu'ils étaient enfermés eux aussi dans une conception instrumentale de l'éducation. Éducation-moyen-outil-canal pour d'autres choses, peu importe si ces autres choses sont différentes pour le jeune et pour les adultes autour de lui.

Nous avons fait le même constat sur le travail qui, lui non plus, n'a pas de valeur en lui-même. Encore là, combien avons-nous rencontré de parents tout fiers de nous dire que leur fils ou leur fille réussit sans étudier ! Dans le débat public autour de l'excellence, nous n'avons pratiquement rien entendu sur la médiocrité. Il a fallu montrer noir sur blanc que la très grande majorité des décrocheurs au cégep n'étudiaient pas une heure par jour. Et pourtant ce problème existe depuis un bon moment. Le fait qu'on ait tant tardé à faire cette enquête prouve bien qu'il y a une sorte de tabou qui empêche d'aborder une question aussi cruciale que celle du sens du travail en lui-même, de sa valeur.

À titre d'illustration de ce que nous venons de dire, nous rapportons ici une séquence du dialogue d'un professeur de philosophie [40] avec ses élèves dans un collège privé. Il s'agit d'élèves de classes moyenne ou bourgeoise. Le professeur tente de réfléchir avec eux sur une enquête récente où majoritairement les élèves avaient dit : « Il vaut mieux terminer ses études collégiales, parce que cela donne un papier permettant d'aller à l'université. » Voici la suite du dialogue élèves-professeur :

P. Pourquoi aller à l'université ?

É. Parce que l'université nous donne un papier qui nous permettra d'avoir une « bonne job ».

P. Mais qu'est-ce qu'une « bonne job » ?

É. Une « bonne job » c'est une « job » qui nous permet de gagner beaucoup en travaillant très peu.

P. Connaissez-vous des gens qui ont une « bonne job » ?

É. Oui : les médecins, les avocats, les hommes d'affaires, les ministres, les comédiens, les sportifs.

P. Ces gens ne travaillent que très peu ?

É. Ben, pas vraiment...

P. Est-il nécessaire d'étudier au collégial et à l'université pour être un homme d'affaires, un comédien, un sportif ?

É. Ben oui... ben non... « Je l'sé tu-moé ! »

Retenons le phénomène majeur, à savoir que l'éducation et le travail n'ont pas de valeur en eux-mêmes. Ce qui mine le fondement de ce qu'est une valeur.

Bien sûr, on ne peut en rester à cette caractéristique de la valeur. Car il y a aussi une interdépendance des valeurs. Comment poser la liberté sans la responsabilité et vice versa ? L'autonomie sans l'altérité, la force sans le droit. Un amour sans exigences ne vaut pas mieux que des exigences sans amour. La justice ? On la réduit vite à se faire justice s'il n'y a dans sa vie aucun esprit du don, de générosité. Voyons trois positions qui nous situent au cœur des fondements critiques et d'un débat de fond qui reste à faire et qui nous concerne tous.

(1) Depuis deux siècles, la logique qui s'est imposée progressivement a été celle d'établir les droits comme fondements premiers et derniers de toutes les valeurs ; c'est le lieu où se loge le plus large consensus. L'histoire de la civilisation a avancé au rythme du droit et [41] des droits. Les droits sociaux sont venus enrichir les droits individuels. Aux droits on a ajouté les libertés fondamentales. Ensemble ils constituent des chartes constitutionnelles ou pas, nationales et internationales. Cette position est bien connue.

(2) Nous avons vu plus haut que bien des gens commencent à critiquer cette logique unilatérale et univoque des droits auxquels on accroche non seulement la liberté, mais toutes les autres valeurs. Certains historiens rappellent que la Révolution française avait accouché d'une déclaration des *droits* et des *devoirs* des citoyens. Ils se demandent pourquoi on a supprimé par la suite les devoirs qui faisaient partie des fondements. Et ces historiens de souligner que des sages de

l'histoire : Confucius, Solon, Socrate, Jésus, Cicéron et, plus près de nous, Montesquieu, ont montré qu'on multiplie lois, droits, règles et contrôles quand les assises culturelles et morales des valeurs sont éclatées.

Comme disait un de nos interviewés : « Si ça continue comme ça, nous allons tous nous retrouver à la cour pour faire régler par des juges un tas de problèmes que les gens concernés ne savent plus négocier, débattre et résoudre. » Combien de griefs, par exemple, sont tranchés par un lointain tribunal du travail, souvent à partir d'un détail qui laisse entier le problème de fond qui a amené le litige. Kafka va pousser beaucoup plus loin cette critique de la logique unilatérale du droit et des droits dans *Le procès*. Voyons comment il a déplacé la question.

Aux portes du palais de justice, un requérant crie : « Mon droit, c'est mon droit, non ! » Dans la même logique on lui répond : « La loi, c'est la loi, point à la ligne. » C'est le cul-de-sac. On interprète souvent ce roman comme un procès de la loi et de l'ordre. À tort ou à raison, je pense plutôt que Kafka met en scène le drame d'une conscience informe, anomique incapable d'identifier le qui, le quoi, le comment, le pourquoi des responsabilités attachées à son droit, y compris ses propres responsabilités.

Quand la conscience est déstructurée, déculturée au point de ne plus se voir, se lire, s'évaluer elle-même, il n'y a plus de distance sur soi, d'espace intérieur pour construire son jugement, sa liberté, sa responsabilité, pour entrer dans l'intelligence critique de repères susceptibles de guider sa vie, ses choix, ses rapports aux autres et à la société.

[42]

Simone Weil, plus récemment, va encore plus loin¹⁰. Elle soutient que c'est l'obligation qui fonde le droit et non l'inverse. Un droit n'a d'efficacité que lorsque quelqu'un se reconnaît obligé de le respecter. Le droit au travail, par exemple, est fondé sur la dignité de gagner son pain et celui des siens ; laquelle dignité est rattachée justement à une responsabilité qu'on juge soi-même fondamentale. Une responsabilité non seulement pour soi et devant soi, mais aussi pour l'autre et devant

¹⁰ Simone WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard, « Idées », 1949. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

l'autre. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette deuxième position fondamentale n'est pratiquement jamais débattue, même si plusieurs citoyens semblent commencer à se déplacer dans cette direction. Mais il y a peu de lieux pour en débattre.

(3) Une troisième position est avancée par J.T. Godbout dans un ouvrage intitulé : *L'esprit du don* (Boréal, 1992). Il explique sa position à partir d'un exemple très simple et très éclairant. Nous le résumons.

La maman vient de donner le dernier morceau de gâteau au chocolat à son fils de 4 ans, Louis-Philippe. Sur les entrefaites arrive un petit voisin dont la famille vient tout juste d'emménager tout à côté. Louis-Philippe et le jeune voisin Guillaume ne se connaissent pas. La mère dit à Louis-Philippe : « Tu as le droit de garder ton morceau de gâteau, mais si tu le veux, tu peux le partager avec Guillaume. »

Et Godbout de dire : C'est ce partage qui va permettre la relation entre Louis-Philippe et Guillaume. Et il ajoute : le droit, tout important soit-il, est second par rapport à la valeur primordiale du don et du partage. Sans ceux-ci, dit-il, les institutions et la société deviennent de purs appareils ; et la vie collective livrée à la seule logique des droits et des lois nous amène à la cour à propos de tout et de rien.

Voilà trois visions des choses. Comment nous situons-nous par rapport à elles ? Quelle est notre philosophie de base pour articuler droit, devenir et don-partage ? Dans la foulée de Simone Weil, nous pouvons nous poser une question pratiquement jamais débattue : est-ce le droit qui fonde l'obligation ou l'obligation qui fonde le droit ? Ce n'est pas une question académique. Elle est au cœur de bien des enjeux actuels dans la vie courante, dans la société.

Aux droits on a ajouté les libertés. Est-ce que les responsabilités [43] s'ensuivent automatiquement ? Qu'est-ce qui se passe au juste dans les faits ? Comment évaluons-nous la situation présente à ce chapitre ? Où en est-on dans la pratique éducative, dans la pratique sociale, au chapitre de l'initiation aux responsabilités ? Comment cela se traduit-il concrètement ?

Ces trois positions ainsi que les autres articulations de ce chapitre sur les fondements critiques offrent un cadre d'échanges, un outil de travail que nous jugeons important, à plusieurs titres. Il y a des discours sur les valeurs qui sont trop souvent des coquilles vides, des lieux communs, du prêt-à-penser sans effort de réflexion. Pourtant nous venons de voir comment les fondements critiques concernent les assises même de notre société moderne, de ses orientations de base, de ses choix et valeurs et aussi de ses problèmes les plus profonds. La plupart de nos débats publics portent en creux les questions fondamentales soulevées plus haut. Mais rarement on consent à ressaisir ces enjeux à ce niveau-là. S'y refuser, c'est se priver de clés très importantes de compréhension.

Les valeurs comme déclencheurs de projets

On réduit souvent les valeurs à des ingrédients de la culture, de la pensée, du dialogue, à des références pour la conduite de vie. Mais les valeurs peuvent être aussi à la source de projets collectifs. En voici un exemple éclairant où l'on a réussi à donner des mains aux valeurs auxquelles on tient.

Voici une commission scolaire où tous les acteurs sont à couteaux tirés. Les professeurs, les directeurs, les commissaires, les élèves, les parents. Ces tensions se répercutent dans toutes les associations ou comités qui représentent ces acteurs. À peu près personne ne croit à un quelconque projet commun possible. Qui, au nom de la lourdeur technobureaucratique, qui, au nom de la rigidité de la convention collective, qui, au nom de l'indifférence des jeunes, qui, au nom du manque d'intérêt des parents, qui, au nom de l'esprit dit borné des commissaires, qui, au nom de l'individualisme des uns et du décrochage des autres.

Un petit noyau de personnes refusent de se résigner à cette foire d'empoigne. Ces personnes ont la conviction qu'il manque une mise commune au centre de la table, un projet où l'on construit ensemble, un terrain commun où l'on apprend à mieux se connaître et à inscrire les conflits inévitables, sinon les intérêts divergents dans une entreprise collective positive qui permet de les relativiser, de les [44] situer

dans un bien commun concret. Avec une maturité démocratique qui a justement besoin de se mettre à l'épreuve sur des terrains où elle peut vraiment s'exercer.

Mais par où commencer ? On s'est épuisé dans des batailles interminables de structures, de statuts, de programmes, de règles et de contrôles, bref, de tuyauterie. « Et si l'on parlait de contenus ? », se demande un des membres de l'équipe. Les objections fusent de toutes parts. « Il y a trop de conceptions, de tendances, d'idéologies, de philosophies différentes et souvent opposées. » « Le pluralisme à respecter » « On va recréer une nouvelle uniformité dont personne ne veut. »

Cette discussion amène les uns et les autres à réfléchir sur ce qui s'est passé depuis le début des grandes réformes de la Révolution tranquille.

« C'a été avant tout des réformes de structures. » On s'est peu arrêté aux finalités qu'on voulait poursuivre. On s'est construit des échafaudages puis on est resté dedans. Aujourd'hui, on ne sait plus trop quelle éducation on veut transmettre. Il y a des esprits critiques qui pensent que même les universités ne sont plus des lieux de sens, de culture. Qui initie au jugement des valeurs ? C'est pratiquement absent à tous les niveaux scolaires.

Voyons comment va se dérouler le scénario que l'équipe a préparé dans la foulée du diagnostic qu'on vient de lire.

À la réunion convoquée, les représentants des divers acteurs identifiés plus haut ont été invités à oublier un moment leur statut de représentant d'un groupe ou l'autre. La question adressée à tous était celle-ci : dans un éventuel projet éducatif, quelle est la valeur à laquelle vous tenez le plus ? Les professeurs ont mis de l'avant la solidarité. Les parents et les directeurs, la responsabilité. Les élèves et les professionnels, l'autonomie.

Ainsi s'est constituée une mise commune de valeurs où chacun des participants pouvait promouvoir celle qu'il privilégiait et reconnaître celles des autres, dans une démarche constructive, signifiante et démocratique.

Quelles sont maintenant les activités éducatives qu'on pourrait envisager dans un projet commun ?

Pour chacune des activités, le groupe essayait d'inscrire les trois valeurs choisies dans les objectifs et les démarches de chacune des activités. Au bout de trois heures, le groupe avait esquissé un projet éducatif.

[45]

Les valeurs ne sont pas la seule voie pour explorer, cultiver les profondeurs de nos expériences humaines personnelles et collectives. Depuis quelques années, un grand nombre de gens poursuivent une quête spirituelle très importante dans l'émergence d'une nouvelle conscience prometteuse et cela en dépit des pièges et travers qu'on trouve là comme ailleurs.

Les nouvelles quêtes spirituelles

Comme nous le verrons plus loin, les expériences spirituelles qui se poursuivent présentement sont un autre lieu important de compréhension du nouveau contexte historique que nous vivons.

Il y a ici comme un appel à inscrire l'intelligence éthique et spirituelle dans les pratiques et les rationalités de notre culture séculière. D'ailleurs, c'est justement du sein même de cette culture séculière et de son autocritique que sont nées les nouvelles expériences spirituelles les plus prometteuses. La modernité porte sa propre dynamique de retour critique sur elle-même et d'ouverture à de nouveaux horizons de dépassement. Les oppositions simplistes entre tradition et modernité, entre religion et sécularisation bloquent cette intelligence des dynamismes de renouvellement de nos sociétés, tels qu'ils s'exercent jusque dans le fond des consciences, là où se logent, redisons-le, les ressorts humains et spirituels les plus décisifs et aussi les obstacles ou blocages souterrains les plus redoutables, bref les libérations comme les aliénations les plus profondes.

Mais ne cédon pas à notre tour à cette tentation manichéenne d'extrémiser les courants et contre-courants pour mieux les opposer et les rendre exclusifs. C'est encore une belle qualité de la modernité que celle de faire jouer au-dedans d'elle-même des démarches concomitantes et interactives de continuité, de rupture, de dépassement, d'accueil de l'inédit, d'exploration de nouveaux possibles ; des démarches

de dépaysement et d'enracinement, d'immanence et de transcendance, d'agnosticisme et de réouverture au mystère, à l'inconnu, à l'ineffable, à l'Autre. Autrement, comment expliquer que du dedans dudit « matérialisme » moderne surgissent de nouvelles voies spirituelles, éthiques, et des ressaisies diversement modulées des riches patrimoines historiques culturels et religieux, avec une liberté plus profonde qu'on ne le dit ?

Les références à la mode comme la post-modernité, le post-christianisme nous semblent piégées parce qu'elles postulent l'épuisement de la modernité et la nostalgie d'âges d'or perdus. Mais le [46] travail de nos sociétés et de nos consciences sur elles-mêmes est autrement plus riche et complexe. C'est ce que laissent entendre plus ou moins intuitivement plusieurs personnes interviewées quand elles nous révèlent leur expérience spirituelle comme matrice de cette gestation. Gestation que symbolisent très bien « les bouillons de culture » porteurs de nouvelles fécondités et leur inscription dans d'autres pratiques à mieux discerner. Dans la prochaine étape, nous allons entrer progressivement dans la riche complexité de ce nouveau paysage spirituel de notre temps.

[47]

Première partie.
**Orientations culturelles, sociales
morales et spirituelles**

Chapitre 2

NOUVEL INTÉRÊT SPIRITUEL Chemins privilégiés et traits marquants

[Retour à la table des matières](#)

Depuis le début des années 1980 - qui l'eût cru ? - l'intérêt spirituel n'a fait que croître chez un bon nombre de gens d'ici. Cette effervescence étonne après le rejet de l'héritage religieux de la chrétienté et après une période de sécularisation qui avait rapatrié les objectifs ultimes de vie dans le bonheur ici-bas, les biens matériels d'une certaine prospérité, la libéralisation des mœurs, les promesses de progrès sans limite véhiculées par des idéologies séculières : libéralisme économique, socialisme, néo-nationalisme laïque. Une certaine permanence du religieux était jugée résiduelle ou en voie de disparition. La société, les institutions et la conduite de la vie, le sexe, l'amour, le travail et l'argent étaient pensés et vécus en dehors de toute vision religieuse du monde. Était-ce un phénomène de surface ?

« Non, non », nous ont rétorqué plusieurs interviewés. « C'a été une période matérialiste où tout fonctionnait sans la religion. » Plusieurs employaient une expression semblable à celle-ci : « Je voulais

voir, expérimenter ce que je pouvais faire sans la béquille de la religion. » Des gens de tous âges légitimaient cette rupture. En évoquant ce temps où « tout était religieux », où « la vie terrestre n'avait de sens que pour l'au-delà ». Désormais, « on avait les moyens d'être heureux et par nous-mêmes et pour nous-mêmes ».

Plusieurs interviewés faisaient état de leur expérience spirituelle en prenant bien soin de la « démarquer » de la religion. Nous reviendrons sur cette quasi-opposition du « spirituel » et de la « religion ». Restons-en pour le moment à ce qu'ils nous ont révélé et aux [48] termes qu'ils ont privilégiés. D'abord, pour dégager les divers chemins privilégiés de ce nouvel intérêt spirituel et ensuite pour mieux cerner les traits marquants de l'expérience spirituelle des uns et des autres.

A. Neuf chemins spirituels privilégiés aujourd'hui

1. Valeurs fondamentales et transcendantes

[Retour à la table des matières](#)

La révision des valeurs a creusé plus de profondeur dans les consciences et, du coup, ouvert au spirituel, à l'âme. De même, la re-composition des valeurs a débouché, chez plusieurs, sur la quête d'une spiritualité comme lieu d'intégration, de reglobalisation de la vie, de nouvelle vision du monde et de ce qui est plus grand que soi. Tels ces jeunes parents qui s'interrogeaient en entrevue de groupe sur le fondement des valeurs qu'ils voulaient transmettre à leurs enfants. Sans profondeur morale et spirituelle, sans respect sacré, sans sens de la transcendence qui ouvre à plus grand que soi, on peut dévoyer des valeurs comme l'amour, la justice, la liberté. C'est du dedans de leur humanité la plus séculière que surgissaient la question spirituelle et sa dynamique, et celle des valeurs modernes auxquelles ils tenaient le plus, telle la possibilité de permettre à chacun d'engager sa propre histoire. « Peut-on s'y risquer sans foi, sans espérance qui inspire le goût de lutter, de se dépasser ? » se demandaient les membres du groupe.

2. Crises existentielles et dépassements

D'autres ont redécouvert le spirituel en affrontant *des crises existentielles* qui les avaient incités à aller puiser au fond d'eux-mêmes des ressources intérieures pour rebondir. Qu'il s'agisse de crise personnelle, de crise d'un des leurs ou de la crise sociale, économique qui incite à réviser bien des choses, y compris ses styles et objectifs de vie.

On dirait que la prospérité, une certaine vie facile, nous avait tenus à la surface de nous-mêmes. Plein de choses, plein d'activités, mais un désert intérieur. Tu te rends compte que tu n'as plus de ressort pour faire face à ces défis inattendus que tu n'as pas su voir venir, parce que tu n'as plus de vie intérieure pour [49] penser ta vie et ce qui se passe dans la société. Moi, mes choix se résumaient aux bons choix de vêtements, d'auto, de nourriture, de logement, de vacances. Quand je me suis retrouvé en chômage, je n'avais plus de choix. Alors tu ne peux pas faire autrement que de réfléchir sur la vie, la société, sur le sens, le non-sens de ce qui se passe, sur le fond des choses, sur le genre de vie, d'économie, de politique, de morale qu'on vit. Tu ne peux plus te penser sans les autres. Tu es plus conscient. Pour moi, c'est ça le premier spirituel. Il va jusque dans le sens du matériel. Quand tu perds le sens du pain, tu perds le sens tout court. L'image évangélique du spirituel comme du ferment dans la pâte me semble plus actuelle que jamais. Pouvoir faire son pain et savoir le partager. Pain d'amour, pain de vie, pain de travail, de fête, c'est notre dignité humaine la plus fondamentale, c'est là où l'on trouve le premier spirituel. On a raccordé le spirituel et le matériel. L'un sans l'autre t'amène à un cul-de-sac. (Homme, 47 ans)

On pourrait faire une longue exégèse de cette réflexion en prise sur le tournant actuel où trop souvent les uns restent enfermés dans une position « matérialiste » et où d'autres poursuivent dans des voies magiques et ésotériques une expérience spirituelle hors du pays réel, de son histoire, de ses luttes vitales, de ses vrais enjeux.

3. *Systèmes symboliques de sens*

Les dernières remarques ouvrent sur certaines quêtes spirituelles qui, au premier regard, semblent tenir de la fuite, de l'aliénation. L'on se projette hors des limites du temps et de l'espace qu'on vit au quotidien dans des systèmes de sens, de croyances dont les termes abstraits, abstrus révèlent le peu de prégnance culturelle, historique de ces entreprises spiritualistes. Pensons à ces expressions fourre-tout : conscience universelle, énergie, vibrations, karma, aura et quoi encore ! Le tout baptisé de la prétention d'être à la fine pointe de la science. Il n'y a plus de croire, il n'y a plus de doute, il n'y a plus de questionnement ni d'esprit critique. Ce savoir absolu est tout autant imperméable au questionnement scientifique qu'à l'aventure de la foi et des profondeurs mystérielles. Il n'offre aucune possibilité de confrontation au réel, aux expériences et pratiques de vie. On sait, on sait tout, un point, c'est tout !

[50]

On nous objectera, non sans raison, que se limiter à un tel contexte, c'est ignorer que l'esprit humain pense, interprète toujours à travers des systèmes symboliques, mythiques ou pas. Cela vaut pour la carte astrologique du ciel, comme pour la Bible, la tragédie grecque, l'Énéide, le Coran, le Livre tibétain des morts, les Védas hindous, les Sûtras bouddhistes, *La divine comédie* de Dante, la dramaturgie shakespearienne, *Don Quichotte* et ces paraboles modernes : *Le petit prince* de Saint-Exupéry, *Le procès* de Kafka, *L'homme qui plantait des arbres* de Giono.

À travers les horoscopes, ce sont les tendances et les sensibilités d'une époque qui se disent. Cela, nous l'admettons sans peine. Ce que nous interrogeons ici c'est un « spirituel » érigé en savoir absolu, imperméable à la culture critique qui est une des plus précieuses conquêtes de la modernité. Vous pouvez critiquer la société, l'économie, la politique, les Églises, les traditions reçues, mais les tenants de ce « nouveau spirituel » refusent toute mise en cause, toute distance critique. Et c'est en cela qu'il y a fuite, aliénation du réel et de la conscience.

Pour poursuivre la réflexion sur le spirituel ressaisi en tenues de croyances des Québécois, nous suggérons l'étude remarquable dirigée par R. Lemieux et M. Milot¹¹. Les croyances se répartissent entre quatre pôles : le « religieux », le « cosmique », le « moi » et le « social ».

4. Du manque à la plénitude

Chez certains, l'expérience spirituelle est vécue dans le prolongement de la poursuite d'un bien-être total, comme ultime bien à consommer, comme « sentiment de plénitude jusqu'au fond de soi-même », comme « complément de ce qui manque encore ». Ce spirituel reste dans la logique du plein. Logique qui ignore ou refoule toute question reliée à la finitude humaine, à la compassion pour ses fragilités, aux requêtes de dépassement, de solidarité, d'engagement altruiste, d'acceptation des contraintes et des sacrifices qu'on rencontre dans la vie, de force morale que peuvent donner les épreuves et les passes difficiles.

Le spirituel ici en est un de molle facilité et de confort intérieur douillet. Un peu comme « l'argent qui permet de faire tout ce que tu [51] désires » sans aucune autre considération. Il y a encore ici un fond de scène historique qui aide à mieux comprendre et à relativiser ce profil spirituel.

La mémoire encore vivante d'une religion de sacrifices dans une économie d'austérité qui a marqué la grande partie de notre histoire et l'avènement depuis quarante ans de nouvelles possibilités de confort matériel contribuent à expliquer cette recherche d'une expérience spirituelle confortable, confortante. Le spirituel devient alors l'ultime bien à consommer. Bien de consommation de plus en plus sophistiqué si on en juge par la panoplie des nouveaux réseaux commerciaux dont la populaire revue *Guide ressources* est le porte-parole publicitaire. Tout un monde professionnel s'est constitué pour répondre à ce nouveau marché spirituel de consommation. Pensons à tout ce qui se vend dans le sillage du Nouvel Âge : des cristaux à la musique en passant

¹¹ R. LEMIEUX, M. MILOT, *Les croyances des Québécois*, Les cahiers de recherche en sciences de la religion, Québec, Université Laval, 1992.

par une très vaste littérature. Mais nous ne saurions réduire des phénomènes comme celui du Nouvel Âge à cette seule approche critique.

Il y a là aussi une recherche spirituelle de communion à plus grand que soi, de totalité signifiante, d'Ordre symbolique inspirant, de Sens dans un monde de plus en plus complexe et en même temps précaire, de liaison entre la nature et une certaine transcendance.

5. Requestionnements moraux

On trouve une autre démarche spirituelle dans le questionnement moral provoqué par des situations inédites très problématiques : les nouvelles technologies biologiques, médicales, l'euthanasie, le suicide assisté, le sida et les problèmes environnementaux ; des moyens sans précédent de destruction, de violence, de guerre où se révèle la démesure humaine ; des systèmes techno-économiques mondiaux que plus personne n'arrive à contrôler, sinon à gérer ; des écarts insupportables entre une concentration de la richesse et la misère d'une majorité d'êtres humains sur la planète ; la dénatalité dans les pays industrialisés et l'explosion démographique dans le Tiers Monde ; le choc des identités menacées et de nouvelles solidarités à établir. Puis il y a ces souffrances physiques, affectives, morales plus difficilement supportables dans une culture narcissique dont l'idéal inaccessible est d'être à la fois beau, jeune, riche, instruit, libre de toute contrainte et en parfaite condition mentale, physique et psychologique.

De toutes parts le questionnement moral surgit, et cela jusque [52] dans des références et des pratiques aussi fondamentales que celles des droits livrés à des dérives où l'on se fait justice à soi-même sans aucun souci d'éthique sociale, de bien commun.

Face à tout cet imbroglio jugé déprimant et aberrant, une nouvelle conscience morale émerge. Elle cherche des fondements, des dépassements, des horizons transcendants à la fois dans des profondeurs humaines, spirituelles et dans ce qui dépasse l'unique mesure humaine, celle-ci ne pouvant répondre aux questions que soulève une civilisation qui a amené à des sommets vertigineux la démesure humaine et l'incapacité de l'humaniser.

Cette question, on la trouve déjà dans la tragédie grecque et les premières pages de la Bible. Mais ce n'est que depuis quelques années que l'humanité a les moyens de s'autodétruire. Même les enfants ressentent le chaos : « Maman, est-ce vrai que le monde va craquer avant que je sois grand ? » demandait un bambin de neuf ans. Du coup, surgit un profond appel spirituel de salut, d'espérance, de responsabilité radicale, de vision autre du monde et de l'aventure humaine. Ce qui dégage de nouveaux espaces de recherche morale et spirituelle. Recherche qui refuse à la fois le dogmatisme, le moralisme des réponses toutes faites, le cynisme et le nihilisme du non-sens qui cache mal son fatalisme. Cette conscience morale critique aussi le religieux ésotérique, hors des enjeux de la vie concrète et du monde actuel.

Il y a ici un déplacement non seulement de la morale mais aussi du spirituel. Dite simplement, cette nouvelle conscience en gestation intuitionne l'importance d'un respect sacré au fond de la morale et le piège d'un sacré sans les exigences concrètes d'une morale en prise sur les conduites et les pratiques de la vie individuelle et collective actuelle. Parfois avec une ouverture sur « des horizons que l'œil n'a pas vus », pour reprendre une image prophétique de la Bible.

6. Une espérance envers et contre tout

Une autre voie est celle de l'expérience spirituelle pensée et vécue comme dynamique de vie, de guérison, de courage, de libération, de dépassement, d'espérance envers et contre tout, au-dedans des situations existentielles les plus concrètes.

Ainsi, dans un hôpital américain, on a fait une étude comparative de deux groupes de malades. L'un des deux groupes avait une animation spirituelle à la fois personnalisée et collective, l'autre n'en avait pas. On s'est rendu compte que le premier donnait des résultats étonnants. Les malades restaient 30% moins longtemps à l'hôpital. Ils [53] utilisaient 33% moins de médicaments. Ils faisaient beaucoup moins appel aux infirmières et aux médecins. Et le climat était bien meilleur, parce que les malades étaient alors attentifs les uns aux autres et s'entraidaient les uns les autres. Dans une culture qui ne sait plus accorder le moindre sens à la souffrance, à la maladie, à la mort, ces malades

trouvaient dans leur expérience spirituelle du sens qui leur redonnait courage, paix et confiance.

Mircea Éliade, un des plus grands historiens des religions, dans un de ses ouvrages, se demandait pourquoi si peu de gens se sont suicidés au cours des nombreuses épreuves de tous ordres que les peuples de l'histoire connue ont vécues. Selon lui, la religion a joué un rôle très positif pour donner à ces épreuves un horizon de sens.

7. Recherches intérieures et mystiques

Une autre voie actuelle d'accès au spirituel, porteuse d'une expérience plus répandue que nous le pensions au début de cette recherche, est celle d'un nouveau courant mystique. En pleine modernité séculière, des gens ont développé un attrait pour la vie intérieure. Plusieurs fréquentent les monastères, les lieux de contemplation. Mais c'est surtout dans leur vie quotidienne souvent fort agitée qu'ils se sont donné des temps et espaces d'intériorité. Ce souci de se construire une spiritualité, de fréquenter des auteurs mystiques prend de l'ampleur et de la profondeur. « Les mystiques rassemblent, les religions divisent » Cet aphorisme prend un sens inattendu dans ces expériences spirituelles plus libres que jamais où l'on s'inspire tout autant des religions orientales que du chant grégorien et de mystiques chrétiens comme François d'Assise et bien d'autres.

Bien au-delà de ces lieux et auteurs mystiques, il existe beau-coup d'autres courants de ce cru. Par exemple pensons à l'incorporation du corps dans la spiritualité, et vice versa, que l'on trouve dans la pratique des médecines douces. Comment ne pas reconnaître ici encore le phénomène majeur de recomposition de l'être en son entièreté.

Des sensibilités nouvelles comme celles du respect de la nature semblent ouvrir au surnaturel, à la méditation, à la contemplation. Dans une civilisation du faire et de l'avoir, de la compétition et de l'ambition, plusieurs découvrent, à travers l'expérience spirituelle, leur être, l'aventure intérieure, l'accueil d'un « Sens qui vient d'ailleurs ». Nous avons été frappés par le grand nombre de gens qui ont « une expérience de Dieu » et par la riche diversité de cette expérience [54]

« cachée », « intime », pour reprendre les qualificatifs que ces témoins eux-mêmes utilisent.

Si hier, la sécularisation a été un phénomène d'émancipation, aujourd'hui plusieurs vivent dans leur expérience spirituelle un dynamisme de libération, de transformation, de requalification, de réenchancement de la vie dans un monde trop souvent désenchanté, et parfois déprimé, désespéré. S'il y a, chez certains, une mystique de fuite du monde, il y a, chez beaucoup d'autres, une spiritualité inspiratrice de leur vie réelle, une spiritualité source de motivation et d'engagement altruiste. Il serait dommage qu'ils ne trouvent pas dans les Églises une pastorale attentive et pertinente à ce chapitre, dans la mouvance mystique qui est l'origine de plusieurs itinéraires actuels.

Dans quelle mesure nos célébrations font-elles place à un espace intérieur de recueillement, recueillement dont on sait pourtant toute la portée communionnelle ? Il en va de tout l'enjeu mystériel et corporel de l'expérience spirituelle. Le propos de cette femme de 42 ans fait écho à bien d'autres opinions exprimées : « Je m'ennuie du sacré. » On peut se demander si nos espaces ordinaires de célébration ne sont pas encore marqués par une certaine vision « populaire » du peuple qui les exclut des hauts lieux de la contemplation et de la vie spirituelle réservées à une minorité. L'étonnante recherche de « perfection », malgré ses travers, qui s'exprime à travers des quêtes spirituelles contemporaines très raffinées démocratise d'une façon nouvelle la mystique traditionnelle.

8. Un engagement radical

D'autres suivent un chemin inverse. C'est à travers leurs engagements les plus importants qu'ils s'ouvrent aux valeurs ultimes, à la transcendance, à Dieu. Leur altruisme les rend plus aptes à chercher au-delà de leurs calculs et raisons personnels ce qui est plus grand qu'eux-mêmes... L'autre qui les amène plus loin, l'autrement qui dégage de nouveaux possibles.

Tu comprends ça par son envers, en ce sens que tu réalises que tu ne ferais pas ce que tu fais si tu n'y croyais pas, si tu

n'avais pas la foi en autre chose que tes seuls intérêts à toi. Mon engagement et ma foi ont élargi, approfondi ma vie, mon regard, mes horizons. J'ai redécouvert avec des yeux neufs ce qu'on appelait autrefois la vocation. Quelque chose, quelqu'un qui t'appelle, te fait confiance, te fait te dépasser... Qui compte sur toi, te confie [55] une mission. Ça te précède, ça t'accompagne, ça te dépasse. Tu fais des choses que tu n'avais jamais cru pouvoir faire. Moi, c'est le Christ, l'Évangile qui ont marqué profondément mes choix les plus importants, ma volonté d'être utile, de risquer, de faire des projets avec les autres, avec n'importe qui, pourvu que ce soit pour plus d'humanité. Mais j'avais besoin aussi de rentrer en moi. C'est dans mon expérience spirituelle que j'avais l'espace intérieur pour réviser mes valeurs, mes comportements, mes vraies raisons d'agir, avec une liberté d'esprit qui ne passe pas à côté des vraies questions. Sinon j'aurais cédé à l'activisme où tu finis par oublier tes motivations, tes choix, tes objectifs fondamentaux. (*Femme, 48 ans*)

Parce qu'elle vivait ses engagements avec des gens qui n'avaient pas ses options religieuses, cette interviewée a appris à respecter leurs convictions, à relativiser les siennes.

Eux aussi, ils ont leur façon de vivre leur expérience spirituelle qui ne conduit pas nécessairement à Dieu. Ça m'a fait comprendre le caractère libre et gratuit de ma foi. Je ne devais pas l'imposer aux autres, même si je ne me gêna pas pour dire où moi je me logeais. Reste que le terrain de l'engagement est un lieu merveilleux, plus vrai pour l'échange spirituel de nos options les plus importantes, sans se conter des peurs. On « flye » si facilement dans les choses spirituelles, religieuses. On a besoin d'ancrages humains concrets surtout dans ce domaine-là.

9. Un enracinement communautaire et culturel

C'est à travers et dans une communauté de foi que quelques-uns de nos interviewés ont développé leur expérience spirituelle, leur spiritualité.

Moi, je me demande si j'aurais tenu le coup si je n'avais pas eu un lieu spécifique pour approfondir et partager ma foi. Tu as besoin de ces échanges-là pour entretenir ton feu intérieur. Tu as besoin aussi de rites pour rythmer ta vie intérieure, tes engagements, tes passages de vie, d'âge, de crises qui font partie de ton parcours humain. Aux différents tournants, tu te poses des nouvelles questions. Dieu sait qu'on s'en pose aujourd'hui plus que jamais. Diable ! quand on regarde dans la vie, même la plus profane, il y en a là des rites, des rythmes, des fêtes, des symboles [56] pour se retrouver ensemble, pour célébrer, chanter la vie. Et tu n'aurais pas besoin de ça pour vivre ta spiritualité ? Voyons donc ! J'ai vu très souvent autour de moi des cas où le fameux spirituel-intime-rien-que-pour-soi finissait par s'éteindre. Ce n'est pas rien que toi qui te nourris, c'est les autres aussi. Eh bien c'est comme ça au plan spirituel. (*Homme, 38 ans*)

Des recherches récentes en Amérique du Nord ont montré que l'appartenance à une communauté de foi - une appartenance vécue, pratiquée - était un garant pour la fidélité à ses propres croyances, pour leur renouvellement, leur approfondissement, pour une relation vivante à Dieu, une relation soutenue, cultivée, articulée. Ces études nous font comprendre qu'une expérience spirituelle réduite à la plus intime privauté, livrée à l'anonymat sans rapport à autrui, manque de stimulation intérieure et se prête à un spirituel éclaté, non intégré dans bien des cas. Il manque à la rivière un lit pour penser son parcours intérieur, pour accueillir de nouveaux affluents sans s'inonder, se disperser dans toutes les directions. Sans s'en rendre compte, on vit sur des réserves d'héritage religieux, de culture religieuse de base qui s'appau-

vrissent. On butine toutes sortes de croyances sans avoir un minimum de culture religieuse qui permettrait de les intégrer, de les évaluer.

Cette rude interrogation, nous l'avons entendue chez des Québécois francophones de souche.

Mon fils lit Dostoïevski au cégep. Il ne le comprend pas parce qu'il lui manque le code culturel chrétien. J'ai peur que ça soit comme ça pour toutes les oeuvres de la civilisation occidentale. Le pire, c'est qu'on s'apprête à pousser encore plus loin l'interdiction scolaire de tout ce patrimoine spirituel qui est nôtre. Nous, les adultes, on l'a reçu ce bagage, mais on l'a refusé pour nos enfants. Moi, en tout cas, je regrette profondément cette erreur.
(Femme, 48 ans)

Le mouvement laïque français vient de se rendre compte que les jeunes lycéens ne sont plus capables de comprendre leur propre civilisation, justement parce qu'ils n'ont pas été initiés au code culturel chrétien. En France, on a fait des expériences pilotes d'enseignement des religions par des sociologues et des psychologues de la religion. Les jeunes ont réagi vivement non pas parce qu'ils ne voulaient pas entendre parler de religion, mais parce qu'ils trouvaient insupportable ce traitement de la religion comme un pur objet. Un peu comme [57] ces esthètes d'ici qui exaltent notre patrimoine historique, mais sans considérer la foi qui a inspiré les artistes et les artisans. Le confessionnalisme exclusif et le laïcisme se ressemblent. Ils sont l'envers l'un de l'autre, mais il y a plus.

Rappelons ce qu'un esprit laïque disait au siècle dernier au moment de la séparation de l'Église et de l'État : « S'ils ne sont pas croyants dans une tradition éprouvée, ils deviendront crédules. » Quelle prophétie ! Un spirituel sans nom, sans visage, sans histoire et surtout sans culture religieuse, sans tradition éprouvée, sans appartenance ne peut qu'être éclaté.

Nous venons de dégager neuf chemins spirituels qui ressortent de nos entrevues et récits de vie. Nous avons aussi fait état d'attitudes et de comportements étanches à tout intérêt spirituel. Phénomène que les esprits religieux s'empressent vite de nier, de refouler ou de contour-

ner. Dans la prochaine étape, nous allons tenter de souligner les traits majeurs des expériences spirituelles d'aujourd'hui et de leurs tendances qui sont des signes avant-coureurs pour demain.

B. Dix traits marquants

[Retour à la table des matières](#)

Encore ici, nous présentons les choses sous une forme d'outil de réflexion et d'échanges qui permet aux individus et aux groupes de se situer dans un ensemble d'indicateurs fournis par nos interviewés et ressaisis Par nos analyses. Ces traits spirituels ne sont pas exhaustifs. Il y a place pour une exploration plus poussée. Mais nous pensons qu'il y a là un bon départ pour un partage spirituel guidé, mais aussi ouvert à des corrections d'observation ou d'interprétation. Déjà ce que nous avons dit des divers cheminements d'accès au spirituel ouvre sur une pluralité de traits encore plus riches. Nous procédons sous un mode assez incisif et schématique qui invite à déplier, à expliciter, à critiquer, à requestionner nos découvertes. On ne rend pas compte d'un champ d'expériences aussi complexes par une seule recherche, même si d'autres recherches ont été prises en compte. Mais redisons-le, notre démarche veut avant tout permettre d'investiguer l'ensemble du paysage spirituel d'aujourd'hui dans nos divers milieux et aussi de permettre à chacun, chacune de dessiner son propre profil spirituel, d'en interroger aussi les limites.

[58]

1. L'expérience spirituelle

Plusieurs de nos interviewés nous ont parlé du spirituel, de leur « religieux », de leurs croyances ou de leur foi, en termes *d'expériences*. « Un terme fourre-tout comme le vécu », diront certains esprits critiques, en soulignant la pauvreté des bases rationnelles, critiques de ce « lieu commun » qui serait une sorte de coquille vide. Critiquer un lieu commun par d'autres lieux communs n'avance pas à grand-chose. Et l'on risque ainsi de bloquer toute investigation sur ce

que les gens mettent dans ce qu'ils appellent leur *expérience spirituelle*. Nous y avons trouvé des sens riches et des connotations qui méritent une grande attention.

L'expérience spirituelle est souvent posée comme une nouvelle liberté intérieure, une libération d'une religion de formules, de rites, de dogmes, de prescriptions, de pratiques extérieures. Il y a là une première réappropriation personnelle. L'expérience connote aussi l'ensemble de leur expérience de vie avec ses temps forts, ses événements importants, ses tournants, ses passages, ses épreuves, ses dépassements. Bref, un spirituel incarné, prenant toute la vie dans ses diverses dimensions. L'expérience est porteuse de promesses subjectives souvent laissées pour compte par « la religion organisée ». Conscience subjective avec ses sensibilités profondes, ses convictions déterminantes, ses questions les plus cruciales où se jouent une première distanciation de soi, une ouverture à l'autre et à l'autrement, à de nouveaux possibles, à l'accueil de ce qui ne vient pas de soi.

L'expérience ici en est aussi une d'orientation de son propre parcours de vie. Elle a un caractère englobant où l'ensemble des facultés humaines, l'unité de la vie intuitive, affective, volitive, réflexive et poétique (eh oui !) sont cherchées. Comme d'ailleurs l'articulation des rapports à soi, aux autres, au monde, à l'Au-delà. Ce qui inclut une certaine conscience collective, une sorte de subjectivité sociale reliée à des situations communes, à des événements collectifs.

L'expérience, chez bon nombre d'interviewés, comporte une sagesse pratique mais surtout, l'expérience, telle qu'elle se ressaisit présentement, s'ouvre à de nouvelles explorations des profondeurs spirituelles, morales, sacrales, des fondements de l'existence voulue comme dynamique, signifiante, positive, en prise sur le mystère, sur l'indicible, sur le non théorisable et le non manipulable. « Il y a autre chose au fond de nous, en avant de nous, au-delà de nous. » Un spirituel [59] qui est « le plus intime au-delà de soi-même », comme le dit si bien Stanislas Breton¹². Chez certains, nous avons trouvé le « moment du doute dans la foi, comme la blessure toujours ouverte de son risque ». Certes, l'expérience spirituelle contemporaine connaît des dé-

¹² Stanislas BRETON, *Déplacements et reconversion du religieux, aujourd'hui, dans le religieux en Occident, Pensée des déplacements*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, p. 80.

rives, des ratés, des dévoiements, des illusions : la régression à la pensée magique, l'absence de médiation dans l'illusion de la transparence de la conscience à elle-même ; la dérive vers la prétention d'un savoir absolu réfractaire à tout questionnement critique, autocritique ; la projection narcissique d'un Moi grandiose sacralisé. Nous pourrions allonger la liste de ces pièges et travers, mais nous y reviendrons. L'expérience spirituelle dont nous venons de montrer les diverses facettes est un trait de base qui ouvre à tous les autres qui vont suivre. Retenons particulièrement le fait que beaucoup de gens ne veulent rien entendre ni s'associer à qui que ce soit, s'il n'y a pas de place pour leur propre expérience.

2. Autonomie spirituelle et subjectivité

L'autonomie spirituelle ou religieuse semble être l'ultime conquête après celles de toutes les autres autonomies. En ce domaine comme dans les autres, beaucoup s'affirment comme sujet libre ou responsable. Cette autonomie est vécue dans une dynamique de réappropriation de sa vie, de sa conscience, de sa foi. D'où ce discrédit d'un pouvoir religieux qui n'en tient pas compte. Certains invoquaient l'attitude de Jésus devant les Pharisiens qui « méprisaient la conscience des gens ». La révolution subjective au cours des dernières décennies a marqué profondément l'univers spirituel. On a tôt fait d'en dénoncer les travers : subjectivisme arbitraire, manque d'objectivité, narcissisme, individualisme et quoi encore ! « Chacun fait sa religion à sa manière alors qu'elle exige de penser plus loin que soi, de voir au-delà de soi. » Ces critiques, malgré leur part de vérité, deviennent souvent des lieux communs qui empêchent de discerner le « neuf », sinon le potentiel prometteur d'une subjectivité plus riche dans l'expérience spirituelle. Faut-il rappeler que le Credo, noyau fondamental de la foi chrétienne, commence par « Je crois » ? A-t-on pris la mesure de cette réappropriation du « Je » dans la foi, condition [60] incontournable pour accéder à un Dieu spirituel ? À notre question : « Quand avez-vous dit votre premier "Je crois", vraiment en votre nom personnel ? » quelqu'un répondait ainsi :

C'est lorsque j'ai cessé de pratiquer. Il a bien fallu que je me demande à qui, à quoi moi-même je crois. Personne à l'église ne me l'avait demandé ou n'en avait tenu compte. En ce sens ma prise de distance a été libératrice d'une religion de dogmes, de présentations morales, de rites obligés, de clercs qui ont réponse à tout, sauf aux questions qu'on se pose. Alors te vient le goût de penser ta foi un peu plus par toi-même. C'est drôle mais j'ai eu, à partir de ce moment-là, un rapport plus personnel avec Dieu. Je laisse les jeux ouverts. Si un jour l'Église me respecte plus dans ma conscience, dans mon « Je crois », j'y retournerai peut-être. Pour le moment, ils sont encore trop loin de ce que nous vivons. (*Homme, 30 ans*)

Ce diagnostic invite à se demander si on a vraiment intégré la subjectivité dans la pastorale, dans la théologie. Pourtant la révélation de Dieu dans la Bible s'est dite à travers la conscience croyante, ses questions, ses interprétations.

3. Spiritualité affective

Révolution subjective mais aussi affective : l'expérience spirituelle cherche à réintégrer le corps, l'affectivité, la sexualité, « ce qui fait du bien ». Un spirituel qui passe par les cinq sens, par les profondeurs du sentiment. C'est le « Dieu sensible au cœur » de Pascal, « du cœur que la raison ne connaît pas ». Le langage et l'intelligence affectifs ont pris une importance majeure depuis un bon moment. Là aussi on pourrait critiquer cette idéologie de l'émotion qui fait foi de tout, vous donne tout : authenticité, vérité, jugement, instinct sûr. Émotion livrée à ses pulsions immédiates sans distance sur soi. Mais n'y a-t-il donc que ces travers dans l'univers affectif actuel ? Nous avons plus d'une fois remarqué que les mouvements de conscience et de foi passaient d'abord par de nouvelles sensibilités. « Bien avant de pouvoir dire ou expliquer certaines choses, surtout intérieures, tu les as d'abord senties, pressenties au fond de toi, de ta vie et d'événements importants. »

Réginald Bibby, dans ses recherches religieuses, a plus d'une fois noté que la majorité des Canadiens qui fréquentent l'Église se [61]

« sentent » mal à l'aise particulièrement au plan affectif. Comme s'il y avait encore un jansénisme, un puritanisme souterrain pour tout ce qui touche l'affectivité, la sexualité, le bien-être. Les excès de la libération des mœurs seraient-ils l'envers de plusieurs siècles de refoulement auxquels les Églises ont contribué ? Plusieurs personnes interviewées cherchent à sortir de ce cercle vicieux. Leur procès de la négativité de l'Église est aussi virulent que celui qu'elles instruisent contre l'avilissement de la sexualité par la pornographie.

Moi, ce qui me frappe, c'est le silence de l'Église sur ces questions-là. Les prêtres savent bien que la majorité des gens sont en désaccord avec Rome, qu'ils sont eux-mêmes piégés. Eux aussi vivent une conscience tordue. Si bien qu'on cherche ailleurs et autrement pour intégrer la spiritualité dans la chair et la chair dans la spiritualité. On a peu de soutiens, de lieux pour le faire. Il y en a combien de laïcs au Québec qui s'avouent ouvertement catholiques en public ou même devant leurs compagnons de travail ? Aujourd'hui on a honte de l'Église comme autrefois on avait honte de la chair ! (*Homme, 34 ans*)

Voyons bien l'enjeu actuel. Au moment où l'on veut mieux réarticuler spiritualité, affectivité et moralité, peu de gens comptent sur l'Église-institution pour les accompagner.

4. Positivation

Une autre caractéristique du spirituel contemporain qui n'est pas étrangère à la précédente est la *positivation*. Un certain univers religieux rigoriste épeurant, culpabilisant a été rejeté de l'expérience spirituelle où on veut trouver *un bonheur ici et maintenant*, un bien-être intérieur. Il y a un déplacement sans précédent de la conscience croyante, de la spiritualité. Bien sûr, il s'accompagne de négation souterraine, de toute faute, de toute culpabilité, et même de la finitude humaine. Mais parce que le débat sur cette question cruciale ne se fait jamais dans les communautés chrétiennes, aussi bien protestantes que catholiques, les spiritualités contemporaines chez un nombre grandis-

sant de gens, plus particulièrement de chrétiens sans Église, se construisent ailleurs.

L'augustinisme qui a tout bâti à partir du péché originel s'est imposé au christianisme. À tant insister sur le péché, on finit par faire oublier que Dieu veut d'abord et avant tout notre bonheur. Cette [62] réinterprétation est interdite, sinon refoulée dans les milieux d'Église. Si bien que des chrétiens en grand nombre se sont retirés pour retrouver leur « liberté spirituelle », leur « santé spirituelle », « une foi plus valorisante », pour reprendre leurs propres expressions. Combien parmi eux vivent de profonds doutes face à leur allégeance chrétienne, justement parce que leur spirituel positif n'a jamais pu être ressaisi dans de nouvelles lectures de la tradition chrétienne ? Chez certains, ce sont même les sources chrétiennes qui sont discréditées.

« La Bible, les Évangiles, ils ont tout tripoté ça pour mieux nous régenter, pour nous tenir dans la peur. Ils l'ont refabriqué à leur guise. Moi, ce n'est même plus là que je vais chercher Dieu. » Ces propos sont ceux d'une femme qui, épuisée après son sixième enfant, n'a pu prendre des moyens de contraception efficaces parce qu'elle était traumatisée par les menaces d'enfer de son curé et son refus d'absolution au confessionnal. Elle a communiqué à ses filles et petites-filles ce message dévastateur pour l'Église : « L'Église multiplie encore aujourd'hui ses refus à bien des aspirations des femmes modernes. Son aveuglement va lui coûter encore plus cher dans l'avenir. »

5. Un spirituel inscriptif

Un spirituel inscriptif versus un spirituel prescriptif. Ce trait est relié aux précédents. Qu'il s'agisse de démarche individuelle ou d'appartenance, on tient à inscrire ses touches personnelles, ses sensibilités propres, ses valeurs, ses convictions dans les divers champs de vie et d'activités, y compris religieux.

Je ne veux pas être téléguidé, me faire embarquer dans des projets, des engagements où je ne peux pas mettre mes touches à moi, mes marques, mes façons de voir.

Remettons en perspective historique ces affirmations individuelles. D'abord chez les 50 ans et plus qui ont connu deux longues périodes « d'enrégimentation » : celle de la chrétienté avec son réseau très serré de contrôles religieux, moraux et sociaux, puis celle de la société nouvelle à bâtir avec ses grandes réformes structurelles. On pouvait s'attendre à ce que bien des aînés décident de penser un peu plus à eux-mêmes, à leur vie personnelle. Cette tendance a été renforcée par un grand courant occidental culturel appuyé par le néolibéralisme économique qui tous deux promouvaient l'affirmation de [63] l'individu. Courants qui allaient influencer dans le même sens les générations montantes. Individualisme, égoïsme, recherche exclusive de ses propres intérêts et de son profit privé disent, non sans raison, certains critiques, mais trop souvent sans y voir les nouveaux dynamismes d'une individualité plus affirmée, plus consciente, mieux dessinée. Par rapport à la société traditionnelle ritualisée et par rapport à la société moderne bureaucratisée, comment ne pas reconnaître l'enrichissement social que peuvent apporter des individualités plus riches, des charismes et talents personnels davantage mis à contribution ? Une mentalité inscriptive est plus prometteuse que celle d'un comportement tout défini par des prescriptions extérieures.

Ces tendances ont marqué l'expérience spirituelle contemporaine. Les communautés de foi vivante sont celles qui accueillent, encouragent, suscitent ou offrent des démarches inscriptives avec confiance et souplesse, des espaces gratuits, des lieux et projets pertinents pour les vivre.

6. Un spirituel expressif

Voyons bien les modalités particulières de ce trait par rapport au précédent. « L'expression » dans la culture actuelle est plus qu'un aspect de la mentalité inscriptive. C'est dans des pratiques expressives qu'on cherche un sens contrairement à autrefois où l'on tentait de donner forme à un contenu. Les jeunes et le baby-boomers (35-50 ans) y sont particulièrement sensibles.

Tout au long de cette recherche, nous avons trouvé beaucoup d'illustrations de l'importance de l'expressivité, y compris dans le champ spirituel religieux. « Expression » : en son sens premier, c'est libérer la pression intérieure, le refoulé. Il faut bien admettre que beaucoup de gens portent en eux de profonds contentieux religieux. Nous avons rencontré plusieurs personnes engagées qui avouent avoir eu besoin, comme elles disent, « de vider leur sac », comme si cette démarche avait été une catharsis bénéfique avant d'accepter de revoir les choses différemment. On ne saurait y voir une pure et simple « séance de défoulement qui ne mène nulle part ». À ce compte-là, Job et les prophètes de la Bible auraient perdu leur temps.

Libérer la parole, c'est la première des libérations, et c'est souvent le premier dynamisme à la fois d'intériorisation et d'extériorisation, d'altérité et d'engagement. Comment reprocher aux gens de ne pas savoir dire leur foi et maintenir des pratiques religieuses et [64] pastorales de formules et de rites où il y a peu de place pour sa propre parole ou pour une quelconque expressivité qui vient vraiment de soi ?

Arrêtons-nous un moment sur cette expression souvent entendue : « Je ne prie pas, je lui parle. » Il y a là aussi, exprimé dans une grande simplicité, un important déplacement de la foi ; déplacement du terrain religieux formel vers une sécularité chrétienne où une foi plus libre peut se dire dans, avec et par les mots de la vie, les sensibilités d'aujourd'hui, les expressions culturelles qui permettent de comprendre, de se comprendre et d'intérioriser une spiritualité signifiante et inspirante. On dit que même la famille est entrée dans une ère de silence au plan religieux. Alors c'est une raison de plus pour libérer la parole des croyants.

Le dimanche on m'invite à un repas eucharistique dit communautaire à la condition de ne pas parler.

Cette remarque d'une jeune femme de la trentaine résume tout l'enjeu critique que nous venons de soulever et la portée du spirituel expressif chez nos contemporains. Au lieu d'accueillir ces critiques avec un esprit chagrin, on devrait plutôt les recevoir comme un indicateur de renouvellement. En quoi serions-nous menacés par ces croyants

plus libres, plus autonomes, plus inscriptifs, plus « parlants », plus soucieux d'une spiritualité davantage en prise sur leur vie, sur leur intériorité, sur leurs plus fortes sensibilités, sur leur conscience réappropriée, sur la construction de leur propre « Je crois » ? Quels témoins pourront-ils être à mesure que la principale ligne de transmission sera de plus en plus celle des croyants dans leurs milieux séculiers quotidiens ? C'est d'abord là qu'il faut risquer l'avenir de la foi. Et le temple revivra, mais ce ne sera pas pour lui-même. « Dieu a tant aimé le monde. » Voilà la source originelle à ressaisir.

7. Relationnel plus que rationnel

Au chapitre des valeurs privilégiées, nous avons noté que des relations qualitatives étaient un des premiers lieu de sens présentement. *L'expérience spirituelle, dans cette foulée, valorise la dimension relationnelle*, parfois au détriment des requêtes rationnelles, d'ailleurs comme le trait précédent : l'expressivité. Mais ne minimisons pas cette quête relationnelle qui tente de surmonter la superficialité et le caractère éphémère de tant de liens, relations et rapports sociaux [65] d'aujourd'hui. Les générations montantes sont désormais plus sensibles à des relations signifiantes capables de s'inscrire dans la durée et de se renouveler.

L'expérience spirituelle est perçue comme une démarche susceptible de donner plus de profondeur, plus d'élan, plus d'horizon aux rapports humains, et aussi plus de sens et de meilleurs fondements. C'est souvent par là que se produit une première déprivatisation du spirituel lui-même.

Dans les milieux religieux et pastoraux, on parle beaucoup de quête de sens, mais on en reste souvent à des considérations bien vagues. Des études semblables à la nôtre ont d'ailleurs observé le même phénomène. Mais il y a plus. Cette valorisation du relationnel se prolonge jusque dans les rapports à Dieu.

En effet, dans l'explicitation de leur spiritualité, chez plusieurs, leur relation à Dieu passait avant « un spirituel qui donne sens à la vie ». De même, la qualité de relation avec les autres, de communication

spirituelle, d'expériences communautaires qui permettent le partage de l'entière de soi, de sa vie jusque dans ses profondeurs d'âme.

Tout cela l'emporte sur la dimension rationnelle de la foi qui demeure le parent pauvre des expériences spirituelles, surtout au chapitre de l'esprit critique, de la distance et de l'évaluation de sa propre expérience spirituelle et de ses références en la matière. Même si certains se gaussent d'avoir la science la plus avancée comme appui. Pseudo-science puisqu'on en fait un savoir absolu, non critique, intouchable, indiscutable. « Ma mère croit, moi je sais. » Il n'y a là ni science, ni croyance, dans la mesure où le prétendu savoir ne souffre ni questionnement, ni doute.

« Nous avons tous cinq corps », nous disait une interviewée en se dépêchant de les décliner dans un langage on ne peut plus abstrait qui ne permettait aucun dialogue questionnant, aucun requestionnement critique. Même les vieilles scolastiques d'hier n'avaient pas une telle imperméabilité au jugement ! Le prétendu rationnel ici tient d'un univers mental clos, comme ces systèmes dont l'idéologie est le fonctionnement ; comme ces systèmes de sens qui prétendent couvrir tout le réel sans aucune possibilité de vérification ou volonté de validation dans ce même réel. Nous pensons à cet esprit dit très spirituel que nous présentait le système global de la psycho-génèse comme la synthèse de toutes les sciences, de toutes les philosophies et de toutes les religions. On est ici en pleine « personnalité grandiose » de la culture narcissique.

[66]

Plus l'individu est spirituellement isolé, ou plus il s'enferme dans un groupe spirituel dont les membres adhèrent tous à ce spirituel-savoir absolu, plus il y a incommunicabilité avec le monde extérieur. Sans compter l'absence de prise de ce spirituel sur les pratiques de vie, sur la société réelle pluraliste socialement, culturellement, religieusement.

En revanche, c'est dans des groupes et des communautés différenciés du dedans et dans le monde extérieur que l'expérience spirituelle relationnelle peut se prêter à de riches communications, à des exercices collectifs de discernement, à des vérifications et validations de ses propres expériences et options.

Mais retenons le fait qu'au départ, chez bien des gens, des relations significantes sont un premier lieu de sens, et que dans l'évolution récente, il y a une recherche de profondeurs spirituelles dans ces mêmes relations. Retenons aussi cet étonnant phénomène souterrain de notre société séculière, à savoir le caractère vivace d'une relation personnelle à Dieu. Et lorsqu'on consent à la médiatiser, on privilégie des relations qualitatives et spirituelles avec les autres. Ce sont aujourd'hui des indicateurs incontournables.

8. Un spirituel « aventuré »

Au cours des dernières décennies, on a beaucoup critiqué une religion figée dans ses dogmes, ses rites, sa morale, ses prescriptions, jusque dans sa conception d'un Dieu point fixe qui sacralise le système religieux. Face à cet enfermement, beaucoup de gens ont cherché ailleurs une philosophie de la vie, une spiritualité de croissance, d'étapes, de devenir en prise sur leur propre évolution personnelle, sociale, culturelle, spirituelle. Par exemple, derrière la croyance en la réincarnation (30% des gens), nous avons trouvé, non pas surtout des nouvelles représentations de l'au-delà, mais avant tout une quête d'aventure de vie, de spiritualité, de croissance aussi bien intérieure qu'extérieure. Cette conscience spirituelle en devenir se heurte à des discours chrétiens déjà tout constitués, à des affirmations du genre : « La foi ne change pas », « L'Évangile est toujours le même et l'Église aussi ». Discours encore très fréquents dans les églises. Discours aussi sur l'au-delà où il n'y a aucune représentation du devenir, surtout depuis que le purgatoire a disparu du paysage.

La résurrection finale, l'au-delà sont conçus comme l'arrivée à un point final où ton sort est fixé pour toujours au ciel ou dans [67] l'enfer. Même les astres sont pas figés comme ça. Vous pouvez bien dire qu'on est dans les patates avec la réincarnation, mais au moins là-dedans on peut bouger, devenir, croître, se reprendre. Écoute : le pape, il ne veut rien changer, c'est coulé dans le béton, sur la terre, au ciel ou en enfer. Il ne te reste pas de jeu.

Tu prends tout le paquet ou tu t'en vas. C'est ce qu'un tas de gens ont fait. (*Homme, 27 ans*)

Ces propos révèlent la logique souterraine de perception de l'Église et même du christianisme chez bien des gens. Logique confortée encore aujourd'hui par des discours pastoraux.

Certes, chez certains, la réincarnation est aussi pensée, soit en termes cycliques immanents, récurrents, soit en termes de recommandements comme autant de chances de pouvoir vivre ce qu'on n'a pu vivre dans sa vie actuelle (croyance en d'autres vies, plutôt qu'en une vie qui devient autre chez la même personne).

Mais l'intention, la visée d'une expérience humaine et spirituelle en croissance et sans cesse ouverte sur de nouveaux horizons nous semble tenir d'une vague de fond. Du coup, c'est marquer un profond et bouleversant défi aux Églises qui n'ont pas toujours su transmettre ce Dieu aventuré et cette foi aventurée de la Bible et des Évangiles qui sont tout autres qu'un point fixe dans un système figé.

En créant l'être humain libre et responsable, en s'inscrivant dans l'histoire, en offrant au croyant une Alliance libre et gratuite, ce Dieu de la Bible et de Jésus « s'embarquait » dans une aventure, un devenir où Dieu Lui-même n'est plus un tout, ne sait plus tout, ne définit plus tout. Il a risqué d'autres êtres que Lui, libres devant Lui, au point d'accepter de les perdre, d'accepter leur refus tout autant que leur amitié gratuite. Histoire et aventure sont au cœur de la spiritualité biblique. Et c'est du dedans d'elle que Dieu propose une poursuite de cette aventure au-delà de la mort (Résurrection du Christ) ; Il ouvre « des horizons que l'œil n'a pas vus », un Royaume qui n'a rien d'un éternel Alléluia figé et répétitif. Le Dieu de la Bible et des Évangiles ne nous sort pas de notre humanité, de notre personnalité unique, irremplaçable. C'est notre vie qui devient autre en Lui, déjà aujourd'hui et au-delà de nous-mêmes, au-delà de notre vie terrestre.

Se contenter de soumettre la croyance si répandue en la réincarnation à un simple exercice d'orthodoxie pour la disqualifier globalement, sans autre procès, c'est s'empêcher d'en connaître ses sources, ses réponses et surtout les sens que les gens lui donnent, et [68] aussi pourquoi ils l'opposent à leur héritage religieux et aux Églises d'au-

jourd'hui. N'y a-t-il pas encore dans les Églises, chez bien de leurs responsables, une théologie fondamentale d'un Dieu, d'une foi, d'une morale points fixes, étrangers aux traditions bibliques et évangéliques et à la Révélation de Dieu Lui-même ? Nous avons trouvé ce problème très grave dans notre recherche. Même les membres de notre groupe de recherche avaient peine à accepter que Dieu ne sache pas l'autre et qu'Il soit en attente de ce que l'autre va dire et faire ¹³, et cela dans une aventure spirituelle de devenir, d'Alliance libre où entrent en relation deux libertés, deux altérités, deux histoires qui se sont conjuguées merveilleusement chez Jésus fait Christ (saint Paul), chez le Verbe fait chair (saint Jean). Double mouvement aventuré dans nos propres aventures humaines.

Du coup surgissent des questions cruciales. Quelles aventures spirituelles proposent ou accueillent ces Églises ? Dans quelle mesure savent-elles reconnaître, discerner l'authentique qu'il peut y avoir dans d'autres aventures spirituelles contemporaines qui circulent en dehors des Églises et que celles-ci n'ont pas elles-mêmes définies ? Même au sein des Églises, et plus particulièrement chez leurs adhérents, ces courants spirituels existent. Ils existent le plus souvent souterrainement parce qu'ils ont peu d'espace ecclésial pour émerger, s'exprimer et entrer dans l'échange communautaire.

Nous sommes bien conscients d'avoir à peine entrouvert le couvercle. Il reste bien d'autres choses à investiguer dans ces expériences spirituelles aventurées, surtout les courants culturels qui les influencent. La culture médiatique, la cité cosmopolite, les voyages à l'étranger, les apports d'autres peuples, cultures et religions ont contribué à de nouvelles explorations spirituelles qui débouchent, chez certains, sur une exploration intérieure de ses propres profondeurs spirituelles dans une perspective de devenir, d'étapes, de croissance aux horizons sans cesse repoussés. Ainsi le spirituel devient une aventure.

¹³ Voir Marie BALMARY, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986.

9. *Nouvelle quête de totalité*

Un spirituel en quête de *recomposition*, de *globalisation*, de *nouvelle vision du monde*. Nous avons déjà abordé ces phénomènes au chapitre des valeurs et des pratiques de vie. Une société et des institutions hyper-spécialisées, segmentarisées, un style de vie haché, émietté, un [69] pluralisme mal digéré, une complexité grandissante, tout cela fait naître le besoin de retrouver une cohérence de vie et de conscience pour surmonter des errances de tous ordres. Ramener le problème et la solution à une stratégie fonctionnelle d'encadrement, à une pédagogie de discipline plus serrée, à une idéologie de loi et d'ordre ou encore à un néo-moralisme de rectitude politique (*political correctness*), c'est céder à une tentation superficielle de pure régulation extérieure.

Les préoccupations spirituelles dont parlent plusieurs portent un désir de totalité qui veut rejoindre toutes les dimensions de l'expérience humaine, y compris celles qui échappent à la raison. Les sociétés sécularisées ne semblent pas avoir réussi à remplacer les diverses démarches de globalisation de l'expérience humaine, de vision du monde, de ces au-delà de soi et des contingences de la vie que proposaient les religions de l'histoire, avec leurs grands récits symboliques, mythiques monnayés jusque dans la conduite quotidienne de la vie, jusque dans ses sources premières et ses horizons après la mort. Comme si de grands pans de l'expérience humaine avaient été laissés pour compte dans le désenchantement du monde et l'éclipse de la religion.

Combien d'itinéraires religieux actuels portent une quête de cette totalité qu'ils n'ont pas trouvée ailleurs. Démarche qu'on trouve autant dans de nouvelles expériences chrétiennes que dans les nouvelles religions. La quête de totalité pourrait bien être une autre façon actuelle de s'ouvrir à la transcendance et parfois de réinterroger sa propre tradition chrétienne.

Reste à décrypter les diverses formes que cette totalité prend présentement. Certains traits nous ont frappés :

Une totalité à la fois normative et libre (prescriptive et inscriptive).

Une totalité qu'on veut raisonnable, plausible, incluant de fortes orientations subjectives et affectives.

Une totalité qui conjugue temps et espace, pluralité et unité, individualité et collectivité, immanence et transcendance, ici et maintenant, mémoire, avenir et au-delà avec ses mystères susceptibles d'une incessante exploration porteuse d'expériences mystiques.

Nous ne saurions ignorer les pièges, les dérives, les travers, d'ailleurs déjà signalés, de toute démarche de globalisation. L'esprit totalitaire en est un bel exemple. De même la tentation sectaire, et [70] aussi l'illusion d'un savoir absolu réfractaire à tout questionnement critique, à toute vérification empirique et pratique (les gnoses anciennes et nouvelles). Souvent le recours au cosmos sacralisé sert à fuir les aléas du monde réel, de la vie concrète, les risques et impératifs d'engagement lucide, patient pour changer concrètement ce qui est inacceptable, intolérable dans l'ordre des choses ou dans leur chaos. « L'ère du Verseau va tout arranger ça. » On peut aussi aliéner sa vie réelle dans un Moi divinisé ou dans une cause idéologique absolutisée. Nous retrouvons ici les quatre pôles des croyances actuelles si bien cernées par l'étude déjà citée de Raymond Lemieux et Micheline Milot.

Certains diagnostics récents sur la « religion à la carte », sur le bricolage de croyances, sur la religion éclatée en dieux fragmentés restent bien superficiels pour rendre compte des démarches culturelles et spirituelles de reglobalisation. Dans un monde complexe, pluriel, engagé dans une histoire précipitée où tant de changements de tous ordres se heurtent, se lient et se délient, l'expérience spirituelle est soumise incessamment à des remodulations, des recompositions, des revisionnements de parcours et d'horizons. Sharon Parks a bien analysé cette *Modular Faith* ¹⁴.

¹⁴

Solange LEFEBVRE en fera état au chapitre douze.

10. Du réenchantement du monde à une spiritualité vocationnelle

Le trait précédent marqué par une approche et un souci de pragmatisme, de réalisme, ne doit pas occulter cette autre dimension des aventures spirituelles actuelles. Savants aussi bien que gens simples, aujourd'hui plus que jamais, parlent d'un monde désenchanté. Désenchantement de tous ordres : bureaucratisation, banalisation, désacralisation, violence arbitraire, impuissance à résoudre les problèmes importants. C'est moins la foi en Dieu qui est en cause que la foi en l'humanité. Désenchantement de désespérance, d'aplatissement de la vie, d'expériences éphémères.

Voyons d'abord toutes ces ambivalences que nous avons trouvées chez les personnes interviewées : à la fois un noir pessimisme et un refoulement du tragique, vite colmatés par des subterfuges mentaux du genre : « il y a toujours eu des choses comme ça dans l'histoire », « ça va s'arranger tout seul », « il n'y a rien de nouveau là [71] dedans ». Mais on dira plus loin dans son récit qu'on n'a « plus de choix », que c'est « complètement coincé », qu'on est « déçu ». D'autres évoquent le climat « dépressif » de la société en soulignant l'ampleur des décrochages de tous ordres : scolaire, politique, social, familial dans toutes les générations, dans les divers classes et milieux sociaux.

Mais depuis quelque temps, comme on l'a vu plus haut, de nouveaux sursauts de conscience se sont produits. Ils portent entre autres choses un certain réenchantement du monde comme source d'inspiration, de motivation, d'espérance et d'initiative. Au-delà des phénomènes actuels de recours magiques comme la loterie, l'ésotérisme, l'astrologie, d'autres voies de réenchantement du monde apparaissent et méritent une particulière attention. Il y a d'ailleurs de beaux exemples modernes de ce réenchantement du monde, tel celui de la parabole de Giono, *L'homme qui plantait des arbres*, que nous avons évoquée dans un chapitre précédent. On y trouve un réenchantement du monde qui transforme la vie, la société, réinvente la cité, la communauté. Ce qui est frappant dans cette parabole, c'est que tout ce ré-

enchantement, toute cette transformation ne sont pas venus d'un « grand de ce monde », d'un personnage exceptionnel, mais d'un modeste berger sans statut, sans armée, sans pouvoir, sans avoir.

Dans les réenchantements du monde, aujourd'hui, il y a chez plusieurs une première étape de découverte des profondeurs sacrales de la nature, de la vie, de la dignité humaine.

Depuis quelque temps, *certaines itinéraires commencent à articuler l'inspiration intérieure et une spiritualité* vocationnelle en prise sur une requalification du travail, de la profession, de la famille, de l'engagement, de l'implication dans le milieu. Ceux-là ont dépassé une expérience spirituelle « rien que pour soi et en soi ». Ils veulent donner à leurs tâches, à leur quotidien une profondeur sacrale, un sens de mission à remplir. Signe d'une maturité spirituelle prometteuse.

Cette étape comme la précédente invite à de nouveaux regards pastoraux qui font partie des objectifs de ce rapport-synthèse. Rappelons que cette recherche-action est d'abord née de préoccupations de renouvellement en ce domaine. La démarche aussi bien que les découvertes faites en cours de route nous ont amenés à élargir notre regard, notre champ d'observation et d'analyse. Nous allons aborder les trois variables stratégiques de base qui se dégagent de ce premier tour d'horizon. À savoir les orientations culturelles séculières, les divers courants religieux qui s'y logent, et les déplacements de [72] l'héritage historique chrétien, de ses expériences de renouvellement dans ce nouveau contexte séculier et religieux.

Le prochain chapitre part de cette distinction très fréquente, chez les interviewés et bien d'autres, entre le spirituel et le religieux. Distinction souvent posée en termes d'opposition. « Le spirituel oui, mais la religion, non. »

Chez certains, c'était une façon de démarquer leur propre expérience religieuse des Églises, des religions instituées. Ils ne veulent plus être institués par une quelconque organisation religieuse, mais ils veulent instituer eux-mêmes leur foi, leurs croyances, leurs convictions ultimes, bref leur « religieux » personnel, privé, hors de toute appartenance obligée.

Chez d'autres, on trouve un courant souterrain dont les esprits religieux n'ont pas pris la mesure. Un courant qui s'est renforcé ces der-

niers temps. À savoir une volonté rationnelle d'aller au bout de son humanité jusque dans ses profondeurs spirituelles sans « religion », sous quelques formes que ce soit. Ce qui est à noter ici, c'est la démarche explicite de refuser toute référence religieuse, et de résister à ceux qui leur disent : « Vous êtes des esprits religieux qui s'ignorent », « Votre position laïque est elle-même religieuse », « La religion est un élément constitutif de la condition humaine ».

Ces remarques font peu de cas du sens et de la conscience que porte cette position non religieuse. En gommant ce phénomène en émergence, on laisse tomber un pan important du réel d'aujourd'hui. Comme si le fameux « retour du religieux dans le monde » avait effacé toute trace de la sécularisation.

Chez le plus grand nombre, il y a une sorte de coexistence entre leur religieux-spirituel personnel, leur culture sécularisée et une affiliation plus ou moins distante à une religion instituée, à l'Église de leur héritage religieux. Mais n'anticipons pas.

[73]

Première partie.
**Orientations culturelles, sociales
morales et spirituelles**

Chapitre 3

UNE FOI CHRÉTIENNE À RÉINTERPRÉTER

[Retour à la table des matières](#)

Les grands courants séculiers et religieux actuels contraignent le christianisme à de profondes réinterprétations de lui-même. Comment s'en scandaliser si tant est qu'on ait compris que la tradition judéo-chrétienne multimillénaire s'est façonnée dans une dynamique d'incessantes réinterprétations d'elle-même depuis ses origines. Abraham, Moïse, les prophètes, Jésus et ses disciples, Paul, Augustin, Thomas et les nombreux conciles en témoignent. Dans le peuple de Dieu d'Égypte, du désert et de la terre promise comme dans celui d'aujourd'hui, il y a toujours eu confrontations d'interprétations. Pensons aux débats qui ont présidé au credo de Nicée au IV^e siècle.

Refuser la démarche ou même l'idée de réinterprétation de la foi chrétienne, c'est non seulement bloquer l'accès à une foi d'adulte, mais aussi contrer la pédagogie de la révélation du Dieu de la Bible et des Évangiles, de Jésus lui-même. C'est aussi donner raison aux critiques modernes qui considèrent le christianisme comme figé, dépassé, non seulement culturellement, mais religieusement. Ce reproche vient tout

autant de certains esprits religieux que de certains esprits non religieux d'aujourd'hui, et cela au grand dam d'une foi prophétique en un Dieu qui n'a cessé d'ouvrir avec nous de nouveaux chemins d'humanité et d'histoire dans la foulée d'un Royaume qui à la fois les assume et les transcende.

Ce *Novum*, cette Bonne Nouvelle du Christ, cette source vive perd son sens dès qu'on l'enferme dans un système clos, réfractaire à toute réinterprétation, à tout renouvellement. Comment inviter l'autre au dialogue si on ne consent pas à devenir autre avec lui, et surtout si on croit n'avoir rien à apprendre de lui ? Est-ce bien là la [74] relation que Dieu a avec nous, le Dieu de la Bible et de Jésus, le Dieu de nos propres aventures de vie et de foi ?

Comme dans la Bible, comme dans les Évangiles, souvent l'Esprit passe par l'étranger, l'autre au sens fort du terme, pour amener le disciple à réinterpréter sa foi ou à découvrir un autre trait du vrai visage de Dieu et de l'humanité qu'il révèle et entraîne vers de nouveaux horizons. Dans cette recherche, nous avons fait le pari de trouver chez d'autres que nous de nouvelles traces de Dieu et d'humanité pour réinterpréter et renouveler nos propres pratiques. Pari fondé dans celui qui a longtemps écouté l'être humain avant de lui parler. C'est ce qu'a fait Jésus lui-même pendant trente ans avant d'entreprendre son ministère public qui n'a duré que quelques mois aux dires des exégètes. Et cette écoute empruntait les chemins humains les plus humbles des mots, des expériences, des consciences de chaque époque, de chaque culture.

Il serait dommage qu'on ne voie dans notre travail qu'une enquête sociologique parmi d'autres. Cela dit, nous ne sommes nullement gênés d'utiliser les ressources de la science qui font partie de ce don d'intelligence que Dieu a donné à l'humanité. Une attitude anti-intellectuelle ne peut que faire injure au créateur lui-même. Qui peut nier la profondeur des problèmes auxquels nous faisons face présentement ? Comment y répondre sans un patient et exigeant travail de réflexion, de compréhension, surtout quand il s'agit d'enjeux qui touchent la conscience et les ressorts les plus décisifs. Ce sont précisément ces états et mouvements des consciences contemporaines que nous avons tenté de prospector. Les premiers chapitres ont concerné la conscience séculière. Le chapitre qui précède celui-ci explorait la conscience reli-

gieuse. Nous allons ressaisir l'une et l'autre avec les repères d'une intelligence chrétienne elle-même à renouveler.

Que se passe-t-il dans la conscience religieuse des gens ? C'est là un vaste continent souterrain qui a subi, comme nous venons de le voir, de profondes transformations, de forts déplacements au cours des dernières décennies. Dans cette recherche, nous avons découvert qu'il y a là une zone intermédiaire entre l'expérience profane et la foi chrétienne. Une zone religieuse partiellement autonome et partiellement tributaire de la société sécularisée et aussi de l'héritage chrétien reçu. Nous n'entrerons pas ici dans les débats théologiques académiques sur les rapports ou les oppositions entre foi et religion. Il s'agit d'une démarche première pour explorer les assises religieuses actuelles, leur évolution, leurs impacts sur la foi chrétienne (pierres d'attentes, blocages, réinterprétations, etc.).

[75]

Trois champs de référence en interaction

Nous voulons dépasser les phénomènes de surface pour rejoindre la conscience religieuse profonde dans ses diverses orientations et avenues. Rappelons que nous sommes dans un nouveau contexte historique différent de la chrétienté d'hier, de la sécularisation qui a suivi. La plupart de nos témoins modulent le récit de leur expérience autour de trois champs de référence principaux : vie profane, conscience religieuse et héritage chrétien. Trois champs en interaction, en négociation comme on peut s'en rendre compte aux moments des grands rites de passage : baptême, mariage à l'Église, funérailles religieuses auxquels recourt encore une forte majorité. Rites à la fois sociaux, religieux et d'héritage chrétien.

C'est souvent le religieux propre aux gens qui joue ici un rôle médiateur. On le voit lors des sessions de préparation à ces rites. Mais nous savons aussi qu'il y a en dessous des motifs et des réponses exprimés bien d'autres choses, soit volontairement cachées soit plus ou moins conscientes. D'autres choses non dites, telles les transactions qui ont lieu dans les familles, entre les générations impliquées. Mais les transactions les plus importantes se font dans la conscience elle-

même. Nous en savons peu de choses et, pourtant, pouvons-nous faire l'économie de cette assise pour atteindre le vrai de la vie et de la foi, pour en arriver à une évangélisation pertinente, pour développer une pastorale sacramentelle signifiante et engageante ? Les inévitables urgences et surcharges actuelles ne peuvent légitimer le refus d'un examen qualitatif de ce qui se passe chez les gens, de ce que nous faisons, particulièrement au chapitre des voies différentes, voies d'accès à la foi évangélique et aussi des résistances les plus marquantes.

Un exemple critique

Nous avons constaté par exemple que le « religieux » de plusieurs témoins exprimait leur moi idéal, leur idéal de vie, de société, la fine pointe de leurs espérances et en contre-partie leurs questions et angoisses les plus profondes. Chez certains, c'était même le moi sublimé qui était sujet et objet de culte. Avant de décréter, d'étiqueter ici un comportement idolâtrique de « l'homme qui se fait dieu », il est nécessaire d'explorer les forces actuelles d'appel, de dépassement, de ressaisie de la vie, de la conscience, de l'expérience que portent les expériences religieuses contemporaines. Quelles complicités [76] nouvelles peuvent-elles avoir avec l'Évangile ? Quelles relectures et réinterprétations de l'Évangile suggèrent-elles ? Quelles conversions ? Souvent nous avons constaté que plusieurs n'arrivent pas à articuler leurs nouvelles valeurs, leur conscience religieuse avec l'idée qu'ils ont de la foi chrétienne, de leur héritage religieux, de l'Église et même du Dieu de leur enfance. Leur forte soif d'autonomie se heurte à une perception de la religion comme dépendance et obéissance infantiles.

Un immense continent souterrain

Malgré tous les soins que nous avons mis à repérer et à décoder les signes de piste des entrevues et des récits de vie, nous nous sommes vite rendu compte des limites et du caractère simpliste de notre perception de la situation religieuse. Nos constats étaient trop courts, nos interprétations trop pointues, notre analyse trop sommaire. Nous étions en face d'une complexité qui résistait à nos hypothèses et

à notre propre expérience religieuse et pastorale. Nous connaissions moins l'autre, les autres que nous le prétendions. Chez ce même individu, il y avait souvent un noeud de tendances difficile à délier pour en tirer un profil net.

Par exemple, après une première négation d'intérêt « pour la religion », après un premier renoncement global à l'héritage chrétien reçu, apparaissait une mémoire vivante de certaines valeurs religieuses et chrétiennes transmises.

Beaucoup distinguaient leur propre expérience religieuse et la religion. Leur « religieux » était souvent affirmé en termes d'autonomie, de « plus intime au-delà d'eux-mêmes », de dimension importante de leur vision du monde, de la vie. Oui, la Vie, avec un grand V, dont ils cherchaient les profondeurs de sens et de mystère.

Chez plusieurs se disputaient au fond d'eux un religieux prescriptif, moral, impératif, régulateur et un religieux libre, inscriptif, très personnel, choisi.

Par ailleurs, la plupart se disaient tolérants face à toutes les religions, toutes bonnes, mais aussi avec leurs défauts propres. L'idée d'une vérité unique était plutôt rare : on se voulait libre dans son choix de croyances religieuses, chrétiennes ou pas. De fait, beaucoup se sont bricolé un faisceau de croyances (syncrétisme) qu'ils disent raisonnables, sensées, pratiques et qui correspondent très souvent à leurs orientations culturelles séculières : culte du « ici et maintenant », moi idéal, prolongement spirituel du confort matériel, [77] étapes d'une croissance sans limite, harmonie sans contrainte ni conflits, ordre cosmique sacralisé, forte teneur affective.

Nous avons repéré de multiples transactions entre la religion et la sécularisation. Retenons les plus fréquentes. On prend les avantages de l'une et de l'autre et on en écarte les inconvénients. La vie ici et maintenant, libre, autonome, permissive du monde séculier et la religion qui apporte plénitude, certitude, transcendance, au-delà. On compense par la religion les promesses non tenues de la société sécularisée, l'aplatissement et la banalisation de la vie dans la société de consommation, l'angoisse des impuissances, des débats sans issue du monde actuel. On se débarrasse des représentations culpabilisantes rigoristes de l'univers religieux qu'on a connu.

Nous venons d'évoquer des tendances qui transparaissent chez la majorité des personnes interviewées. Mais il y a d'autres tendances autour desquelles se logent d'autres familles spirituelles.

Chez une minorité de témoins, on constate un retour de la religion morale, prescriptive perçue comme le seul lieu qui offre un système complet de sens pour la conduite de la vie personnelle et collective. C'est une des sources d'attrait des nouvelles religions et de certains retours à l'Église. Ils ne supportent plus d'être en constant questionnement et dans des situations d'éclatement. Ils cherchent dans la religion la réponse, l'encadrement de la vie, l'ordre social et moral que n'a pas donné la société sécularisée dite « matérialiste », « vide » et « de moins en moins vivable », « parce qu'il n'y a plus rien de sacré qu'on respecte », « parce qu'on ne croit plus en rien ni personne », « parce qu'il n'y a plus de fondation commune pour faire tenir les choses ensemble », « parce qu'on vit dans le chaos perpétuel avec les crises qui se suivent, s'accumulent et deviennent de plus en plus violentes ».

Chez une autre minorité, il y a une sorte d'opacité face à tout ce qui est religieux. On se sent complètement étranger aux symboles religieux.

Une déculturation religieuse ?

Plusieurs de nos témoins n'ont plus la culture religieuse ou chrétienne nécessaire pour tenir un discours religieux cohérent. Ce sont des brides de références, des souvenirs éclatés où l'on trouve difficilement les mots pour dire même sa propre expérience religieuse. La mémoire religieuse est de plus en plus vague. La structure la meilleure pour se situer et situer les autres, c'est l'astrologie ! Serait-ce [78] la seule structure globale de signification, d'identification, de communication qui reste ? Si c'est le cas, il faudra bien s'arrêter à ce phénomène plus que révélateur de la non-culturation de la vie séculière moderne telle que vécue par les gens et la déculturation de leur héritage chrétien. Une institutrice au primaire nous avouait candidement que son seul vrai cadre de référence, d'identification des enfants, c'était justement l'astrologie. Tout se passe comme si l'astrologie offrait un

système de cohérence à la portée de tous pour exprimer, identifier et partager ses orientations sous un mode à la fois individuel et collectif.

Mais il y a autre chose

Par-delà le quant à soi des gens au plan religieux, renforcé par la privatisation de la religion qui ne sert plus au fonctionnement de la société et de la vie courante, le récit des histoires de vie nous laisse souvent soupçonner que sous les bribes du discours religieux, il y a souvent des convictions de foi plus profondes qu'on ne le pense. Moins d'indifférence qu'on ne le dit. L'esprit religieux est comme les plantes vivaces dont on ne voit pas les forces souterraines, les étonnantes capacités de résister, de retiger après un long hiver comme celui des dernières décennies de sécularisation chez nous. Après une histoire où tout était religieux, comment ne pas comprendre que l'on ait vécu une période de distanciation, de décomposition, sinon de latence avant une nouvelle structuration ? Ce n'est pas là seulement une loi de la vie, car on retrouve ce battement dans toute l'histoire du salut, dans l'histoire de l'Église.

Nous avons été étonnés de l'importance qu'accordaient à l'intériorité un bon nombre d'interviewés qui cherchaient au fond d'eux-mêmes un socle capable de les tenir debout, de leur permettre de tenir le coup et d'habiter ce monde incertain et de n'en point désespérer.

Ces gens tentent de se bâtir une spiritualité qu'ils disent n'avoir pas trouvée dans l'Église. Bien sûr, plusieurs ne connaissent pas grand-chose des renouveaux spirituels depuis trente ans. Ils ont gardé l'image d'une religion de formules, de rites, de pratiques prescriptives. Ils n'ont pas retenu grand-chose des spiritualités populaires du temps. Mais même après quelques incursions dans l'Église renouvelée depuis Vatican II, ils disent n'avoir pas trouvé un terrain pour y inscrire et partager leurs propres questions et expériences spirituelles.

[79]

Les déplacements du religieux

Le religieux aussi connaît des déplacements. Nous en avons déjà signalés. Passage d'une religion d'obligation, de dépendance, de soumission à une religion plus libre, plus autonome. Passage d'une religion pour l'au-delà à une religion pour ici et maintenant. Passage d'une religion pour les autres à une religion pour soi. Passage d'une religion toute constituée à un « religieux » qu'on se construit. Passage d'une religion monolithique à un « religieux » qui emprunte librement à diverses religions et croyances. Avant tout jugement, il est important d'en prendre la mesure.

Mais il est d'autres déplacements moins manifestes et pourtant interpellateurs :

Un mouvement transcendant par en bas qui s'exprime dans deux voies différentes.

1. Vers les profondeurs de soi. Comme si ces énormes vagues fort répandues de la culture « psy », de la révolution subjective et affective cherchaient à dépasser le cocon narcissique superficiel pour tenter de rejoindre les profondeurs du soi, de l'être, du mystère de la personne en quête d'un inconditionné, d'un fondement sans faille pour contrer le caractère éphémère, contingent de tant d'expériences des dernières années, de tant de liens humains fragiles et précaires, de tant de promesses non tenues ; pour contrer aussi la faillite de la société, du monde actuel et les nombreuses menaces de mort qui rendent l'avenir si problématique (brisure des assises de la vie, sida, violences montantes, etc.). Mais ce mouvement vers l'intérieur tient aussi des valeurs de la modernité, de ses quêtes et expériences d'un nouvel art de vivre, de sa dynamique de liberté intérieure qui cherche maintenant à mieux se fonder, se structurer, se finaliser vers des objectifs plus inspirants et signifiants.

2. Une deuxième voie de la transcendance par en bas est celle de la sacralisation des nouvelles causes : l'écologie, le pacifisme, le féminisme, les droits humains fondamentaux. Plusieurs de ces engagés en parlaient en des termes religieux. C'était leur sacré à eux, leur Absolu, leur horizon transcendant, leur Nouvel Ordre à instaurer, leur Salut, leur Inconditionné.

Mentionnons aussi un autre déplacement du religieux qui tient d'une régression, à savoir *la pensée et le comportement magiques*. Tout ce qui est inaccessible sur le marché des désirs et des aspirations [80] fera l'objet de recours magiques. Non seulement on mise sur la loterie comme promesse du « ciel sur la terre », mais on convoque Dieu, on le prie pour en être le gagnant. Ce magisme religieux se nourrit goulûment d'une vaste littérature sur la voyance, la réincarnation, le karma, l'occultisme, le para-psychologique. Est-ce le fait d'esprits primaires qui n'ont pas accès à la culture rationnelle et technique et aux moyens qu'elle fournit ? C'est le cas chez certains, alors que chez d'autres, c'est l'extension fantasmatique de la toute-puissance que donnent la science et la technologie et leurs découvertes sans limites. Ici, l'attitude magique prend un raccourci ! On comprend mieux pourquoi, par exemple, les adhérents au Nouvel Âge sont majoritairement scolarisés.

Un autre déplacement régressif, provisoire chez les uns, cristallisé chez les autres, c'est le fameux phénomène du *cocooning* - encoconnement. On se réfugie et se protège en se constituant un cocon psychocosmique sacré porteur d'un Ordre immuable où tout est harmonie et bonheur. On s'y fusionne comme le fœtus dans le sein de la mère. Ce qui permet d'éviter, de refouler ou d'ignorer le tragique de la vie contemporaine, ses menaces, ses angoisses, ses incertitudes, ses échecs. Le recours religieux ici devient tour à tour repli, fuite, refuge, oasis au milieu du désert, ordre imperturbable dans une société chaotique. Cette tendance religieuse s'inscrit dans une tendance séculière plus large, celle de l'autoprotection individuelle et collective face aux autres. Même les regroupements et les solidarités se vivent sous ce mode défensif et autoprotecteur. Tout le monde se méfie de tout le monde. Francophones, anglophones, allophones, autochtones ;

hommes-femmes ; professionnels-clients ; MTS-sida ; industrie versus écologie, etc. Le *cocooning* religieux est un des recours les mieux à la portée des gens de toute condition. À noter ici que le religieux n'est plus celui des peurs, mais celui d'un sacré bienfaisant, enveloppant, sécurisant. Il porte un Dieu positif qui protège, guérit, soutient, pacifie... un Dieu réponse à tout, substitut aux impuissances individuelles et collectives. On y trouve un dépassement des conflits et des contradictions insolubles, un recours et un secours directs et simples dans un monde de plus en plus compliqué et incompréhensible.

Autre déplacement : celui d'une religion hantée par la mort à une religion de la vie.

[81]

Moi, ma religion, c'est la Vie avec un grand V. Je ne cherche pas un sens à ma vie, c'est la Vie qui est sens par elle-même dans tous les sens du terme. Moi, je crois en la réincarnation, parce que c'est une religion de vie où l'on ne cesse de passer d'une étape de croissance à l'autre, avec la possibilité de recommencer, d'avoir d'autres chances de se réaliser... (Homme, 24 ans)

La mort, les souffrances, le vieillissement, les échecs, la finitude humaine sont ici passés sous silence. Est-ce pour cela que la foi en la résurrection n'a pas beaucoup de sens dans cette nouvelle religion de la Vie ? On peut se demander s'il y a là une véritable conscience religieuse puisque tout se déroule à l'horizontale d'une vie séculière prolongée sans transcendance, sans le tout autre, sans source extérieure à soi, sans horizon au-delà de soi.

Mais on ne peut se limiter à ces seules questions sans nous interroger sur nous-mêmes, sur notre héritage religieux. On n'a qu'à penser à la croyance d'hier : à cette terre vallée de larmes qui n'avait de sens que dans l'au-delà, à ces liturgies de nos enfances centrées sur les âmes du purgatoire, au Je vous salue Marie dont la clé de voûte est : « Priez pour nous pauvres pécheurs, maintenant et jusqu'à l'heure de notre mort ». Cette mémoire reste encore dans les générations d'aujourd'hui. Elle est à la source de prises de distance, de déplacements, de remises en cause chez des gens de chez nous marqués par l'orienta-

tion séculière de la vie ici et maintenant. Le Dieu auquel ils croient ne semble pas être Celui de la Bible et de Jésus, du moins dans leurs *perceptions*. Comme s'ils avaient gardé, de leur héritage religieux, le souvenir d'une religion centrée sur la mort, comme si leur perception du christianisme n'incluait pas une foi qui fait vivre aujourd'hui, ce Dieu Vivant qui vit que cela était bon, le Verbe fait chair, une spiritualité d'incarnation. Se pourrait-il que le recours à la réincarnation nous interroge sur nos propres manques pastoraux et théologiques au plan de l'incarnation tout court, de la création comme bénédiction divine et originelle de la vie, de la Résurrection comme recréation, pour parler comme saint Paul ?

Bien sûr, cette religion de la Vie chez plusieurs témoins semble nier la réalité, la vérité, le scandale de la mort. Mais accepteront-ils cette critique si nous n'avons pas reconnu des complicités entre leur religion de Vie avec la foi biblique et évangélique au Dieu Vivant ? « La gloire de Dieu, sa joie, c'est l'homme vivant », disait saint Irénée.

[82]

Un christianisme au risque de profondes réinterprétations

Nous nous sommes attardés à ce dernier déplacement pour bien montrer le difficile mais passionnant défi de discernement, de renouvellement de la foi, de la pastorale, de la théologie qu'appelle chacun des traits et tendances que nous avons dégagés de l'expérience religieuse actuelle dans les profondeurs de la conscience de nos témoins de divers âges, milieux et horizons. Il ne s'agit pas, bien sûr, de se noyer dans cette diversité. Mais ce serait déjà beaucoup de se colleter avec les tendances les plus répandues qui traversent la majorité des gens et qui appellent du dedans une ressaisie de la foi évangélique d'abord comme Bonne Nouvelle pour aujourd'hui et aussi comme appel de conversion. La nôtre, d'abord, mais qui sait si cette diversité des chemins religieux ne porte pas potentiellement une plus grande richesse de voies d'accès à la foi chrétienne, et aussi de pistes de renouvellement pastoral ? L'Esprit ne travaille pas qu'en nous... Il nous livre des signes chez les gens qui sont, rappelons-le, la raison d'être de

notre mission. L'offre n'est pas d'un seul côté, la demande *non plus*, comme d'ailleurs la foi et le Royaume.

La Cananéenne, non juive et dite païenne, n'a-t-elle pas joué un rôle pour amener Jésus à son Message de salut universel au-delà du peuple élu, du temple et de l'orthodoxie telle que définie par les pharisiens ? Tout au long de l'Évangile, il y a débat entre religion reçue et foi renouvelée, toujours en prise sur les enjeux humains les plus séculiers comme lieux de base de l'authenticité de la religion et de la foi proclamée et telle que vécue. La parabole du Samaritain est le plus bel exemple de ces rapports dramatiques entre foi, religion et vie réelle dans toute sa profanité.

Corneille, un des premiers « gentils » non juifs, d'une autre culture, d'une autre religion, marque un tournant qui a beaucoup à voir avec celui d'aujourd'hui. L'Esprit dit à Pierre de marcher avec lui, de risquer avec lui de nouveaux chemins de foi (Ac 10,20). Dans cette foulée, l'altérité et la nouveauté évangéliques par rapport à l'héritage religieux juif allaient davantage s'affirmer dans la rencontre des autres cultures et des autres peuples du bassin de la Méditerranée. Il en sera de même à tous les tournants subséquents de l'histoire où l'Église fera face à un monde autre. Comme c'est le cas aujourd'hui. Faut-il s'en étonner quand on sait que la Bible elle-même est jalonnée de réinterprétations de la foi reliées justement à des changements historiques majeurs ? Comment comprendre Isaïe sans les bouleversements [83] sociaux, politiques, culturels de son époque, de son peuple et de ses rapports avec les autres peuples ?

Le christianisme aujourd'hui connaît une nouvelle crise historique qui l'amène à se repenser à partir des trois champs de référence que nous avons tenté de cerner dans cette recherche, à savoir l'évolution de la mentalité séculière, des nouveaux courants religieux et de la foi chrétienne elle-même. Comme à tous les tournants historiques, le lieu le plus révélateur des nouveaux défis de la foi est celui de la transmission. La société aussi bien que l'Église connaissent présentement d'énormes problèmes de transmission jusque dans les rapports les plus fondamentaux, comme ceux des générations en présence. Transmission de la vie, transmission de la culture, transmission religieuse et morale, toutes trois font difficulté. Nous verrons comment elles sont reliées l'une à l'autre non seulement comme problème, mais aussi comme cap à franchir pour mieux articuler les patrimoines reçus, l'ac-

tualité historique et l'avenir. Un avenir difficile qui s'annonce déjà où une espérance chrétienne entreprenante est conviée.

Dans une dynamique d'incarnation nous avons problématisé cette question majeure de la transmission sur un axe privilégié qui ressort de notre recherche, à savoir les liens sociaux, culturels et spirituels à recomposer entre les générations. Liens qui pour le moment posent des problèmes redoutables tout en étant un lieu où se jouent les cordes les plus sensibles et d'importants ressorts de motivation et d'engagement. Rappelons que notre société fait face présentement à des choix collectifs sociaux, économiques, politiques et moraux où l'enjeu de la transmission passera aussi par de nouveaux partages de richesses, de responsabilités et de communauté de destin conjugués au présent, comme au futur. À nous de préciser les apports originaux du christianisme dans cette grande tâche commune à tous les citoyens. C'est à cette condition que les Églises éviteront de régresser vers la condition de secte, sinon d'institutions marginales enroulées sur elles-mêmes. Parler ici d'apports originaux, c'est aussi accepter notre situation minoritaire comme une grâce, comme une chance pour sortir du vieux réflexe de la chrétienté avec sa prétention d'être la seule définitrice de l'unique et bonne solution morale, sociale, religieuse ou autre.

Nous ne voulons pas aussi perdre de vue les horizons d'espérance d'une foi qui déborde de toutes parts les enjeux immédiats de notre situation actuelle. À travers elle, le Dieu de la Bible et de Jésus nous fait soupçonner que nous venons de plus loin que nous, que nous allons vers plus loin que nous. Nous avons à apprendre à mieux [84] inscrire au présent cette longue et riche mémoire multimillénaire où Dieu s'est révélé à même l'histoire humaine connue et une formidable lignée de mille et une générations de croyants, et aussi des ouvrages de culture et de civilisation qui ont traversé des siècles.

Mais nous sommes tout aussi soucieux d'inscrire le Royaume de Dieu en devenir dans les tâches d'avenir les plus humaines qui nous sollicitent dès aujourd'hui. Ces immenses richesses avant nous, au-delà de nous marquent notre regard dans cette recherche que nous poursuivons depuis déjà sept ans. Regard aussi concret que celui que nous portons sur les générations contemporaines, les précédentes et les sui-

vantes, et sur l'enjeu cardinal de la transmission comme vecteur des liens de tous ordres à recomposer, à renouveler. Le préfixe *trans* suggère déjà le défi de dépassement que représente une telle démarche.

[85]

Première partie.
**Orientations culturelles, sociales
morales et spirituelles**

CONCLUSION D'ÉTAPE

[Retour à la table des matières](#)

Cette première exploration des orientations culturelles, sociales, morales et spirituelles telles que révélées par les personnes interviewées faisait remonter en surface d'énormes problèmes de transmission. Les nombreux appels que nous avons reçus à la suite de nos rapports de recherche étaient aussi centrés sur cette question qui recoupe celle des rapports de générations. Deux lieux majeurs par où passent la révision et la recomposition des valeurs, leurs fondements éthiques et spirituels et leurs impacts dans les consciences. Combien nous ont dit : « On ne sait plus trop quoi transmettre ni comment transmettre. » Ce constat était souvent relié à des préoccupations intergénérationnelles, comme s'il s'agissait là, non sans raison, de rapports humains fondamentaux jugés très problématiques dans le tournant actuel. Mais chez plusieurs, c'était l'envers d'une recherche positive d'un nouveau dialogue, de nouvelles solidarités entre les générations comme lieu de recomposition des liens sociaux, et aussi de valeurs communes plus authentiques. Là aussi nous avons trouvé des requêtes éthiques et spirituelles qui témoignent de cette nouvelle conscience évoquée en début de chapitre. Rapports de générations et transmission seront donc au centre de la prochaine étape.

[87]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Deuxième partie

Génération contemporaines,
itinéraires et solidarités

Solange Lefebvre

[Retour à la table des matières](#)

[88]

[89]

Dans la première partie, Jacques Grand'Maison a exploré le champ des valeurs et celui des spiritualités, ces lieux clés des questionnements actuels d'une majorité de gens interviewés et rencontrés en cours de recherche. Un autre aspect de la recherche a retenu l'attention et soulevé beaucoup de débats, à savoir la question de plus en plus sensible des rapports de générations, de leurs tensions et des nouvelles solidarités à bâtir. Il faut dire que la parution de chaque rapport coïncidait avec des conjonctures particulières : décrochage scolaire des adolescents, chômage chez les jeunes adultes, procès des baby-boomers, santé et autonomie des aînés.

Le drame spirituel des adolescents est paru en janvier 1992, au moment où on rapportait des statistiques alarmantes sur le décrochage scolaire, les échecs en éducation, le suicide des jeunes. Nos résultats de recherche faisaient état de certaines causes de ces problèmes : notamment les difficultés de plusieurs adolescents à se structurer sur tous les plans, étant abandonnés à eux-mêmes dans une société qui désavoue les valeurs, les rôles et les attitudes adultes ; souffrant aussi à l'inverse d'une longue période de scolarité sans qu'on leur confie de véritables responsabilités.

Suivit le rapport *Vers un nouveau conflit de générations* sur les 20-35 ans, en octobre 1992, dont Jacques Grand'Maison avait annoncé les principaux résultats dès le mois de mai dans les médias. L'impact fut différent mais tout aussi important. Peu d'études existaient au Québec ou ailleurs sur cette génération située entre l'adolescence et l'âge adulte, confrontée à de longs défis d'apprentissage, de survie dans le travail précaire, d'inscription sociale, affective et politique. Le procès que menaient certains de ses membres à l'égard de leurs aînés attira l'attention publique, indiquant des voies de nouvelles solidarités socio-économiques entre les âges. Notre équipe organisa un peu Partout des débats-conférences très fructueux entre générations.

Peu après, l'essai de François Ricard sur les premiers-nés du baby-boom, *La génération lyrique* (automne 1992), connut un succès important qui aviva ce débat sur les générations. Notre propre [90] rapport sur les boomers, *Une génération bouc émissaire*, fut quant à lui publié en mars 1993. Les deux ouvrages comportaient des lignes critiques communes, mais se démarquaient par leurs approches. Le premier était écrit sur le mode de l'essai critique, le nôtre avait la teneur d'un rapport de recherche, mais tous deux exploraient les tendances traversant cette large cohorte, déterminante pour l'histoire d'ici et d'ailleurs. La parution du dernier rapport en mars 1994, *La part des aînés*, coïncida elle-aussi avec des questions chaudes : le budget fédéral mettait en cause certains avantages fiscaux des aînés, l'année internationale de la famille donnait lieu à la promotion des liens intergénérationnels.

Ces débats sur les rapports de générations ne sont certes pas étrangers à notre enquête, mais s'inscrivent aussi dans un mouvement plus large ; une multiplication des références aux générations se produit depuis au moins la deuxième moitié des années 1980 en France et aux États-Unis. En 1993, André Masson, directeur de recherche au CNRS (France), écrit ceci : « Tant il est vrai qu'il faut se méfier, comme ce fut le cas dans les années 1920, d'une pensée « générationnelle » trop prégnante : elle est souvent le signe d'une société en crise, qui doute ou s'effraie de son avenir ¹⁵. » Du côté des pays anglo-saxons, signale David Cheal, il y a depuis vingt ans un intérêt grandissant de la recherche pour les questions intergénérationnelles ¹⁶. Et pourtant, ici au Québec, malgré les débats qui viennent d'être rapportés, il en est régulièrement qui nient l'importance du facteur des générations. Alors qu'on « colloque » et écrit depuis plusieurs années en Europe, aux États-Unis et du côté du Canada anglais sur le sujet, certains journalistes et chercheurs québécois affirment que rien de significatif ne se

¹⁵ A. MASSON, « La part des transmissions patrimoniales dans l'ensemble des transferts publics et privés : données récentes et réflexions sur l'avenir », dans *Conférence européenne : les personnes âgées et la solidarité entre les générations*, Résumé des interventions du colloque tenu à Paris du 20 au 22 octobre 1993, organisé par la CEE, le ministère des Affaires sociales, de la Santé et de la Ville, la Caisse nationale d'Assurance vieillesse, p. 15-16.

¹⁶ D. CHEAL (University of Winnipeg, Canada), « Rethinking Intergenerational Transfers : Research Issues in Temporal Relations in the Anglo-Saxon Countries », *ibid.*, p. 20.

joue dans les rapports de générations. N'auraient d'impact au plan socio-culturel, politique, économique et spirituel que les rapports hommes-femmes et ceux entre classes sociales. Dans le monde ecclésial et pastoral, certains étaient agacés [91] par nos orientations de recherche : « Vous séparez les générations en tiroirs ! » Là-dessus, notons que jamais nous n'avons abordé une génération sans la mettre en rapport avec les autres.

Or au terme de six années d'étude, d'analyse et de diffusion, cette question nous apparaît l'une des plus sensibles, l'une des plus problématiques à plusieurs égards. Au plan pastoral, notre étude n'est pas la seule à établir d'étroites relations entre la foi, les pratiques chrétiennes et les tournants d'âge et générations. Aux États-Unis, il est déjà courant de relier le champ de l'éducation de la foi aux tournants de vie, aux spécificités des générations et à leurs relations. D'ailleurs les pratiques pastorales ne se précisent-elles pas souvent en lien avec ces facteurs ? L'enfance (sacrements d'initiation, éducation religieuse), l'adolescence (pastorale jeunesse), les jeunes adultes (mariage, baptême), les baby-boomers (Mariage Encounters, Cursillos, etc.) et les aînés composant en majorité nos assemblées chrétiennes (Vie montante, accompagnement des malades, etc.) et les générations réunies dans le cadre de diverses célébrations. Ce sont ces pratiques qui ont orienté notre approche.

Les dossiers de travail dégagent des pistes nombreuses pour mieux aborder les générations dans des interventions socio-pastorales. Quels sont les rapports de chacune avec la foi chrétienne, le religieux en général et l'Église ? Comment ces rapports sont-ils mis en jeu à l'intérieur des pratiques de transmission et d'initiation ? Quels sont les trous noirs, les parents pauvres des pratiques pastorales à cet égard ? Et du côté des enjeux socio-économiques et culturels, quelles sont les nouvelles solidarités intergénérationnelles à promouvoir, dans la société et dans l'Église ?

Dans la Bible, l'histoire de la foi s'inscrit dans la transmission d'une génération à l'autre. Nul ne semble échapper à la lignée intergénérationnelle de témoins, pas même Jésus « né d'une femme » (Gal 4,4), dont le premier Évangile retrace dès les premières lignes la généalogie : depuis Abraham et Isaac jusqu'à « Jacob qui engendra Joseph,

l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, que l'on appelle Christ » (Mt 1,1-17). « Quatorze générations », prend soin de préciser Matthieu. Il faut pourtant bien reconnaître que le Nouveau Testament, imprégné des attentes imminentes de fin du monde, a plus ou moins brisé la dynamique intergénérationnelle. La figure de Jésus déjoue les liens familiaux de base et le célibat y est vite présenté comme un idéal de vie « préférable ». Suivra durant les premiers siècles du christianisme une propension croissante pour le célibat et la vie monastique présentés comme états de vie « parfaits ». La redécouverte de [92] l'Ancien Testament qui nous enrichit depuis le début du XXe siècle re-situe à ce titre la foi dans la lignée de « chair » des témoins, dans une histoire où la sexualité harmonieuse (Cantique des cantiques), trouble ou conflictuelle a sa place et son sens ; dans la commune destinée aussi des hommes et des femmes qui espèrent une descendance, dans l'histoire d'une transmission complexe et tout à la fois spirituelle, morale, culturelle et socio-politique. Cela dit, il n'en reste pas moins que Jésus n'a jamais voulu enfermer la foi évangélique dans les liens du sang, de la culture, de la famille, de la nation ni de la propriété. Il n'est pas inutile de le rappeler, pour bien marquer l'altérité évangélique qui ouvre non seulement au Dieu autre mais sur des rapports aux autres qui sont vraiment autres que nous. Et qu'on nous permette tout de suite d'évoquer un indicateur à portée éthique et évangélique qui traverse ce rapport, à savoir le test de vérité de nos responsabilités et de nos solidarités que représente notre relation « aux enfants des autres ». Il se trouve parmi nous nombre de célibataires qui leur ont consacré toute leur vie.

Depuis les grandes mutations modernes qui ont culminé avec la révolution culturelle de la jeunesse, durant les années 1950 et 1960, ces assises de la foi et de la vie en société, des générations et de la transmission sont fortement ébranlées. Que sont-elles devenues depuis trente ans au Québec ? Quels sont les succès, les déficits et les chances du christianisme à cet égard ?

Intention de la recherche

Dans le but de mieux comprendre où se situe la population québécoise au plan social, culturel et spirituel, nous avons recueilli un échantillonnage d'entrevues en tenant compte des variables classiques de l'âge, du sexe, de la classe sociale et de l'appartenance religieuse. Plusieurs autres recherches nous incitaient à accorder une attention particulière à la variable des âges et aux différences de génération. Des pré-enquêtes nous amenaient à des résultats qui allaient dans le même sens. Il a donc paru judicieux de découper la population en groupes d'âge, cohorte ou « générations » : adolescents, jeunes adultes, adultes, aînés. Les stades de l'enfance avaient déjà été l'objet de nombreuses études, tant dans les sciences humaines et sociales qu'en théologie. L'orientation fondamentale du projet fut précisée à la lumière de cette indication de Fernand Dumont, au colloque sur la jeunesse de l'IQRC (1986) :

[93]

On se prend à rêver d'une science de l'homme qui, après avoir tellement insisté sur les structures sociales, s'engagerait résolument dans la voie complémentaire : celle d'une connaissance d'ensemble des sociétés en regard de la dramatique de l'existence individuelle et du reflux des générations. Pour y arriver, il faudrait prendre prioritairement en compte la suite des crises, des délais, des stratégies qui jalonnent les âges et les générations ¹⁷.

Nous n'avions pourtant pas prévu que cette question allait prendre autant d'importance par la suite. Chaque interviewé, à partir de son itinéraire individuel, révélait l'un ou l'autre aspect qui concernait les rapports de générations de façon cruciale dans le contexte actuel à travers les liens biologiques et biographiques de descendance entre quatre générations coexistantes, des grands-parents aux petits enfants ; à travers

¹⁷ F. DUMONT, « Âges, générations, société de la jeunesse », dans : F. DUMONT (dir.), *Une société des jeunes*, Québec, IQRC, 1986, p. 27.

aussi la position dans le cycle de vie qui instaure diverses relations entre aînés, adultes et jeunes ; ces rapports se répercutant dans tous les aspects de la vie personnelle, culturelle, sociale, religieuse et politique.

À l'aide de dizaines d'entrevues individuelles et de groupe, nous avons tenté d'évaluer quelques traits caractéristiques de chaque *cohorte*, c'est-à-dire le regroupement de personnes nées dans un même intervalle de temps et d'époque. Et du dedans de chacun des dossiers de recherche publiés, nous émettions des hypothèses concernant les facteurs socio-culturels, économiques et religieux qui affectaient les relations intergénérationnelles.

L'ensemble des questions névralgiques ont été rassemblées autour de la problématique de la transmission, « enjeu capital des échanges entre générations ¹⁸ ». Celle-ci est en effet visée à travers les questions suivantes qui ressortent des analyses d'entrevue :

1. le sens du parcours des âges ;
2. les difficultés rencontrées au plan de la transmission de la vie, de la culture et de la foi dans la famille, à l'école, dans les milieux professionnels et religieux ;

[94]

3. les débats autour de la distribution/transmission des richesses et du travail qui soulève l'épineuse question de l'équité entre les générations présentes et à venir ;
4. les nouvelles solidarités cherchées entre les générations, dans les divers milieux familiaux, sociaux et professionnels.

Tels sont les quatre grands points qui seront développés dans cette partie. Mais insistons là-dessus. Tout en discutant de ces diverses questions, la majeure partie des gens en appelaient à une nouvelle solidarité des générations, sans laquelle bien d'autres solidarités se voient sérieusement entravées. Les sociétés modernes, mobiles et changeantes, ont certes mis fin à bien des stagnations et des étouffe-

¹⁸ C. ATTIAS-DONFUT, *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, Paris, PUF, 1988, p. 207.

ments ressentis dans le passé. Elles ont relativisé le poids de la tradition et des « liens du sang », relâché les contraintes sociales, familiales et religieuses ; elles ont remis en cause l'accaparement du pouvoir et du savoir par les plus âgés. Mais depuis, un travail est en chantier : repenser et recomposer les rapports de générations dans ces nouvelles conditions. Selon la perspective critique et provocatrice de changement qui est celle de la recherche-action, nous espérons indiquer certaines voies en ce sens. Rappelons qu'en 1968, au cœur de ce que plusieurs ont qualifié de « guerre des générations », Michel Philibert fut l'un des premiers à proposer un projet intergénérationnel en ces termes :

[L'être humain vise la compatibilité des âges] et la poursuit d'abord dans une communauté qui convertit en tensions fraternelles et en collaboration féconde les conflits d'âge, et fait paraître l'exil et le discrédit d'un âge quelconque comme un discrédit qui les affecte tous. R la vise et la poursuit aussi en intégrant en lui-même le dialogue, la circulation, l'échange des âges ; il saisit par anticipation et rétrospection le sens et quelque chose de la substance même des âges qu'il n'a pas encore atteints, ou déjà traversés ; il cherche, il trouve dans une *échelle des âges* le secret d'enrichir chaque âge, par un mouvement de va-et-vient, de la vertu des autres, et de vivre son avance en âge comme une avance dans l'être ¹⁹...

Ces propos de Philibert, assez visionnaires pour l'époque, permettent de voir en quoi une société ne saurait favoriser et soutenir les relations entre les générations que dans la mesure où les êtres développent [95] une *conscience de génération*, cumulant et intériorisant en soi les âges vécus et anticipés. Une approche des trajectoires de vie reliée au facteur des générations a donc le bénéfice de les situer dans la durée, la sienne propre et celle des autres. Il s'agit d'une strate de l'expérience humaine qui atteint des niveaux proprement philosophiques et spirituels, selon une dynamique « ascensionnelle », comme le suggère Philibert. Cette aînée le pressentait, disant simplement : « Je ne vieillis pas, j'avance en âge. » Ces points de vue quelque peu

¹⁹ Michel PHILIBERT, *L'échelle des âges*, Paris, Seuil, 1968, p. 403-404.

idylliques indiquent une orientation de fond de la traversée humaine ²⁰. En général, les études datant des années 1950 et 1960 tenaient compte des facteurs philosophiques, esthétiques, symboliques et mystiques des trajectoires de vie. Il est dommage que ces aspects aient été repoussés en périphérie des grandes analyses sociales. Plusieurs parmi nos interviewés vont jusqu'à ce niveau d'expérience ²¹.

[96]

²⁰ Voir *La part des aînés*, p. 228-229. [Livre en préparation dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²¹ Certains auteurs y accordent de l'importance, notamment M. Philibert et C. Attias-Donfut.

[97]

Deuxième partie.
**Générations contemporaines,
itinéraires et solidarités**

Chapitre 4

Générations et tournants d'âge Stratégies pastorales

[Retour à la table des matières](#)

La signification la plus ancienne de la notion de génération l'associait à la lignée biologique (ou descendance), de père en fils. Et dans les grandes cultures de l'Antiquité, les générations se trouvaient souvent associées au cours du temps²². Déjà dans la Grèce antique, elle indiquait par ailleurs l'appartenance sociale à un groupe d'âge et d'expérience commune²³. Platon attribuait aux conflits de générations une force de changement social, et de même Aristote, à travers les rela-

²² Dans la Chine ancienne, le caractère *che* signifie à la fois le temps et la génération ; dans la Bible, ces mots hébraïques *chenot dor vador*, indiquant *les années de chaque génération*, sont synonymes de *yemet olam* qui veut dire *les jours du monde*. Une bonne part des clarifications de notion qui suivent proviennent de C. ATTIAS-DONFUT, *op. cit.*

²³ Voir Richard et Margaret BRAUNGART, « Les générations politiques », dans Jean CRÊTE et Pierre FAVRE (dir.), *Génération et politique*, Québec/Paris, PUL/Économica, 1989, p. 7.

tions pères-fils ²⁴. Mais c'est plus près de nous, au XIXe siècle et au début du Me, que la notion a connu un développement plus formel, alors que des penseurs tels que F. Mentré, Ortega y Gasset et Karl Mannheim tentèrent d'expliquer l'évolution des mouvements d'idée par l'apparition de jeunes penseurs qui mobilisaient politiquement les membres de leurs générations. Nous y reviendrons au chapitre six qui porte sur les tensions entre générations.

[98]

Après cette période importante de réflexion, la notion fut reléguée dans l'oubli, puis suscita un nouvel intérêt dans les années 1950 et 1960, d'abord avec l'anthropologie qui s'intéressait aux rapports de parenté, de filiation et de classes d'âge ²⁵. Peu après, la psychanalyse et la psychologie de l'enfant prolongèrent le développement des théories du cycle de vie jusque dans l'âge adulte et l'âge mûr ²⁶. Puis, dans les années 1960, la question des générations se développa à l'intérieur du champ de la sociologie de la jeunesse, à la faveur des mouvements de jeunes qui se politisaient dans plusieurs régions du globe : dans les pays industrialisés en Amérique du Nord et en Europe, mais aussi en Afrique, en Amérique latine et en Asie ²⁷. Ces analyses évaluaient les

²⁴ Ibid. p. 12.

²⁵ Voir A.R. RADCLIFFE-BROWN, « Age Organisation Terminology » : *Man*, 29, 21 (1929) ; S.M. EISENSTADT, *From Generation to Generation. Age Group and Social Structure*, New York, Free Press, 1956. Sur la base d'une comparaison des cultures, plusieurs approches ethnologiques et anthropologiques concluent que les liens entre les groupes d'âge et les sexes, « matériaux premiers et toujours présents, donnent à toute société son infrastructure la plus profonde » (Georges BALANDIER, *Anthropo-logiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1985 2, p. 135). Voir aussi par exemple Denis PAULME, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, 1971 ; et C. ATTIAS-DONFUT, *op. cit.* ; et de la même auteure, *Génération et âges de la vie*, coll. « Que sais-je », 2570, Paris, PUF, 1991.

²⁶ Erik ERIKSON, *Enfance et société*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963 ; C. BÜHLER et F. MASSARIK (dir.), *The Course of Human Life : A Study of Goals in the Humanistic Perspective*, New York, Spinger, 1968, et autres.

²⁷ À tel point que jeunesse et génération furent alors étroitement associées. Voir L. ROSENMAYR et K. ALLERBECK, « Youth and Society » : *Current Sociology*, vol. 27, n° 2/3, 1979, Sage Publication. Ces auteurs répertorièrent 2302 références sur ce sujet dans les années 1960 et au début des années 1970. Cité par C. ATTIAS-DONFUT, *op. cit.*, p. 167.

coïncidences entre le cycle de vie (conflits entre jeunes et adultes), la cohorte (nombre de jeunes) et la période historique (événements déclencheurs, contexte propice). Elles ont montré comment les changements à ces niveaux d'expérience avaient présidé aux transformations des organisations sociales, des institutions, des valeurs et de la religion. Peu après, l'intérêt s'est accru pour les champs de recherche sur le vieillissement (gérontologie), la famille, la période du mitan de la vie et les relations intergénérationnelles.

Depuis la fin des années 1980 survient, dans les médias, une flambée de références aux générations : en fonction d'une mentalité [99] ou d'un état d'esprit, « génération X », « bof génération », « génération lyrique », « génération du look », « génération pragmatique » ; en référence à une période de l'histoire ou à un événement, « génération de la crise », « génération de l'après-guerre », « génération de mai 68 » ; selon le statut économique, « génération de la prospérité », « génération sacrifiée », etc. Et surtout aux États-Unis les Églises ont produit de multiples ouvrages sur les diverses générations, les tournants d'âge et leurs défis spirituels.

Claudine Attias-Donfut distingue trois grandes approches du thème. L'ethnologie et la généalogie se préoccupent du sens de la filiation et de la fonction classificatoire des âges pour comprendre l'organisation sociale ; la démographie est concernée par le nombre d'individus nés à une époque donnée ; la sociologie y voit le lieu d'un « partage commun d'expériences, d'idées, de mentalités, de certaines visions du monde et de la société ²⁸ ». R. et M. Braungart distinguent quatre approches : le *lignage* et le *cycle de vie*, en lien avec l'âge et l'aspect biologique ; la *cohorte* (génération des années 1920, des années 1930, etc.) et la *génération* qui modifie le cours de l'histoire (par exemple les années 1960), ces deux approches étant rattachées à une période socio-historique ²⁹.

Une étude des générations comme celle que nous effectuons rencontre un problème de méthode majeur : tenir compte à la fois des climages et des conditions communes au plan social, économique, culturel et religieux qui traversent une même génération. Le défi est de se garder tout à la fois des généralisations et du morcellement. Nos rap-

²⁸ C. ATTIAS-DONFUT, *op. cit.*, p. 144.

²⁹ *Op. cit.*, p. 9.

ports de recherche ont donc tenté de faire état des diversités et des tendances communes. Nous avons dû combiner en quelque sorte les diverses approches possibles des générations, mentionnées ci-haut : âge, cycle de vie, cohorte et période historique. C'est là une entreprise considérable. Voilà pourquoi les rapports déjà publiés sont présentés comme des dossiers de travail, soumis à la discussion et appelés à des développements plus approfondis.

Notre recherche met enjeu l'âge, les générations et la transmission. Les rapports de sexes et les classes sociales ont un impact important sur ces dimensions ; c'est ce qui est ressorti de nos résultats, à divers moments. Mais l'interconnexion entre le parcours des âges, les générations et le contexte socio-culturel, historique et spirituel [100] constitue la dominante de la recherche. Ce point de départ nous permet de situer les existences individuelles dans une temporalité, dans la durée de l'histoire, dans l'espace symbolique des générations, comme source, sens et horizon. Claudine Attias-Donfut, dans son bilan sur les approches de la question générationnelle, conclut ceci :

On ne reconnaît l'existence d'une génération que dans la coïncidence avec des phénomènes sociaux et historiques remarquables. À mon avis, l'identification d'une génération à un événement ou à un temps donné, tiré de l'histoire sociale, ne peut que conduire à une impasse du point de vue des sciences sociales. [...] la génération est une réalité d'ordre temporel, [...] la définition sociale des générations se produit aux frontières de la mémoire collective et de l'histoire contemporaine [...] La *conscience de génération médiatise la conscience historique, elle lui est inhérente, elle en est la condition* ³⁰.

À cet égard, l'auteure introduit une distinction originale entre mémoire commune, mémoire historique et témoignage, ce dernier se

³⁰ C. ATTIAS-DONFUT, p. 210 et 167-168. C'est nous qui soulignons. L'auteure s'en prend entre autres aux approches qui séparent les questions de l'âge, de la génération et du contexte social : « Différencier l'âge de la cohorte (ou génération) revient à ôter le passé au présent. Faire abstraction des conditions sociales du moment, c'est abstraire le contexte dans le cadre duquel peuvent s'élaborer les visions du futur. » (p. 155)

trouvant au confluent de l'histoire et de la mémoire. Nous avons en ce sens porté une attention particulière aux interprétations des personnes interviewées. En plus de nos analyses critiques, ces interprétations demeurent une source importante dans nos rapports de recherche.

Les développements qui suivent résument et resituent nos principaux résultats. Nous nous arrêtons sur les tournants d'âge vécus à l'intérieur de chaque génération dans le contexte de la fin des années 1980 et du début des années 1990 ³¹. Suit un autre chapitre (cinq) où sont évaluées les forces et les faiblesses des rapports de générations actuels, surtout au plan des transmissions de la vie et de la culture. Le chapitre six étudie la question des tensions de générations, notamment [101] en rapport avec les transmissions socio-économiques et spirituelles. Puis nous concluons en faisant le point sur les solidarités intergénérationnelles existantes ou souhaitées.

Regard d'ensemble

Avec Erikson, Piaget, Kohlberg, Fowler et les autres, fut reconnue l'importance du parcours de vie, de la naissance jusqu'à la mort, pour la connaissance de soi et des autres. Sans masquer la complexité qui traverse de nos jours le déroulement de la vie, il faut situer, dans le contexte présent, l'approche de l'existence en tant que succession d'étapes, de discontinuités, d'épreuves, de régression et de progression. Les phases ou cycles de vie se modifient en effet selon les contextes, ainsi que le soutient M. Riley :

Le parcours de vie varie avec le changement social, non seulement avec le changement de la nature de la famille, de l'école, du travail, de la communauté, mais aussi avec le changement des idées, des valeurs et des croyances. Tandis que chaque nouvelle génération entre dans le flot de l'histoire, la vie de ses membres

³¹ La majeure partie des entrevues ont été faites en 1989 et en 1990. Durant les quelques mois de rédaction de chaque livre, entre 1992 et 1994, des entrevues supplémentaires furent menées pour fin de vérification ou d'approfondissement d'une ou l'autre question.

est imprimée du changement social et à son tour y laisse sa propre marque ³².

Avant d'aborder nos résultats de recherche, situons rapidement la question des tournants d'âge dans un cadre historique. Généralement, dans les sociétés les plus traditionnelles, les générations cohabitaient au nombre de trois, selon une tranche de 20 à 30 ans chacune : grands-parents, enfants et petits-enfants. Le haut Moyen Âge, en étendant le temps des apprentissages, a favorisé l'émergence de la « jeunesse » comme un jalon intermédiaire entre l'enfance et l'âge adulte. L'avènement de la bourgeoisie a fait naître le modèle familial moderne avec sa vision de l'enfance protégée et choyée, orientée en fonction des ambitions de promotion sociale des parents. Le capitalisme industriel et sa structure de l'organisation du travail ont prolongé l'adolescence en exigeant une période de scolarité toujours plus longue et complexe. Il a aussi institué l'étape de la « retraite », en établissant des systèmes de protection sociale. La société [102] post-industrielle, avec le progrès scientifique et la mise sur pied d'un État-providence, a délimité d'autres âges de la vie : le « mitan de la vie », le troisième âge - les « jeunes vieux » - distinct du quatrième âge surtout associé à la dépendance. Les phases et passages de la vie se sont diversifiés aussi du fait d'une extension extraordinaire de la durée moyenne de la vie, grâce aux progrès de la médecine, de l'alimentation, de l'hygiène et des structures de soutien ; grâce aussi à la promotion de la dignité de la vie humaine.

On voit donc à quel point les générations se sont étendues et subdivisées. Avec l'allongement de la vie, la multiplication des choix, la compétition très vive entre sexes et générations au plan du travail, c'est aussi la délimitation des activités propres à l'âge qui se trouve bouleversée à l'heure actuelle. Tout récemment, la division était assez nette entre l'école, le travail-famille et la retraite. Elle se trouve à présent entrecoupée d'alternances école-travail chez les jeunes, de périodes de chômage, de variations dans les projets familiaux et de perspectives d'éducation permanente jusqu'à l'âge mûr.

³² M.W. RILEY, « *Aging, Social Change, and the Power of Ideas* » : *Daedalus. Generations*, vol. 107, 1978, American Academy of Arts and Sciences. Cité dans ATTIAS-DONFUT, p. 138.

Chaque dossier de recherche présente des profils ou figures-types de membres des diverses générations étudiées. Malgré les différences, les membres d'une même génération ont certaines préoccupations communes. Par exemple, parmi les adolescents se trouvent divers profils de rapports aux parents, à la société et à soi, allant de la distance critique au décrochage, selon les conditions. Les 20-35 ans présentent des propos que nous avons organisés autour d'une douzaine de types, tels que l'« intégré », le « décrocheur », le « performant », l'« errant », le « converti », etc.³³ Les figures de baby-boomers se dessinent quant à elles autour d'options ou d'interrogations décisives exprimées par des phrases clés : « On s'est libéré de quoi au juste ? » ; « Je crois en l'ordre des choses » ; « Je me recentre sur ma famille comme base », etc.³⁴ Les profils d'aînés se définissent clairement autour de nos grands axes : la rupture, la transition, la restructuration. Ils portent un regard d'ensemble, plus intégré sur leur itinéraire, même s'ils ont encore de 10 à 30 ans devant eux, selon qu'ils appartiennent au troisième ou au quatrième âge³⁵.

Ces différents modes de profilation tiennent aux différences de générations elles-mêmes. Ainsi les adolescents présentent-ils un questionnement relié à une prise de distance par rapport à leur [103] famille et au monde magique de l'enfance, pour naître à eux-mêmes, se structurer et articuler leur « je », leur pensée propre, leur rationalité. Cette distance se traduit par des relations plus riches aux pairs et aux adultes étrangers à la famille. Les 20-35 ans se trouvant dans une phase d'intégration sociale, affective et spirituelle, la pointe de leurs récits et de leurs interprétations de la situation s'articule autour du défi d'inscription dans la société : intégration, marginalisation, décrochage, expérimentation, performance, errance, etc. Les 35-50 ans traversent, au milieu de la vie, une phase de bilan critique. Leurs récits se cristallisent souvent dans une interrogation ou une option fondamentale. Les aînés, évidemment, sont moins centrés sur leur avenir que sur l'ensemble de leur itinéraire, d'où les profilations et bilans plus achevés, soit en termes de rupture, de tensions ou de restructuration. On voit ici à quel point les matériaux de base ont présidé à la construction de chacun des dossiers de recherche de façon très spécifique. Considérons

³³ Voir *Vers un nouveau conflit*, première partie.

³⁴ Voir *Une génération bouc émissaire*, chapitre 1.

³⁵ Voir *La part des aînés*, surtout le chapitre 6.

maintenant ces cohortes l'une après l'autre et les défis pastoraux spécifiques qu'elles représentent.

Les adolescents

Dans *Le drame spirituel des adolescents* trois grands tournants sont identifiés, respectivement autour de 12-14 ans, 15-16 ans et 17-20 ans ³⁶. Ce découpage peut bien sûr varier selon les conditions dans lesquelles évoluent les sujets. Vers 12-14 ans on recherche un rapport plus pragmatique au réel, alors que l'adolescent opère des ruptures plus incisives avec le monde de l'enfance. Il exprime des mises en doute : « Je ne crois pas à ça » ; « Il faut que tu raisonnes » ; des contradictions perçues chez les parents, à l'école, dans la société et dans la religion de son enfance. Les problèmes sociaux non réglés tels que le chômage et la pollution suscitent déjà à cet âge un fond d'angoisse et de non confiance face au monde adulte. Nous n'avons pas interviewé d'enfants de moins de 10 ans, mais certaines observations tendent à montrer que cette étape se vit de plus en plus jeune.

Le second tournant survient autour de 15-16 ans, alors que l'adolescent traverse une phase de personnalisation. À la question « À qui, à quoi crois-tu ? », plusieurs interviewés ont répondu : « A moi-même. » Au-delà de certains clichés à l'effet qu'ils seraient matérialistes, [104] hédonistes et narcissiques, centrés sur un présent court, sur le look et sur le plaisir immédiat, il faut bien voir les conditions dans lesquelles ils vivent. L'alternance de plus en plus fréquente travail/études n'est pas étrangère à l'accroissement de leurs besoins de consommation fortement conditionnés par une société et des adultes sans hiérarchie de valeurs.

Mais plus encore, l'adolescent de cet âge fait l'expérience d'une crise identitaire ³⁷ : il tente à la fois de s'inscrire dans une société changeante et fragmentée, et de faire face à sa propre mutation. En ce sens, on voit trop peu la difficulté de longues études menées sans l'exercice

³⁶ Respectivement décrits dans *Le drame spirituel des adolescents*, p. 33-54 ; p. 47-53 ; p. 64-67.

³⁷ Voir Erik ERIKSON, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972.

de responsabilités sociales, affectives et économiques. S'il est dépourvu de ces horizons positifs de personnalisation, l'adolescent a tendance à se réfugier dans l'instant et dans le ludique. Les adolescents qui manifestent le plus de solidité bénéficient en général d'un cadre de structuration valable à l'école et dans la famille, de lieux sociaux et d'engagements signifiants.

Le tournant de la vingtaine (entre 17 et 20 ans) amène un mouvement d'intériorisation, de restructuration et d'identification des options de fond. Chez ces jeunes se trouvent une quête de sagesse et d'un horizon de sens, une certaine gravité dans le questionnement moral : « C'est quoi la vie, pourquoi on existe ? Les gens font juste vivre comme ça. La vie, finalement, c'est quelque chose qu'on consomme, sans penser à ses raisons d'être. » (*Éric*, 18 ans ³⁸) Ce travail d'intériorité s'approfondit dans le contexte d'urgence et d'extrême fragilisation de la condition humaine où ils ont grandi : menace nucléaire, pollution, sida, etc. Il commence même à se faire dès l'âge de 14 ans. La plupart cherchent à bâtir leur cohérence intérieure autour des références très concrètes de la vie, de la nature et de l'écologie. Mais leur culture historique est à peu près absente. À l'égard des appartenances larges, soit la politique, la tradition, la religion, les idéologies, ils sont plutôt méfiants, en même temps qu'on sent une certaine gestation ou une réserve qui ménage des ouvertures possibles. Ils ont surtout le goût de « jouer leur rôle dans le monde » : « Je veux réussir dans ma branche [...] c'est mon avenir qui me préoccupe le plus, je pense [...] et avoir une famille, un appartement, un compagnon, des enfants [...] » (*Émilie*, 19 ans ³⁹)

[105]

Les valeurs les plus fréquemment évoquées sont le respect, l'autonomie, l'entraide et les droits fondamentaux. Leurs réseaux relationnels sont restreints et affinitaires ; la plupart ont peu de temps pour l'engagement social. Sur le point de quitter le nid familial, ils misent sur eux-mêmes tout en jouant le jeu imposé par la société. On retrouve aussi à ce moment, chez certains, cette non-confiance à la société, à ses institutions, à ses leaders : « Je sais que ça va mal, mais je vais me débrouiller tout seul. » À travers une recherche d'équilibre et d'har-

³⁸ *Le drame spirituel....* p. 68.

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

nie, ils se fabriquent souvent un cocon intérieur qui nie le tragique de leur vie présente. Ce qui permet de comprendre aussi pourquoi plusieurs restent plus longtemps dans leur famille, dans une dépendance qui heurte leur profonde aspiration à l'autonomie personnelle. Il y a là des tensions souterraines peu explorées.

Au-delà des tournants internes à la période adolescente, certains traits communs ressortent. Peu contestataires politiquement, la plupart des jeunes aspirent à un ordre social plus sain. Ils sont généralement allergiques à toute cause ou religion, à tout embrigadement, sauf une petite minorité (qui s'investit souvent dans des mouvements écologiques ou des idéologies de droite). Ils critiquent la société à travers leurs sensibilités écologiques et pacifistes, et s'engagent occasionnellement, ponctuellement pour résoudre des problèmes collectifs précis. La famille demeure pour eux l'un des milieux privilégiés d'intégration, malgré ses imperfections. Et la plupart rêvent de fonder à leur tour un foyer. Mais le futur fait peur : « La société s'en va vers la catastrophe. Je sens que si j'ai des enfants, les enfants de mes enfants vont avoir de gros problèmes. » (entrevue de groupe ⁴⁰) Ils doivent en outre collectivement assumer l'abrupt passage d'une promesse de prospérité sans limites à une gestion de la précarité. Deux larges cohortes se dessinent : les adolescents bien intégrés, dont quelques engagés, et ceux qui glissent vers diverses formes de décrochages et de marginalisations.

Au plan spirituel des orientations de fond, plusieurs adolescents éprouvent une difficulté à croire. Et comme la dimension du croire concerne intimement l'ouverture confiante à l'autre, cette difficulté se double d'une crise d'altérité : certains ont peine à croire en eux-mêmes, aux autres, aux adultes, en l'avenir et donc en Dieu ou en un horizon de sens possible ⁴¹. Il s'agit d'une génération qui fut témoin de [106] bien des désillusions, tout en étant ébranlée par l'instabilité des familles et d'une société souvent chaotique. D'où l'importance d'adultes signifiants pour les aider à surmonter ces situations complexes et incertaines.

Au plan symbolique, leur imaginaire porte des questions de vie ou de mort, même si cela est rarement énoncé en autant de mots ⁴². Ils af-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 108.

⁴¹ *Ibid.*, p. 210-212.

⁴² Voir *Le drame spirituel*.... p. 134-135.

firment à quel point « c'est important la vie », mais ils effleurent la question de la mort. Pourtant, à travers leurs blessures se manifeste le jeu mort-vie dans toute sa densité, comme référence maîtresse. Bien des problèmes qui les concernent et dont on discute quotidiennement dans les médias les préoccupent profondément : sida, crise environnementale, suicide, euthanasie. On trouve chez-eux, dans leurs expressions artistiques en particulier, un imaginaire fantasmatique de la nuit, de la mort et de la laideur ⁴³. À l'extrême-limite, le suicide peut représenter une initiation négative aux questions fondamentales du sens de la vie et de la mort, une tentative désespérée de séparation ou de différenciation. Rarement ils trouvent des lieux pour ressaisir symboliquement et existentiellement ces questions vitales.

Pistes pastorales

La troisième partie du livre *Le drame spirituel des adolescents* présente quelques pistes pastorales. Il ne s'agit pas ici de les reprendre en détail, mais d'en rappeler les axes principaux.

(1) L'expérience séculière des adolescents est première lorsqu'il s'agit du discours et des pratiques chrétiens. L'initiation à la foi des jeunes doit donc passer par là :

Par exemple, au lieu de placer comme objectif. « Le jeune reconnaîtra l'importance de Jésus Christ dans sa vie », dire plutôt : « Le jeune reconnaîtra que sa vie a du sens et que Jésus Christ y a sa place ». C'est une question *d'accent* ⁴⁴.

⁴³ Voir *Une génération bouc émissaire*, p. 309-317.

⁴⁴ *Le drame spirituel...* p. 168.

(2) Le rapport signale trois voies privilégiées d'accès à la foi : « Ils sont continuellement en passage » ; « Leurs drames » ; « Leurs valeurs » ⁴⁵.

(3) Les trois grands tournants de l'adolescence résumés plus haut doivent être « mis en rapport avec la foi pour renouveler celle-ci », à travers des pistes pédagogiques pertinentes ⁴⁶.

(4) Bien des jeunes découvrent Jésus Christ et l'Évangile à travers une réponse, un engagement altruiste, un mouvement de jeunes où « ils ont eu à se dépasser personnellement et communautairement ».

(5) La religion chrétienne est culturellement liée à la famille et s'exprime par le modèle parental. Alors qu'ils cherchent à gagner leurs premières autonomies, les adolescents sont rebutés par ce modèle religion-culture-famille. C'est le paradoxe de la foi évangélique de passer par ce creuset et de s'en démarquer tout à la fois (*Lc 2,41-52*).

(6) Il y a au moins trois façons de transmettre : l'enseignement (contenu), l'apprentissage (contenu et savoir-faire), l'initiation qui en globe les deux autres et aussi le savoir-être. Le plus souvent, l'Église et l'école enseignent, alors que les adolescents aiment plutôt expérimenter, tester. Ils ne rejettent pas tant le contenu que le mode de transmission. Leur besoin d'expérimenter, leur énergie, leur curiosité à l'égard des questions de vie et de mort se satisfont souvent à travers des processus initiatiques. S'ils n'en vivent pas avec des adultes, ils s'en créeront eux-mêmes.

(7) Une pastorale jeunesse devrait favoriser notamment la « créativité communautaire » des jeunes, une formation biblique solide et de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 172-179.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 169.

nouveaux scénarios initiatiques. Nous reviendrons dans ce dossier sur la question de l'initiation, surtout dans la quatrième partie.

Les jeunes adultes

Au cours de la diffusion du second rapport de recherche sur les 20-35 ans, nous avons vécu des moments émouvants. Ces jeunes découvraient, tout étonnés, qu'ils formaient une cohorte, et surtout, ils [108] disaient : « Enfin ! on parle de nous, on se préoccupe de notre sort ! » Bien qu'on dénombre plus de 1700 regroupements de jeunes de ce groupe d'âge au Québec, engagés dans une foule de domaines, leurs solidarités sont souvent provisoires et atomisées. Et ils sont minoritaires dans les milieux de travail. Il leur manque de plus larges assises pour développer une conscience de génération.

Ils sont pour ainsi dire entre deux eaux. Ils ont quitté les milieux très encadrés de l'adolescence, mais plusieurs n'ont pas encore atteint tous les objectifs d'une vie d'adulte : travail, conjoint, famille. Écoutons ces propos : « Je fuis dès qu'une fille veut faire avec moi des grands projets de mariage, d'enfants » (26 ans) ; « J'ai deux emplois [...] je n'ai pas de problèmes financiers, mais quand ma blonde et ma famille seront là, avec moi, ce sera le bonheur » (27 ans) ; « À 28 ans, je me retrouve sans véritable emploi après plusieurs projets d'études réussis, de jobs à la pige [...] et je ne vois pas le jour où j'aurai le minimum vital pour construire ma propre famille. » Une minorité d'entre eux, formant couples et familles, est très déterminée à mener à bien ce projet : « Le plus important, c'est les enfants et le couple. » (*entrevue de groupe ; 23 à 30 ans* ⁴⁷)

Les 20-35 ans ont à cet égard une foule de défis à relever. 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 ⁴⁸. Ce travail sur lui-même se fait à travers l'insertion sociale et la rencontre de l'autre.

⁴⁷ Ces propos réfèrent respectivement aux figures de l'errant, de l'intégré et au chapitre 18.

⁴⁸ *Vers un nouveau conflit*, p. 149.

Depuis la révolution subjective et affective des années 1970, un écart s'est creusé entre la subjectivité, le « je », et la société. Bien des jeunes adultes le vivent difficilement : « Je me sens séparé, écartelé entre ma personnalité et la société dans laquelle je vis ⁴⁹. » Au fond, trois grandes attitudes se retrouvent chez les jeunes de cet âge, selon les expériences, les personnalités les succès et les échecs : le repli, le procès de société, le goût de défis qui valent la peine.

Selon Erik Erikson, il s'agit aussi d'une phase importante où entre en jeu la capacité d'« intimité », c'est-à-dire de vivre des relations sexuelles significatives avec un être aimé et de risquer des relations fortes sans avoir peur de perdre son identité. Il s'agit d'une [109] recherche d'équilibre entre l'amour et le travail, un « enrichissement de l'identité [qui repose] sur la formule : "Nous sommes ce que nous aimons. ⁵⁰ » En ce sens, la cohorte des jeunes adultes est affectée par les conditions sociales et économiques actuelles qui rendent très problématiques ces objectifs. D'une part, tel qu'il a été vu plus haut, nous sommes face à une grande complexification des tournants, phases et passages de la vie ; et d'autre part, nous nous trouvons dans un contexte social et culturel où les statuts et les rôles sont de plus en plus flous et imprécis. Il n'est pas rare que le jeune adulte, parvenu au tournant de la trentaine, remette en cause ses choix de la vingtaine. Cela peut se traduire notamment par le divorce et le changement de carrière. Plusieurs secousses ébranlent un certain nombre d'entre eux, durant la vingtaine. La perspective d'engagements durables leur semble parfois difficile à assumer, si bien que plusieurs remettent les échéances d'engagement à plus tard, souvent sous l'influence d'une forte tendance sociale qui valorise l'adolescence comme état de vie : « Prends le temps de vivre ta jeunesse ⁵¹ »

Comme les représentants de toutes les générations, les 20-35 ans ne forment pas un groupe homogène. Nous avons dégagé quatre grandes cohortes. La première a enclenché un projet de carrière et de famille et se sent bien intégrée à la modernité. La seconde vit à l'opposé une marginalité douloureuse, soit à son corps défendant, ses aspira-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁰ *Loc. cit.*, p. 177 ; après le « je suis » de l'adolescence (p. 134).

⁵¹ *Vers un nouveau conflit*, p. 151.

tions étant bloquées de toutes parts, soit volontairement, comme mode de contestation de la société actuelle⁵². La troisième cohorte fait preuve d'une sorte de stratégie de délais, cumulant divers projets d'études, d'emploi, différant le choix d'un ou d'une partenaire. Les membres de cette cohorte sont conscients qu'ils se préparent à vivre et agir dans une société plus complexe et qui demande d'avoir plusieurs [110] atouts en mains. La quatrième cohorte enfin étonne par sa détermination. Ces jeunes développent de véritables stratégies de survie, étant prêts à beaucoup pour atteindre leurs objectifs : un travail, un style de vie, un projet amoureux et familial répondant à leurs propres aspirations⁵³.

Il reste que pour la plupart, les besoins prennent le pas sur les aspirations. C'est la survie qui préoccupe plusieurs jeunes adultes présentement. Il s'agit d'une génération qui se veut pragmatique, efficace et réaliste. *Calculators*, dit-on aux États-Unis.

Au plan spirituel et symbolique, dans la foulée du tournant d'intériorisation situé à peu près autour de 17-20 ans, les jeunes adultes empruntent différents chemins⁵⁴. Dans les entrevues, ils expriment fréquemment une quête d'orientation, d'équilibre et de sagesse. Leur contestation prend souvent des avenues autres que celles des baby-boomers. Dans cette perspective, plusieurs cherchent à se démarquer du monde des adultes par des horizons spirituels vastes, étendus, voire éloignés.

⁵² Voir sur cette tendance Douglas COUPLAND, *Génération X*, Paris, Robert Laffont, 1993. Dans le journal *The Gazette*, au mois d'octobre 1993, on écrivait : « Les baby-boomers aiment le terme de Génération X. Il est anonyme, inconnu, ennuyant. Les baby-boomers se trouvent de la sorte confortés dans leur position centrale ; ils ne peuvent souffrir en effet d'être remplacés par une autre génération. » Mais si nous nous rapportons au livre de Coupland, l'appellation de Génération X prend une nuance subtile : « Les 20-30 ans n'ont pas de nom, pour rester cachés : la Génération X. Ici [au sud des États-Unis], il y a de la place pour se cacher - pour se perdre, ça sert de camouflage. » (p. 77)

⁵³ *Vers un nouveau conflit*, p. 121-122 ; voir aussi la typologie de Jacques Lazure, selon six modes de vie : intégration à la société adulte, lutte sociale, marginalisation « autonomisante », délinquance, recherche du plaisir, victimisation sociale (voir « Les modes de vie des jeunes », dans DUMONT 1986, p. 46-48 ; cité dans *Vers un nouveau conflit*, p. 132-135).

⁵⁴ Les orientations spirituelles sont développées surtout dans la quatrième partie de *Vers un nouveau conflit*.

Notons que cette distance se prend aussi à l'égard de la référence à Dieu qui, pour beaucoup, entre en contradiction avec leurs quêtes de bonheur et d'autonomie, d'où parfois la distanciation entre le mot « Dieu » lui-même et ce qu'ils pressentent de façon abstraite comme la « force » agissante et discrètement organisatrice de l'histoire.

Certains seront sensibles aux étapes et à la croissance spirituelle, à un Dieu compagnon de leur devenir. Ayant grandi dans un climat traversé par les références à la mort de l'humanité - crise environnementale, destruction nucléaire, sida -, ils relient souvent à leurs croyances la référence à la Vie. En outre, « faire du sens ⁵⁵ » plutôt que « reconnaître le sens », ligne de fond qui traverse la [111] modernité, est aussi chez eux caractéristique ; cela est renforcé en plus par la dynamique d'inscription personnelle et sociale inhérente à ce tournant d'âge. Et c'est souvent au creux des orientations culturelles qu'ils inscriront cette expressivité. Très sensibles aux questions de signification, les jeunes adultes s'en prennent souvent à l'occultation du poétique, du symbolique et du spirituel dans leurs formations scolaires, dans les rationalités technocratiques et bureaucratiques, et dans les débats de société ⁵⁶. Ils sont très sensibles à la « foi » au sens large, surtout dans la « dynamique de survie » qui est la leur : « Je ne sais pas ce qu'est la foi, dit l'un d'eux, mais je sens que je peux déplacer des montagnes ». Mais la crise du croire et celle de l'altérité en affecte plusieurs, comme chez les adolescents ⁵⁷.

Nous avons aussi désigné certaines tendances par les termes « positivisation » et « refoulement du tragique » ⁵⁸. La positivisation s'exprime de multiples façons : miser par exemple sur des croyances positives

⁵⁵ Une auteure américaine, Sharon Parks, dont l'étude sur cette période de la vie recoupe la nôtre à bien des égards, résume ainsi le défi des jeunes adultes : « Faire du sens ». Voir S. PARKS, *The Critical Years. Young Adults and the Search for Meaning, Faith, and Commitment*, San Francisco, Harper, 1991. Nous approfondissons cette approche au chapitre douze.

⁵⁶ Voir Jocelyn LÉTOURNEAU, « Critique de la raison technocratique », dans F. DUMONT (dir.), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, IQRC, 1990, p. 341-356 ; cité dans *Vers un nouveau conflit*, p. 128-131. Voir aussi le livre de Mathieu-Robert SAUVÉ, *Le Québec à l'âge ingrat. Sept défis pour la relève*, Montréal, Boréal, 1993 ; le premier chapitre s'intitule « Religion : Pas de culture sans culte ».

⁵⁷ Nous y reviendrons au chapitre suivant.

⁵⁸ *Vers un nouveau conflit*, chapitre 19.

tournant autour des références à l'« harmonie », l'« accord avec soi-même », l'« ordre de la nature », la « confiance en soi », la « qualité de vie », l'« énergie intérieure », l'« essentiel », le « respect », l'« espérance », etc. Le refoulement du tragique s'exprime à travers de telles expressions : « On s'énervé pour rien. Ce n'est pas nous qui menons, la conscience universelle remet tout en ordre pour le meilleur » ; « La mort, je ne veux pas en entendre parler » ; « La souffrance, ça n'a aucune signification » ; « Le mal c'est une vieille idée dépassée. C'est ton karma », etc. Ils puisent à certaines écoles spirituelles parallèles qui sont constituées, avec leurs initiateurs, leurs publications, leurs « religiosités populaires », véhiculant des conceptions de la personne humaine, de l'histoire et de l'Absolu souvent rattachées à une Suprême Utopie, anhistorique. Ces tendances se retrouvent aussi chez les baby-boomers et un peu chez les aînés.

En terminant, il faut rappeler que ces enjeux spirituels furent mesurés et analysés à la lumière des défis propres à cette phase de [112] la vie, énoncés plus haut : conscience de ses limites, rapport positif à la réalité, structuration personnelle plus stable. À cet égard, ils ouvrent de nouvelles voies pertinentes mais ils sont aussi plus ou moins laissés à eux-mêmes. D'une part les rationalités scientifiques ont renoncé à penser les questions spirituelles, et d'autre part des croyances circulent en parallèle, de façon sauvage, souvent sans évaluation critique. Mais dans toute cette effervescence, nous avons reconnu les requêtes d'un nouvel art de vivre, qui ressortent davantage chez les baby-boomers.

Pistes pastorales

Nous renvoyons surtout à la cinquième partie du livre *Vers un nouveau conflit de générations*, mais résumons ici quelques voies d'accès pertinentes.

(1) La plupart ont interrompu leur itinéraire de foi depuis l'enfance. Ils ont entre-temps acquis certaines autonomies et élaboré une pensée critique, y compris sur la religion. Ils trouvent rébarbatifs les discours sur un Dieu « nécessaire » à l'égard duquel l'être humain est purement dépendant. Trop d'éléments de nos liturgies ou autres demeurent infantilisants ; il faut trouver les appuis évangéliques d'une foi autonome et libre. Cela sans oublier l'envers de la médaille de l'autonomie moderne : la crise du croire et de l'altérité que l'Évangile du Christ appelle à dépasser à travers l'engagement pour les autres, les complicités communautaires de foi et les solidarités de vie, la gratuité et la générosité.

(2) La situation actuelle des jeunes adultes invite à tenir compte des longues explorations qu'ils mènent sur plusieurs plans. Nos discours sur l'amour, le couple, la famille sont encore tributaires des conditions plus simples de la société traditionnelle où les gens s'engageaient plus jeunes dans des projets de vie à long terme. Mais les jeunes d'aujourd'hui vivent dans des conditions de « risque », de « foi » au sens très humain du terme, y compris dans le projet amoureux.

(3) Il s'agit d'une génération « en chemin », en direction d'un « je crois » bien défini. À cet égard plusieurs figures bibliques et de croyants à travers l'histoire sont inspirantes par leur riche diversité, et aussi par leurs questions, leurs doutes, etc. Mais le défi, ici, est de [113] « faire sens » et de « croire », à ce point tournant de la consolidation de leur identité dans un monde complexe ⁵⁹. Étonnamment, ce

⁵⁹ Nous renvoyons ici au chapitre 23 de *Vers un nouveau conflit*.

« faire sens » peut aider à découvrir une autre lecture des sources chrétiennes.

(4) Les jeunes adultes présentent de nouveaux défis de transmission. Plusieurs d'entre eux nous ont parlé de l'importance qu'ils accordaient à la réussite de leur projet familial. Là aussi il y a une nouvelle requête et une ouverture pour des initiatives pastorales. De jeunes parents nous ont laissé entendre en entrevue leurs préoccupations de transmettre « du solide » à leurs enfants. En plus d'une pastorale du mariage et du baptême, ou dans leur prolongement, peut-être nous manque-t-il un mouvement pour les jeunes familles ⁶⁰.

(5) Le caractère pragmatique, réaliste de cette génération, sa quête de sagesse la situe en complicité avec les racines éthiques et sociales de la mystique juive et chrétienne. On peut se demander si le discours et les pratiques sociales de l'Église ne pourraient pas intégrer davantage l'enjeu de survie des générations montantes. Tout en n'oubliant pas que plusieurs jeunes ont transformé l'instinct de survie en dynamique de dépassement. Combien sont prêts « à en baver » pour atteindre leurs objectifs qualitatifs d'avenir !

(6) Pour comprendre leur expérience croyante, il est nécessaire de bien maîtriser l'interrelation entre la sécularité, le religieux et la foi chrétienne qui se trouve au fondement notre démarche de recherche. Le monde pastoral a tendance à s'enrouler dans une sous-culture religieuse qui leur est incompréhensible. Leur expérience séculière est première, comme chez les adolescents. Et c'est du dedans de celle-ci que l'on découvre leurs propres ouvertures au spirituel et à la foi.

(7) La culture de la jeunesse actuelle est une culture d'expressivité : Ex-pression : faire sortir la pression, le vécu, le senti, l'intuitionné, le rêvé. On ne donne pas forme à des contenus, mais on invente des pra-

⁶⁰ Cet extrait est tiré du texte de la deuxième partie de la vidéocassette *Vers un nouveau conflit de générations*. Voir aussi le livre, p. 354-361.

tiques culturelles de l'expression pour faire naître de nouveaux contenus.

[114]

La situation actuelle des jeunes est fort différente de celle des années 1960. Les jeunes souhaitaient alors changer le monde, croyaient que tout était possible. Aujourd'hui, nous nous trouvons dans un contexte de blocage (futur, emploi, sida, environnement), sauf pour l'innovation technologique. Pour surmonter et répondre à cette situation de crise, les jeunes n'ont souvent comme recours premier que des pratiques culturelles pour exprimer leurs cris, leur expérience et leurs aspirations. *À travers cette pratique culturelle, plusieurs font sens, communauté et chantier*. En termes pastoraux et théologiques, cette pratique culturelle peut s'ouvrir à des démarches sacramentelles. Les jeunes s'inventent des signes de liturgie séculière qui essaie de nommer et de signifier ce qui est à l'état d'intuition profonde, et qui n'a pas encore trouvé des formes sociales ou ecclésiales concrètes. Cela est notamment une invitation pour l'Église à laisser place au développement des diverses formes d'expressions des jeunes adultes : arts, communications, célébrations particulières.

Les baby-boomers

Les baby-boomers se situent dans le mouvement d'intériorisation et de bilan critique du milieu de la vie. Mais au-delà de ce tournant d'âge, leurs itinéraires personnels font corps avec les grands changements survenus au Québec, depuis la Révolution tranquille. Un homme de 44 ans l'exprime en ces termes :

Les jeunes sont moins que nous une génération « sandwich ». En tout cas comme nous le sommes, nous, qui avons grandi dans le passage de la société traditionnelle au Québec moderne, dans les procès, les chocs, les tiraillements entre les deux, dans les luttes au plan des mœurs. Non seulement nous avons grandi là-dedans, mais aussi nous nous y sommes inscrits activement, en

contestant d'abord, puis en exerçant des rôles par la suite. Il reste que nous avons été charriés autant que nous avons charrié nous-mêmes. C'est peut-être notre génération qui dit le mieux cette société, ce peuple qui n'a pas encore digéré tous les nombreux changements qui se sont produits depuis une quarantaine d'années.

À la différence des générations qui suivent, les 35-50 ans, en entrevue, présentent tous la mémoire de deux mondes : le dernier souffle [115] de la chrétienté québécoise suivi de l'effort de modernisation jusqu'à aujourd'hui. Il s'agit d'une génération charnière. Même dans les entrevues les plus banales, les hommes et les femmes de cette génération présentent tous et toutes l'histoire d'une mutation⁶¹. Si un verbe pouvait définir leur mouvement collectif et individuel, ce serait le verbe « quitter » : quitter le cocon familial, confortable, fusionnel ou contraignant (combien règlent encore leurs comptes avec les parents), quitter le monde religieux traditionnel, quitter les cadres familiaux pour affronter l'inédit, bâtir du neuf. Plusieurs nous ont confié le désir irréprouvable d'un ailleurs qui a surgi à la faveur des années 1960. Certains d'entre eux racontent l'histoire de véritables rites de passage qu'ils se sont imposés, une mise à l'épreuve (voyages, militance) : et de ces récits ressort une recherche de soi. Chez certains, les énergies de changement et de dépassement perdurent toujours, mais autrement : après avoir marqué la différence avec les parents, repensé l'ordre de la cité, certains s'activent dans des projets sociaux, reliant les responsabilités familiales et les implications à caractère local. Cela est observable chez les femmes en particulier.

Dans le contexte actuel, comme au sein des générations montantes, on trouve chez eux de forts dynamismes de survie, des résolutions intérieures, morales et spirituelles pour gérer la précarité actuelle. Après un premier mouvement de repli sur les blessures et ruptures, qui souvent les ont fait mûrir, plusieurs se ressaisissent. Les boomers ont été de tous les chantiers et réformes des dernières décennies, ils en ont eu les travers mais aussi les qualités. Eux aussi, en bon nombre, sont frappés par la crise économique, au moment où ils ont de lourdes responsabilités familiales, professionnelles ou autres ; leur retraite est

⁶¹ *Une génération bouc émissaire*, chapitre 11.

beaucoup moins assurée que celle de leurs aînés. Ils cumulent parfois les responsabilités à l'égard de quatre générations : petits-enfants, enfants, parents et parfois un grand-parent ou deux. Nous avons rencontré plusieurs célibataires, surtout des femmes, qui prenaient soin d'un père ou d'une mère. Ici et ailleurs, on relève au sein de cette large cohorte des clivages sociaux-culturels et économiques importants.

En général ils maintiennent aussi leur recherche et expérimentation d'un nouvel art de vivre maintenant articulé à une âpre lutte pour la vie dans ce qu'elle a de plus essentiel. Et même dans le cas de ruptures amoureuses et familiales, de problèmes parentaux importants, [116] beaucoup conservent un attachement et une fidélité profonde à leurs enfants. Le couple et la famille représentent pour eux une assise affective prioritaire ⁶².

Première génération à gérer les nouveaux rapports hommes-femmes, les 35-50 ans ont développé d'étonnantes pratiques d'adaptation, de conciliation et de transaction. On se veut plus « positif », plus tolérant, plus attentif à ses limites et à celles des autres, plus compréhensif de la fragilité humaine, plus réaliste face aux impératifs de survie des uns et des autres, dans une société de plus en plus précaire. Des membres de cette génération sont parvenus à conjuguer de nouveaux rapports hommes-femmes, parents-enfants, amour-travail, autonomie-altérité, réalisme-créativité, valeurs de progrès-valeurs de durée. Ils raccordent de façon nouvelle ce que les temps de rupture nécessaires avaient opposé, séparé.

Mais nul ne sera surpris qu'un chapitre porte sur « L'imbroglio des rapports hommes-femmes ». Nous avons reconnu, d'une certaine façon, dans nombre d'entrevues, l'émergence d'une femme forte, pilier, et qui éprouve souvent la fragilité de son compagnon, de ses collègues. Nous avons donc été amenés à nous interroger sur les hommes d'ici. S'« ils ne sont pas là », tel que l'expriment plusieurs interviewées, « où sont-ils ? » Se fait jour un certain « malaise masculin ». Il s'agit d'un phénomène encore très diffus, contrairement à ce qui se passe chez les femmes. On peut se demander si on a évalué l'impact des critiques successives adressées aux hommes depuis un certain

⁶² Encore ici E. ERIKSON précise nos résultats : l'âge adulte est celui de la « générativité », c'est-à-dire la préoccupation d'établir et de guider la génération montante. *Loc. cit.*, p. 134.

temps. On a peu mesuré les conséquences de la révolution affective qui nous a amenés depuis les années 1970 sur un terrain où les hommes sont peu préparés à jouer un rôle d'acteur.

Au plan politique enfin se produit un tournant majeur. De plus en plus d'aînés laissent le terrain politique à cette génération, avec toute une accumulation de problèmes non réglés : endettement, pauvreté, chômage, désindustrialisation, problèmes culturels et le reste. Plusieurs semblent prêts à relever le défi, mais la majorité des interviewés de cet âge disqualifient la politique plus que toute autre génération. Le dossier est à suivre...

Sur un plan plus critique, d'aucuns, non sans raison, s'inquiètent de leur psychisme fragile, de leur épuisement dans de longues et lourdes tensions hommes-femmes. Chez un certain nombre nous avons [117] décelé une fixation à l'enfance. En cela nous rejoignons François Ricard⁶³. Le nouvel art de vivre semble dériver chez d'autres vers une affectivité, des valeurs, des pratiques sociales et culturelles de type fusionnel, « maternant ». Tout se passe comme si les rationalités proprement politiques et économiques étaient peu intégrées dans leur vision des choses et leurs orientations concrètes de vie. Ce qui peut étonner, quand on sait comment plusieurs ont été de toutes les grandes idéologies occidentales des dernières décennies. En octobre 1988, Jean-François Lisée commentait une enquête publiée dans le numéro du même mois de *Psychology Today*, selon laquelle la génération d'après-guerre américaine serait 10 fois plus déprimée que celle de ses grands-parents⁶⁴. Crises émotives et dépressions se multiplient. Un professeur de psychologie de l'Université de Pennsylvanie estime que l'exaltation de l'individu, en « effritant » la foi dans les institutions traditionnelles que sont la famille, l'Église et l'État, « a posé les conditions de la déprime » : tout échec prend la forme d'« une défaite personnelle ». Et plus que l'échec, c'est la réussite qui surprend, alors que la barre s'est haussée à un niveau très élevé dans tous les domaines.

Qu'en est-il de la dimension spirituelle de leur expérience ? Les axes majeurs à cet égard sont l'intériorité et la resymbolisation, accompagnées d'interrogations éthiques. Plusieurs tendances se dé-

⁶³ F. RICARD, *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992.

⁶⁴ J.-F. LISÉE, « La déprime frappe les baby-boomers (aux USA) » : *La Presse*, 24 octobre 1988.

gagent. D'abord le métissage, ce terme qui désigne l'immense brassage pluraliste, interculturel et interreligieux, nous a paru adéquat pour nommer l'effort de recomposition de cette génération charnière ⁶⁵.

En outre, les grands chambardements des années 1960-1970 semblent s'être transmués chez certains en expériences « néo-aventurières » de voyages, d'expérimentations de toutes sortes où se trouve recherché un « sentiment provisoire (et sacré) de transcendance personnelle ». La volonté de mettre son ego à l'épreuve aurait succédé chez certains à celle de transformer le monde ⁶⁶. Par ailleurs, une [118] quête séculière de salut et de transcendance plus collective émerge à la faveur des nouveaux défis humanitaires : droits, écologie, pacifisme, démocratie, lutte contre les intégrismes, etc. : « C'est la transcendance humaine qui seule va nous sauver de la guerre de tous contre tous, de l'émiettement en tribus qui se battent jusqu'au sang pour dresser leurs clôtures et se séparer des autres ⁶⁷. »

Comme autre grande tendance présente chez les baby-boomers, on trouve un spirituel relationnel et communionnel très affectif. Leurs « nouvelles » croyances s'accordent généralement aux traits du nouvel art de vivre qu'ils recherchent, notamment autour des références au corps, à la qualité de la vie, à la santé, au bien-être, aux relations informelles, au respect, à l'harmonie. En son aspect critique, ce spirituel est maternant et régressif. Beaucoup de nouvelles croyances manifestent en effet l'un ou l'autre trait de l'univers fusionnel : l'indifférenciation, la toute-puissance, l'absence de médiations, l'absence de failles ⁶⁸ : « Le mal ne peut pas m'atteindre » ; « Dieu c'est la vie, la vie c'est Dieu » ; « Nous résolvons les conflits en nous fondant dans le

⁶⁵ Voir *Une génération boue émissaire*, p. 339-359. Les orientations spirituelles de cette génération sont définies dans les trois derniers chapitres de l'ouvrage.

⁶⁶ Voir David LEBRETON, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991. Lebreton observe au sein de nos sociétés occidentales à la fois la recherche de sécurité et une mythologie du risque et de l'aventure : « Dans une société où les repères sont confus, c'est par le risque, l'affrontement de l'inconnu, de l'inédit, qu'à travers les multiples traversées, on cherche à savoir si vivre a encore une signification. » (Cité dans *Une génération boue émissaire*, p. 278-285.)

⁶⁷ *Une génération boue émissaire*, p. 355.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 178. Ces traits qui se rattachent aux premières initiations de la vie seront développés au chapitre treize.

grand Tout, dans l'Un », etc. Nous avons par ailleurs fait le point sur les sources religieuses de la fixation à l'enfance, fort bien développées dans un chapitre de Louis-Charles Lavoie⁶⁹. Il y en a trois : certaines dimensions du catholicisme, de la culture psychologique et du nouveau religieux. De ce point de vue, il peut s'agir d'une génération de la « pseudo-rupture » dont l'affirmation d'autonomie cache des rapports aux autres et à Dieu infantilisés et narcissiques.

Mentionnons que chez ces enfants des « deux mondes », on observe parfois une ambivalence par rapport à la rupture des années 1960 : « Je m'ennuie du sacré. » Cette référence appelle à la fois un sacré communionnel, un sens du mystère et un fondement des valeurs. Et chez certains, « Dieu » surgit à un tournant de la vie, parfois retrouvé sur l'horizon de leur héritage religieux, avec ou sans l'Église, parfois dans une lutte à finir contre les « racines judéo-chrétiennes ». Quelques membres de cette génération, marqués par la [119] conquête des libertés, semblent avoir dégagé un espace intérieur ouvert à un Dieu autre, mis en relation avec une dynamique personnelle de devenir, de croissance et de nouveaux rapports aux autres dans des relations significantes.

Pistes pastorales

De nouveau nous renvoyons ici à *Une génération boue émissaire*, en particulier aux chapitres sur la famille (7), et sur les orientations spirituelles (14,15). Les défis pastoraux que pose la génération du baby-boom sont considérables. Déjà certains mouvements tels que *Marriage Encounter*, les Cursillistes et autres semblent répondre à des besoins de faire le point sur le couple et la famille à la lumière de la foi. Par ailleurs, les nouvelles sensibilités sociales de plusieurs adultes les rendent réceptifs à une pastorale qui comporte des objectifs de solidarité, de saluts séculiers (*Mt 25*). Plusieurs sont prêts à collaborer généreusement, à partir de leur propre terrain professionnel, à des projets d'Église qui impliquent les forces vives du milieu. Nous l'avons expérimenté à plusieurs reprises en cours de recherche. Les boomers re-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 361-380.

connaissent l'apport et le dynamisme de nos réseaux informels et souples d'intervention.

Sur le terrain socio-politique, l'Église conserve encore quelque crédibilité. Mais on ne sera guère étonné, par ailleurs, que cette génération qui a fait la révolution culturelle, surtout au plan des mœurs et des rapports sociaux, soit rebutée par le discours moral du catholicisme, et par sa position à l'égard des femmes.

En rapport avec le fameux point tournant spirituel du mitan de la vie, aux États-Unis, les Églises ont produit une abondante littérature sur les baby-boomers. Par exemple, à Minneapolis, Kenneth Stoke dirige un programme d'éducation de la foi des adultes : « Les baby-boomers font face au mitan de la vie (*Baby-Boomers Face MidLife*) ; les implications pour les communautés chrétiennes dans les années 1990 ». Voici comment est présenté ce programme :

Le besoin et l'opportunité ⁷⁰

La génération du baby-boom est l'un des phénomènes les plus significatifs de ce siècle [...] Comme les *happy days* des années 1950 ont ouvert la voie vers la contre-culture des années 1960, les attitudes et [120] les systèmes de valeurs des boomers ont eu un impact *permanent* sur la culture moderne. Maintenant les premières cohortes de boomers ont franchi le cap de la quarantaine, et les autres le feront d'ici la fin du siècle. Au moment où ils font face au *mitan de la vie*, une nouvelle page est tournée [...] La vérité est que le mitan de la vie est une période de transition et de changement - au plan physique, social et... oui... *spirituel*. Il s'agit d'une période où la plupart réfléchissent sur la première moitié de leur vie, alors qu'ils entrent dans la seconde moitié ; plusieurs vivent un temps d'évaluation et de restructuration des attitudes et des valeurs, sur l'horizon d'une maturité en croissance.

⁷⁰ Document de Kenneth STOKES (ronéo).

Le scénario est clair. La génération la plus large et la plus indépendante de l'histoire est composée de membres qui ont vécu au cours de leur vie plusieurs périodes traversées de bouleversements multiples. Ils sont pour la plupart éloignés de l'Église depuis l'enfance et sont devenus de jeunes adultes dans une culture fortement sécularisée. Ils arrivent actuellement au *mitan de la vie*. Comme jamais auparavant les boomers ont *un besoin* de réfléchir sur le sens de leur vie. Les paroisses et les communautés chrétiennes peuvent profiter de cette *opportunité*, en exerçant leur ministère *autrement* à l'égard de cette unique cohorte d'adultes. Car si la plupart ont peu d'affinités avec l'Église traditionnelle, ils ont néanmoins une qualité spirituelle qui, même si elle s'exprime souvent individuellement, manifeste un besoin profond d'exploration en commun.

Des sessions de travail sont en ce sens offertes pour aider le clergé, les éducateurs, les conseillers, les leaders laïques et autres chrétiens à comprendre les baby-boomers dans leurs expériences et passages spécifiques du Mitan de la vie ; d'où l'impératif pour les communautés chrétiennes de mettre sur pied des programmes de développement de la foi et d'éducation religieuse avec les baby-boomers. Ces sessions sont bâties notamment autour du mitan de la vie comme « crise du sens » et « défi de croissance », à partir des récits de vie et des événements marquants. De telles initiatives seraient souhaitables au Québec.

Les générations aînées

Non seulement les aînés sont-ils les artisans des grandes réformes des dernières décennies, mais en plus ils sont des pionniers sur les chemins du vieillir contemporain. Comment envisager une retraite [121] appelée à durer parfois une trentaine d'années ? C'est là une question nouvelle. Deux regards affligeants et contradictoires sur les aînés dominent actuellement. Constituant la génération globalement la mieux nantie, bénéficiant de conditions de retraite enviables, ils auraient décroché de leurs responsabilités sociales au profit des voyages, des loisirs, de l'exil en Floride. Mais en même temps, les images pu-

bliques de ces générations sont plutôt misérabilistes et catastrophistes. Après que les gouvernements occidentaux aient pris les mesures qui s'imposaient dans les années 1970, la misère sociale se serait transposée en misère morale, et les ennuis financiers en problèmes de dépendance.

Un certain nombre d'aînés demeurent frappés par la pauvreté, surtout les femmes seules et les « nouveaux retraités » de la cinquantaine en chômage qui ont peu d'espoir de décrocher un nouvel emploi. Les aînés du grand âge souffrent de maladies, de lourds handicaps et de solitude. Mais il reste que la majorité des aînés bénéficient de ressources précieuses : santé, temps, expertises, expérience et, pour certains, moyens financiers non négligeables. Aussi, plutôt que de nous demander, à l'instar de la plupart des recherches, ce que la société peut faire pour les aînés, nous sommes-nous attachés à répondre à la question suivante : qu'est-ce que les aînés font ou pourraient faire pour la société ? Pensons à cette large cohorte d'aînés en bonne santé et susceptibles d'apports inestimables.

Eu égard à la question qui nous préoccupe ici, soit les tournants d'âge, il existe un certain nombre de paramètres. La différence entre les hommes et les femmes est plus accusée parmi les membres de cette génération. La retraite au sens de la fin du travail a un impact particulier sur les hommes. Selon R.C. Atchley, elle serait composée de cinq phases.

(1) la phase de *lune de miel*, soit une période de bonheur où l'individu savoure sa nouvelle liberté face aux pressions et à la routine du travail (avant la retraite ou au début) ; (2) la phase dite de *désenchantement* où, en proie au désœuvrement, l'individu réalise que cette partie de sa vie est différente des autres moments de loisir qu'il a déjà connus ; (3) la phase de *réorientation* où l'individu essaie de s'impliquer dans des activités qui peuvent le soulager du désenchantement et lui donner une satisfaction positive face à la retraite ; (4) la phase de *stabilité* où l'individu développe une routine, s'installe de façon satisfaisante dans son rôle de retraité ; et (5) la phase de *terminaison* [122] où l'individu se

dirige vers un autre stade de la vie, davantage relié à la maladie et à l'invalidité ⁷¹.

Comme toute typologie, elle rencontre diversement les expériences singulières.

Les femmes vivent des étapes de vieillissement beaucoup plus étendues, débutant par le départ des enfants. Elles maîtrisent souvent mieux les réseaux informels de relations et se lancent dans des activités multiples, de sorte qu'elles s'adaptent plus facilement.

L'apprentissage de la vie à deux, plus intense et suivie que jamais, sans le travail et les enfants, s'avère souvent une dure période d'adaptation, selon les mêmes étapes de la retraite pré-citées : la lune de miel dans l'attente de se retrouver ensemble ; puis le désenchantement, alors que les hommes, peu habitués à l'espace domestique, vivent souvent désarroi et dévalorisation, et que les femmes n'aiment pas voir envahir leur « domaine ». La réorientation de l'un et l'autre organisera la nouvelle vie à deux, suivie d'une période de stabilité.

La dernière étape est souvent marquée par la maladie du conjoint, le deuil et le défi de vivre seul. Dans nos entrevues, plusieurs parlaient de leur attachement profond au conjoint. Mais certains laissaient aussi deviner les frustrations et les tensions vécues au sein du couple.

Toutes ces étapes ne sont pas toujours franchies de façon harmonieuse. Les hommes qui ont peine à surmonter la phase de déprime pourront subir la maladie et même la mort précoce. Il n'est par ailleurs pas étonnant que certains couples à la retraite divorcent, incapables d'assumer la nouvelle vie à deux. Mais l'attitude dominante est celle de maintenir l'axe intégrateur de leur existence : maternité, paternité, mariage, célibat religieux, non sans refoulements exigeants et parfois pénibles, non sans frustrations, ce qu'ils confient de façon voilée. C'est en effet une génération qui fut peu habituée à « se dire ».

⁷¹ R.C. ATCHLEY, « Retirement », dans I.N. BURNSIDE (dir.), *Nursing and the Aged*, New York, McGraw-Hill Book Company ; cité dans G.-R. DE GRÂCE *et al.*, « Conséquences psychologiques de la retraite en fonction du sexe et du niveau occupationnel antérieur »- *Canadian Journal on Aging/ La revue canadienne du vieillissement*, vol. 13 (1994, no 2) 150-151.

Mais qu'en est-il de la venue des petits-enfants ? Lorsqu'ils tiennent un rôle signifiant de grand-parent, les aînés trouvent un sens au vieillissement. Parmi toutes les générations, dont la référence sacrée [123] privilégiée est la « Vie », ils sont les plus sensibles à la vie recommençante derrière eux. Ce qui est sacré pour eux ? les enfants : « Tu relativises bien des choses dans la vie, mais tes enfants, tes petits-enfants, eux, ne cessent de prendre de l'importance à tes yeux ⁷². » La grand-parentalité demeure cependant aléatoire, si bien que seule minorité entretient des rapports réguliers et riches avec leurs petits-enfants. À l'opposé, de plus en plus d'aînés participent activement à l'éducation des enfants, surtout dans le cas où les grands enfants sont divorcés ou monoparentaux ; ils peuvent même devenir de véritables parents substituts.

Mais il faut aller au-delà de ces considérations habituelles sur les aînés. Entre les entrevues des années 1980 et les entrevues des années 1990, nous avons noté une différence importante. Dans les plus récentes, ils se disent très inquiets du sort des générations montantes et se demandent comment ils pourraient faire leur part. Après l'euphorie collective autour de la retraite-loisir des années 1970 et 1980, ils semblent vouloir passer à autre chose : « Il n'y a plus de sens quand tu n'as plus de rôle à jouer [...] On est une génération qui s'est préoccupée des autres générations toute sa vie ⁷³. » Comme si la précarité et le chômage qu'affrontent leurs enfants et petits-enfants, les problèmes de société (qu'ils connaissent bien car ils sont généralement très informés) suscitaient chez eux un sursaut de conscience et d'implication. Ils ont connu dans leur jeunesse des moments de crise et d'insécurité. Ils incarnent auprès des plus jeunes une espérance, car « ils ont passé à travers ». Ils sentent que leurs petits-enfants ont besoin de leurs valeurs. Nous reviendrons, au chapitre sept concernant les solidarités intergénérationnelles, sur les apprentissages spécifiques qu'ils peuvent développer chez leurs petits-enfants.

Le passage le plus incertain est celui de la préoccupation pour leur propre famille à des préoccupations plus larges, plus collectives, « pour les enfants des autres ». Là-dessus il y a eu de forts débats dans les entrevues de groupe. Les uns reconnaissent avoir bénéficié de nombreux avantages dont certains de leur âge et les plus jeunes se

⁷² *La part des aînés*, p. 85.

⁷³ *Ibid.*, p. 79.

voient privés. Les autres sont plus cinglants : « On a gagné ce qu'on a. Qu'ils se débrouillent ! »

Le dossier des aînés révèle chez eux aussi une grande diversité socio-religieuse. S'y retrouvent les grands profils habituels. Ils ne [124] correspondent généralement pas à l'image conservatrice qu'on peut en avoir. Naturellement, on entend de la part des interviewés les critiques habituelles de la religion contre le « Dieu de la peur », le « Dieu-béquille », les réponses toutes faites, etc.

En positif, une intelligence des choses, des êtres et de Dieu, un sens du mystère s'enracinent dans leur sens de la vie, de la nature et de la filiation. Refaçonnant son rapport à la souffrance, un interviewé se questionne ainsi :

Si j'ai eu une claque pareille, c'est pourquoi ? Ce n'est pas moi qui me suis mis au monde, c'est ma mère. Mais la première personne qui l'a mise au monde, c'est quelqu'un qui nous a mis sur la terre... le Grand Créateur... Pourquoi à l'automne, les feuilles tombent-elles ? Puis vient la neige, la terre se repose ; le printemps ça fond, l'herbe reverdit... Qui a fait cela ? (*Jean-Claude, 64 ans*) ⁷⁴

On observe aussi une disparité importante entre les hommes et les femmes. Plusieurs aînées parmi les plus instruites ont rompu avec la foi chrétienne, sur un fond d'agressivité, du fait de la morale sexuelle de l'époque dont elles ont fait les frais. Certaines avouent : « J'ai de la misère à croire » ; « Dieu, la foi, c'est une béquille. » Mais le plus souvent, ces affirmations s'accompagnent du questionnement décisif de la fin de la vie, « Entre les certitudes d'hier et le pluralisme d'aujourd'hui, je ne ^{sais} trop... » Un drame spirituel secoue aussi hommes et femmes dont la religion de certitude fut fortement ébranlée. Cette certaine crise du croire, pensons-nous, tient aussi au fait que la vieillesse sans transmission est dépourvue de sens. Quelques aînés ne croient plus à une vie après la mort, tout en conservant certaines croyances traditionnelles comme celle en un Dieu créateur. Le psychologue Erik Erikson cernait l'état d'esprit atteint à la fin de la vie, au temps du mûrisse-

⁷⁴ *La part des aînés*, p. 178-182.

ment, de la manière suivante : « Je suis ce qui me survit. » Phénomène unique dans l'histoire, les aînés actuels sont majoritairement en santé, ont un large bagage d'expérience et de sagesse, vivent beaucoup plus longtemps. On sent chez eux des appels à inventer des voies nouvelles de transmission. Nous y reviendrons.

L'itinéraire spirituel des aînés est très bien illustré à travers l'interrelation entre le Moi et le Soi, selon le schème jungien.⁷⁵ Une [125] véritable transformation de la personnalité, du rapport au monde, aux autres et, s'ils sont croyants, à Dieu, peut s'opérer, notamment à travers une réconciliation des opposés : mort-vie, homme-femme, efficacité-gratuité, absolu-relatif, vrai-faux, éveil-sommeil⁷⁶. Cette harmonisation du moi et du soi s'achève surtout au quatrième âge (75-80 ans et plus). Le soi surgit à la faveur de la diminution des contraintes familiales et professionnelles, s'exprimant par un rapport plus gratuit et plus confiant avec la vie, les autres et Dieu, par une largeur de vue, une communion avec la nature, avec le Dieu créateur. Mais notre rapport de recherche analyse d'autres modalités du rapport entre le moi et le soi. Par exemple, plusieurs aînés affirment un « moi » souverain, opposant la santé et les activités à la mort, à la finitude et à Dieu ; écartant ainsi tout horizon de sens au-delà de la vie présente. Un certain rattachement culturel fait en sorte que certains souhaitent le maintien de la religion comme ordre, sans en avoir besoin eux-mêmes.

*Pistes pastorales*⁷⁷

Plusieurs personnes âgées ont de la difficulté à se situer sereinement face aux nombreux et profonds bouleversements de la société et de l'Église depuis une trentaine d'années. Leur bagage religieux de

⁷⁵ Ibid., chap. 8.

⁷⁶ Ceci renvoie aussi à la phase d'« intégrité » dont parle E. Erikson. C'est une phase d'ouverture et de relativisation de sa propre vie, l'acceptation de sa fin. L'absence d'intégration se traduirait par le désespoir, l'aigreur, la peur de la mort. Voir E. ERIKSON, *Enfance et société*, Paris, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, p. 179.

⁷⁷ Nous reproduisons ici un texte de Jacques Grand'Maison présenté dans le cadre de sessions de travail sur les aînés, la transmission des valeurs et de la spiritualité.

jeunesse est leur seul repère. Et il semble peu inspirant pour rejoindre leurs questions, leurs quêtes de sens, leurs doutes. Notons ici qu'il y a beaucoup de gens de cet âge qui ont cessé de fréquenter l'Église. Mais nous avons rencontré aussi un bon nombre de pratiquants âgés étonnamment perplexes ⁷⁸.

Somme toute, il y a eu peu d'investissements pastoraux pour rejoindre, ressaisir du dedans, guider leurs propres cheminements [126] religieux, leurs conflits intérieurs de valeurs, leurs expériences spirituelles. Malgré le fait que la majorité des pratiquants soient des gens âgés, il n'existe à peu près pas de pastorale des gens âgés et pour les gens âgés sur leur terrain spécifique d'expérience de vie, de foi, de culture. Bien sûr, il y a des pratiques religieuses, certaines associations pieuses, certains services caritatifs, les visites aux malades. Ce sont là des activités pastorales qu'on ne saurait sous-estimer. Mais qu'en est-il des accompagnements, initiations, approfondissements et soutiens de l'expérience humaine, morale et spirituelle durant cette nouvelle étape allongée de la vie (20 à 40 ans dits de « retraite ») ?

Qu'on parle en termes de drame spirituel, de cheminements intérieurs, de nouveaux rôles et d'engagement, de transmission aux autres, de partages de foi spécifique aux aînés, il faut bien avouer qu'il y a peu d'initiatives pour rejoindre du dedans cette période de la vie, ce long passage initiatique qui prend pour aujourd'hui et demain une ampleur et une profondeur historique sans précédent. Rappelons notre constat majeur : il se trouve une large cohorte d'aînés de 55-75 ans, dite du « troisième âge », en bonne santé et munie d'un bagage très riche d'expériences, d'expertises, de sagesses morales et spirituelles dont la société a grand besoin. Et le groupe des aînés de plus de 75-80 ans, dit du « quatrième âge », bien que davantage concerné par les problèmes de dépendance, contient beaucoup d'aînés capables de jouer leur rôle d'initiateur, au moins aux plans de la vie et de la mort, de la morale et de la spiritualité.

Que ce soit au chapitre de nouveaux rôles et engagements à prendre, que ce soit au chapitre de leur vie spirituelle, de leurs apports culturels et moraux, et de leurs problèmes spécifiques, il y a là des re-

⁷⁸ Voir aussi Jocelyne MASSÉ, « Éducation religieuse et personnes âgées », M.A., Département de psychopédagogie et d'andragogie, Faculté des sciences de l'éducation, 1993, 121 p.

quêtes de soutiens, d'initiatives et d'encadrements pastoraux. Ne pas y investir c'est passer à côté d'une formidable richesse peu explorée et peu « exploitée » au bon sens du terme.

En dessous de la question religieuse se trouvent les questions existentielles accompagnant les diverses étapes allongées de la longévité. Par exemple, de 60 à 75 ans : que vais-je faire de ma vie maintenant ? De 75 à 85 ans émergent de nouvelles questions de sens. Puis viennent les expériences où la souffrance et la mort à l'horizon prennent une importance majeure ⁷⁹. En positif, disons que l'exploration [127] spirituelle et culturelle des nouvelles terres de la longévité est à peine commencée, si on la compare aux investissements, aux études, aux politiques faits aux plans social et psychologique.

Les personnes âgées ont besoin de se retrouver entre elles pour s'entraider, pour agir collectivement, pour approfondir communautairement leur identité générationnelle. Mais déjà on peut soupçonner le piège d'un certain ghetto qui pourrait renforcer leur exclusion de la société active, leur séparation des autres générations, alors qu'elles restent pour la plupart des êtres de famille, d'intergénération. Pourtant ne perdons pas de vue le fait que l'éducation, l'accompagnement des personnes plus âgées au plan religieux reste le parent pauvre de la pastorale.

D'autres questions surgissent. En savons-nous vraiment assez sur ce qui se passe « spirituellement », « moralement » et « culturellement » en eux, en elles ? Sur leurs visions du monde, de la société, de la vie et de son au-delà ? Sur leurs façons de se regrouper, de s'engager ? Quelles sont leurs expériences heureuses ou malheureuses de transmission ? (« La pire mort, c'est de n'avoir plus rien à transmettre », nous ont dit certains d'entre eux.) Avons-nous pris la mesure des pièges, des tentations, des doutes, des fuites que ces gens vivent ?

Encore ici, il reste bien des choses à explorer, à partager avec eux, avec elles. C'est souvent par leurs récits de vie, l'échange de leurs récits de vie et leur transmission que plusieurs « débloquent », communiquent et s'engagent.

⁷⁹ Voir J. MASSÉ, p. 39. Réfère à Arthur H. BECKER, « Pastoral Theological Implications of the Aging Process » : *Journal of Religion and Aging*, vol. 2, n, 3, 1986, p. 13-30.

Les projets intergénérationnels les intéressent de plus en plus comme lieu privilégié d'inscription dans la société. « C'est souvent plus facile avec les enfants des autres », nous ont dit certains. Les grands réseaux sociaux d'aînés (FADOQ, AREQ, Vie montante, Forum des Citoyens âgés, AQUR) s'ouvrent à toutes sortes de projets intergénérationnels. Pastorales et Églises locales pourraient s'y associer avec leurs missions propres. L'Église, par ses rites de passage, est un des lieux où se recomposent les générations. Sommes-nous assez attentifs à cet atout ?

Du dedans de cette nouvelle effervescence sociale, des besoins et intérêts spirituels nouveaux surgissent. Ils appellent des guides spirituels de qualité et bien équipés, y compris chez les aînés eux-mêmes. Comment ne pas aussi mettre à profit cette majorité d'aînés qui composent présentement les communautés religieuses et le clergé ? Quel autre potentiel peu mis à profit ! On nous dira que le plus grand drame de l'Église se loge du côté des autres générations. Mais comment y faire face sans la génération qui compte encore bien des [128] témoins d'une foi vivace ? C'est une question de réalisme. En négligeant l'expérience et le rôle spirituels des aînés, nous risquons de perdre sur toute la ligne.

Conclusion

Les Américains ont produit quelques typologies pertinentes des générations. La première vague du baby-boom, née entre 1946 et 1955, aurait tour à tour caressé de grands rêves puis les aurait vu s'effondrer. La seconde vague n'aurait que peu de rêves, ne nourrirait aucune illusion. La déception de leurs aînés les aurait mis en garde contre des attentes trop grandes à l'égard de la vie, de la société et de leurs leaders. La première vague aurait en outre reçu le maximum d'attention de la part des parents, et la seconde, composée des cadets, une attention moindre. La première aurait connu dans une proportion moindre le divorce des parents avant l'âge de dix-huit ans. Mais la typologie la plus intéressante nous vient de Douglas Walrath qui identifie trois cohortes : la cohorte de l'effort et de la lutte marquée par la guerre et la crise (*Strivers* ; nés entre 1901-1931 - aînés), les provocateurs qui ont grandi dans l'optimisme d'après-guerre (*Challengers* ; 1932-1954 - ba-

by-boomers) et les calculateurs dont la vision du monde est plus sobre (*Calculators* ; 1955 et plus - adolescents et jeunes adultes) ⁸⁰.

Nous citons cette enquête car elle recoupe nos propres résultats, sauf en ce qui a trait à la subdivision des âges. L'histoire québécoise est en effet particulière, la Révolution tranquille marquant une frontière très nette dans la mémoire de nos interviewés. Aux États-Unis, les références historiques qui démarquent les générations sont plutôt la mort de Kennedy, la guerre du Viet-Nam et la lutte pour les droits civiques. Ceci montre que les générations, envisagées à la grandeur de l'Occident, présentent à la fois des tendances communes et des différences. Mais chose certaine, dans les milieux d'intervention, notamment socio-pastoraux, on doit tenir compte des générations.

Après avoir considéré successivement les tournants d'âge, de l'adolescence à l'âge mûr, il nous faut maintenant aborder l'un des lieux les plus vitaux des échanges entre les générations : la transmission.

⁸⁰ D.A. WALRATH, *Frameworks : Patterns of Living and Believing Today*, The Pilgrim Press, New York, 1987, p. 45 ; cité par J.F. ROSCHEN, p. 20-21.

[129]

Deuxième partie.
**Générations contemporaines,
itinéraires et solidarités**

Chapitre 5

ENJEUX DE TRANSMISSION

[Retour à la table des matières](#)

Dans les différentes entrevues, les rapports de générations et les enjeux de transmission étaient souvent reliés, que ce soit au chapitre des problèmes ou à celui des solutions à trouver. Ce sont là deux points névralgiques de l'expérience et de la conscience sociales, culturelles, morales et spirituelles. On y trouve des interrogations vives et profondes, des motivations fortes à agir. Au cours de la diffusion des rapports et des sessions de travail en divers milieux, nous avons constaté la pertinence de ces deux vecteurs de nos résultats de recherche, comme lieux révélateurs de la situation actuelle et des préoccupations déterminantes des uns et des autres. Lieux aussi de gestation d'une nouvelle conscience dynamique et prometteuse, sur un fond de crise des rapports humains les plus fondamentaux. Une crise où l'on cherche le plus résolument des voies de dépassement. Mais il y a plus.

Rappelons ce que disait Claudine Attias-Donfut : « La conscience de génération médiatise la conscience historique, elle lui est inhérente, elle en est la condition. » Mais cela vaut pour l'intelligence de notre

actualité historique. Il est important d'advenir à une conscience de génération, pour mieux se comprendre, mesurer son apport propre à l'histoire et au façonnement de la société. On ne saurait toutefois en demeurer à une vue linéaire du déroulement de la vie, selon une simple succession de l'enfance, la jeunesse, l'âge adulte et l'âge mûr. L'une des richesses de toute société se trouve dans l'échange, la réciprocité, la solidarité, les relations entre les âges, et celles-ci se produisent sous divers modes. Dans ce chapitre et les suivants, nous abordons brièvement celui de la transmission.

[130]

La question de la transmission, du quoi et du comment, se complique au sein d'une modernité plurielle, fragmentée et changeante. D'une modernité où la prévalence du présent et de l'événement produisent en même temps les appels à la continuité, à la durée et à la mémoire. Nos sociétés se trouvent devant un défi de transmission d'une complexité sans précédent. Danièle Hervieux-Léger pose la question de la façon suivante :

Le problème de la transmission, en matière culturelle aussi bien qu'en matière religieuse, n'est pas d'abord un problème d'adaptation des techniques pédagogiques utilisées pour « faire passer » un stock de connaissances : il est structurellement lié à l'effondrement des cadres de la mémoire collective qui assuraient à chaque individu la possibilité d'établir un lien entre « ce qui vient d'avant » lui et sa propre expérience présente ⁸¹.

Au Québec, le rapport à la mémoire est particulièrement trouble. La plupart des jeunes n'ont accès à nos patrimoines historiques qu'à travers le ressentiment de nombre d'adultes. La négation et la disqualification du passé récent accroissent la confusion des repères. Là-dessus nous avons fort à apprendre de certains immigrants qui relèvent le défi de l'intégration de nouveaux modes de vivre, de nouvelles valeurs et le reste, mais sans renier leurs racines ni leurs origines ⁸². Dans les

⁸¹ D. HERVIEUX-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 118.

⁸² Voir *La part des aînés*, chapitre 5.

études interculturelles, on se rend compte qu'une histoire mal assumée conduit à une perte de sens. Cela étant dit, identifions quelques problèmes observés et quelques issues possibles, eu égard à la transmission.

Indifférenciation et ségrégation des générations

Dans les sociétés traditionnelles, une certaine stabilité sociale, politique, économique et affective reposait sur des rapports entre aînés, adultes et enfants clairement différenciés selon les rôles, et verticaux dans l'ordre de la transmission (grands-parents → parents → enfants). Sur l'horizon de la modernité, la révolution culturelle des années 1950 et 1960 a bouleversé les rôles et les types de transmission. Aux yeux de certains observateurs de l'époque, elle aurait instauré [131] des rapports de générations plutôt horizontaux et placé au premier plan la jeunesse. À cet égard, un problème fondamental a été posé dans tous nos dossiers de recherche : un certain discrédit des valeurs de la maturité, au nom d'une jeunesse à éterniser, au nom du mythe de l'adolescence comme état et idéal de vie. Nombreux sont les auteurs, provenant de champs multiples, qui émettent ce diagnostic ⁸³.

N'aurait-on pas trop vite décrété que désormais les adultes devaient s'aligner sur les jeunes, sur la culture juvénile (Margaret Mead) ? N'était-ce pas se discréditer soi-même comme adulte, surtout dans sa propre tâche de transmission ? On paie cher aujourd'hui cette inversion. Plusieurs adultes en prennent conscience, mais aussi des jeunes en quête de modèles d'adultes adéquats. Cela étant dit sans sous-estimer les apports neufs des nouvelles générations. Car il ne s'agit pas ici de la transmission conçue comme une simple et pure reproduction, mais d'une nouvelle dynamique de réciprocité dans un champ plus riche et plus complexe de relations intergénérationnelles. Ce que nous soulignons ici, c'est la dérive qui a conduit à une négation des différences de générations et ses effets pervers. Un jeune ne peut se construire dans une telle indifférenciation où les parents sont copains

⁸³ G. BALANDIER, *loc. cit.* : « L'acquisition de la maturité sociale paraît de plus en plus contestable en des sociétés de plus en plus complexes » (p. 86) ; voir notamment aussi C. ATTIAS-DONFUT, p. 140 ; et Tony ANATRELLA, *Interminables adolescences*, Paris, Cerf, 1988.

au même titre que les pairs du jeune lui-même. Du coup, la transmission devient on ne peut plus problématique. Voilà ce que nous allons expliciter ici.

Le modèle juvénile a déclassé les transmissions traditionnelles des plus expérimentés aux plus jeunes, et éclipsé toutes les relations verticales : dans la famille (grands-parents → parents → enfants), au travail (maître → apprenti), en éducation (maître → disciple) et dans le domaine spirituel. Et de même a-t-il remis en question les traditions, l'autorité, la mémoire, etc. au profit des valeurs du présent, de l'innovation, de la spontanéité, de l'émotion, etc. Mais il ne faut pas oublier que cette révolution culturelle manifestait aussi le doute des adultes sur eux-mêmes, sur leurs aptitudes à gérer la modernisation, l'urbanisation, la complexité scientifique et technique, d'où leurs complicités avec les jeunes contestataires de l'époque. Combien de parents d'alors, souvent beaucoup moins scolarisés que leurs enfants, non initiés aux nouvelles techniques et aux nouvelles stratégies de gestion, leur ont dit : « Allez-y, nous on est dépassés ! » Notons [132] que le docteur Spock, Reich, Marcuse, Lapassade et les autres inspireurs de ce changement étaient des adultes.

À titre d'exemple, reprenons rapidement les aspects essentiels visés par John Naisbitt dans ses dix commandements de l'avenir : (1) une société d'information ; (2) une vision globale, mondiale et tournée vers l'avenir que seuls les jeunes sont capables de concevoir ; (3) le *High-Tech/High-Touch* - haute technicité accordée à une touche d'humanité et une prise en charge personnelle ; (4) l'avenir nourri par la vision à long terme, le sens de la mission ; (5) la décentralisation au profit de la diversité et de la vie à échelle humaine ; (6) le *sel help* plutôt que les institutions ; (7) la participation ; (8) les réseaux informels plutôt que les structures hiérarchiques formelles ; (9) le réveil du Sud-Ouest américain avec son effervescence expérimentale ; (10) la diversité des styles de vie et la multiplication des choix (*Doing your thing*). Jean-Jacques Simard nomme bien le revers de ces nouveaux commandements : le narcissisme et le repli ; le décrochage, le désengagement ; la fuite des responsabilités et les « allergies puériles à toute forme d'autorité » ; les corporatismes maquillés en participation ; en bref, « le culte du moi et le refus des engagements durables ⁸⁴ ».

⁸⁴ Voir Jean-Jacques SIMARD, « L'autorité du sens : l'organisation post-bureaucratique ; le choix des valeurs », dans *Bâtir un avenir qui nous res-*

Deux grandes utopies fondaient cette révolution. L'utopie égalitaire et paradisiaque selon laquelle toute différence de rôle, de statut, de classe sociale, d'âge et de sexe devait disparaître ; et l'utopie de l'auto-enfantement de soi qui espérait abolir toute perspective de savoir, de morale, de coutumes et autres à transmettre. Cela ne s'est jamais réalisé pleinement dans l'expérience concrète des gens et des sociétés occidentales. Dans les faits, les différences subsistaient, mais elles étaient occultées, refoulées. Nos pratiques familiales, professionnelles et éducatives en furent cependant effectivement transformées : « Il est interdit d'interdire » ; « Plus personne ne transmet rien à personne » ; « *Don't trust anyone over 30* » (Jerry Rubin), etc. Au plan économique et technologique, tous les espoirs semblaient permis : « *Sky is the limit* ». L'an 2000 était appréhendé comme une sorte de millénium, un âge d'or.

On peut se demander si un certain interdit de transmettre ses richesses culturelles ou morales propres n'a pas rivié bien des adultes à eux-mêmes. Citons là-dessus l'analyse très fine d'un homme de 55 ans :

[133]

Ma fille me parle parfois de difficultés qu'elle rencontre, et j'ai beaucoup de peine à lui dire ma façon de concevoir les choses [...] peut-être par peur de m'ingérer, de manquer au respect, cette règle du vivre-ensemble en société. Mais à force de respecter l'autre, tu n'oses plus rien lui transmettre de ce qui t'habite, te fait vivre. On a peur d'influencer, d'interférer dans l'histoire de l'autre [...] J'en ressens un ennui profond, comme si cela bloquait l'une des dimensions les plus riches de la communication entre les êtres : transmettre de soi à un autre que soi [...] C'est un grave problème et j'ai l'impression qu'il est soumis à un tabou [...] (Homme, 55 ans)

Rarement on fait le lien entre le fameux narcissisme moderne, *Me, Myself and I*, et l'interdit de sortir de soi par la transmission à autre

semble, 14e Congrès des dirigeants et dirigeantes de Desjardins, 1987, p. 89-90.

que soi. Un slogan publicitaire récent qui voulait mousser la vente de vêtements aux adolescents disait ceci : « On est tous *ego* ». Or si la quête d'identité est propre aux adolescents qui cherchent à dire « Je suis », c'est l'appel à la « générativité », selon Erikson, qui habite l'âge adulte de la fécondité : engendrer et éduquer d'autres que soi. Le mot d'ordre « Plus personne ne transmet rien à personne », bouleverse ce rapport de base. Nous y reviendrons.

Le second problème relève d'une certaine coexistence des générations en parallèle, désignée en termes de « ségrégation » des âges ou de « fossé » des générations. Dans ce cas, des adolescents, par exemple, vivent et évoluent beaucoup entre pairs, sans avoir de relations très significatives avec des adultes. Il en va de même de beaucoup d'ainés, dont le monde se limite souvent à la résidence ou au foyer, aux clubs de gens âgés en tous genres. De manière générale, chaque cohorte d'âge a ses propres activités et fréquente des institutions spécifiques. Ne sachant plus trop comment vivre de véritables échanges entre les âges, les diverses cohortes se côtoient davantage qu'elles n'entrent en relation de réciprocité : « Je ne suis bien qu'avec des gens de ma génération », nous ont dit plusieurs.

Certes, de tout temps on a différencié les âges de la sorte. Le draine des sociétés modernes est que cette « ségrégation » est vécue parfois comme un rejet, une profonde solitude « et non plus comme condition d'un processus d'agrégation ⁸⁵ ». Les processus d'agrégation ou « initiatiques » de la majeure partie des sociétés anciennes maintenaient en effet le jeu entre séparation des groupes d'âge et leur [134] intégration selon des rôles, des droits et des devoirs bien définis les uns envers les autres. Les diverses « épreuves initiatiques » qu'étaient la mise à part, l'exil, l'errance, la retraite momentanée, etc. se vivaient sur l'horizon d'une promotion à un nouvel échelon d'âge, à de nouvelles responsabilités.

Nous sommes en mesure d'évaluer les effets des nouvelles pratiques préconisées depuis trente ans, dans la foulée des rapports de générations plus égalitaires et moins étroits. Elles s'avèrent certes plus dialogales, moins autoritaires, plus respectueuses des personnes ; elles se sont données des assises fortes dans la *Charte des droits et libertés*. Toutefois, elles comportent un versant plus critique que nous avons

⁸⁵ M. PHILIBERT, *op. cit.*, p. 172.

défini en termes de crise de la transmission de la vie, de la culture, de la « foi » ou du « sens », et des richesses soci-économiques collectives. La crise indique ici à la fois les difficultés nombreuses que cumule notre société à cet égard, mais aussi les requestionnements à l'œuvre dans les consciences et dans les débats collectifs. Le mot « crise » provient du grec *krinein*, qui signifie « séparer », « choisir », « décider ». D'où le terme *kritikos* qui veut dire « capable de juger, de discerner » ; et *krisis* « choix », « action de séparer ». Les moments de crises comportent en eux-mêmes leurs potentialités de dépassement, dans ce sens précis du *kritikos* et de la *krisis*. Mais la dynamique des crises ne peut se jouer quand on en nie la réalité, les causes et les effets, et les appels de révision, de renouvellement.

Transmission de la vie

La Vie est la croyance, la référence « sacrée » maîtresse des interviewés de tous âges. Cette foi en la vie se rattache à la conscience de la dignité humaine et à ces pratiques diverses très répandues : qualité de la vie, écologie, pacifisme, pensée positive, soins du corps et de la santé, culte de la Vie dans la majeure partie des nouvelles croyances. Elle s'est développée notamment à la faveur de la promotion des droits de l'homme ou de la personne, de la valorisation de la jeunesse, de l'essor des sciences et des techniques, de l'effondrement des arrièremondes. Mais la fréquence de cette référence dans les entrevues indique autre chose : un sentiment le plus souvent implicite que la vie est fragile, la volonté de l'affirmer contre les lourdes menaces de mort qui nous affectent. À ce titre, la foi en la vie et les nouvelles pratiques qui l'accompagnent relèvent d'une attitude très [135] saine. Elles pourfendent les vieux démons du fatalisme incitant à subir avec « résignation » la maladie, la souffrance et la mort.

Mais cette référence à la vie comporte aussi son versant critique, dont le signe le plus évident est la dénatalité. La transmission de la vie, à un premier niveau d'analyse, semble fondamentale pour les personnes interviewées, si tant est que la famille demeure une valeur forte chez la majeure partie d'entre eux. La dénatalité indiquerait alors simplement un meilleur contrôle des naissances, des possibilités de choix de vie plus variés qui ne feraient plus de la famille le seul et

unique lieu d'épanouissement et du don de soi. Mais les entrevues révèlent davantage : « un repli régressif sur sa propre vie, sans cet ancrage concret qu'est la mise au monde d'autres vivants que soi ». On ne saurait apporter comme alibi l'explosion démographique qui se produit ailleurs pour occulter ce phénomène bien réel de la dénatalité dans les sociétés occidentales du Nord.

Quelques adultes ont fait le choix très clair de ne pas avoir d'enfants : « Au bureau, on est sept sur quinze à ne pas avoir d'enfants. On dirait que la société n'est pas faite pour ça » ; « Je tiens trop à ma liberté de mouvement. J'enrichis la société et je profite de la vie à plein, je fais ma part. Ce n'est pas de l'égoïsme, c'est du réalisme ⁸⁶ » Une entrevue de groupe des 20-35 ans révélait aussi les dessous d'un certain discours sur les enfants, réunissant une jeune mère et des jeunes sans enfants. En voici un court extrait :

- Moi je ne ferais jamais d'enfants juste pour continuer. Je veux le faire par goût, pour ce qu'ils vont m'apporter d'affection... me faire grandir... pour maintenant, pas plus tard. C'est un prolongement de nous-mêmes...
- Si tu as des enfants, dit la jeune mère, tu ne défends pas l'environnement uniquement pour te protéger... mais pour l'avenir, pour tes enfants ; ils ne sont pas là pour moi ⁸⁷ ...

La première intervention inverse radicalement la perspective d'« élever des enfants » : « me faire grandir ». La jeune mère est plus lucide. Chez les jeunes adultes et les baby-boomers en particulier, l'indicateur privilégié du véritable rapport des personnes à la vie et à l'avenir se trouvait justement dans les propos tenus sur les enfants. Un certain [136] discours qui légitime la dénatalité semble travestir une logique de mort - la vie qui finit avec soi -, en discours sur la qualité de la vie, sa vie à soi qu'on veut réaliser à tout prix. Récemment, Christian Lalive D'Épinay indiquait le prolongement de cette attitude dans une pseudo-conscience écologique :

⁸⁶ *Une génération bouc émissaire*, p. 51-52. Il s'agit d'une entrevue de groupe de professionnels bien nantis.

⁸⁷ *Vers un nouveau conflit*, p. 285.

[Le constat universel et exarcerbé] « Je vis », si individualisé soit-il, suppose l'existence d'un bien partagé, qui est un bien menacé : la vie. Or la protection de ce bien n'est pas à la portée de l'acteur individuel : il n'y a ici de solution que collective [...] Ma crainte est que cette conscience n'intervienne trop tard ; la tendance opposée est puissante, l'égoïsme extrême qui conduit à ne voir que sa propre vie et à tout lui sacrifier ⁸⁸.

Cela étant dit, il ne s'agit pas ici de disqualifier les potentialités de vie et de transmission des gens sans enfants. La tradition chrétienne est traversée d'exemples de célibataires et de couples sans enfants qui ont beaucoup investi pour les enfants des autres. Et nous en avons rencontré, en cours de recherche, qui prenaient soin de leurs proches, surtout des femmes, et s'impliquaient dans des projets altruistes. Le discours de ces types de célibataires sur les enfants n'a rien à voir avec le repli sur sa vie propre. Reste que de manière générale nos liens sociaux se sont vidés par le dedans de ce qui fondait la richesse des échanges entre générations et entre pairs. Citons encore une fois Jacques T. Godbout :

Comment, par quel « tour de force » les sciences sociales arrivent-elles à parler des liens sociaux sans utiliser les mots qui les désignent dans la vie courante : l'abandon, le pardon, le renoncement, l'amour, le respect, la dignité, le rachat, le salut, la réparation, la compassion, tout ce qui est au cœur des rapports entre les êtres et est nourri par le don [...] Il y a de l'intérêt partout, ou presque. Mais il n'y a rarement que de l'intérêt. Le monde social n'est pas une machine déterministe soumise aux calculs imparfaits de ses membres. « Les choses appartiennent à ceux qui les rendent meilleures. » (Brecht) S'intéresser au don, c'est croire que le monde appartient beaucoup plus aux donateurs que l'on a généralement tendance à le penser aujourd'hui... [137] Le don est essentiellement un acte de répétition de la naissance, une renaissance.

⁸⁸ C. LALIVE D'ÉPINAY, « La religion profane dans la société post-industrielle », dans Daniel MERCURE (dir.), *La culture en mouvement*, Québec, PUL, 1992, p. 86-87.

sance, une remise en contact avec la source de la vie et de l'énergie universelle ⁸⁹.

Ces propos d'un agnostique témoignent de cette nouvelle conscience qui se fait jour actuellement, ainsi que le présentait Jacques Grand'Maison en première partie. Même au-delà des liens intergénérationnels biologiques, c'est à cette nouvelle économie morale que nos sociétés sont appelées pour requalifier le « sens de la vie ». Elle fonde les solidarités entre générations, et de là toutes les autres solidarités.

Transmission culturelle et morale

Voici l'un des thèmes les plus délicats et les plus complexes abordés dans notre enquête. Dans les débats actuels sur l'éducation, il est fréquent de relier les problèmes d'écriture ou d'éclatement de la pensée notés chez de jeunes universitaires et de jeunes travailleurs à des problèmes d'ordre pédagogique, familial, socio-économique, etc. Ou encore à la transformation des médiations du savoir : l'image, l'ordinateur, la technologie de pointe et autres. Là-dessus Jean-Jacques Simard avait présenté une réflexion fort juste sur le passage qui s'opérait dans nos sociétés post-industrielles de la main-d'œuvre à la « langue d'œuvre ». Loin de réduire l'importance de l'écrit et de la lecture, tel qu'on l'avait prédit au début, les nouvelles technologies l'ont accrue, haussant la barre des exigences en matière de communication écrite et parlée. Les travailleurs doivent connaître et organiser une masse croissante d'informations dans leurs domaines respectifs. Il leur faut maîtriser les chiffres et les mots, « c'est-à-dire des symboles qui servent de support à la communication, et qui, dès lors, mobilisent les facultés du langage humain de la même manière que le travail manuel utilise les facultés physiques du corps ⁹⁰ ». On met de plus l'accent sur l'imagination, la sensibilité culturelle, l'inventivité et toutes ces aptitudes qui construisent une personnalité à la fois souple et structurée qui puisse affronter les défis d'un marché changeant et compétitif.

⁸⁹ J.T. GODBOUT, *L'esprit du don*, p. 309-310.

⁹⁰ J.-J. SIMARD, *loc. cit.*, p. 91-94.

On ne refera pas ici le procès de certaines réformes de l'éducation qui ont produit notamment des dizaines de jeunes secrétaires maîtrisant parfaitement le traitement de texte, mais très mal la langue [138] écrite et les chiffres ; de nombreux jeunes informaticiens habiles mais incapables d'écrire une lettre sans fautes d'orthographe... Et que dire du drame des travailleurs de certains secteurs industriels en déclin qui réinvestissent les bancs d'école tardivement et ressentent cruellement leurs défaillances culturelles... L'analphabétisme fonctionnel touche une portion de plus en plus large de la population (30%) , et au début des années 1990, on évaluait qu'à l'an 2000, un million d'adolescents seraient sortis du secondaire V avec un tel problème.

Combien de jeunes adultes couvent à cet égard du ressentiment.

Une importante partie de la jeunesse a effectivement renoncé à cogiter et à s'intéresser à la chose publique. Peu sont capables de se former une opinion qui leur soit propre ; se taire parce qu'on ne trouve plus les mots ⁹¹.

Plusieurs jeunes impliqués en politique nous ont dit que leur travail de sensibilisation auprès des adolescents et des jeunes adultes consistait à leur expliquer ce qu'était la démocratie et la politique elle-même, bien avant d'aborder la question des partis proprement dits. Pourtant, un étonnant silence subsiste chez les artisans des réformes, appartenant aux cohortes de la cinquantaine et au-delà. Peu enclins à formuler leur autocritique, ils rassurent en disant qu'au temps de leur jeunesse aussi, plusieurs ne savaient pas écrire... C'est là une attitude aberrante, quand on sait que les conséquences actuelles de ces déficiences sont dix fois, cent fois plus graves. Toute velléité de réforme qui repose la question des contenus et des valeurs de discipline de base est vite taxée de passéisme. On plaque encore sur les débats actuels de vieux contentieux personnels. Un homme de 42 ans, retourné aux études à la fin de la trentaine et travaillant laborieusement à structurer sa pensée et sa langue écrite, se souvient :

⁹¹ Hugo BOHÉMIER *et al.*, « Le Québec à bout de souffle » : *Le Devoir*, 9 octobre 1991 ; cité dans *Le Drame spirituel des adolescents*, p. 231-241.

Je crois que dans les années 1970, nos profs qui avaient 45-50 ans voulaient encourager la créativité. Ils avaient trop vécu dans l'écrit, le classique, le littéraire. Ils nous disaient que nous étions capables de penser par nous-mêmes. Et pour cela, qu'il suffisait de s'exprimer ⁹².

[139]

Pendant ce temps, les parents qui en ont les moyens envoient en nombre de plus en plus important leurs enfants dans les écoles privées qui recomposent tradition et modernité ; et d'autres optent pour assurer eux-mêmes leur éducation.

Nous avons fréquemment abordé durant la recherche le problème de la « déculturation ». De plus en plus de gens maîtrisent difficilement la langue, n'ont pas de système de sens cohérent, arrivent avec peine à formuler leurs valeurs de base et à y accorder leurs pratiques, sont dépourvus d'un ordre symbolique leur permettant d'exprimer des horizons de vie, des projets de dépassement ⁹³. Ce sont là les grandes coordonnées d'une culture. Bien sûr, on rencontre de tels problèmes dans tous les pays occidentaux, mais certains tabous se sont incrustés chez nous qui paralysent les tournants exigés : « J'ai arrêté d'étudier, disait un adolescent de 14 ans très doué, parce que je voulais que mes camarades m'aiment. » Que penser de ces petites guerres chez les jeunes qui stigmatisent la douance, le goût de bien parler ?

Le peu d'intérêt des jeunes et des adultes pour une langue « correcte » cache d'autres déficits autrement plus graves, qui vont jusque dans les profondeurs culturelles et spirituelles d'une conscience et d'une pensée souvent aussi pauvres qu'informes. Il y a une étroite relation entre une conscience molle, une pensée molle et une langue molle. D'autres hypothèques s'ajoutent à cette déculturation, par exemple celle d'un déracinement de son propre patrimoine historique ⁹⁴.

⁹² *Une génération bouc émissaire*, p. 315.

⁹³ *Vers un nouveau conflit*, pp. 250-260.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 254.

C'est au Québec qu'il y aurait le plus de différence entre la langue écrite et la langue parlée. À cet égard, les immigrants de langue française provenant de France, du Liban et de certains pays d'Afrique ne cachent pas leur mépris de notre « culture d'accueil ».

Une jeune mère portugaise dont les enfants fréquentent une école de Montréal où se côtoient plusieurs dizaines d'ethnies nous disait : « Lors des fêtes à l'école, toutes les ethnies ont leur petite estrade, leur couleur propre, leur place. Mais vous, les Québécois, vous n'êtes nulle part. On ne sent pas de culture intégratrice de nos différences. » Le récent rapport du Comité des Sages fut à cet égard profondément décevant ; ils ont refusé d'aborder la question du [140] « quoi » transmettre, alors que c'était leur principal mandat. Le règne de la pensée instrumentale va jusque-là. L'on comprend pourquoi l'éducation n'a pas encore de valeur en elle-même dans de larges couches de la population ⁹⁵.

Là-dessus, revenons à notre vecteur de base, les rapports de générations. Les limites que présentent des contenus inventés à mesure apparaissent maintenant clairement. Les récentes réformes de l'éducation, bien que partielles, ont d'ailleurs tenté de revaloriser les contenus de base et le tutorat. Mais il est une « valeur » très enracinée depuis vingt ans chez nous, la permissivité, que rebute toute altérité : celle d'un savoir qui nous précède et celle d'une autorité saine des adultes, parents ou éducateurs, qui opposerait la moindre résistance à l'égard des jeunes. Une interviewée s'étonnait du peu de respect des jeunes et affirmait à la fois la permissivité comme une valeur importante pour elle. Michel Crozier, dans *Le mal américain*, est très clair à ce sujet :

Il n'est pas de problème social plus profond que celui de l'éducation : c'est à travers elle qu'une société se forme, mais aussi se connaît et se reconnaît. L'éducation est à la fois la source et l'expression des valeurs. La crise de l'éducation est donc, en même temps qu'un problème, un signe de désarroi profond [...] c'est autour du modèle américain de l'éducation permissive que s'est nouée la crise [...] : le succès de la notion de permissivité, en développant des aspirations démesurées chez nombre d'individus, a

⁹⁵ Jacques GRAND'MAISON a longuement traité ce problème dans le premier chapitre.

entraîné une profonde crise existentielle de l'école. Celle-ci ne sait plus très bien ce qu'elle fait, et ses clients ne savent plus très bien ce qu'ils en attendent. Or, lorsque les enfants cessent de pouvoir assimiler les valeurs fondamentales d'une société, les parents ne se reconnaissent plus en eux, la transmission culturelle devient impossible, et la société est menacée dans son existence même ⁹⁶.

La permissivité signifie une rupture d'équilibre entre la satisfaction des désirs et l'ordre de les limiter (contrainte), entre le plaisir et la réalité, entre la loi et le bonheur ⁹⁷. Elle est, tout autant que l'autocratie, [141] à la source de comportements pathologiques, dont les cas de *borderlines*, en augmentation parfois fulgurante chez les adolescents (30%), constituent un exemple. À l'opposé des troubles névrotiques, dus à un profond refoulement, ce problème se traduit par une maîtrise minimale des pulsions : les personnes *borderlines* sont tout juste assez socialisées pour profiter des avantages de la société, mais elles ne ressentent pas la nécessité de donner quoi que ce soit en retour ⁹⁸.

⁹⁶ M. CROZIER, *Le mal américain*, Éd. Sélect, 1982, p. 264.

⁹⁷ Nous vous renvoyons ici au chapitre sept de *Une génération bouc émissaire*.

⁹⁸ *Une génération bouc émissaire*, p. 374.

Le Drame spirituel des adolescents en appelait à ce titre à des rapports plus sains et plus différenciés entre les jeunes et de véritables « modèles adultes ». D'ailleurs, en poursuivant nos recherches, nous avons découvert un concept éclairant pour la question actuelle de la transmission intergénérationnelle : la *co-éducation*. Alors que nous sommes beaucoup plus incertains quant aux contenus scientifiques, techniques et éthiques à transmettre, quel rôle peuvent avoir les savoirs des générations adultes et aînées ? Ils demeurent importants, mais selon des modalités nouvelles. D'une part, un horizon historique est nécessaire pour relativiser le flot d'informations et de connaissances nouvelles qui déferle quotidiennement. Un horizon à la fois composé par le savoir savant et les savoirs quotidiens que peuvent transmettre les adultes, les aînés, les grands-parents au fil des conversations et des récits. D'autre part, pour que ce savoir acquis ne devienne pas anachronique, un obstacle aux rénovations nécessaires, les générations plus jeunes doivent être reconnues dans leur rôle réciproque d'éducation :

C'est une *co-éducation* entre générations qui se met difficilement en place dans les familles et toutes les institutions. Tout dogmatique rejet ou de la tradition ou de l'innovation est néfaste à cette délicate et fructueuse co-éducation collective [...] Celle-ci se fait de façon marginale sans place reconnue dans nos systèmes institués, et légitimes d'information, de formation et d'autoformation familiale, scolaire ou professionnelle [...] Ce n'est pas un fossé des générations (Margaret Mead) que nous vivons, c'est plutôt un dialogue mal conduit et mal préparé par nos institutions de formation légitime ⁹⁹.

⁹⁹ Joffre DUMAZÉDIER, « La mémoire et la transmission des savoirs », dans *Les personnes âgées et la solidarité entre les générations*, Conférence européenne 1993, *op. cit.*, p. 37-39.

[142]

Voilà bien formulée la perspective d'une nouvelle solidarité entre les générations. Nous verrons comment cette co-éducation se fait déjà dans certains réseaux informels et au sein d'expériences qui mettent à profit toutes les générations. Mais avant, examinons les sources actuelles de tensions entre elles, en rapport avec la transmission des biens et des ressources, de la culture et de la spiritualité.

[143]

Deuxième partie.
**Générations contemporaines,
itinéraires et solidarités**

Chapitre 6

TENSIONS ENTRE LES GÉNÉRATIONS

[Retour à la table des matières](#)

Tout au long de notre enquête, nous avons mis à jour des contentieux multiples entre les générations. Mais le titre de notre second rapport, *Vers un nouveau conflit de générations*, est en fait une hypothèse. La fin des années 1980 et le début des années 1990 comportent en effet un coefficient assez élevé d'imprévisibilité et d'incertitude qui, nous semble-t-il, n'a rien de provisoire. Plusieurs nouveaux indices vont dans le sens d'une contre-hypothèse qui est l'absence de conditions nécessaires à un véritable conflit politique entre les générations montantes et leurs aînés. Celles-ci n'ont pas de poids démographique comme ce fut le cas chez les baby-boomers ; elles arrivent dans une société organisée en fonction de l'individu et dans un contexte historique d'éclatement des larges solidarités, de crise du politique et des grandes idéologies.

Mais attention ! cette contre-hypothèse ne saurait masquer ou ignorer les lourds facteurs de réalité porteurs de tensions intergénérationnelles, de profonds contentieux aussi bien aujourd'hui que pour de-

main. Nous allons essayer d'en prendre la mesure en nous inspirant de notre recherche et de plusieurs autres.

On nous a reproché d'oblitérer l'écart tragique qui augmente entre les riches et les pauvres de tous âges, au profit du facteur somme toute « secondaire » des générations. Or dans tous nos rapports de recherche nous avons tenu compte des conditions d'exclusion qui affectent bien des membres de chacun des groupes d'âge. Des aînés, des adultes et des jeunes font face à des situations de précarité et de pauvreté. Mais par ailleurs, des études longitudinales menées partout en Occident montrent que l'écart riches-pauvres est [144] aussi lié aux générations. Il nous apparaît qu'aucun discours sur la pauvreté ne peut exclure, sans s'y réduire, les inégalités importantes à ce chapitre, qui s'accroissent depuis les années 1950. Il s'agit de notre contribution de recherche spécifique.

Nous ne nous attendions pas à repérer les signes de ce « conflit » dans nos entrevues et nos observations sur le terrain. Il y avait eu bien sûr le fameux essai de Benoît et Chauveau en 1986, *Acceptation globale. Une histoire de générations* : « Ta Volvo contre mon B.S. », au nom des 20-30 ans, puis *La chasse aux éléphants*, de Richard Martineau (1990) ; critiques virulentes contre les premières cohortes de baby-boomers ¹⁰⁰. Plus récemment, ceux-ci se livraient à une autocritique non moins sévère avec, en France, le livre humoristique de Jacqueline Rémy, *Nous sommes irrésistibles*, et au Québec, l'essai philosophique de François Ricard, *La génération lyrique*, sans compter les oeuvres diverses telles que *Starmania*, *Le déclin de l'empire américain*, etc. ¹⁰¹

¹⁰⁰ François BENOÎT et Philippe CHAUVEAU, *Acceptation globale*, Montréal, Boréal, 1986 ; R. MARTINEAU, *La chasse aux éléphants* ; voir aussi notamment ces contributions aux journaux : Francis KELLY, *Le Devoir*, 3 octobre 1990 ; H. BOHÉMIER, B. CLERMONT, P. GAUTHIER, A. LABELLE, É. LEFEBVRE, C. YOTAKIS, « Le Québec à bout de souffle », *Le Devoir*, 8 octobre 1991 ; Guylaine MAROIST, *Continuum*, 17 février 1992.

¹⁰¹ J. RÉMY, *Nous sommes irrésistibles. Autocritique d'une génération abusive*, Paris, Seuil, 1990 ; F. RICARD, *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992 ; cités dans *Une génération bouc émissaire*, respectivement p. 121-124, 65-78 ; notons qu'au mois de mai 1992, déjà J. Grand'Maison risquait l'hypothèse du conflit de générations lors d'une conférence reprise ensuite dans les médias. Le livre lui-même paraissait au mois d'octobre suivant. L'essai de Ricard suivit de peu, ce qui créa une conjoncture particulière au Québec.

Aux États-Unis abonde la littérature à ce sujet, tel *Where Have All the Flowers Gone ? The Fall and Rise of the Woodstock Generation*, de Anthony Casale, etc. Notre propre rapport, *Une génération boue émissaire*, paru en avril 1993, qui tentait de réhabiliter en partie cette génération décriée, suscita des réactions variées, allant des plus réceptives aux refus de toute exonération : « Reste qu'ils ont drôlement besoin d'une bonne taloche, qu'on les mette à leur place », nous confiait-on en privé. Au-delà de ce « procès », notons que la littérature sur les baby-boomers est abondante en Occident, surtout aux États-Unis et en France : *The new kind of generation* continue à faire parler d'elle ¹⁰²...

[145]

Mais l'expression du « conflit » éclaboussait aussi les aînés :

Quelle sorte de monde allez-vous nous remettre dans les mains ? [...] Qu'est-ce que vous faites collectivement au-delà de vos droits acquis, de votre retraite à assurer ? Vous êtes de moins en moins ici avec nous, et de plus en plus en Floride ! (*Homme, 26 ans*) ¹⁰³

Et des adultes appréhendaient l'âpreté des relations futures avec les plus jeunes :

Avec le peu de respect que les jeunes ont envers les autres, qu'est-ce qu'ils vont faire de nous si on est malades ? Moi j'en suis venue à dire qu'ils vont pratiquement faire des abattoirs pour les personnes âgées... Les jeunes qui étudient et qui n'ont pas de job, ils vont se venger un jour. (*Femme, 39 ans, entrevue de groupe*) ¹⁰⁴

¹⁰² Telle que désignée par le *Time*, le 6 janvier 1967. Voir *Une génération boue émissaire*, p. 406.

¹⁰³ *Vers un nouveau conflit*, p. 9.

¹⁰⁴ *Une génération boue émissaire*, p. 106.

Les jeunes pédalent à p'tits contrats pendant qu'on est gras dur [...] Vous allez voir, plus tard ils vont vite nous débrancher sur nos lits d'hôpital. (*Homme, 59 ans*)¹⁰⁵

La parution de *Vers un nouveau conflit de générations* souleva de vives controverses. Dans le rapport suivant, *Une génération bouc émissaire*, tout un chapitre en fait état. Rapportons ici que les débats tenus lors de la diffusion de notre recherche dans plusieurs régions du Québec se déroulaient tous à peu près selon les phases suivantes : d'abord des affrontements sous la forme de procès mutuels entre les générations - les jeunes quant à eux se voyaient traités d'enfants [146] gâtés, apolitiques, dépensiers¹⁰⁶ ; dans un deuxième temps l'échange portait sur les légitimations des positions de chacun, un début d'auto-critique se profilait et, sans doute pour alléger les tensions, une tentative de nier qu'il y ait conflit entre générations. Puis les débats se concluaient généralement de façon constructive : « On est tous dans le même bateau en difficulté » ; « Il faut développer un nouveau dia-

¹⁰⁵ Le débat autour du discours de madame Lise Bacon, publié dans *Le Devoir* sous le titre « Il est minuit moins cinq » (22 janvier 1993), attaquant l'égoïsme des baby-boomers, provoqua chez ces derniers de vigoureuses réactions. Ils prirent soin d'abord de s'en prendre aux généralisations... puis de s'en prendre aux aînés qui dirigeaient le pays depuis trente ans (voir Jean-Robert SANS-FAÇON, « Il est minuit cinq, Mm Bacon », *Le Devoir*, 23 janvier 1993 ; Rose-Marie ARBOUR, « La sortie de Lise Bacon. Il est midi, madame la marquise », Annie CHELIN, « Des propos racoleurs », Henri LAMOUREUX, « Le dernier discours de Tartuffe », dans *Le Devoir*, 28 janvier 1993). Quand il s'agit de nos droits et intérêts, nul n'attend l'exemple de l'autre pour les réclamer. Mais lorsque des révisions des acquis sont en jeu, on renvoie toujours la balle, tel que le fait Lamoureux : « Je souhaite que l'exemple vienne de haut, de très haut ! »

¹⁰⁶ La jeunesse essuie elle aussi régulièrement les critiques, surtout sur la scène politique. À témoin les propos tenus sur Mario Dumont par Pierre Bourgault - « Le p'tit Dumont » -, qui ont suscité dans *Le Devoir* plusieurs réactions ; et les articles concernant les ailes jeunesse des partis, surtout les jeunes libéraux : « Le trouble-fête de ce congrès-jeunes ne fait pas partie de cette jeunesse déjà repue, sage et soumise. C'est un vieux libéral des années 60 et 70, M. Claude Castonguay, qui n'en peut plus de défendre l'unité canadienne. Où est la relève ? » (Gilles LESAGE, *Le Devoir*, 11 juillet 1994)

logue entre générations, jeter les ponts entre nous, travailler ensemble à des projets communs », etc. ¹⁰⁷

Le dernier ouvrage qui relance le débat est de Jean Carette. Dans *La retraite des baby-boomers*, il écrit :

Ce n'est ni l'égoïsme des plus âgés ni l'impatience des plus jeunes qui sont à l'origine des problèmes sociaux soulevés, et la guerre des âges (que les propagandes démagogiques et l'inconscience sociale des uns et des autres semblent rendre inévitable) n'est que l'écran de fumée qui masque la cruelle réalité des vrais rapports sociaux dominant la scène sociale d'aujourd'hui ¹⁰⁸.

Reste que l'auteur entrevoit la possibilité d'une guerre des générations et tente de la conjurer en suggérant un meilleur partage du travail, de l'éducation, des loisirs, des richesses collectives et, surtout, la construction d'une société « multigénérationnelle » au sein de laquelle les aînés auraient un apport propre à leur expérience, à leur « densité acquise » et à leur « humanité ». Il en appelle au décroisement des âges, alors que les aînés « n'auraient, demain, aucun intérêt [147] politique à se regrouper entre eux, sur la base du critère de l'âge ¹⁰⁹ ». Cette utopie qui présente quelques parentés avec celle anticipée par Michel Philibert (1968), pré-cité, trouverait donc enfin preneur... lors de la retraite des boomers, bien entendu ! Cela donne à penser que le culte que vouent ces futurs aînés à la jeunesse favorisera le décroisement des âges. En entrevue, peu de personnes expriment l'intention de s'exiler en Floride, plusieurs rêvent plutôt de se rapprocher de leurs enfants à la retraite.

¹⁰⁷ *Une génération bouc émissaire*, p. 100-101. L'appel à une solidarité des générations a été lancé par Mathieu-Robert Sauvé, dans *Le Québec à l'Âge ingrat. Sept défis pour la relève* (Boréal, 1993). Discutant notre hypothèse du conflit de générations, il réplique : « Je serais plutôt d'avis que les jeunes préparent sérieusement, chacun dans sa sphère d'activité, leur entrée en scène. Ils n'ont ni rancœur ni gratitude pour leurs aînés. La condamnation des baby-boomers a été faite et refaite. Il faut maintenant passer aux actes. » (p. 11)

¹⁰⁸ J. CAREITE, Montréal, Guérin Universitaire, 1994, p. 65-67.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 88-89.

L'auteur recoupe nos perspectives, sauf en ce qui a trait à l'évitement du conflit de générations, voire à la négation du conflit comme un enjeu décisif. Selon lui, en bout de ligne, les aînés actuellement à la retraite seraient injustement visés par les coupures budgétaires et les critiques, malgré les statistiques récentes sur la pauvreté et la solitude plus grandes chez les jeunes, sur le fait que la majeure partie des actifs financiers au Canada sont possédés par les aînés. Nulle révision attendue de cette cohorte, à laquelle l'auteur appartient, de certains contrats sociaux proprement scandaleux qui condamnent à l'endettement et à une longue précarité les générations montantes ¹¹⁰. L'unique bouc émissaire serait le néo-libéralisme sauvage. Il est vrai que ce dernier déleste la collectivité des richesses de production qui s'accroissent au pays, au profit d'une minorité (appartenant à toutes les générations). Mais on ne saurait pour autant sous-évaluer les iniquités [148] socio-économiques qui déséquilibrent présentement les rapports entre les diverses cohortes.

Au-delà des positions diverses, ces débats dont nous ne rapportons qu'une partie montrent que les rapports de générations comportent indubitablement des tensions. Mais il nous faut faire le point sur cette question. La perspective d'un conflit de générations comporte une di-

¹¹⁰ Des études statistiques très précises et des chercheurs chevronnés multiplient pourtant les mises en garde en ce sens. Voir l'entrevue avec le démographe Jacques Légaré : « Il faut trouver un moyen pour éviter que les jeunes actuels paient trop cher les coûts sociaux. Le problème est complexe, et les luttes entre générations risquent de remplacer les luttes des sexes. » (Paul CAUCHON, *Le Devoir*, 24 août 1993) ; voir aussi Jean FRANCŒUR, « Le piège de l'endettement », *Le Devoir*, 27 août 1992 : « Malgré l'effort consenti par la génération actuelle, une part importante de ce fardeau [de la dette] est toujours reportée sur les générations à venir. » Kevin Hayes, économiste au Congrès du travail du Canada, et Martha Justus, de la firme de recherche Informetrica, s'inquiètent du chômage plus répandu chez les jeunes de 15 à 24 ans (et aux États-Unis, les 20-24 ans connaissent un taux de chômage de 30% supérieur à la moyenne nationale) - (« Profil d'une génération perdue », *Le Devoir*, 11 août 1992) ; Jacques HENRIPIN et Yves MARTIN, *La population du Québec d'hier à demain*, Montréal, PUM, 1991 ; voir aussi, en France, Christian SAINT-ÉTIENNE, *Génération sacrifiée* ; et « Les 18-25 ans : les déboussolés » : *Le Nouvel Observateur*, no 1483 (8-14 avril 1993), etc. ; aux États-Unis, *Born to Pay. The Becoming War Between the Generations*, etc.

versité de facteurs : politiques, socio-économiques, culturels et spirituels.

Modalités politiques

Examinons d'abord les modalités politiques des conflits intergénérationnels. Nous avons observé que les négateurs des tensions à ce niveau étaient tributaires de l'approche de Karl Mannheim et de la sociologie de la jeunesse des années 1960, qui établissaient une parenté entre mouvements d'idée politiques et génération, lui donnant pour ainsi dire la force et la portée historique d'une classe sociale (approche marxiste). Comme l'a bien montré un collectif de 1989 sur les générations politiques, il est rare qu'une cohorte d'individus nés durant le même intervalle de temps advienne à une conscience générationnelle telle que ses membres se mobilisent et, s'investissant dans la sphère politique, modifient le cours de l'histoire ¹¹¹. Les Braungart rapportent quatre phénomènes de ce genre durant les deux cents dernières années : la jeunesse des débuts de l'Europe moderne (1815-1848, 1860-1890), la génération post-victorienne (1890-1918), la génération de la grande dépression (1930-1940), la génération des années 1960-1970 ¹¹².

Durant ces périodes survient toujours, semble-t-il, la conjonction de poussées nationalistes, de positions idéologiques marquées et de conflits inter et intragénérationnels, sur l'arrière-fond de guerres et de crises socio-économiques. Certaines analyses amènent cependant à douter de la nature politique du conflit des années 1960 et 1970. En France, il serait surtout culturel. Une minorité étudiante aurait contesté au plan politique, mais la majeure partie aurait remis [149] en cause des facteurs tels que les règles de la vie sociale et les mœurs sexuelles ¹¹³.

¹¹¹ Voir J. CRÊTE et P. FAVRE (dir.), *Génération et politique*, Québec, PUL, 1989.

¹¹² *Ibid.*, Richard et Margaret BRAUNGART, « Les générations politiques », p. 42-51.

¹¹³ Voir A. PERCHERON, « Âge, filiation, génération ». Actes du colloque « Génération et politique », Association française de science politique, octobre 1981.

À cet égard, la jeunesse actuelle fait souvent figure d'une non-génération, puisqu'on la taxe de conformisme : « Les jeunes pensent comme les vieux. » Nul doute que les jeunes générations actuelles ne manifestent pas l'esprit révolutionnaire des années 1960, soit au plan politique ou culturel. D'une part ils n'ont pas le poids démographique et d'autre part l'émergence des générations politiques se fait souvent dans les périodes de grandes mutations socio-culturelles : modernisation, nationalisme, industrialisation, urbanisation, sécularisation, bureaucratisation. Ces forces historiques se déployaient dans le Québec des années 1960, catalysant l'idéalisme de la jeunesse d'alors, avec la complicité des adultes.

Par ailleurs, la modalité la plus classique d'un conflit politique est celle du jeu entre autorité et contestation qui organise les rapports des âges « aînés-adultes/jeunes » dans nombre de sociétés traditionnelles ¹¹⁴. Elle a présidé aux conflits des années 1950 et 1960 en Occident, alors que la jeunesse s'élevait contre toute forme d'autorité (profs, parents, policiers, patrons...). Il est clair que la jeunesse des années 1980 et 1990 ne s'inscrit pas dans cette dynamique, tout au contraire. Les adultes, dont plusieurs furent des contestataires, trouvent à cet égard bien maigres les quelques manifestations étudiantes. En France, la manifestation de 1986 représentait davantage une mise en scène, une affirmation de l'autonomie déjà acquise qu'une revendication pour l'obtenir ¹¹⁵. Au Québec aussi, les enjeux ne sont plus les mêmes. Ils portent plutôt sur les frais de scolarité, l'emploi, le sexisme ou les idées de partis. Et chaque vaguelette de contestation « jeune », [150] ainsi que l'écrivait Francine Pelletier, est d'ordinaire reçue « avec une brique et un fanal » ¹¹⁶, qualifiée d'« idéalisme en

¹¹⁴ Voir Roger BASTIDE, *Formes élémentaires de la stratification sociale*, Paris, 1965.

¹¹⁵ Voir C. ATTIAS-DONFUT, p. 173-174. Des parents manifestaient d'ailleurs avec leurs enfants. De son côté, Pierre Favre résiste aux utilisations de la catégorie de génération pour éclairer les différences socio-culturelles et politiques en France. L'attention accrue au fait de génération après la vaste manifestation étudiante de 1986 relèverait davantage du caractère spectaculaire de l'événement que de l'émergence effective d'une génération politique. Voir P. FAVRE, « De la question sociologique des générations et de la difficulté à la résoudre dans le cas de la France », p. 320-321.

¹¹⁶ F. PELLETIER, « Adieux slogans, manifs et poings en l'air » : *Le Devoir*, 4 mars 1993.

l'air », d'« anti-démocratie », etc. ¹¹⁷ « Comment se surprendre, alors, que le militantisme s'endimanche et se fasse plus gentil ? » continue F. Pelletier. « Crédibilité oblige, ils hésitent à ruer dans les brancards de peur de voir leurs positions discréditées par Québec », écrit Isabelle Paré ¹¹⁸.

Les années 1980 verraient l'émergence d'une jeunesse reconnue en général pragmatique et réaliste, « calculatrice », dit-on aux USA. Elle aurait une implication psychologique en politique plus faible, plutôt fonctionnelle, centrée sur des objectifs moins idéologiques que pratiques ¹¹⁹. Nos dossiers de recherche constatent déjà chez les adolescents qu'une contestation se vit sous la forme d'aspirations à un ordre social plus sain ; d'où l'attrait pour les causes environnementales, pacifistes et anti-racistes. Il semble qu'une culture globale de la jeunesse rassemble nombre de jeunes à travers le monde, autour de tels enjeux ¹²⁰. À un niveau plus local, les solidarités de jeunes sont plutôt atomisées et provisoires.

En fait, depuis trente ans, les générations se sont rapprochées à bien des égards. La relation adulte/jeune fonctionne davantage sur le mode dialogal qu'autoritaire, avec certaines conséquences malheureuses que nous avons soulevées : la négation des différences de rôles et de générations. Mais cette relation se noue aussi positivement. Elle se vit aussi à partir de complicités socio-culturelles et spirituelles communes. Notamment la révolution des femmes, qui était à la source de cassures profondes dans les années 1970, et qui crée maintenant des rapprochements entre adultes et jeunes qui partagent relativement les mêmes idées à ce sujet, bien que les membres militantes des premières générations de féministes en appellent à des actions plus vigoureuses chez leurs cadettes ¹²¹. Attias-Donfut signale à cet égard un déplacement majeur pour notre propos :

¹¹⁷ Voir notamment aussi Gilles LESAGE, « De jeunes dinosaures libéraux » : *Le Devoir*, 10 février 1993.

¹¹⁸ I. PARÉ, « Les leaders de l'ombre. Soucieux de leur image, plusieurs dirigeants étudiants se font discrets, préférant laisser à d'autres le soin de monter aux barricades », *Le Devoir*, 23 mars 1993.

¹¹⁹ *Ibid.* ; voir Paolo GIOVANNINI, « Génération et changement politique : le cas italien », p. 282.

¹²⁰ R. et M. BRAUNGART, p. 30.

¹²¹ *Une génération bouc émissaire*, chap. 9.

[151]

Une plus grande collaboration entre sexes est aussi une plus grande collaboration entre générations en même temps que s'accroissent les compétitions entre sexes comme entre générations. En effet, là où les rapports de pouvoir n'engendrent que révolte ou soumission, des rapports plus égalitaires permettent à la fois plus de solidarité et plus de compétition ¹²².

L'une des modalités du « nouveau » conflit de générations pourrait être en effet la compétition. Mais allons plus loin, en poursuivant la réflexion à travers les modalités socio-économiques.

Modalités socio-économiques

Certains jeunes semblent croire que la compétition n'est pas très fair-play. Les contraintes autoritaires d'hier se seraient transposées dans des jeux de pouvoir plus subtils, dont le corporatisme n'est qu'un exemple. À cet égard, plusieurs jeunes de 20-35 ans ressentent une colère sourde, une certaine impuissance :

Quand, à 28 ans, vous ne voyez pas le jour où vous aurez le minimum nécessaire pour construire votre propre famille, quand vous voyez autour de vous tant de gaspillage, de travail mal fait, de morale détraquée chez des adultes surprotégés syndicalement ou autrement, quand vous voyez tout ça, la rage vous prend, mais c'est une rage solitaire, impuissante. *Et le pire c'est que vous devez la taire, la refouler, parce que la révolte aujourd'hui, ça ne paye pas, ça provoque un rejet encore plus brutal* ¹²³...

La simple adéquation entre sexes et générations que propose Attias-Donfut est trop directe. Il faut reconnaître que les luttes soutenues

¹²² C. ATTIAS-DONFUT, p. 124.

¹²³ *Vers un nouveau conflit*, p. 30.

jusque dans les sphères politiques pour établir l'équité entre les sexes ne connaît pas d'équivalent au plan des générations. Fernand Dumont pose un diagnostic très lucide sur cette question :

À cet égard, la société québécoise actuelle (il en est ainsi pour bien d'autres) présente une extraordinaire contradiction. Elle est apparemment souple : en principe, tous les genres de vie y sont permis. En réalité, cette société est molle. Des modes [152] d'existence aux idéologies, elle n'offre pas de point d'appui à la contestation vigoureuse. Comment, dans cette fluidité, donner corps à des valeurs personnelles, à un projet de vie qui rencontre résistance un peu tenace et qui fasse mordre la liberté de la jeunesse sur autre chose que sur la guimauve des aînés [...]

Par ailleurs, et c'est là que se trouve la contradiction, cette société est extrêmement rigide. Les grandes réformes de la Révolution tranquille ont engendré, chez ceux qui en ont été les promoteurs ou les ouvriers, une saturation des emplois, un corporatisme, des mécanismes de défense qui empêchent tout changement important. Les jeunes, instruits ou non, forment une sorte de nouveau prolétariat ; « ils campent hors de la cité », pour reprendre l'expression que Comte appliquait aux prolétaires de son époque. Ils se disputent avec les adultes à propos du montant de l'assistance sociale qu'on devrait leur accorder. Les plus instruits prolongent des études dont ils ne voient pas l'issue. Plusieurs fournissent du « cheap labor » à des aînés bien protégés ¹²⁴.

Au colloque international sur les solidarités entre les générations, tenu en France en 1993, on a montré que les études s'accordent sur le fait qu'en Occident, les transferts publics favorisent les aînés au détriment des plus jeunes ¹²⁵. De manière générale, les transferts « descendants », c'est-à-dire aux plus jeunes, seraient privés, étant effectués au sein des familles (héritages, donations), sauf en ce qui a trait à l'éducation. Les transferts publics seraient surtout ascendants (aînés) : ré-

¹²⁴ Fernand DUMONT, *op. cit.*, p. 9 ; cité dans *Vers un nouveau conflit*, p. 139.

¹²⁵ *Conférence européenne : les personnes âgées et la solidarité entre les générations*, Paris, 20-22 octobre 1993, *loc. cit.*

gimes de retraite, dépenses de santé, etc. Le Français André Masson écrit :

Dans son rôle d'arbitre entre les générations, il apparaît donc que l'État, volontairement ou non, avantage de plus en plus les aînés aux dépens des cadets, surtout à partir des années 1950 ¹²⁶.

Selon l'Allemand Martin Kohbi, le contrat générationnel. devient le pivot du contrat social eu égard au capital, au travail et à l'État ¹²⁷. [153] Il note le fait que les transferts privés des aînés aux plus jeunes ne réussissent pas à contrebalancer les transferts publics vers les aînés. L'allongement de la période de retraite, le nombre grandissant de personnes âgées et avec lui des allocations de retraite tendent à éroder la solidarité publique entre les générations, ce qui exacerbe les conflits à cet égard. David Cheal, de Winnipeg, partage tout à fait cet avis ¹²⁸. D'après des recherches récentes, les quatre assises des systèmes de transfert public sont en effet ébranlées, et elles concernent toutes les rapports entre générations : (1) la reproduction privée dans la famille voit sa dynamique brisée par les conditions précaires que partagent un nombre grandissant de femmes et d'enfants ; (2) la distribution de l'emploi à un âge normal n'est plus le cas de la majorité des jeunes adultes dont le taux de chômage est particulièrement élevé ; (3) l'augmentation continue des revenus nets n'est plus évidente et varie considérablement ; (4) les termes de l'échange entre les individus et le régime de sécurité sociale deviennent moins favorables. Cheal estime qu'il faut restructurer les transferts intergénérationnels, avec une attention spéciale aux jeunes familles.

Un aspect soulevé dans notre recherche, surtout dans *La part des aînés*, concerne la dépersonnalisation des conflits à l'égard des transferts publics ¹²⁹. La répartition des ressources collectives se trouve mé-

¹²⁶ A. MASSON, *loc. cit.*, p. 15.

¹²⁷ M. KOHBI, « Solidarités publiques entre les générations : éléments historiques et comparatifs », p. 8.

¹²⁸ *Loc. cit.*

¹²⁹ Dans l'ouvrage de 1991, pré-cité, C. ATTIAS-DONFUT estime qu'il ne peut y avoir, au plan socio-économique, de conflits de générations. Celui-ci serait trop dépersonnalisé, exclusivement médiatisé par les institutions et les

diatisée par les institutions et les gouvernements nationaux. Mais comme ceux-ci ont perdu leur crédibilité, les mieux nantis répugnent de plus en plus à participer aux régimes d'aide sociale. La disqualification de l'aire politique conforte ce que Pierre Legendre appelle « les liens narcissiques du sang ¹³⁰ », érousse la préoccupation du sort des enfants des autres ¹³¹, ce qui se manifeste notamment par des strata-gèmes pour transmettre fortune et héritage « entre vifs », sans impôts. Des inégalités pointent déjà entre les héritiers et les non-héritiers. L'al-longement de la vie rogne par ailleurs de plus en plus dans les patri-moines privés.

Bien qu'au Québec on prête peu attention à ces débats qui ont [154] cours depuis nombre d'années partout en Occident, certains signes avant-coureurs du ras-le-bol des jeunes surviennent depuis quelque temps. Par exemple, les étudiants de l'Université de Montréal ont dévoilé les avantages extraordinaires de la retraite des cadres de cette institution, peu concernés par les coupures qui affligent les étu-diants (augmentation des frais de scolarité et diminution des bourses étudiantes - qu'on pense à la tentative de réduire les bourses de re-cherche FCAR, à l'été 1994, sans pré-avis). Mais ils ne font que soule-ver le coin de la couverture. On tente de faire patienter la relève, pro-mettant la retraite massive des travailleurs plus âgés, d'ici les dix pro-chaines années. Ce qu'on passe sous silence, c'est que ces retraites sont souvent accompagnées de compensations généreuses, prélevées à même les masses salariales. Résultat ? Ils partent et ne peuvent être remplacés avant quelques années...

Dans le monde du travail, on commence à peine à se préoccuper des enjeux démographiques. Mais il semble que déjà se dessinent des conflits de générations à l'intérieur des organisations, dus au déséqui-libre des âges. Les jeunes en effet ont peu de chances d'avancement, alors que les postes intermédiaires sont déjà occupés par la cohorte des quadragénaires ; ils sont alors tentés de quitter l'entreprise. Ils sont de plus minoritaires dans les milieux de travail, ce qui crée des conflits d'opinions, de culture et de vision. On estime que pour éviter des dysfonctionnements profonds dans les milieux de travail, il faudra

partenaires sociaux (p. 41).

¹³⁰ Voir P. LEGENDRE, *L'ineestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

¹³¹ *La part des aînés*, chap. 3 et 9.

élaborer des politiques qui permettent l'échange et l'équilibre entre les groupes d'âge ; l'équilibre entre le nombre de jeunes, d'employés d'ancienneté moyenne et de vétérans ¹³².

Redisons-le, il y a là-dessus un silence inquiétant au Québec. C'est en ce sens que nous avons parlé d'un possible conflit de générations. Si l'on ne procède pas à de sérieuses révisions du contrat social inter-générationnel, les déséquilibres vont devenir de plus en plus flagrants.

Modalités culturelles

Mais allons au-delà des enjeux socio-économiques. En entrevue, de façon subtile, des parents de la génération du baby-boom ont avoué avoir neutralisé chez leurs enfants les mécanismes de résistance propres [155] à l'adolescence, jusqu'à ce qu'ils se rendent compte qu'il s'agissait d'attitudes nécessaires à la structuration des jeunes ¹³³. Dans la plupart des essais cités plus haut, il est question de cette attitude. Richard Martineau, par exemple, offre à cet égard des pages incisives, franchement drôles :

Convaincus qu'il n'y avait rien de plus douloureux, de plus infernal ni de plus misérable que de grandir dans l'incompréhension générale, et désireux de rester en contact avec les jeunes - histoire d'oublier le temps qui passe -, les baby-boomers ont cessé d'être des parents pour devenir des amis. Avec pour résultat que la génération montante (celle de leurs frères cadets, celle de leurs petites cousines et celle de leurs propres enfants) est dépossédée de son droit au scandale ¹³⁴.

Même les cadets des baby-boomers ont souffert de ce refus de la différence :

¹³² Voir Francine SÉGUIN et Roger POMMAINVILLE, « La démographie organisationnelle », *Gestion*, février 1988, 30-35.

¹³³ *Une génération bouc émissaire*, introduction.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 44.

Ma sœur, qui a cinq ans de plus que moi, a fait les quatre cents coups durant les *sixties*. Elle critique encore mes parents et affiche des airs condescendants lorsque j'émetts la moindre critique. Inattaquables, les boomers ! (*Femme, 33 ans*)

Et n'y aurait-il pas aussi, sous la négation du conflit de générations, le refus de vieillir, d'être différencié des plus jeunes ? Ces attitudes sont à la source de drames, de rages et de désarrois profonds chez bien des jeunes. Il s'agit d'une tension conflictuelle souterraine. Ce qui est bloqué, c'est le conflit structurant chez les jeunes. Pourtant nombre de chercheurs importants en ont souligné l'importance, notamment Jean Piaget. Attias-Donfut affirme ceci :

De même que le conflit cognitif est essentiel au développement de la pensée, au changement et à l'évolution des opinions, de même les conflits intergénérationnels sont essentiels à la conscience de génération parce qu'ils sont essentiels à la perception de sa propre temporalité dans le sens de l'historicité, et cela dans toutes les sociétés ¹³⁵.

[156]

Une autre modalité, et sans doute la plus grave, est l'hypothèque culturelle qui pèse lourdement sur l'avenir de nombreux jeunes. Mis au banc d'essai de toutes les utopies en éducation, plusieurs maîtrisent difficilement leur propre langue : « Le pire, disait l'une d'entre elles (23 ans) qui avait suivi les sessions de Mario Dumont au Québec pour créer un mouvement politique au sein de la relève, est que nous ne possédons pas les codes d'argumentation en politique. » Ceci renvoie au problème de la déculturation soulevé dans la section précédente.

La dimension culturelle nous amène aux sources de la possibilité même d'une contestation. Les mots « contester » et « contestation », apparus tous deux au XIV^e siècle, proviennent du latin médiéval *contestari*, issu du latin juridique : « ouvrir un débat judiciaire en produisant des témoins ». Cela implique une confrontation de droit et,

¹³⁵ *Loc. cit.*, p. 193.

dans un sens dérivé, un affrontement par l'argumentation, dans l'opposition ou le conflit. La base première et la possibilité même d'un conflit sont donc culturelles. C'est plus tard que la sociologie et l'anthropologie ont produit des théories de la protestation en tant « « expression ou action, plus ou moins directe, plus ou moins voilée, dirigée contre certains aspects de l'ordre social et culturel ou contre certains aspects d'une politique » » ¹³⁶.

En France, Jean-Michel Hieaux s'inquiète en ces termes :

Il n'y a plus de pères. Les boomers sont simplement des fils qui ont eu des enfants. Ils ont perdu le mystère et l'aura du chef. Prenez la culture. Quatre-vingt-dix pour cent des éléments qui la composent passent aujourd'hui par la télévision. Seulement, la pensée, l'idée, si tant est qu'il y en ait une, varie toutes les semaines. Il n'y a plus de suivi, plus de réflexion, c'est la hachure perpétuelle. À force de changer, on n'organise plus rien [...] Un jour, ces jeunes de 20 ans vont demander quelque chose, des comptes ou justice. Et cela pourrait ne pas se faire sans violence ¹³⁷.

Pour conclure ce développement sur les modalités du conflit de générations, il faut insister sur un aspect qui les sous-tend toutes : le spectre d'une longue et lancinante dépendance culturelle, sociale et économique, toujours ressentie plus durement chez les jeunes. Les [157] générations qui ont réformé le Québec absorbent, récupèrent et dénie toute velléité de protestation chez les plus jeunes. Elles font de toutes les façons obstacle à leur « séparation » instauratrice, que ce soit au plan culturel, politique ou économique. Il s'agit sans doute là de l'une des plus profondes source de violence. Déjà dans les sociétés exotiques on remarquait que le maintien des individus dans un état de dépendance, alors qu'ils aspiraient à un statut d'adulte, était source de violence, contre soi ou contre les autres ¹³⁸.

¹³⁶ Georges BALANDIER, *loc. cit.*, p. 257.

¹³⁷ « 18-25 ans. Les déboussolés », *op. cit.*, p. 7.

¹³⁸ C. ATTIAS-DONFUT, p. 92.

En outre, devant faire face à des problèmes qui exigeraient de fortes décisions à long terme, tant au plan environnemental que de l'organisation socio-économique, sentant l'inertie des adultes en place, les plus jeunes cèdent au désenchantement, supportant « l'héritage empoisonné » laissé par leurs prédécesseurs : « Notre destin est extrêmement lourd à porter », dit M.-R. Sauvé ; « Les jeunes ont perdu espoir et ça, c'est pire que perdre un emploi. Cette génération est brisée à plusieurs égards, mais surtout au point de vue personnel ¹³⁹. »

Modalités spirituelles

Aux certitudes religieuses d'hier ont succédé la diversité des quêtes spirituelles, mais aussi d'importantes difficultés de transmission, comme il a été dit plus haut. Dans les milieux scolaires, la jeunesse actuelle fut témoin des règlements de compte de ses professeurs qui liquidaient leur passé religieux, de leur « refus global », ou de leur silence. Écoutons ces propos retenus d'une entrevue de groupe de jeunes adultes de la vingtaine :

Dans nos travaux, nous devons toujours éviter de faire état des dimensions éthiques, spirituelles et philosophiques que nous refoulions dans notre subjectivité privée ou dans les marges... nous étions livrés à nous-mêmes sans guides ni points de repère. Nous avons vécu cela en silence, au risque, pour plusieurs d'entre nous, de finir par adopter la même logique pour pouvoir avancer, sinon pour survivre. ¹⁴⁰

Dans certains milieux académiques un double soupçon pèse actuellement sur le spirituel : l'un à l'égard de tout relent de la religion [158] chrétienne rejetée par bon nombre d'adultes, et l'autre par rapport aux nouvelles croyances qui heurtent souvent le bon sens ou la rationalité scientifique.

¹³⁹ Anne-Marie SIMARD et Éric BERNATCHEZ, « Quel avenir pour les 25-35 ? » dans *Madame au foyer*, été 1994, p. 83-91.

¹⁴⁰ *Vers un nouveau conflit*, p. 131.

Une auteure américaine, Sharon Parks, a écrit un ouvrage remarquable sur les responsabilités spirituelles des adultes, de la culture et de l'éducation à l'égard des jeunes : *The Critical Years. Young Adults and the Search for Meaning, Faith and Commitment* ¹⁴¹. Selon Parks, la société ne procure plus aux jeunes les moyens de donner un sens valable à leur vie :

Institutions et parents résistent à la pression désorganisatrice de leurs enfants. Mais corrélativement, la culture adulte établie se sent un peu mal à l'aise quand ses jeunes adultes sont passifs, orientés vers la sécurité absolue et dépourvus d'idéal... Devenir un jeune adulte dans la « foi », c'est découvrir les limites de ce que l'on pense que « la vie sera toujours », et c'est recomposer un sens significatif de soi et du monde sur l'autre face de cette découverte. La qualité de cette recomposition dépend du leadership de la culture adulte, telle que médiatisée à travers les individus et les institutions ¹⁴².

Les institutions modernes du savoir ont aboli le moralisme d'élite et le dogmatisme arrogant qui refusait toute critique de ce qu'il tenait pour vrai. Elles ont dévoilé les présupposés de toute pensée, risqué l'analyse de ses méthodes et de ses approches. Mais elles ont aussi troqué la sagesse pour le savoir, l'engagement moral pour la méthode ¹⁴³. La connaissance extérieure de l'objet a repoussé la relation intime et complexe que le sujet entretient avec lui par la connaissance, l'intuition, l'expérience vécue. Les questions de sens, de morale, de préoccupations ultimes et de « foi » au sens large ont été évacuées des hauts lieux de l'éducation. Plus rien ne nous transcende :

Nous manufacturons le savoir comme nous manufacturons les autos, et selon des objectifs similaires : augmenter notre puis-

¹⁴¹ Voir S. PARKS, *The Critical Years*, San Francisco, Harper Collins Publishers, 1991 (1986 (1)).

¹⁴² *Ibid.*, p. VII et XII.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 136.

sance ou notre profit - ou si nous sommes altruistes, l'offrir aux autres pour qu'ils puissent augmenter les leurs ¹⁴⁴.

[159]

Dans les familles aussi on a souvent opté pour le silence au plan religieux. Jacques Grand'Maison a abordé cette question. À l'instar de plusieurs jeunes interviewés, deux représentants de la génération des jeunes adultes posent, dans des ouvrages connus, des questions très directes sur la dimension spirituelle. Dans *La génération X*, Douglas Coupland dessine avec beaucoup d'humour et beaucoup d'imagination l'anomie de son monde, sa diversité, ses questionnements, y compris spirituels, formule une critique virulente de société, mène un procès de génération vigoureux. L'essai est chargé de symboliques et de quêtes spirituelles d'un monde autre. Mathieu-Robert Sauvé commence son livre *Le Québec à l'âge ingrat*, par un chapitre sur la religion, « Pas de culture sans culte », qui s'ouvre sur cette citation de Dostoïevski : « Il n'y a pas de plus vif désir et de plus constant souci dans l'homme devenu libre que de se donner un maître au plus vite ¹⁴⁵. »

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 135.

¹⁴⁵ *Loc. cit.*

Diversité des profils de contestants

Notre dernière remarque, concernant les conflits de générations, concernera la variabilité de ces profils. Dans *Vers un nouveau conflit de générations*, nous en suggérons trois : les pacifistes qui n'envisagent aucune sorte de conflit intergénérationnel, usant de stratégies créatives et informelles : « plutôt que de défoncer les murs, ils les contournent » ; les jeunes accaparés par leurs défis actuels de survie et d'études, qui estiment n'avoir ni le poids démographique ni politique pour mener une contestation effective ; ceux qui se situent résolument dans l'esprit du conflit, ayant connu des injustices et des frustrations dans certains milieux ¹⁴⁶. Durant nos débats, plusieurs d'entre eux avouèrent en outre « tourner leur agressivité contre eux-mêmes », jusqu'aux pensées suicidaires. Par ailleurs, trois facteurs hypothèquent les forces contestantes collectives de cette génération : l'atomisation de leurs regroupements sociaux, à l'intérieur de solidarités provisoires et orientées vers la survie du moment ; leurs stratégies plus individuelles - « se faire une place, voilà la seule façon d'entrer dans le jeu » - ; les aspirations très fortes héritées de la prospérité qui se heurtent au contexte actuel de précarité, provoquant plutôt des attitudes de repli et d'autoprotection, ou des désarrois psychiques démobilisateurs.

[160]

Georges Balandier offre une typologie plus fine de la contestation qui permet d'inclure un plus grand nombre de profils-types de jeunes adultes. Nous la reprenons et l'adaptions pour le présent contexte, selon un ordre croissant de capacités à innover ou de réceptivité à l'innovation ¹⁴⁷ :

¹⁴⁶ *Vers un nouveau conflit*, voir p. 379-382.

¹⁴⁷ G. BALANDIER, *op. cit.* p. 271-274.

- *les indifférents* s'avèrent souvent des individus agissant et vivant dans un secteur très restreint de la société et de la culture, ce qui les rend plutôt passifs à l'égard de l'ordre existant ¹⁴⁸ ;
- *les décrocheurs* ont pris une distance par rapport à leur société ou à leur culture. Frustrés par l'incapacité collective à résoudre les problèmes dont ils prennent conscience, ils optent pour le désengagement, le « décrochage » ;
- *les impuissants*, tout en étant conscients des iniquités, ne voient pas comment ils pourraient modifier l'ordre des choses et le subissent ;
- *les dépossédés* ou « individus du ressentiment » n'ont pas peur du changement car ils n'ont rien à perdre. En négatif, ces types de personnalité s'exileront ou accepteront sans résistance la colonisation de leur culture. En positif ils épouseront un mouvement d'innovation totale ;
- *les rivaux et même arrivistes*, dans le domaine politique, culturel ou économique tentent de s'emparer d'un pouvoir ou d'une position qui leur est légalement refusée. Ceux-là nourrissent l'objectif de s'accaparer des biens, des emplois et des positions de pouvoir, sans modifier les règles du jeu ;
- *les dissidents* sont prêts à ramer à contre-courant de la culture, des valeurs ambiantes. En marge de la société, de façon informelle, ils seront plus actifs au plan de l'innovation ;
- *les engagés* au plan politique ou religieux contestent du dedans l'ordre social, de manière plus ou moins radicale.

¹⁴⁸ Notons que l'hyperspécialisation et la complexité grandissante des questions politiques, économiques et sociales rendent une bonne part de la population impuissante à comprendre ce qui se passe actuellement.

[161]

Ajoutons à cela les conditions propices à l'innovation : l'intensification de la compétition et de la rivalité ; les abus de pouvoir ; les états de crise et d'insécurité. Ces conditions peuvent contraindre à l'innovation, entraînant une restructuration des organisations, parfois à travers des processus révolutionnaires. Elles peuvent aussi susciter des solutions illusives, reportées dans l'imaginaire, l'irrationnel, l'utopie, la pensée magique ou les cultes messianiques ¹⁴⁹. D'après nos résultats de recherche, ces échappées vers l'irrationnel connotent à bien des points de vue les tensions et conflits latents observés. Elles sont notamment nourries par l'imaginaire technologique, les nouvelles croyances anhistoriques et les célébrations culturelles commercialisées qui surinvestissent le champ des loisirs et des médias.

Conclusion

Toute société, même la plus égalitaire, comporte toujours quelques courants conflictuels entre générations et entre sexes. Ceux-ci varieront selon les types d'organisation sociale, selon les relations, les structures, les institutions et les valeurs. Nous avons tenté d'en déployer quelques modalités dans la situation présente. L'éventualité d'un nouveau conflit de générations nous semble plausible, mais nul ne sait quelles formes il pourrait prendre. Déjà il s'exprime de façon verbale ou écrite, par des actions diverses. Certaines orientations et décisions des nombreux acteurs sociaux, économiques et politiques pourraient par ailleurs modifier le contrat social actuel. Nous estimons toutefois que les discours en faveur d'une plus grande justice sociale ne tiennent pas suffisamment compte du facteur générationnel.

On peut risquer une certaine répartition des profils de contestants actuels. La majorité se situent parmi les « indifférents », les « décrocheurs » et les « impuissants », étant donné le morcellement et la complexité de la société où ils ont peine à trouver leur place. Le contexte de précarité et d'insécurité combiné aux aspirations très fortes chez les jeunes en amène bon nombre à se regrouper dans le profil des « ri-

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 272. Réfère à H.G. BARNETT, *Innovation. The Basis of Cultural Change*.

vaux » : « sauver sa peau, tirer son épingle du jeu à tout prix ». Une minorité se classeraient parmi les dépossédés, les dissidents et les engagés. Mais l'histoire nous apprend que les contestations [162] qui portent en germe un changement de société ont toujours été initiées par le petit nombre.

Quant au type de contestation, un trait de l'histoire québécoise récente doit être pris en compte : les controverses et revendications tous azimuts qui ont saturé et « écoeuré » les consciences dans les années 1970. Le Québec ne détient-il pas le record des grèves en Occident durant cette période ? Peu de lectures actuelles des contestations plus « sobres » des jeunes tiennent compte de ce fait. Les *calculators* américains ou la génération pragmatique ne mèneront sans doute pas leurs procès de la même façon. Leurs prédécesseurs avaient beau jeu de prôner toutes les subversions à l'époque charnière de la Révolution tranquille. Les adultes d'alors ne leur opposèrent guère de résistance, tout au contraire : ils étaient généralement moins éduqués que leurs enfants.

La situation actuelle présente les traits inverses, auxquels s'ajoute le vieillissement des contestataires d'hier qui pourraient se muer en fins stratèges du néo-conservatisme du présent : préserver les droits acquis, « jouer le présent contre l'avenir ». Cette attitude est d'ailleurs adoptée par un certain nombre d'ânés ¹⁵⁰. Un nouveau conflit de générations ? Il exigerait une stratégie sans failles, patiente et politique. Est-ce que la Génération X volontairement cachée et les centaines de groupuscules qui agissent dans l'informalité investiront la place publique et politique ? Est-ce que des boomers et des ânés travailleront collectivement dans le sens d'une solidarité intergénérationnelle tournée vers l'avenir, vers ceux qui viennent après eux ? Dans toutes les générations nous avons trouvé des gens qui occultent les facteurs générationnels et intergénérationnels, au grand dam de ce lieu humain où pourrait surgir une nouvelle communauté de destin, sinon d'intérêt. Mais il y a aussi d'étonnantes prises de conscience qui s'expriment à travers de nombreux projets intergénérationnels.

Voilà ce que nos lignes critiques de recherche, eu égard aux diverses transmissions analysées jusqu'ici, veulent dépasser. On ne peut en effet envisager de solidarité intergénérationnelle sans tenir compte

¹⁵⁰ *La part des ânés*, p. 30-31.

de ces conditions à la fois culturelles, morales et structurelles, à la fois spirituelles et matérielles. Le chapitre suivant indique quelques pistes concrètes propres à favoriser ces nouvelles solidarités. À tort ou à raison, nous pensons que des liens humains aussi fondamentaux arrimés aux nouvelles préoccupations éthiques et [163] spirituelles, aux requêtes d'une nouvelle volonté politique, aux impératifs d'une urgente relance socio-économique pourraient contrer les tentations actuelles de démissionner ou de décrocher. Les grandes épreuves historiques déclenchent parfois des sursauts décisifs. L'histoire elle-même en fournit bien des exemples. Quant à nous, nous sommes, de par notre tradition spirituelle, d'une « espérance têtue » qui croit à des rebondissements possibles.

[164]

[165]

Deuxième partie.
**Génération contemporaines,
itinéraires et solidarités**

Chapitre 7

SOLIDARITÉS DE GÉNÉRATIONS

[Retour à la table des matières](#)

Le pluriel est ici de mise. Jusqu'ici, nous avons déjà abordé plusieurs lieux où se nouent ou pourraient se nouer des solidarités de générations. À l'intérieur de la famille d'abord, par des liens signifiants entre parents et enfants, entre grands-parents et petits-enfants. Et dans la société tout entière, entre aînés, adultes et jeunes au plan d'une réciprocité fondée sur le don, d'une « co-éducation » dans l'ordre culturel et d'un équilibre des âges au plan socio-économique et politique. La question de la transmission concerne de bout en bout ces diverses formes de solidarités : transmission de la vie, de la culture et du sens, transmission des patrimoines privés et publics.

Il est difficile de mesurer les divers échanges de biens financiers, matériels ou de services quotidiens qui se font entre les générations. À un niveau informel, nos entrevues nous révélaient mille solidarités à ces divers plans. Une chose est certaine, dans le contexte qui vient d'être exposé, où la précarité affecte particulièrement les jeunes seuls ou les jeunes familles, les transferts descendants d'ordre privé peuvent

faire toute la différence entre leur intégration ou leur exclusion de la société ¹⁵¹. Mais cela nous renvoie en même temps à l'impératif de repenser la logique des transferts publics.

Nous avons discuté de ces diverses questions dans les chapitres précédents. Ici il sera question de nouveaux projets intergénérationnels. Nous avons à cet égard tenté diverses expériences. Mais [166] d'abord insistons sur une importante révision des valeurs et une conversion des mentalités qui doivent se faire si notre société veut entrer de plain pied dans la dynamique des liens intergénérationnels. Il s'agit du dépassement des liens familiaux immédiats et du contrat social d'autonomie.

Nos entrevues le révèlent sans contredit, la société québécoise, malgré tous les bouleversements des trente dernières années, demeure une société familiale : « les membres de ma famille d'abord ! » Ce qui s'avère une véritable fixation sur l'unité biologique de reproduction est un phénomène assez répandu. Nous avons soulevé le problème dans le chapitre précédent qui en appelait à des solidarités plus élargies, avec « les enfants des autres ». Le sens de la vie va jusque-là. Il est reconnu dans divers milieux d'intervention que des adultes étrangers à la famille sont parfois les mieux placés pour aider, appuyer, encourager ou conseiller des jeunes.

Un autre trait de notre vie moderne mine aussi les liens entre générations, la valeur sociale dominante d'autonomie :

D'après les termes du contrat social, personne ne doit rien à personne. Chaque partie doit se garder de toute action qui mettrait l'autre dans une situation d'obligation. Aider moralement ou matériellement devient une ingérence, donner son avis ou un conseil devient un acte d'autorité, et s'intéresser à la vie de l'autre partie, de l'indiscrétion ¹⁵²...

¹⁵¹ Voir C. ATTIAS-DONFUT, « Le double circuit des transmissions : premiers résultats d'une enquête nationale sur les trois générations », *Conférence européenne, op. cit.*, p. 10-12.

¹⁵² *La part des aînés*, p. 119, cite A. KORNHARBER et K. WOODWARD, *Grands-parents, petits-enfants. Le lien vital*, Paris, Laffont, 1988, p. 221.

Écoutons ces propos tenus dans le cadre d'une entrevue de groupe d'adolescents :

Ce qui me fatigue dans la société actuelle, c'est qu'avant les gens restaient attachés tous ensemble. À présent, ils ne vont même pas voir les grands-parents. Il me semble qu'ils laissent tout tomber... Dans la famille, on est surtout indépendant. C'est chacun pour soi. Puis on se voit à Noël, pour les cadeaux et les photos ¹⁵³.

Ces adolescents évoquent le lien aux grands-parents pour illustrer le « chacun pour soi ». Il s'agit de fait d'un lieu très révélateur :

[167]

L'intériorisation de la norme d'autonomie se manifeste [...] dans les échanges intergénérationnels. De nombreuses personnes âgées signalent que la qualité de leurs relations avec leurs enfants découle de ce qu'elles sont indépendantes. L'autonomie devient une véritable obligation, un défi bien lourd à porter à partir d'un certain point de la vie. Aujourd'hui, la vieillesse ne commence pas avec la retraite, mais avec la dépendance psychique et physique, c'est-à-dire avec la transgression du nouveau grand commandement : sois autonome ¹⁵⁴.

Dans *La part des aînés*, nous avons montré comment l'autonomie de l'aîné passe par sa socialisation, justement pour être viable. Autrement, elle subit toutes sortes de dérives. Par exemple, celle d'une illusoire autonomie-autarcie où l'on veut vivre dans une autosuffisance totale, sans dépendre de qui que ce soit, sans attaches aux autres, sans rien devoir à personne. S'il y a déjà, à la retraite, un décrochage de tout rôle ou de toute responsabilité sociale, de tout lien social soutenu,

¹⁵³ *Le drame spirituel*, p. 105 et 107.

¹⁵⁴ Christian LALIVE D'ÉPINAY, « La religion profane dans la société post-industrielle », dans Daniel MERCURE (dir.), *La culture en mouvement*, Québec, IQRC, PUL, 1992, pp. 84-85.

particulièrement intergénérationnel, on se prépare une triste vieillesse et une autonomie aussi insupportable que la dépendance. Prenons ici de nouveau la mesure de cette remarque de quelques aînés : « La pire mort sociale c'est lorsque tu n'as plus rien à transmettre. » Du coup c'est pointer un problème crucial et son issue possible. Mais il reste que chez bien des aînés comme chez les autres générations, le culte de l'épanouissement personnel livré à sa seule logique peut faire de soi et des autres des étrangers, sans compter des attitudes souterraines « un égoïsme qu'on refuse de voir comme tel parce qu'on l'a ennobli d'autonomie et de valeurs d'épanouissement poussées au point de rejeter toute considération altruiste.

Or pour dépasser cette crise d'altérité travestie en requête d'autonomie, il nous semble que la dimension intergénérationnelle soit l'une des plus vitales. Indifférents et las face à un tas de requêtes légitimes de changement au plan strictement social, politique ou économique, bien des gens sont profondément remués et interpellés lorsque ces requêtes sont reliées à leurs enfants et à leurs petits-enfants, même ceux des autres ! Nous l'avons expérimenté durant les trois années de diffusion de la recherche. À l'heure où les intervenants et engagés sociaux de tous milieux, les gouvernants même, se [168] heurtent souvent à l'inertie d'une population méfiante, inquiète de l'avenir et peu encline à renoncer à ses droits acquis, les projets intergénérationnels nous semblent représenter une issue possible. En eux les enjeux socio-économiques et politiques sont étroitement liés aux enjeux de vie, de culture et de sens. Quel souffle procure à telle ou telle action dans un milieu la sollicitude et la préoccupation des aînés ou des adultes pour leurs enfants ! Avec celle des valeurs développée au premier chapitre par Jacques Grand'Maison, la question intergénérationnelle déployée dans toutes ses richesses existentielles et structurelles s'est révélée à nous comme le déclencheur de nouveaux engagements, une véritable pédagogie de changement social

Jamais dans l'histoire n'y a-t-il eu une telle « co-longévité » entre les générations. Cela implique entre autres des possibilités immenses d'aides et d'influences mutuelles qui s'étendent sur une longue période : « L'actualisation de ces solidarités représente un enjeu important, tant en matière de cohésion sociale que de coût économique ¹⁵⁵. »

¹⁵⁵ Alain ROZENKIER, « Personnes âgées dépendantes et soutien familial en France », dans *Conférence européenne, loc. cit.*, p. 30-31.

Des projets intergénérationnels

Résumons ici les diverses perspectives évoquées dans les derniers chapitres. Dans *Le drame spirituel des adolescents*, nous avons insisté sur l'importance du rôle de véritables adultes dans la structuration des jeunes. *Vers un nouveau conflit de générations* soulevait toute la question de la transmission socio-économique, culturelle et spirituelle aux jeunes adultes. *Une génération bouc émissaire* analysait le nouveau contexte dans lequel les adultes éduquent leurs enfants, mesurait les acquis et les ratés des dernières décennies à cet égard. Le rapport faisait le point sur les procès qui sont intentés aux boomers, parfois justifiés parfois non. Les femmes interviewées surtout nous paraissaient faire les frais des solidarités de générations. Il semble que ce soit le cas dans la plupart des pays occidentaux où ce sont elles qui assument en majeure partie le soin des enfants, des petits-enfants, des parents et des grands-parents ; ce sont elles aussi surtout qui s'activent dans le bénévolat et les réseaux d'aide informels. À plusieurs reprises dans le rapport sur les baby-boomers, des femmes ont exprimé leur perplexité face au « désintérêt » et à l'« absence » de la majeure partie des hommes de ces initiatives micro-locales ¹⁵⁶. [169] Sans vouloir accabler les hommes d'ici, qui en sont à se réinterroger sur leur identité, leurs rôles et leurs expériences affectives, nous ne pouvons passer sous silence ces nouvelles requêtes de solidarité et d'une recomposition de la culture masculine et de la culture féminine.

En ce qui a trait aux projets intergénérationnels proprement dits, nous avons déjà indiqué certaines pistes : la redécouverte de la pratique initiatique, qui sera élaborée davantage dans la quatrième partie, les perspectives de transmission de la vie, de la culture, de la morale et du sens, et les appels à un meilleur équilibre socio-économique des âges. Nous désirons insister ici sur l'apport des aînés. De façon inattendue, ils se sont révélés les principaux alliés d'éventuels projets intergénérationnels. Les adolescents et les jeunes adultes sont en effet absorbés par les longs défis d'apprentissage et d'inscription dont il a été question. Plusieurs d'entre eux se sont pourtant montrés intéressés à participer à diverses initiatives intergénérationnelles. Les baby-bo-

¹⁵⁶ Voir *Une génération bouc émissaire*, pp. 41-42, 209-234, 235-257.

mers ont souvent de lourdes charges familiales et professionnelles. Ils se sont révélés toutefois très réceptifs à l'égard de nos perspectives, participant généreusement à nos débats et consentant à réfléchir et à réorienter leurs pratiques socio-professionnelles et pastorales en ce sens. Au sein de groupes et milieux qui nous ont reçus partout au Québec et au-delà, ils étaient majoritaires.

Mais il reste que les aînés se dessinent comme étant en quelque sorte la clef de voûte des nouvelles solidarités de générations, dans une perspective de co-éducation bien entendu. La plupart disposent de temps, d'expertise, de maturité, de richesses sociales, culturelles et spirituelles à satiété. Ce fut, nous l'avouons, une véritable découverte. Alors que les grandes structures sociales sont de plus en plus inopérantes, et que nous sommes renvoyés à la force des réseaux informels, les aînés s'avèrent des agents de changement et d'humanisation privilégiés, en collaboration avec les autres générations.

En rapport avec les enjeux socio-économiques notamment, les entrevues de 1990, à la différence des entrevues des années 1980, témoignent de leur souci grandissant à l'égard des générations montantes. Et combien d'adolescents et de jeunes adultes nous ont dit leur inclination à rencontrer et à fréquenter les générations aînées ¹⁵⁷. [170] « Il y a une sagesse, chez eux, dont on a besoin. Prends mes grands-parents, par exemple, moi je trouve que j'ai beaucoup de choses à apprendre d'eux-mêmes, des choses qu'on trouve pas ailleurs ». À les entendre s'expliquer, nous pouvions déduire que c'est une sorte d'initiation au sens de la vie qu'ils espéraient d'eux, et cela à travers des rapports plus gratuits, des rencontres moins pressées. Comme s'ils intuitionnaient que cette génération-là avait gardé quelque chose des traditions initiatiques dont une certaine modernité a perdu la trace.

Il importe ici de saluer une initiative de la Fédération de l'Âge d'Or du Québec (FADOQ), dans le cadre de l'Année internationale de la famille (1994) : le projet *Complices en action* ! ¹⁵⁸ Durant plusieurs mois on a mobilisé les 170 000 membres de la FADOQ, en collaboration avec d'autres regroupements d'aînés, pour initier divers projets intergénérationnels en vue de la *Quinzaine de l'intergénération* qui a eu

¹⁵⁷ La suite du paragraphe est tirée de *Une génération bouc émissaire*, p. 175.

¹⁵⁸ En collaboration avec le Programme d'autonomie des aînés (Santé, Canada) et avec le ministère de la Santé et des Services sociaux du Québec.

lieu du 18 septembre au 2 octobre 1994 partout à travers le Québec. Un colloque sur les perspectives et projets intergénérationnels s'est aussi tenu du 23 au 25 septembre. Le résultat est impressionnant, près de 300 activités intergénérationnelles ont été répertoriées : brunchs, marches et rallyes, explorations du patrimoine portes ouvertes dans les Centres d'accueil, visites, activités sportives, jeux, pièces de théâtre, éducation muséale, ateliers généalogiques, journées familiales, célébrations eucharistiques, forums, lignes téléphoniques, fêtes, activités culturelles, aide aux immigrants, bénévolat, soutien scolaire, services communautaires, garderies éducatives, ateliers de lecture, conférences, ateliers de sciences naturelles, enquêtes, spectacles d'humour, etc. Voici un extrait de l'un des messages adressés dans le cadre de cette *Quinzaine intergénérationnelle* :

Dans une société où la technologie facilite de plus en plus la communication, il est paradoxal de voir que le véritable échange entre deux personnes est plus ardu à atteindre. L'éclatement des familles constitue un frein sérieux à la communication entre enfants et parents, et encore plus entre enfants et grands-parents. Quels effets cette situation produira-t-elle sur les relations entre les membres des différentes générations ?

La difficulté de s'ouvrir à l'autre entraîne souvent le décrochage. Décrochage scolaire et social de certains jeunes, fuite [171] des responsabilités parentales pour la génération intermédiaire, repli sur soi d'aînés qui vont former entre eux une micro-société. Dans cette classification de plus en plus étanche entre les âges, comment se transmettront nos valeurs en tant que société ?

Chaque génération a beaucoup à apprendre de celle qui la précède ou la suit [...] La découverte de ce que les autres générations ont à nous offrir exige qu'on y mette le temps et les efforts nécessaires ¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Nicole DUMONT-LAROCHE, présidente du Conseil des aînés du Québec, Michel PHILIBERT, président du Conseil permanent de la jeunesse, « Message conjoint », dans *Complices en action ! Programme officiel*, 1994, p. 6.

Dans cette foulée, nous résumons ici d'autres projets intergénérationnels, selon les quatre perspectives que nous avons retenues pour notre projet de formation et d'action : les valeurs, les rapports grands-parents/petits-enfants, la transmission des savoir-faire, la transmission éducative et professionnelle ¹⁶⁰.

Transmission des valeurs

Nous n'insisterons pas là-dessus, car le premier chapitre et celui sur les tournants d'âge ont traité de cette question. La recomposition des générations passe nécessairement par une réflexion sur les valeurs. Rappelons simplement que les aînés furent les instigateurs de la Révolution tranquille. Plusieurs ont accompli un travail continu de recomposition entre leur culture, leurs valeurs et expériences religieuses traditionnelles, et les atouts de la modernité. C'est là l'un des traits de la révision actuelle des valeurs que Jacques Grand'Maison a abordée au Premier chapitre. Ils ont dû conjuguer les valeurs de durée, de fidélité et de jugement qui leur avaient été inculquées à celles de la modernité, notamment de la liberté, du progrès et de la créativité. La plupart ont réussi à se faire attentifs aux requêtes de leurs enfants, au moment où le Québec basculait vers la modernisation. Au sein de leur famille, combien ont su pratiquer bien avant aujourd'hui la « co-éducation » entre les générations.

[172]

Les aînés semblent à ce titre en position stratégique. Tout un potentiel de parole et d'action inexploité dort au sein de cette génération confinée aux loisirs/voyages ou à la retraite de la vie active. L'un des traits caractéristiques qui ressort de nos entrevues est leur tranquille espérance qui tranche avec la déprime actuelle. Comme on dit, « ils en ont vu d'autres » et leurs conditions sociales et économiques ont connu une amélioration qualitative depuis la Deuxième Guerre mondiale. Les jeunes sentent cette solidité et cette sécurité, et puisent au-

¹⁶⁰ Nous avons bénéficié d'un appui financier des programmes suivants : le *Programme d'autonomie des aînés* (Santé, Canada), pour sa contribution à la diffusion-formation, le *Programme de Recherche sur l'autonomie des aînés*, pour l'élaboration des outils d'animation et de réflexion.

près de leurs grands-parents courage et motivations pour « passer à travers ». Des groupes d'aînés bénévoles nous ont dit en outre que depuis deux ou trois ans, à leur grande surprise, des jeunes viennent s'engager avec eux. Certainement par altruisme, mais aussi pour les côtoyer, goûter cette chaude humanité et cette tendresse qui habitent tant d'aînés, leur attention gratuite surtout qui allège un peu le poids de la compétition qui domine à bien des titres les rapports entre sexes, et entre générations d'étudiants et de travailleurs. Les aînés sont en général plus désintéressés. Ils ne séparent jamais les dimensions morales et spirituelles de leurs actions. D'une part parce qu'ils sont issus d'une culture religieuse qu'ils ont réinterprétée, mais aussi parce qu'ils sont parvenus à cette phase d'« intégrité » dont parle Erik Erikson. Après s'être tourné vers la génération suivante et son éducation, durant la phase adulte, l'aîné « accompli » peut parvenir à un sentiment &« intégrité personnelle » : « C'est le sentiment du moi qui va vers l'ordre et la signification » ; c'est un certain détachement du moi comme expérience spirituelle « comportant une signification universelle ». C'est une phase de relativisation de sa propre vie, l'acceptation de sa fin. Selon Erikson, l'absence d'intégration se traduit par le désespoir, l'aigreur, la peur de la mort ¹⁶¹. Le chapitre huit de *La part des aînés*, en relation avec l'image de la rivière, offre en outre une clef de lecture de l'expérience des aînés : le passage *du moi au soi*, du « je » qui s'affirme et lutte, au « soi » profond, disponible, solidaire ¹⁶².

Les aînés savent donc généralement lier les gestes, les choses et les sens. Les relations avec les jeunes ont par ailleurs la vertu de les sortir d'une ségrégation des âges qui dégénère souvent chez eux en repli sur ses problèmes, en « esprit de clocher » et en mesquineries [173] inutiles. Un autre bel exemple de cette « co-éducation » à laquelle nous sommes appelés entre générations.

Eu égard au respect tant appelé par les interviewés de tous âges, nous avons été frappés, dans les entrevues de plusieurs aînés de toutes couches sociales, par leur éthique relationnelle très fine, leur langage allusif, subtil et profond. Certes, plusieurs apprécient la libération de

¹⁶¹ E. ERIKSON, *Enfance et société*, Paris, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, p. 179.

¹⁶² *La part des aînés*, p. 228ss.

la parole opérée par les baby-boomers, mais ils gardent une réserve qui manque dans une société où tout se dit et partout, sans égard à certains effets dévastateurs sur les consciences. En psychologie, on commence à parler du « droit au secret » sans lequel la blessure peut devenir irréparable, notamment chez les enfants ¹⁶³.

Cela étant dit, la question des valeurs en particulier ne peut se passer d'un lieu d'échanges intergénérationnels, sans exclusion d'aucun groupe d'âge. C'est d'ailleurs à travers le défi de transmission qu'elle se pose dans toute sa vérité. Combien de baby-boomers qui prônaient l'entière liberté à ce chapitre se sont vus questionnés par leurs propres enfants ! Et combien bénéficient à cet égard de l'apport de leurs parents devenus grands-parents qui jouent des rôles très importants auprès de leurs petits-enfants. La dynamique intergénérationnelle incite nos contemporains à la « révision des valeurs ». Aînés, adultes et jeunes trouvent là un lieu de discussion et de rapprochement, mais non sans tensions, d'ailleurs bénéfiques pour les uns et les autres.

En termes de projets concrets, il n'est pas de lieu où les relations entre générations ne peuvent être mises à profit au plan des valeurs. Certains milieux psychiatriques font l'expérience de l'apport d'aînés dans la démarche thérapeutique de plus jeunes. De façon informelle, des relations très riches peuvent aussi survenir. Nous en rapportons plusieurs exemple dans *La part des aînés* ¹⁶⁴. En pastorale, certaines expériences initiatiques auprès de jeunes intègrent des aînés qui jouent le rôle d'anciens, de narrateurs, soit dans une démarche d'accompagnement suivi (à titre de « parrains » par exemple), soit à l'intérieur de scénarios initiatiques.

[174]

Grands-parents, petits-enfants et enfants des autres

Au XXe siècle, on a développé mille approches des rapports entre parents et enfants. Mais on n'a découvert que récemment cette transmission très vitale qui se fait aussi *des grands-parents aux petits-en-*

¹⁶³ Voir *La part des aînés*, p. 48-55.

¹⁶⁴ Voir les chapitres neuf et onze.

fants ¹⁶⁵. D'abord, dans *La part des aînés*, nous avons noté que les aînés sont les plus sensibles à la « descendance » : « À ce niveau premier, ils sont effectivement *la clef de voûte de la solidarité des générations*, les porteurs de la suite des âges, de la suite du monde ¹⁶⁶. »

On ne saurait considérer le rôle de grand-parent comme quelque chose d'aléatoire. La relation manquée entre grands-parents et petits-enfants crée parfois chez les uns et les autres une blessure profonde, un manque et un vide irréparables. Bien des aînés sont sceptiques à cet égard, mais combien d'enfants et de petits-enfants nous ont confié leur amertume de voir leurs parents et grands-parents passer plusieurs mois en Floride, chaque année.

Ils sont des initiateurs dans l'ordre de plusieurs apprentissages essentiels. Ils permettent aux petits-enfants d'entrevoir que leurs parents ne se sont pas enfantés eux-mêmes, les situant du même coup dans la lignée généalogique humaine. À travers eux, les enfants vivent un apprivoisement au vieillissement, à la finitude et à la mort. Et surtout à l'heure actuelle où les familles vivent à un rythme précipité, les petits trouvent souvent auprès des grands-parents un espace de repos et de gratuité.

Le récit des personnes âgées se présente en outre comme une médiation essentielle et première de la mémoire collective. Pour les enfants, il s'agit d'une voie d'accès vivante à un temps qui les précède. Dans le contexte présent d'insécurité et de précarité, les nombreuses références des aînés aux temps difficiles de leur vie passée, aux valeurs qui les ont portés alors dégage un horizon de sens.

Trouver le sens de la grand-parentalité dans le contexte actuel, c'est poser la question du don, du gratuit et de l'interdépendance entre les êtres. Pour qualifier cela, Jacques Grand'Maison utilise la belle expression du « réenchantement du monde » :

[175]

¹⁶⁵ Voir les résultats de l'enquête importante de A. KORNHABER et K. WOODWARD, *Grands-parents, petits-enfants. Le lien vital*, Paris, Laffont, 1988. Cette enquête fut largement citée dans le quatrième chapitre de *La part des aînés*.

¹⁶⁶ *La part des aînés*, p. 96-97.

Pensons à ces moments de grâce gratuits qui font chanter la vie et les êtres de bout en bout de leur existence, de l'enfance à la vieillesse : « Viens danser avec moi, dit la petite Émilie de sept ans à son arrière-grand-mère. On va les arrêter d'être trop tristes, toi, tu aimes encore la vie. » Signe parmi mille de ces réenchante-ments du monde qui vient souvent des deux bouts de la vie. Qu'il y ait moins de petits-enfants et beaucoup de « vieillissants », cela ne change rien à leurs rôles essentiels pour relancer l'espoir des grands ¹⁶⁷

En plus de revaloriser la fonction de grand-parent, plusieurs projets offrent la possibilité de mettre en relation enfants et aînés dans cette perspective. Qu'on pense aux regroupements *Grands-parents Tendresse* qui mobilisent des aînés pour aller dans les garderies, dans les écoles et ailleurs pour rencontrer des enfants et des jeunes. Une expérience a aussi été faite à Saint-Jérôme, alors qu'un groupe de guides a organisé plusieurs rencontres avec des aînés vivant en résidence. D'une fois à l'autre, les liens se resseraient, certains se téléphonaient ou correspondaient. Lors d'une petite fête pour célébrer cette riche expérience, l'une des jeunes filles avait fait un dessin sur lequel apparaissait un coffre à trésor ouvert : « C'est ce que fut cette expérience de rencontre pour moi, expliqua-t-elle, la découverte du trésor que vous êtes et que vous possédez. »

Parmi un bon nombre d'expériences du genre, signalons aussi celle de « Coup de pouce jeunesse de Montréal-Nord », dont la mission est de « minimiser la barrière des préjugés sociaux véhiculés face aux personnes âgées, aux adolescents et aux personnes vivant avec un handicap ¹⁶⁸ ». Cet organisme organise des rencontres entre adolescents et aînés :

Les aînés ont dit que les rencontres avec les adolescents les ont rajeunis et leur ont apporté la « vie ». Les jeunes leur ont transmis leur dynamisme, un peu de cette « légèreté » qui rend la vie plus facile, ainsi qu'une aide morale très appréciable. Les ado-

¹⁶⁷ *La part des aînés*, p. 266.

¹⁶⁸ Johanne LACOSTE, *Rapport annuel d'activités*, 1993-1994.

lescents, quant à eux, ont dit que ces aînés ont été comme leurs deuxièmes grands-parents, qu'ils leur ont apporté de la chaleur, de la confiance et la joie d'avoir aidé ¹⁶⁹.

[176]

Comme dernier exemple, signalons qu'en France, au printemps 1991, on a initié l'opération « Intergénérations. Quartier Nord Alençon » ¹⁷⁰ :

La première étape de l'opération (1991-1992) vit la réalisation de l'étude de besoins impliquant la population (élèves de primaire et collèges, jeunes du quartier, habitants de tous âges, professionnels) et la valorisation de ces travaux lors d'une fête-exposition en juillet 1992. La deuxième étape consista en l'essai de divers « outils » favorisant les rencontres et les échanges intergénérationnels tels qu'une gazette de quartier, un théâtre-forum [...] et se clôtura par une fête en juillet 1993.

Destinée aux personnes âgées, l'action mobilise essentiellement des adolescents, avec une participation plus progressive des autres tranches d'âge. Cependant, les retraités de moins de 75 ans ont permis d'« ancrer » cette initiative par leur motivation, leur disponibilité et leur connaissance du quartier et de ses habitants.

Transmission des savoir-faire

Beaucoup de jeunes familles souffrant d'isolement sont démunies à divers plans pratiques et pour ce qui regarde l'éducation des enfants. Voilà l'un des lieux privilégiés où les aînés peuvent intervenir. Ayant vécu, survécu en période de crise « avec rien », ayant développé un

¹⁶⁹ Hakima LAMARI, *Les générations complices*, Coup de Pouce Jeunesse 1994, p. 7 (ronéo). Nous vous renvoyons à l'ensemble du document qui rapporte minutieusement de fascinants et savoureux échanges.

¹⁷⁰ Voir *Conférence européenne : les personnes âgées et la solidarité entre les générations*, loc. cit., p. 67.

tas de ressources pour réussir à boucler un budget sans beaucoup de moyens, ils ont mille et un trucs à transmettre.

Par le biais de la transmission des savoir-faire, les aînés ou adultes concernés deviennent souvent des confidents, des vis-à-vis, des conseillers. D'autres peuvent transmettre des habiletés manuelles diverses ¹⁷¹. Un retraité de 60 ans fort habile dans les travaux d'ébénisterie nous racontait en entrevue qu'il avait entraîné au moins quatre jeunes chômeurs de la vingtaine à son métier. Ceux-ci l'accompagnaient dans ses travaux à contrat.

[177]

Je me sentais la responsabilité de transmettre ce métier qui me passionne, ses secrets, ses trucs. Je me disais qu'on ne peut pas laisser ces jeunes dans la marde comme ça, alors que nous de ma génération on a vécu dans le confort. J'ai tout le temps devant moi pour les initier, leur transmettre mon expérience. Je me sens un peu père avec eux, et ils ont une soif formidable d'apprendre. Je sens que je leur passe bien d'autres choses avec ça.

En écoutant cet homme, on se prend à rêver que des milliers de pré-retraités et retraités prennent des initiatives semblables. Quel courant de solidarité intergénérationnelle ils créeraient dans une société qui en a un besoin aussi urgent que fondamental. Autrement, quelle perte sociale que cette mise en veilleuse ou au rancart d'un pool inestimable d'expérience, de compétence et de sagesse dont les pré-retraités et les retraités sont porteurs ¹⁷².

Rapportons une expérience qui se fait depuis janvier 1993 en Italie : « Les personnes âgées pour la valorisation du patrimoine culturel, folklorique, artistique et touristique de Piceno ¹⁷³ » :

¹⁷¹ Ce qui suit est un extrait du livre *Une génération bouc émissaire*, p. 174-175.

¹⁷² La quatrième partie portant sur la pratique initiatique permettra de développer cela.

¹⁷³ *Conférence européenne, loc. cit.*, p. 71.

Il s'agit en fait de valoriser les expériences et les compétences des personnes âgées, ex-artisans et ex-fermiers, par le rassemblement de leur ancien équipement ou matériel. Ce matériel servira ensuite à maintenir une culture rurale et artisanale, dans laquelle il sera utilisé et conservé. Un autre élément du projet concerne l'intégration de différentes générations, intégration concrétisée grâce aux initiatives du Centre de Jour et de l'Observatoire Permanent « Projet Jeunes ». L'initiative concerne les personnes âgées, les jeunes adultes, et les anciens toxicomanes : les personnes âgées ont pour tâche d'enseigner le travail manuel et de faire partager leur expérience d'artisans à de jeunes ex-toxicomanes. Les personnes âgées constituent le support indispensable du projet pour la valorisation du patrimoine et pour le savoir-faire et l'expérience dont elles sont les seuls dépositaires.

Ce projet permet de créer des services de façon économique et de conserver le patrimoine. Notons que dans le contexte actuel où le développement touristique devient important pour l'économie de beaucoup de pays cet apport des aînés devient très précieux.

[178]

Intergénération et éducation

L'un des apports des aînés auprès des adultes et des jeunes est sans doute l'art d'initier à l'éducation comme valeur en elle-même. Déjà nombre de retraités s'impliquent auprès de jeunes, les aidant à faire leurs devoirs, à surmonter certaines difficultés scolaires. Il est prouvé que la mise à contribution d'aînés en éducation a un effet stimulant sur les enfants, telle cette ex-enseignante, citée dans *La part des aînés* :

Quand j'ai pris ma retraite, je me suis donné une période de temps pour reprendre mon souffle. Mais c'est pas long que tu te sens un *nobody*. Moi, je suis d'une génération pour qui l'éducation, c'était une vocation. J'ai 67 ans, n'est-ce pas ? Tu arrêtes pas ça facilement. Comme enseignante, comme parent et grand-mère plusieurs fois, j'ai une expérience éducative importante pour aider des jeunes en difficulté. Nous sommes une vingtaine de retraités qui ont assumé l'an passé une quarantaine de jeunes en difficulté. Ces enfants avaient besoin de plus de temps non seulement pour apprendre, mais pour être écoutés. C'est notre façon de rendre service à la société dans notre ligne à nous. J'ai l'impression de jouer un rôle essentiel qu'on est peut-être les seuls à pouvoir jouer dans la situation actuelle où les enseignants, les parents, les directions d'école ne savent plus où donner de la tête. Il y a des initiations à la vie, à la culture que les gens âgés sont parfois les plus en mesure d'offrir à des jeunes. C'est ce que j'ai découvert ¹⁷⁴.

Il y a mille contributions que les aînés peuvent apporter à l'école intervenir dans des cours d'histoire, être présents dans les cours d'école pour sécuriser et protéger les jeunes, etc.

¹⁷⁴ *La part des aînés*, p. 309.

Un Guide sur leurs collaborations possibles a été élaboré en collaboration avec le laboratoire de gérontologie de l'UQTR : « L'École, carrefour de générations »¹⁷⁵. En devenant ce carrefour, selon les auteurs, « L'École permettra [...] aux enfants d'assimiler les valeurs fondamentales de la société, transmises par les aînés ». Il s'agit de [179] favoriser un échange entre les enfants, les pédagogues et les aînés. Les résultats semblent significatifs. Des aînés ont réussi à surmonter leur sentiment d'être dépassés, ont pris conscience de leurs richesses et de leurs apports propres, et des jeunes ont trouvé auprès d'eux motivation et encouragement. « J'ai aimé que ce soit une personne âgée qui m'enseigne. Parce que tout en travaillant, elle nous apprenait toute sorte d'autres choses » ; « J'aime ça travailler avec les personnes âgées car on comprend bien avec eux et on se sent bien », ont confié des élèves de 5e année¹⁷⁶.

Transmission dans les milieux professionnels

La transmission des expériences et des expertises de travail, aux États-Unis et en France par exemple, se fait par des équipes de retraités du monde des affaires qui accompagnent, initient des jeunes entrepreneurs, et d'autres projets du même type. On parle alors de « mentor », de « parrain », de « tuteur ». Au Québec, nous sommes peu avancés en ce domaine. Le projet SAGE (Service d'aide aux gestionnaires et aux entreprises), à Québec, regroupe une quarantaine d'aînés enthousiastes mais peu soutenus par les grandes institutions. En France, le projet EGEE (Entente des générations pour l'emploi et pour l'entreprise) regroupe 4000 membres et bénéficie d'une structure stable, avec l'appui des dirigeants français. Nous avons donc du chemin à faire dans ce domaine. Il n'existe à peu près pas de programmes de parrainage dans les écoles, les milieux d'affaires ou gouvernementaux. Il existe des formules de stage ou de *coaching* dans certains milieux (hôpitaux, assurances, etc.), mais il ne s'agit pas toujours d'une relation longue, suivie et approfondie. En général, la qualité du parrain-

¹⁷⁵ Raymond CHAMPAGNE (dir.), *Guide de formation sur l'insertion sociale du 3e âge*. « L'école : carrefour de générations », UQTR, octobre 1993 (ronéo).

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 28-29.

nage est laissée à l'individu. Et certains adultes appartenant à diverses professions s'impliquent librement et généreusement dans le parrainage et l'initiation des jeunes.

D'ici les dix prochaines années, un nombre massif de gens vont arriver à la retraite. Déjà des jeunes, bien que minoritaires pour le moment, commencent à s'insérer dans certains milieux. Dans le cadre d'une conférence devant des représentants d'une commission scolaire, où un membre de notre équipe avait abordé la question de l'initiation des jeunes étudiants, un directeur de polyvalente avait dit : « Cela me fait penser que nous n'avons pas prévu de structures [180] d'accueil des jeunes enseignants. Eux aussi ont besoin d'être initiés ! » Il est prouvé que bien des jeunes à qui on n'offre pas ce parrainage vital sont portés à se décourager et à changer d'emploi.

Le problème inverse se rencontre dans les milieux où les travailleurs sont plutôt jeunes, notamment dans les milieux des jeunes entreprises. L'un d'eux, informaticien, nous confiait ceci : « Il n'y a personne dans mon milieu qui puisse me conseiller sur ma carrière, m'orienter. J'ai des décisions importantes à prendre mais je manque de vision globale pour le faire. » Et de nombreux autres sont dans la même situation.

Partout où des projets structurés de parrainage ou de *mentorship* ont cours, les résultats sont impressionnants. Lorsque des entreprises offrent leurs services dans les écoles, on constate une augmentation importante du nombre d'élèves qui obtiennent leur diplôme, qui offrent un meilleur rendement et se trouvent enrichis par l'apport de jeunes plus âgés, d'adultes ou d'aînés. Un bon exemple est le projet ASPIRE, initié à Cincinnati, par Procter and Gamble auprès de la Cincinnati's Woodward High School ¹⁷⁷. ASPIRE veut dire *advise* (aviser, conseiller), *support* (supporter), *prepare* (préparer), *inform* (informer), *respect* (respecter) et *encourage* (encourager). Des employés de l'entreprise jouent ce rôle auprès des élèves, surtout les décrocheurs potentiels, et leur donnent le goût de réussir une vie personnelle et professionnelle. Les chiffres parlent d'eux-mêmes. Durant la première année du programme, 77% des élèves sans mentor ont été envoyés au moins une fois chez le directeur de l'école, en raison de divers pro-

¹⁷⁷ Jennifer J. LAABS, « Mentors Offer Students the Tools for Job Success » dans *Personnal Journal* (mars 1993) pp. 57-59.

blèmes, contre seulement 10% des élèves ayant un mentor. En 1990, 86% des élèves participant au programme ASPIRE ont gradué, contre seulement 25% de ceux qui n'y participaient pas. Tout récemment, on assiste à l'émergence de tels projets au Québec. C'est à suivre...

Conclusion

Les nombreux projets évoqués ne devraient pas laisser croire que l'échange intergénérationnel est chose acquise. Il s'agit d'initiatives clairsemées. Mais comme le levain dans la pâte de l'Évangile ou le grain de moutarde du Royaume, les expériences modestes promettent [181] souvent de grandes choses. On peut espérer qu'elles s'étendront par contagion, mais aussi avec l'appui concret et l'assentiment des grandes institutions. Tout n'est pas rose. On rapporte souvent que les structures en place, que ce soit dans les milieux de l'éducation, sociaux ou du travail, font obstacle à de tels projets intergénérationnels. Qu'ils proviennent d'employés syndiqués qui se sentent menacés dès qu'un bénévole met les pieds sur leur terrain, ou de directeurs timorés. À l'inverse, il arrive que des aînés se sentent exploités par certains professionnels. On ne peut nier que plusieurs projets intergénérationnels appellent bien des milieux à des réformes profondes. En bien des cas, la prudence est compréhensible, mais le refus d'envisager leur possibilité, inacceptable.

Le rapport entre les générations est un lieu privilégié pour vérifier ou évaluer la vitalité d'une culture, d'une société. Et qui sait ? Peut-être cela représente-il aussi une question et un défi majeur pour l'Église, pour sa signification et son action.

[182]

[183]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Troisième partie

VIVRE L'ÉGLISE AUTREMENT?

*Des problématiques pastorales
en révision*

[Retour à la table des matières](#)

[184]

[185]

Nous parlerons ici de pastorale, plus particulièrement de problématiques qui y sont reliées. Cela implique qu'il y a un monde pastoral, avec ses caractéristiques, ses questions et ses problèmes. Dans *Entre l'arbre et l'écorce*¹⁷⁸, nous avons mis en évidence un certain nombre de tensions qui se vivent, de dramatiques qui se jouent dans ce monde pastoral, en observant ce qui se passe dans un milieu particulier, en écoutant ceux et celles qui aujourd'hui sont les « pasteurs », d'un genre ancien ou nouveau.

Dans ces chapitres nous visons avant tout à reprendre de façon plus synthétique et intégrée un certain nombre de grands défis du monde pastoral en les situant toujours plus en lien avec ce qui se joue dans la culture et le monde actuels, sans oublier les enjeux proprement théologiques et ecclésiaux de ce remue-ménage.

À partir des résultats majeurs de la recherche-action et de ce que cela a suscité jusqu'à maintenant, différents regards sont posés sur le monde pastoral, différentes façons de revoir et de réviser certaines problématiques de fond : problématiques de dispersion et de rassemblement, de distance et proximité, de rupture et de continuité, de résistances et de changements institutionnels. Revoir ces problématiques implique de se confronter à de nouveaux défis qui attendent et appellent l'Église de l'an 2000, dans la dimension locale de l'Église de Saint-Jérôme (lieu premier de la recherche) mais aussi au niveau de plus grands ensembles et jusque dans sa dimension universelle. Des défis très concrets qui impliquent le personnel pastoral, ses nouvelles configurations, ses voies de formation et d'engagement ; des défis qui

¹⁷⁸ *Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastoral en tension*, Montréal, Fides, 1993.

appellent des déplacements multiples à même les enjeux du monde moderne.

L'approche en est une de réflexion critique et engagée, dans la ligne même de la recherche-action. Partant des données de base de cette recherche et pour mieux en faire ressortir les axes majeurs, [196] trois membres de l'équipe de recherche osent des problématisations et risquent des interprétations aptes à rendre compte d'enjeux et de défis majeurs d'une Église locale et de sa pastorale.

[187]

Troisième partie.

Vivre l'Église autrement ?

Des problématiques pastorales en révision

Chapitre 8

Une pastorale à refaire à même le monde

Jean-Marc Gauthier

[Retour à la table des matières](#)

Le présent chapitre vise avant tout à dégager quelques problématiques majeures du monde pastoral à partir de ce que la mise en oeuvre et les résultats de la recherche-action ont permis de découvrir ou de revoir d'une façon nouvelle. Nous situant à un niveau plus synthétique, nous nous concentrerons sur quelques points majeurs : l'enjeu communautaire que nous traitons sous forme de problématique de rassemblement ; l'enjeu ministériel que nous traitons brièvement sous forme de problématique de personnel en transformation. En somme, puisque le sujet est la pastorale, nous nous demandons : pourquoi y en a-t-il une ? pourquoi des pasteurs ? qui seront-ils ? qui seront-elles ? que feront-ils ? que feront-elles ? Derrière cela se profilent les questions fondamentales du sens de l'Église, de l'évangélisation et de la foi chrétienne dans et pour le monde d'aujourd'hui. Questions qui seront reprises diversement à partir d'autres paramètres ou d'autres problématiques dans les deux chapitres suivants.

[188]

1. Une problématique de rassemblement

La pastorale pour quoi faire ?

[Retour à la table des matières](#)

S'il y a cette réalité qu'on nomme « la pastorale » - mot qui peut sembler bizarre et folklorique pour bien des contemporains - c'est qu'il y a de ces êtres non moins spéciaux qui semblent avoir des projets assez particuliers, de ces êtres que l'on nomme pasteurs, prêtres, agents, agentes, animateurs, animatrices de pastorale, des gens d'Église avec un projet d'Église.

Le vocabulaire pastoral vient d'une autre époque, d'un autre lieu et d'un autre contexte, celui où il y avait des bergers, des pasteurs qui gardaient des troupeaux, qui avaient la responsabilité d'en prendre soin, de les rassembler, de les mener au bercail. La réalité pastorale avait quand même quelque chose de plus trivial car finalement les membres des troupeaux n'avaient d'autres fonctions que de contribuer à la survie du berger ou du propriétaire, soit en donnant leur laine, soit en donnant leur peau, leur chair... Derrière cette dure réalité, il faut retenir, dans sa dimension symbolique et religieuse, le projet de rassemblement au cœur de la dispersion ; le pasteur est celui qui rassemble le troupeau au cœur de la dispersion, le troupeau toujours en voie de se disperser. Bien entendu, le langage du troupeau, avec ses connotations d'abêtissement et de grégarisme, n'a plus bonne presse dans un monde où l'on valorise l'unicité et la responsabilité des sujets. Le langage pastoral, avec ses références symboliques d'un autre âge, est piégé. Comme tout langage il est limité et appelle une réinterprétation mais il est porteur d'un projet dont il faut essayer de rendre compte pour notre temps. Projet de rassemblement au cœur de la dispersion, disions-nous, que l'Évangile de Jean décrit justement en ces termes en donnant le sens de la vie et de la mort de Jésus : « Rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,52). Ce texte fait écho aux paroles que le prophète Jérémie mettait dans la bouche de Yahvé :

Je rassemblerai moi-même le reste de mes brebis de tous les pays où je les aurai dispersées, et je les ramènerai dans leurs prairies ; elles seront fécondes et se multiplieront. Je susciterai pour elles des pasteurs qui les feront paître. (*Jer* 23, 3 ; trad. Bible de Jérusalem)

Il y a une pastorale parce que, dit-on, Dieu veut rassembler ceux et celles qui sont dispersés et qu'il suscite des pasteurs pour les faire [189] paître dans leurs prairies. Il y a au cœur du monde pastoral un projet de rassemblement, projet qui s'inscrit dans la plus profonde tradition biblique : fonder et rassembler un *Qahal*, un peuple saint, une *ecclesia*, une assemblée ou une communauté de foi... Ce projet est d'abord celui de Dieu, parole de Dieu prenant corps dans l'histoire humaine, projet qui trouve des échos dans le monde actuel mais qui rencontre aussi de dures résistances, du cœur même de la dispersion d'où il jaillit.

S'il y a une problématique pastorale aiguë aujourd'hui, c'est bien celle du rassemblement. Et s'il y a une problématique pastorale qui mérite d'être revue, c'est bien encore celle du rassemblement au cœur de la dispersion, pour ne pas dire au cœur de la division. C'est bien aussi celle du rapport des pasteurs à ceux et celles appelés au rassemblement.

Ainsi, le projet de rassemblement au cœur et à partir de la dispersion est ce qui définit l'Église et ce qui est mis en Oeuvre par ce qu'on nomme la pastorale. C'est donc essentiellement et au sens strict un projet d'ordre symbolique ¹⁷⁹, c'est-à-dire une mise ensemble de ce qui est dispersé et divisé, une victoire toujours à refaire sur la division ¹⁸⁰.

Pour comprendre la problématique du rassemblement et ce qui se joue d'essentiel dans le monde pastoral, il importe donc de prendre note des dispersions, de tenir compte des résistances et des refus possibles, de miser sur les désirs de rassemblement des gens, de mesurer

¹⁷⁹ Du grec *sum-bolè* qui signifie : mettre ensemble ce qui est séparé, divisé.

¹⁸⁰ Cf. le *dia-bolè* grec qui signifie : division, accusation, fausse accusation. Et *dia-bolos* qui veut dire : ce qui désunit, ce qui inspire la haine ou l'envie, la médisance, la calomnie. En somme ce qui rend difficile le rassemblement.

et de bien situer les projets et les rêves de rassemblement des « pasteurs », enfin et en somme de revoir les problématiques communautaires.

Prendre note des dispersions et des distances

Les quatre livres portant sur les profils sociaux et religieux des adolescents, de la génération des 20-35 ans, des baby-boomers et des aînés nomment, chacun à leur façon, les dispersions vécues aujourd'hui par différentes personnes, les distances prises par rapport à la foi chrétienne ou à l'Église.

[190]

Plus particulièrement, dans chaque groupe d'âge, on retrouve exprimée de façon assez vive cette prise de distance par rapport au projet de rassemblement chrétien, prise de distance qui prend parfois, souvent même, la forme d'une résistance à l'Église comme institution, à l'église comme lieu de rassemblement, à la religion comme réalité signifiante.

Dans la majorité des entrevues, on note un grand sentiment d'étrangeté face à l'Église :

On dirait que l'Église a essayé de s'ajuster aux gens. Elle a « floppé » en quelque part, elle a perdu le contrôle dans tout ça. Moi je pense que les gens vont se méfier : « ils essaient de nous exploiter, ils veulent notre argent, ils veulent ceci, ils veulent cela ». C'est quoi le but le plus profond dans tout ça ? Ils ont perdu bien des gens à partir de là. Les ramener pour quoi faire exactement ¹⁸¹.

« Les ramener pour quoi faire exactement ? » Voilà directement et précisément posée toute la question pastorale. Pourquoi le rassemblement, pourquoi la communauté chrétienne ? Au nom de quoi tout ce branle-bas de combat pastoral, ces priorités communautaires ? « Les

¹⁸¹ *Vers un nouveau conflit de générations*, p. 228.

gens vont se méfier... » De toute façon, la plupart des gens ont d'autres priorités : « En ce moment on a des enfants très jeunes, on n'a pas le temps d'aller à l'église. » On n'a pas le temps ou on ne le trouve pas parce qu'on a autre chose à faire, parce qu'on a mis ailleurs ses priorités, ses valeurs. Enfin et surtout, on a de plus en plus le sentiment que c'est d'abord à l'Église de revoir ses priorités, s'il est vrai que cette Église n'est pas là pour elle-même mais pour le monde.

Il y a eu, il y a de plus en plus une prise de distance par rapport à l'Église, au rassemblement ecclésial parce que l'Église ne sait plus parler le bon langage :

[l'Église] est demeurée cantonnée dans un discours tout fait qui ne pouvait répondre aux angoisses du monde moderne ¹⁸².

Le langage tenu par l'Église, à force de redondances, de rabâchages, est devenu non pertinent, sans lien avec l'expérience existentielle du monde ordinaire. En fait, le discours des instances de l'Église, à force de ne pas faire confiance à l'intelligence [191] et au discernement des gens, les a éloignés de Dieu. (*Homme de 39 ans*) ¹⁸³

Grave accusation qui, si elle est fondée, remet en cause le projet pastoral dans ce qu'il a d'essentiel : « Rassembler autour du Dieu vivant ses enfants dispersés. » Si le symbole vivant du rassemblement - l'Église - est ce qui éloigne par son langage, on est face à une contradiction profonde : le rassemblement ne se fait pas parce que ce qui symbolise le rassemblement disperse et éloigne. Ce sont des personnes interviewées qui disent cela à partir de leur expérience et il faut reconnaître qu'elles représentent au moins une bonne partie de la population. Il est important de prendre note à la fois de la dispersion et de l'évaluation que des gens font de cette dispersion. Se demander s'ils ont tort ou raison est une perte de temps car, de toute façon, ils auront raison en pratique s'ils résistent au rassemblement ecclésial au nom de cette perception.

¹⁸² *Une génération bouc émissaire*, p. 395.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 395.

Même chez les aînés, qu'on considère souvent à tort comme complètement acquis au religieux et à l'Église, la critique se fait virulente et la distance se manifeste de façon parfois cinglante. Abordant la question religieuse, Jeanne (femme de 65 ans) règle de vieux comptes avec l'Église :

On ne pouvait rien faire, on était toujours réprimandé sur tout ce qu'on faisait, on n'était rien que des pécheurs, pas autre chose que des pécheurs. Ensuite la femme avait un rôle écrasant à jouer là-dedans : « Fais des p'tits puis fais ton devoir ! » Si tu avais le malheur d'aller t'accuser d'empêcher la famille, bien là, ça n'avait pas de bon sens, tu allais chez le diable direct ¹⁸⁴.

On peut toujours dire que ce sont de vieilles histoires qui n'ont plus cours aujourd'hui et qu'il serait temps de passer à autre chose. Mais en fait ces vieilles histoires sont encore présentes comme des plaies vives chez certains, chez certaines en particulier, et c'est à partir de cela qu'elles ont pris leurs distances. De toute façon, elles sont prêtes à passer à autre chose mais justement dans la ligne d'une prise de distance : « J'ai beaucoup de choses à reprocher à l'Église mais je ne m'arrêterai pas à ça pour me rendre malade... maintenant on va faire les choses comme on l'entend. » (Femme de 67 ans) [192] Comme si on n'acceptait plus de se faire dicter sa vie par d'autres, comme si on prenait le risque maintenant de vivre tout simplement.

Commentant cette prise de distance, et cette volonté de vivre « comme on l'entend », Louis-Charles Lavoie note que « maints aînés ont simplement délaissé l'Église comme on abandonne un vieux manteau devenu inutile ¹⁸⁵ ».

On pourrait multiplier les exemples et les témoignages chez les différents groupes d'âge qui confirment à la fois cette critique et cette prise de distance par rapport à l'Église. Bien sûr, on pourrait aussi montrer qu'il y a un certain nombre de gens, dans les différents groupes d'âge, qui ont gardé, découvert ou redécouvert le sens de la foi et ravivé leur appartenance ecclésiale mais cela ne saurait masquer

¹⁸⁴ *La part des aînés*, p. 161.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 162

une forte tendance chez beaucoup à une prise de distance réelle et vigoureuse.

Pour comprendre les enjeux réels de la pastorale aujourd'hui on ne peut se permettre d'ignorer la critique vigoureuse dont l'Église est l'objet, de la prise de distance pratique de gens de tous les milieux et de tous les âges par rapport à ce qu'on peut appeler un projet ecclésial, une volonté de rassemblement. La dispersion et la distanciation sont à l'œuvre de multiples façons. Tout projet pastoral ne devrait-il pas tenir compte de cette donnée de base ? Ne faut-il pas prendre au sérieux les multiples dispersions et essayer d'en comprendre les parcours et les contours en se mettant à l'écoute de ceux et celles qui les vivent ? Cette recherche-action a été une façon, parmi d'autres, de prendre cela au sérieux.

Prendre note des dispersions et des distances c'est aussi tenir compte de celles qui font partie du monde pastoral lui-même. Plusieurs personnes interviewées, de l'intérieur de la pastorale, racontent comment elles sont marquées par la crise institutionnelle de l'Église, comment la tension entre la vie et l'institution peut parfois être très aiguë ¹⁸⁶. On va jusqu'à affirmer clairement une prise de distance par rapport à cette institution dans laquelle on est engagé. Tel cet animateur de pastorale scolaire :

Pour moi l'Église ressemble à une pyramide, un système pyramidal et non à un ensemble de communautés... Je la conteste beaucoup. Je ne lui donne pas le droit facilement de venir interférer dans ce que je fais. Je la mets à l'écart.

[193]

D'autres reprennent à leur façon le « j'en prends et j'en laisse » exprimé de différentes façons dans les entrevues auprès de la population. Tel ce prêtre, curé de paroisse, reconnaissant que lorsqu'il y a des conflits entre la vie et une certaine institutionnalisation, il a toujours la même, option : « Sur le terrain de la pastorale, j'opte toujours pour la vie de ceux et celles qui sont là. » Ou encore cette animatrice de pastorale scolaire qui affirme :

¹⁸⁶ Voir *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 62-68.

Ce que je ne prends pas justement, c'est l'éloignement par rapport à l'Évangile... toutes les prescriptions catégoriques surtout sur la morale sexuelle, l'attitude face aux divorcés, aux remariés, l'attitude de fermeture face aux homosexuels ; il y a plein d'affaires qui n'ont pas de sens.

On a des attitudes fermées dans l'Église... la distance, c'est nous qui la créons, c'est nous qui faisons qu'il y a une distance entre les gens et l'Église ; ce ne sont pas eux qui sont distants, c'est nous qui sommes distants.

Bien évaluer les résistances et les refus

S'il importe de prendre note des dispersions et des prises de distance de beaucoup de gens par rapport à tout projet ecclésial et pastoral, il faut tenir compte qu'il y a là plus que des dispersions passives et des prises de distance anecdotiques et accidentelles. Il est difficile de croire qu'il suffirait de simples changements d'attitude, de nouvelles priorités pastorales pour que, magiquement, tout rentre dans l'ordre, que l'on retrouve un ordre nouveau, encore moins l'ordre du « bon vieux temps ».

Derrière tout cela, au cœur des dispersions et des prises de distance, il y a de vives résistances, des refus réels et profonds dont il convient de prendre la vraie mesure. Tout projet pastoral ne risque-t-il pas d'être en porte-à-faux si l'on ne prend pas au sérieux les déplacements d'ordre spirituel et religieux, la profondeur de la sécularisation en cours dans notre culture, dans toutes les couches de la population et chez tous les groupes d'âge ?

Malgré tous les « retours du religieux » qui ont été annoncés, et quoi qu'il en soit d'un discours sur une post-modernité qui laisserait presque entendre que la crise religieuse tire à sa fin, il importe plus que jamais de mesurer la profondeur et la variété des résistances au religieux. Il importe particulièrement de prendre acte des refus sérieux et répétés de beaucoup de gens du religieux chrétien, refus qui [194] prennent concrètement la forme de résistances pratiques à toute appar-

tenance ecclésiale soutenue, à tout engagement à moyen ou à long terme dans tout projet de rassemblement.

Est-ce vrai qu'il y a une crise du religieux qui tire à sa fin ? Ne faut-il pas plutôt penser qu'il y a toujours eu des crises du religieux ? que le religieux et la crise cheminent ensemble comme des jumeaux inséparables ? Ce qu'on appelle la modernité n'est-elle pas, pour une part, une volonté particulière de résister au religieux, de le refuser sans parvenir vraiment à s'en défaire ? Il y a dans la modernité un religieux honteux qui se masque, un christianisme honteux qui se cache et qui refait surface, même à travers le refus et l'opposition ¹⁸⁷. Quand il refait surface, on parle de post-modernité et quand il se cache on parle de modernité. Mais on est toujours face au même phénomène qui, dans notre milieu, marque les années 1980 et 1990 comme il marquait les années 1960 et 1970, avec des accents différents.

Il y a toujours en jeu l'émergence d'un religieux, plus particulièrement ici d'un christianisme contre lequel on se bat, auquel on résiste et que l'on voudrait refuser. C'est toujours le combat de Jacob contre l'ange, de Job contre son Dieu et le Dieu de ses « amis », de Nietzsche contre le christianisme : combat qui prend des voies nouvelles et variées et cela à des degrés différents selon les gens. Mais cette résistance et ce refus possible sont incontournables ; ils sont inséparables du débat religieux lui-même et, s'il y a lieu, ils sont inséparables de l'entrée dans la foi chrétienne.

On ne comprend rien à la quête religieuse, on ne soupçonne pas la portée de la foi chrétienne si on n'a pas pris la mesure de cette résistance et de ce refus. Une des caractéristiques et, disons-le, un des bienfaits de la modernité n'est-il pas de permettre, à cause même de la sécularisation croissante, que le débat religieux et l'engagement dans la foi chrétienne soient plus libres ? Le contexte de la modernité convie à une responsabilité croissante dans tous les domaines et dans le domaine religieux en particulier. Si la possibilité de répondre librement est inséparable du *discernement* et du jugement critique, ne pensons pas que la crise religieuse tire à sa fin. La krisis ne fait [195] que

¹⁸⁷ L'histoire mouvementée d'un témoin majeur de la modernité, F. Nietzsche, est particulièrement intéressante et révélatrice à ce sujet : fils de pasteur, prophète de la mort de Dieu, critique virulent du christianisme qui jusqu'à la fin et dans la démence même reste fasciné par le religieux et le crucifié qu'il rejette. Faut-il parler, avant la lettre, d'un Nietzsche « postmoderne » ?

commencer et nous renvoie toujours « aux départs des chemins » (Mt 22,9).

Cette recherche-action nous a mis en contact avec des gens qui exprimaient des résistances et manifestaient des refus du religieux, du christianisme, de l'Église. On a pu en être surpris, on a pu en être choqué. Mais plus profondément, si l'on met cela en lien avec l'expérience spirituelle, religieuse et chrétienne des gens qui œuvrent en pastorale, un bémol devrait être mis à cette surprise et à ce choc. On devrait mieux comprendre, à écouter sa propre histoire de foi, que les résistances et les refus en font partie de façon intégrale ¹⁸⁸.

Pensons à ce prêtre dans la trentaine qui raconte comment avant son cheminement presbytéral, il a « pris une distance par rapport à l'Église, par rapport à la foi ». A cette agente de pastorale qui raconte comment elle a atteint le fond du désespoir après avoir appris qu'elle était atteinte de maladie.

Pensons aussi à ce prêtre dans la cinquantaine qui raconte avoir passé une partie de sa vie à se battre contre le Dieu punisseur et vengeur de sa mère et qui finit par affirmer avoir retrouvé le Dieu de la miséricorde à 45 ans.

On pourrait presque dire, paradoxalement, qu'il n'y a pas d'expérience spirituelle, pas d'expérience religieuse, pas d'expérience de foi chrétienne qui ne soit confrontée aux résistances, aux refus. L'expérience de foi est, à la limite, la conversion d'un refus possible, une lutte résistante qui prend forme d'acquiescement. L'histoire et les récits des personnes interviewées, que ce soit des « distants » ou des intervenants pastoraux, confirment ce cheminement. Ils invitent aussi à revoir les pratiques pastorales en tenant compte de ces luttes résistantes, mieux encore en essayant de les comprendre à partir des enjeux particuliers du monde moderne sinon à partir de sa propre expérience non occultée et revisitée.

Miser sur les désirs de rassemblement des gens

¹⁸⁸ Voir *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 45-61, 132-135.

Il est donc vrai que la dispersion et la prise de distance de plusieurs personnes sont des faits facilement observables, que les résistances et les refus sont tout aussi réels et qu'ils constituent des voies pratiquement incontournables de toute expérience spirituelle et religieuse, de tout engagement chrétien. Il y a cependant d'autres faits [196] observables et observés à travers différentes entrevues (et ailleurs) : il y a une quête spirituelle chez bon nombre de gens qui prend des formes plus ou moins cachées et variées ; il y a une soif de religieux qui prend aussi différentes formes, il y a des aspirations à la foi chrétienne, des quêtes évangéliques qui cherchent à se vivre et à se nommer de différentes façons ¹⁸⁹. Il y a des désirs d'Église, des soifs de rassemblement, des rêves communautaires qui tantôt se cachent et tantôt se manifestent (« Si c'était ça l'Église ! »). On trouve la religion « québécoise », on trouve l'Église dépassée, tenant un langage inapproprié mais on se surprend à affirmer que la religion a encore du sens, que l'Évangile est fondamental, que Dieu est important, que l'Église est nécessaire, que vivre des types de rassemblement signifiants est quelque chose d'extraordinaire, d'essentiel même.

La modernité est foncièrement post-moderne, si l'on veut adopter ce langage. Elle l'est en ce sens que ce qui définit en partie cette modernité (l'autonomie du séculier, le refus du religieux ou la volonté de se libérer d'un certain religieux et de le dépasser) est contredit par le même mouvement de fond qui l'a défini. Le refus du religieux ou d'un certain religieux, la résistance au christianisme ou à un certain christianisme, la mort de Dieu ou d'un certain Dieu sont aussi le lieu d'une reviviscence d'un certain religieux autre, d'une aspiration à un certain christianisme autre, de la redécouverte du visage d'un certain Dieu autre.

Comme nous le suggérons, ce que l'on appelle la modernité se caractérise moins par la mort de Dieu que par l'entreprise délibérée de se débarrasser d'un certain Dieu, d'un certain religieux, entreprise qui n'aboutit pas réellement, qui n'atteint pas les profondeurs annoncées par tous les « psychologues des profondeurs » et malgré tout ce qu'on en a dit. La modernité n'est pas le lieu de la mort de Dieu mais celui

¹⁸⁹ Les précédents dossiers de cette recherche-action en parlent amplement et on le redit de différentes façons dans les deux premières parties de ce dossier.

d'une tentative de meurtre qui a finalement échoué ¹⁹⁰. Les scribes [197] de la modernité, comme de mauvais journalistes, ont annoncé trop tôt le scoop de la mort de Dieu sans vérifier si la nouvelle était fondée, sans avoir sondé en profondeur la conscience moderne, toujours ambiguë et ambivalente, religieuse de façon sécularisée et sécularisée religieusement pour ne pas dire judéo-chrétiennement.

C'est cette ambivalence à ras de conscience que l'on retrouve dans cette recherche-action, dans les entrevues menées auprès des différents groupes d'âge de la population et auprès du personnel pastoral. Il y a indéniablement une résistance au spirituel, au religieux, à Dieu, à la foi, au christianisme, à l'Église ; mais il y a aussi un désir de spirituel, une soif de religion, une quête de Dieu, un christianisme vivant et vivifiant, un goût d'Église... malgré tout ; un désir qui se dit parfois à demi-mots, à voix basse, mais qui parfois aussi s'énonce fortement et clairement. « Que ceux et celles qui ont des oreilles pour entendre comprennent. »

Un enjeu majeur de la pastorale actuelle sera certes, pour ceux et celles qui l'animent, d'apprendre à lire la conscience moderne, conscience qui les habite de toute façon. Ce sera d'apprendre toujours mieux à entendre les refus et les résistances des gens et les leurs : d'apprendre à discerner, très souvent au cœur de ces refus et de ces résistances, les sourds désirs de Dieu, les soifs évangéliques inassou-

¹⁹⁰ Dans un texte quasi-fondateur de la modernité, Nietzsche fait dire à l'In-sensé qui proclame la mort de Dieu : « Où est Dieu ? cria-t-il, je vais vous le dire ! Nous l'avons tué - vous et moi. Nous tous sommes ses meurtriers ! mais comment avons-nous fait cela... Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ?... Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? » (*Le gai savoir*, aphorisme 125) Pour l'In-sensé du *Gai savoir*, la mort de Dieu est le résultat d'un meurtre qui a réussi, du moins partiellement puisque Dieu est bien mort ; cependant cette mort laisse des marques très vives sur les meurtriers qui ont besoin de consolation. Ces meurtriers sont « les meurtriers des meurtriers » en ce sens qu'ils sont les plus grands des meurtriers mais aussi en ce sens qu'ils ont tué quelque chose de fondamental chez les meurtriers eux-mêmes. Les êtres humains, meurtriers de Dieu et meurtriers d'eux-mêmes, doivent aspirer à la divinité, « devenir eux-mêmes des dieux » pour assumer pleinement cette action meurtrière. Comment mieux dire l'ambivalence religieuse, au cœur même de l'annonce de la mort de Dieu ? Comment mieux dire l'ambivalence et l'ambiguïté d'une modernité « post-moderne » ?

vies, les rêves d'Église, en tout cas les besoins de rassemblements significatifs.

Entendre les projets de rassemblement des pasteurs

S'il importe de miser sur les quêtes religieuses insoupçonnées, les désirs de rassemblements inattendus que l'on retrouve chez bon nombre de personnes, il faut aussi mesurer les projets de rassemblement de *ceux et celles qui animent le monde pastoral*.

[198]

À les entendre, on croit discerner parfois une certaine nostalgie. Le rêve des églises pleines et d'une chrétienté omniprésente est très tenace. Le désir que les gens participent spontanément, qu'ils embarquent généreusement et s'engagent de façon continue habite plus ou moins clairement presque tous les projets ecclésio-pastoraux. On rêve ou on porte généreusement le projet d'offrir aux gens ce qui leur convient le mieux. Du moins on le croit, on l'espère. Alors, pourquoi ces gens ne répondent-ils pas de façon plus positive et soutenue ? Pourquoi ce sentiment assez répandu, chez des intervenants et intervenantes en pastorale, d'être perçus comme des porteurs de mauvaises nouvelles quand ils sont convaincus par ailleurs d'être porteurs d'une bonne nouvelle ? Pourquoi l'annonce de l'Évangile aujourd'hui rencontre-t-il tant d'obstacles, de résistances et de refus ?

Au risque de se répéter, mais le point de vue ici est différent puisqu'on le fait à partir du monde pastoral, les résistances, les obstacles et les refus font partie intégrante de l'expérience spirituelle et religieuse, de l'expérience de foi ; ils font partie intégrante de l'annonce évangélique et de l'action pastorale. Et ils sont sans doute de toujours, prenant des couleurs différentes à chaque époque. C'est une illusion tenace, due en grande partie à une fausse évaluation des années de chrétienté dites « faciles », qui laisse croire aujourd'hui qu'on pourrait retrouver le bon vieux temps ; ce temps où les gens « embarquaient » sans se poser de questions. Si ce temps a jamais existé, il est bel et bien irrémédiablement révolu. Heureusement ! devrait-on dire.

L'heure est-elle à rêver à un bon vieux temps aussi illusoire que non souhaitable ou bien à revoir ses rêves et ses projets en tenant compte de la réalité ? Une réalité beaucoup plus attirante et fascinante finalement que toutes les illusions et les rêves déçus mais aussi une réalité plus dure. Il arrive qu'elle soit encourageante, comblante même à certains moments. Il y a encore des pasteurs heureux, des noyaux communautaires vivants et vivifiants, des expériences significatives. Mais la réalité est souvent autre, parfois très dure à supporter au fil des jours, des semaines et des années. Personne n'aime continuellement travailler à contre-courant, être confronté à des résistances soutenues, à des refus fréquents, à des recommencements perpétuels souvent perçus comme plus ou moins fructueux. On vit parfois la dure expérience d'Élie, confinant le désespoir et la tentation d'abandonner : « Prends ma vie car je ne suis pas meilleur que mes pères » (1 Rois 19,4).

Faut-il abandonner la lutte, renoncer à tous les rêves de communautés [199] vivantes - qui, de différentes façons, ont fait partie des priorités pastorales des 15 ou 20 dernières années -, faut-il renoncer à toute forme de projet ecclésial et pastoral signifiant ? Faut-il renoncer à la pastorale et à l'Église ? Ou, plus simplement, essayer de revoir les problématiques communautaires ?

Revoir les problématiques communautaires

Il faut revoir les problématiques communautaires, affirme-t-on de plus en plus en plus dans différents milieux et dans différentes recherches ¹⁹¹. Il y a là certes un enjeu majeur pour l'Église d'aujourd'hui et une conjoncture nouvelle qui risque de mener à de grands déplacements et à des prises de décisions parfois douloureuses : par exemple fermer des paroisses ou en jumeler d'autres, mettre la clé dans la porte de certaines églises. Si de telles décisions peuvent être inévitables, ce n'est pas de cela d'abord qu'il s'agit ; quand on parle de revoir les problématiques communautaires, on se situe à un autre niveau, avant ces prises de décisions pratiques, parfois inévitables sinon souhaitées.

¹⁹¹ Voir à ce sujet *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et prospectives*, Montréal, Fides, 1992.

Revoir les problématiques communautaires, c'est d'abord revoir ce que l'on met sous les mots de communauté chrétienne, par exemple. Pratiquement, le modèle paroissial est encore très fort pour ne pas dire omniprésent. C'est encore lui qui est le critère d'évaluation de toute communauté chrétienne avec des éléments très particuliers : lien avec un territoire délimité (à moins qu'on parle de paroisse ethnique...), volonté de rejoindre le plus grand nombre et idéalement tout le monde qui habite un territoire donné, volonté de rejoindre tous les groupes d'âge, ouverture à tout venant, rêve des grands rassemblements, organisation pastorale et économique complexe et coûteuse... La paroisse ¹⁹² est là pour durer sans aucun doute et elle risque même d'être le modèle dominant des projets ecclésio-communautaires pour encore bien des années, avec ses forces et ses faiblesses. Cependant, il importe d'être conscient de ce que la paroisse représente dans son organisation même sinon dans la conscience de ses responsables : elle cache un idéal de chrétienté parfois [200] mal adapté au contexte socio-culturel actuel où les appartenances aux grands ensembles ou aux institutions lourdes sont en général plus diffuses, plus référentielles, plus épisodiques que soutenues ; plus libres en général, c'est-à-dire sans l'appui d'un poids social plus ou moins contraignant. La paroisse est pensée et organisée pour le grand nombre mais, de plus en plus, c'est le petit nombre qui risque de la soutenir moralement, physiquement, financièrement.

¹⁹² Voir André CHEVALIER, *La paroisse post-moderne. Faire Église aujourd'hui. L'exemple du Québec*, Coll. « Brèches théologiques », Montréal, Éd. Paulines, 1992.

Paroisse et /ou communauté

Revoir les problématiques communautaires ce n'est pas nécessairement opter pour le petit nombre en négligeant le grand nombre, mais c'est sûrement tenir compte de plus en plus du fait que les enjeux communautaires se feront à partir et autour de petits nombres ou de nombres plus restreints, dans beaucoup de lieux en tout cas. C'est aussi reconnaître et accepter que cela ne soit pas une régression par rapport au « bon vieux temps » mais une autre forme, une autre manière de vivre la foi. Une autre forme qui a autant d'avantages que d'inconvénients, peut-être plus d'avantages que d'inconvénients puis qu'elle implique de plus en plus la présence libre et responsable ¹⁹³.

Revoir les problématiques communautaires, c'est aussi revoir ce que nous attendons d'une communauté chrétienne. Qui dit communauté dit un lien entre des personnes et une mise en commun d'un certain nombre de choses. Selon les communautés, la qualité de ce lien et de cette mise en commun peut varier presque à l'infini. D'une certaine façon, chaque paroisse, chaque communauté est et sera de plus en plus appelée ou confrontée à donner, pratiquement, un contenu à ce lien et à cette mise en commun de façon réaliste en tenant compte d'un certain nombre d'éléments. Et qui sait, revoir les problématiques communautaires signifiera peut-être qu'il faut admettre, comme point de départ, en dépit de notre vocabulaire renouvelé à tendance fusionnelle, que toute paroisse n'est pas automatiquement une communauté, que toute communauté n'est pas chrétienne d'emblée. Qu'il y a donc un espace ou plutôt un temps pour apprendre à devenir une communauté, à devenir chrétien.

Il faudra peut-être admettre - et comment ne pas le faire quand la réalité est si évidente - que cela ne saurait se faire sans tensions [201] ni conflits ; que cela ne saurait se faire non plus sans qu'il y ait place pour les échecs possibles.

¹⁹³ Voir Diocèse de Saint-Jean-Longueuil, *Guide pour les petites communautés ecclésiales*, Montréal, Fides, 1994.

Vivre avec les tensions, les conflits et les échecs

Les groupes et les associations de toutes sortes sont généralement des lieux de tensions et de conflits presque inévitables, très souvent à propos de tout et de rien. À entendre les gens parler de l'Église et des différents lieux communautaires, à entendre les différents intervenants et intervenantes en pastorale, il semble que les rassemblements chrétiens, dans leurs diverses formes, ne fassent pas exception ¹⁹⁴. Ils sont aussi très souvent des lieux de tensions et de conflits, gérés plus ou moins difficilement. Il n'y a pas lieu de s'en scandaliser outre mesure mais d'en prendre la juste mesure. Rien de plus normal, en tout cas rien de plus fréquent, s'il y a des affrontements et des conflits quand des personnes ont à vivre ensemble, à former un groupe, etc. Dans le monde ecclésial, on sait très bien que c'est trop souvent le cas. Mais une idée tenace laisse croire parfois qu'il ne saurait en être ainsi ; que la religion, les tensions et les conflits, les échecs ne vont pas ensemble. Comme si depuis toujours, le religieux n'avait pas été une façon de vivre les tensions et les conflits, de faire en sorte qu'ils ne soient pas destructifs ; comme si le religieux, la foi chrétienne aussi, n'était pas une façon de vivre et de surmonter les échecs.

Un des grands défis pour les communautés chrétiennes en devenir est peut-être de sortir de l'idéalisme ecclésial, de renoncer à la vision de perfection qui tend à exclure de son appartenance le monde réel, les gens vivant des situations complexes et des histoires variées, trop réelles pour ne pas avoir un lien possible avec l'Évangile et la foi chrétienne. À entendre les gens qui critiquent l'Église et à écouter leurs rêves d'une Église autre, il semble que le défi ecclésial majeur sera « simplement » - si tant est que cela puisse être simple - de réaliser des rassemblements signifiants et vivifiants sans qu'on ait besoin de se « déguiser » en chrétiens ; c'est-à-dire des lieux où l'on peut appartenir, sans faux-semblant, sans faux idéalisme, avec son histoire réelle et sa quête de sens. Des lieux où l'on souhaite appartenir et des temps que l'on privilégie parce qu'on y retrouve une expérience de foi à partager avec d'autres.

¹⁹⁴ Voir *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 67.

[202]

Gérer les rapports de distance et de proximité, d'absence et de présence

La distance et les distants font partie du vocabulaire pastoral actuel. Ils font sûrement aussi partie de la réalité. Chaque paroisse a ses distants plus nombreux que les paroissiens réguliers, si l'on croit ce qu'on en dit. L'absence et la distance de la majorité des chrétiens officiels est un fait apparemment acquis. Mais ce qui est acquis aussi de plus en plus, c'est que cette absence et cette distance se vivent paradoxalement sur un fond de présence et de proximité. Être là sans y être, plus loin qu'on souhaite, plus près qu'on pense ?

Si un des grands défis de la pratique pastorale actuelle est de gérer cette absence-présence et cette distance-proximité, des voies de recherche s'imposent en ce sens. Voies de recherche et d'action qui seront développées en sept points :

1. miser sur la qualité présente ;
2. mieux comprendre qui est proche ou distant ;
3. passer d'une pastorale des distants à une pastorale de l'ap-proche ;
4. miser sur l'inscription plus que sur la prescription ;
5. faire place aux récits ;
6. miser sur des voies nouvelles de transmission ;
7. découvrir ou redécouvrir des voies d'initiation.

Miser sur la qualité présente

Si les distants-absents dont on parle étaient absolument distants et absolument absents, il n'y aurait pas de réel problème, sinon celui de partir en mission à leur quête ou à leur conquête. S'il y a un problème,

c'est que des absents sont parfois présents et que des distants sont parfois proches. Deux tentations se présentent alors : se braquer sur leur absence dans des moments où l'on souhaiterait les voir présents ou profiter de leur présence épisodique pour leur reprocher leur absence habituelle. Si l'une des tentations est de se braquer sur la « quantité absente », le grand défi est de se centrer sur la « qualité présente » au moment où elle est présente.

Par ailleurs, une voie presque assurée de mettre les distants à distance est d'élaborer une pastorale centrée sur la quantité absente ou de mettre en évidence l'absence de qualité. C'est d'avoir en tête les gens qui ne sont pas là et qui, croyons-nous, *devraient y être*, ou de [203] souhaiter que les gens présents soient autrement parce qu'ils *devraient* l'être ou fassent autrement parce qu'ils *devraient* le faire. Il y a une approche pastorale qui est une pastorale du DEVOIR-ÊTRE et du RE-PROCHE de ne pas être autrement ¹⁹⁵. Cette pastorale du reproche est celle qui, au sens strict, repousse le proche et en fait un distant.

Mieux comprendre qui est proche et qui est distant

- Lecture anachronique de *Luc 10*

Il y a dans l'Évangile un texte qui parle directement de la question de la distance et de la proximité : la parabole du bon Samaritain. À l'origine de cette parabole est posée la question de la proximité : qui est le proche ? qui est mon prochain ? Pour situer cette question dans son contexte, il faut rappeler qu'elle vient d'un légiste qui veut d'abord savoir ce qu'il doit faire pour avoir la vie éternelle en héritage (Lc 10, 25). Jésus le renvoie à la Loi (à la Thora) que tout bon légiste est censé connaître. Effectivement il la connaît et il répond avec justesse : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et ton prochain comme toi-même. » Voyant que le légiste a bien répondu, Jésus lui dit simplement de mettre cela en pratique pour avoir part à la vie éternelle. C'est alors qu'il pose la ques-

¹⁹⁵ Cela n'est pas sans lien avec ce qui est dit d'une vision pessimiste ou négative du monde dont il est fait mention dans *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 163.

tion du proche (« pour se justifier », dit l'Évangile) : « Et qui est mon prochain ? » Suit alors cette parabole si connue du bon Samaritain.

L'histoire parle d'un Samaritain et ce n'est pas sans signification. Pour les Juifs, les Samaritains ne sont pas des prochains ; ils sont des « distants » hérétiques. Les Juifs et les Samaritains ne s'entendent pas très bien en général (Cf. *Lc* 9,51ss ; *Jn* 4, 9). Ils s'efforcent d'avoir le moins de rapports possibles les uns avec les autres, d'être le plus distant possible. Mais en fait, de par la situation géographique, ils sont proches puisque la Samarie est située entre la Galilée et la Judée. Ils sont des distants... proches, mais aussi des prochains mis à distance car pour les Juifs, le prochain c'est le Juif non l'étranger. (En ce sens la question du légiste est une sorte de question piège, car il connaît bien la réponse que sa culture donne à cette question.)

[204]

Si l'élément déclencheur de la parabole est la question du prochain, les personnages mis en scène, par leurs attitudes et leurs comportements, renversent les notions acquises de proximité et de distance, de prochain et d'étranger. On connaît l'histoire : des bandits attaquent un homme qui est laissé à demi-mort sur le bord du chemin. Selon le contexte, il y a de fortes chances que la victime soit un Juif puisque cela se déroule en territoire juif. De toute façon, l'intention de la parabole implique que la victime ne soit pas un Samaritain.

Un prêtre passe par là, sûrement un prêtre juif, donc un proche de la victime par la culture et la religion mais aussi physiquement proche, assez proche en tout cas pour *voir* l'homme qui est le long du chemin ; mais le proche se distancie, « il passe à bonne distance ». Un autre proche, un lévite, fait route par là lui aussi et à son tour il « passe à bonne distance » après avoir vu l'homme abandonné le long du chemin. Arrive alors un Samaritain, un étranger, un distant par le lieu d'appartenance, par la culture, par la religion. Lui aussi voit cet homme étendu ; comment ne pas le voir ? Au lieu de prendre ses distances par rapport à cet étranger, il s'approche, le touche, en prend soin, le conduit à l'auberge et demande à l'aubergiste d'en prendre soin lui aussi jusqu'à son retour.

Suite à la parabole, Jésus reprend la question de départ en renversant les perspectives, en renversant les rapports de proximité et de distance. La question n'est plus de savoir qui est proche (ou distant) mais

comment s'approcher, comment se faire proche, comment être prochain : « Lequel de ces trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigand ¹⁹⁶ ? »

Il y a dans cette parabole toute la problématique des distants proches et des prochains distants, qu'on peut transposer, avec tous les anachronismes que l'on veut, dans la vie d'aujourd'hui. Alors qu'on pose souvent les questions en termes de distance (« qui est le distant ? »), l'Évangile les pose en termes de proximité (comment être [205] proche, qui s'est montré le prochain ? »). L'Évangile montre le chemin de la proximité : il n'y a plus de distants si l'on sait s'approcher ou si l'on permet à l'autre de s'approcher. (Même celui qui a été blessé a joué le rôle de prochain en laissant le Samaritain s'approcher de lui.) Si on se fait prochain, l'autre devient prochain ; si on laisse l'autre se faire prochain on brise le mur de la distance.

L'Évangile dit donc quelque chose d'un peu troublant, du moins de dérangeant. Celui qui est apparemment le plus distant est le vrai prochain, puisqu'il trouve le moyen de se faire proche. Ceux qui sont apparemment les plus proches, culturellement et religieusement, sont les vrais distants parce qu'ils trouvent le moyen de s'éloigner. Plus encore, d'un point de vue religieux, ce sont les spécialistes de la religion (le prêtre et le lévite) qui passent à côté de l'essentiel de la religion juive tel que proclamé par le légiste : « Tu aimeras Dieu et ton prochain comme toi-même. » C'est « l'hérétique » Samaritain, celui qui rend un culte à d'autres dieux au Mont Garrizim, qui vit cet essentiel religieux, qui pratique vraiment ce que dit la religion juive, ce que dit la Thora. Qui est pratiquant ? Qui est non pratiquant ? Qui est proche ? Qui est distant ? L'Évangile répond à ces questions à sa façon, d'une manière très inactuelle ou trop actuelle.

¹⁹⁶ Il est intéressant de mettre en parallèle cette attitude du « bon » Samaritain et celle des disciples de Jésus confrontés aux Samaritains dans un autre épisode, en Lc 9,51ss. Dans cet épisode, Jacques et Jean proposent de faire violence aux Samaritains qui ne veulent pas accueillir Jésus. (« Seigneur, veux-tu que nous ordonnions au feu de descendre du ciel et de les consumer ? » Lc 9,54). Jésus les réprimande. De son côté, le Samaritain de la parabole renverse complètement cette perspective violente engendrée par un désir de conquête déçu : il se fait proche et manifeste simplement de la bonté envers le Juif victime de violence.

*Passer d'une pastorale des distants
à une pastorale de l'approche*

Le lien avec la parabole du bon Samaritain n'est peut-être pas évident à première vue mais cette histoire oblige à revoir et à problématiser autrement une pastorale auprès des soi-disant distants. Il s'agit de mettre de l'avant des pratiques pastorales centrées sur l'approche plutôt que d'élaborer une « pastorale des distants » qui s'enveloppe de reproche. S'il y a un enjeu pastoral urgent, c'est bien celui-là quand on le resitue à l'intérieur des questions d'appartenance communautaire et d'engagement ecclésial. C'est cela que, pour une part, cette recherche-action a permis de mieux découvrir : (1) les distants sont moins distants qu'on pense si on s'approche et si on les laisse s'approcher¹⁹⁷ ; (2) on crée une fausse distance par des approches prescriptives, on rétrécit cette fausse distance et on reconnaît positivement la vraie distance, à sa juste valeur, en ayant et en permettant des approches inscriptives.

[206]

Miser sur l'inscription plus que sur la prescription

S'il y a un point que cette recherche a mis de l'avant par sa méthode et son approche, c'est la voie de l'inscription ; c'est-à-dire la possibilité d'inscrire son expérience positivement en prenant la parole et la possibilité que cette expérience soit reconnue comme valable et signifiante. Par ailleurs cette recherche a permis de révéler ou de confirmer d'autres points : la résistance de fond, chez beaucoup de gens, à tout ce qui prend figure de prescriptions jugées désormais insignifiantes ; les comptes à régler avec tout ce qui, dans un passé plus ou moins récent, a pris figure de prescriptions de la part de l'Église. Cette opposition, nommée de multiples façons, entre ce qui est prescriptif et

¹⁹⁷ Cela ne contredit en rien ce qui est affirmé au sujet d'une problématique de la rupture ; au contraire, cela l'implique au plus haut point.

ce qui est inscriptif, se vérifie en maintes occasions dans différentes entrevues... ¹⁹⁸

Cette opposition prend une allure d'autant plus dramatique dans le monde pastoral quand les intervenants pastoraux, eux-mêmes engagés dans une voie inscriptive par rapport à leur propre histoire de foi, s'engagent spontanément ou se croient obligés de s'engager dans des voies prescriptives dans leur action pastorale ¹⁹⁹.

Un problème quasi-permanent de l'action pastorale - les démarches de préparation à l'initiation sacramentelle en sont un bon exemple - est justement cette confrontation fréquente avec des gens qui résistent, plus ou moins, à des prescriptions ou des exigences de toutes sortes. La question n'est pas de savoir s'ils ont raison ou tort de résister, s'ils manquent de générosité, s'ils cherchent des voies de facilité - en somme il est très peu fructueux de moraliser le problème et de le renvoyer à une clientèle prétendue impénitente. La question est de comprendre pourquoi on résiste à des démarches prescriptives et s'il n'y aurait pas d'autres voies de recherche et d'action qui pourraient s'avérer plus fructueuses.

Parmi des démarches de type inscriptif, la voie du récit mérite d'être soulignée et traitée d'une façon particulière.

[207]

Faire place aux récits

Ce qui est en jeu ici est moins l'élaboration d'une pastorale du récit que d'en examiner concrètement le rôle dans l'action pastorale ²⁰⁰. On peut comprendre le récit dans le sens général suivant : laisser aux

¹⁹⁸ À titre d'exemple, on peut relire le témoignage de cette femme dans *Une génération bouc émissaire*, p. 53-54. Ce témoignage est repris partiellement dans *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 69. Il est bon aussi de noter que cette tension entre « le prescriptif et l'inscriptif » se vérifie autant dans les entrevues faites auprès du personnel pastoral. Voir en particulier *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 61-67.

¹⁹⁹ Voir *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 167-169.

²⁰⁰ Une réflexion plus poussée sur le récit comme lieu de formation et d'action pastorale est présentée au chapitre quinze.

autres un minimum d'espace et de temps pour dire ce qu'ils vivent et ce qu'ils sont. Dans cette perspective, faire place aux récits, c'est d'abord reconnaître qu'il y a chez les gens des histoires diverses qui sont vécues. C'est ensuite vouloir connaître ces histoires, donc reconnaître qu'elles méritent d'être racontées.

Si les récits de vie peuvent avoir une place dans l'action pastorale - comme ils en ont eu dans cette recherche-action -, ce n'est pas d'abord parce que le narratif est à la mode et qu'il est de bon ton de se raconter ; ce n'est pas non plus parce qu'on cède à une sorte d'idéologie du vécu impliquant que seul est vrai et signifiant l'émotionnellement dit. C'est que la quête spirituelle, l'expérience religieuse, la foi sont fondamentalement des histoires qui se vivent en se racontant. Qui se vivent d'autant mieux qu'elles ont un lieu et un temps pour se raconter.

Une approche pastorale qui intègre et permet le récit des autres est une façon de mettre de côté l'approche-reproche toujours infructueuse et de mettre de l'avant la réalité positivement reconnue de ceux et celles qui sont là avec ce qu'ils sont, avec leur histoire de foi : leur histoire de foi (ou de non-foi) souvent tortueuse, parfois critique, peut-être distante, résistante et même refusante, mais leur histoire réelle. Un des défis majeurs de l'action pastorale, visant à rassembler des gens dans et autour de leur expérience de foi, n'est-il pas, toujours et de façon nouvelle, de se convertir à la réalité des autres ? Non pas pour sacraliser cette réalité mais pour permettre aux gens de se reconnaître sur la route qu'ils ont empruntée.

Permettre les récits des autres c'est, d'une certaine façon, contribuer à sortir et à faire sortir de l'infantilisme spirituel ²⁰¹ ; c'est contribuer à favoriser et soutenir les sujets croyants. A-t-on suffisamment évalué les effets néfastes de la parole interdite, de la parole [208] coupée dans le développement personnel comme dans la prise en compte de l'expérience spirituelle ? A-t-on suffisamment retenu les effets positifs de la parole permise, reçue et reconnue ?

²⁰¹ Cela se vérifie au sens étymologique même où *l'in-fans* est celui qui n'a pas droit de parole, qui ne sait pas prendre la parole, qui n'a pas le droit et ne sait pas raconter son histoire parce que, supposément, il n'a pas encore d'histoire.

Miser sur des voies nouvelles de transmission

Cette recherche-action a permis de mieux cerner une question majeure de notre culture : l'importance et les difficultés de transmettre les valeurs fondamentales, les acquis de base et l'héritage dans une culture apparemment éclatée. Si le problème se pose à la grandeur de la société, il touche bien entendu la quête spirituelle, l'expérience religieuse, l'engagement dans la foi chrétienne.

Le problème de la transmission des valeurs et de l'héritage se répercute donc de façon dramatique dans tout ce qui touche le religieux et a des conséquences immédiates sur l'ensemble des projets ecclésiaux et des actions pastorales. Aucun de ces projets, aucune de ces actions ne peut passer à côté des questions et des pratiques de transmission ²⁰². Par exemple, comment transmet-on aujourd'hui l'héritage chrétien aux plus jeunes ? Des parents pourraient longuement raconter leur désarroi et leur sentiment d'échec devant ces essais de transmission de leur foi chrétienne. Et qu'auraient à dire de nombreux professeurs de sciences religieuses, au secondaire en particulier ? Qu'auraient à raconter de nombreuses animatrices de pastorale chargées de préparer des jeunes aux différents sacrements, à la confirmation surtout ? Pour une bonne part et de façons diversifiées, on entendrait parler de difficultés de transmission avec ici et là, bien entendu, quelques expériences réussies.

De bien des façons, cette recherche nous met face aux différents problèmes de transmission, aux désirs de transmettre souvent infructueux comme aux refus de transmettre par peur de s'impliquer ou de brimer la liberté de l'autre. Peut-on, en effet, transmettre ce qui nous fait vivre, a-t-on le droit de transmettre ce qui importe pour nous ? Si oui, comment le faire ? Si la question se pose de savoir comment faire découvrir aux plus jeunes ce qui importe pour qu'ils puissent en vivre, elle se pose aussi, mais de façon différente, chez ceux qui sont à l'autre bout de la chaîne, chez les aînés, bien sûr, mais d'une façon particulière chez les baby-boomers, cette génération forte par le nombre, par sa position historique de contestation et [209] de changement et

²⁰² Voir les chapitres 5 et 7.

qui arrive difficilement à faire entrer les générations qui suivent dans ses problématiques et ses engagements. Cette génération qui, globalement, a contesté l'héritage reçu et qui ne sait plus, placée en situation de commande et de responsabilité - c'est-à-dire en position favorable de transmission - qui ne sait plus comment transmettre et si elle doit transmettre l'héritage reçu ou bien l'héritage contesté et critiqué. Problème crucial qui explique en partie la peur de transmettre et qui, dans le domaine religieux et pastoral, prend une couleur particulière.

Quand on fait partie de cette génération qui, plus ou moins consciemment, se glorifie d'avoir ébranlé les murs du Temple et qu'on se retrouve en responsabilité institutionnelle... ; quand, plus particulièrement, on devient les nouveaux responsables du Temple, des problèmes risquent de se poser. Bien sûr, la génération n'est pas tout et les individus d'une même génération diffèrent par leurs parcours individuels et leurs options personnelles ; cependant, il n'est pas possible que la situation socio-historique n'influence pas quelque peu l'ensemble des individus. Compte tenu de tout cela, nous posons, comme pistes de recherche, les questions suivantes : le fait que, de plus en plus, la pastorale soit sous la responsabilité de baby-boomers marqués par cette contestation de l'héritage n'explique-t-il pas, en partie du moins, la difficulté et la peur croissantes de transmettre l'héritage reçu à travers les chemins mouvementés qui ont été parfois leur lot ? Cela n'aide-t-il pas à comprendre cette tendance, au niveau de l'action pastorale, à se réfugier, en deçà de toute critique, dans des prescriptions avec lesquelles on est plus ou moins en accord, fondamentalement ? Avec le sentiment d'être coincés entre l'arbre et l'écorce. Comme si par rapport à l'héritage religieux, à l'héritage chrétien en particulier, on arrivait difficilement à reprendre pour et avec les autres la démarche critique qui nous a marquée, démarche faite de ruptures et de retrouvailles. Comme si, après les retrouvailles, on arrivait difficilement à comprendre et à permettre de façon pratique que d'autres prennent le chemin des ruptures et des refus.

Peut-être que les questions et les pratiques de transmission de l'héritage impliquent aussi que nous initiions les autres dans une voie qui n'empêche pas les trouvailles et les retrouvailles mais qui ne fait pas non plus l'économie des ruptures nécessaires et des refus possibles. S'il est vrai que, de plus en plus, l'engagement de foi sera libre et responsable, à même son chemin plus ou moins tortueux. N'est-ce pas de

toute façon la voie de l'Évangile, l'approche de Jésus avec la Samaritaine, avec Zachée, avec le jeune homme riche ? « Si tu veux... »

[210]

Des voies nouvelles de transmission de l'héritage chrétien risquent de ne pouvoir se vivre qu'avec des gens qui auront positivement trouvé ou retrouvé le terreau nourrissant de cet héritage, au cœur et au-delà des critiques et des ruptures nécessaires. Avec des gens qui sauront, dans la transmission de l'héritage, laisser place aux chemins diversifiés des autres ; qui sauront laisser place à leurs ruptures et à leurs refus possibles en les accompagnant patiemment aux départs et aux croisées des chemins.

Découvrir ou redécouvrir des voies d'initiation

Un des grands défis communautaires actuels et, osons le redire suite à toute la démarche de cette recherche-action, un des grands défis de société réside dans la redécouverte de voies d'initiation significantes. Il ne s'agit pas de reprendre tout ce qui a été dit précédemment à ce sujet ou tout ce qui le sera plus loin de façon beaucoup plus poussée ²⁰³. Il s'agit simplement de souligner d'une façon particulière comment les questions et les pratiques d'initiation sont au cœur de la révision des problématiques communautaires.

On sait à quel point les pratiques pastorales actuelles sont concernées par les rites d'initiation, par les sacrements d'initiation. Une grande part de l'énergie des intervenants et des intervenantes en pastorale est impliquée, directement ou indirectement, dans la préparation et la réalisation de ces rites d'initiation. On sait aussi que cela est le lieu à la fois de pratiques significantes et de remises en question majeures. On peut résumer ainsi les propos de nombreux intervenants et intervenantes en pastorale : « On vit des bonnes choses mais on se questionne sur le sens de ce qu'on fait. »

La recherche menée auprès de la population et du personnel pastoral ne nous permet pas de répondre facilement à cette question du sens

²⁰³ Voir la quatrième partie, « L'initiation, une pratique fondamentale à renouveler ».

de l'initiation sacramentelle pour aujourd'hui. Elle permet simplement de pointer des voies de recherche, sinon des voies de solution. Est-il possible que les demandes initiatiques, souvent plus ou moins conscientes, qui se font jour socialement et culturellement trouvent dans les différents rites d'initiation sacramentelle des lieux privilégiés de réponse ? Est-il possible que le baptême, la première communion, la confirmation mais aussi le mariage et même les funérailles [211] (qui ne font pourtant pas partie des rites sacramentels) soient aussi des lieux d'enracinement socio-culturel qui ne seraient pas mis en opposition avec ce qu'on appelle « la spécificité de la foi chrétienne » mais qui se nourriraient de cette spécificité ? Y a-t-il lieu d'écarter d'emblée ceux qu'on appelle les « chrétiens sociologiques » ou « les distants » pour que ces rites d'initiation (ou de passage) soient signifiants ? Ne faut-il pas, au contraire, permettre à ces rites d'initiation ou de passage de faire leur travail d'initiation et de passage ? Ceux qui ont à être initiés sont toujours un peu des distants ; et c'est à partir de cette distance qu'ils ont à apprendre à passer à autre chose dans une démarche initiatique. Tout l'art des rites initiatiques n'est-il pas justement d'initier, c'est-à-dire de se tenir aux commencements des chemins et de faire avancer au rythme des cheminements variés et parfois des recommencements ?

Et qui sait alors si le travail des rites, au-delà des discours et des catéchèses, ne laisserait pas émerger des significations nouvelles, peut-être même « spécifiquement chrétiennes » ? Il n'y a pas de magie là-dedans ; il n'y a pas de recettes miracles ou de techniques assurées. Il y a d'une certaine façon une confiance à retrouver dans les voies de l'initiation ; il y a aussi peut-être l'audace et le risque d'être des initiateurs et des initiatrices.

2. Transition : se mettre à l'écoute du prophète et de son dieu

[Retour à la table des matières](#)

Le prophète Jérémie, confronté à la dispersion du peuple et, il faut bien le dire, à ses refus, à ses résistances, à ses trahisons même, met ces paroles dans la bouche du Seigneur Yahvé : « Je vous donne des pasteurs à ma convenance qui vous paîtront avec un savoir-faire plein d'attention. » (*Jér 3,15* : TOB) A deux millénaires et demi de distance, ces paroles sont encore pleines de sens et permettent de lire ce qui se passe aujourd'hui. Elles permettent de mieux comprendre et peut-être de revoir les problématiques pastorales d'aujourd'hui telles qu'élaborées à partir des résultats de cette recherche-action.

« Je vous donne des pasteurs à ma convenance »

D'emblée, ce texte nous met en présence de trois acteurs majeurs ; (1) JE, c'est-à-dire Yahvé (= Je suis), (2) VOUS, c'est-à-dire le peuple, (3) les pasteurs. Le rapport premier est entre JE et VOUS, c'est-à-dire [212] entre Dieu et le peuple ; c'est dans ce rapport que l'essentiel se joue et c'est un rapport de don, de gratuité. Dieu donne au peuple... Les pasteurs sont les tiers-acteurs, ils sont le don fait au peuple... pour le peuple. Ce don de Dieu au peuple est fait à la convenance de Dieu, non à celle des pasteurs... ni à celle du peuple. Mais on peut présumer que ce qui convient à Dieu rejoint ou tend à rejoindre ce qui convient au peuple. Il en va de l'alliance entre Dieu et le peuple ; c'est ce qu'il y a de plus fondamental, de premier. Les pasteurs sont ou devraient être au milieu du peuple les symboles vivants de l'alliance : ils devraient être au service de cette alliance. Voilà ce qui convient à Dieu... et au peuple.

- Comment lire pour aujourd'hui ?

Le monde de la pastorale est en profonde mutation si l'on regarde ce qui se passe dans le diocèse de Saint-Jérôme (et en bien d'autres endroits). Le nombre de prêtres diminue rapidement et tout porte à croire que cette situation va s'aggraver dans les prochaines années. Faut-il en conclure que Dieu est en train de reprendre son don ? Ou bien faut-il découvrir qu'il est en train de donner nouvellement, autrement, à sa convenance des « pasteurs » à son peuple ? Est-il possible qu'à sa convenance Dieu appelle des pasteurs d'un genre nouveau ? Nous sommes en plein débat interprétatif où l'un des principaux enjeux est justement de savoir qui peut interpréter : les pasteurs déjà donnés ? le peuple ? le peuple avec ses pasteurs déjà donnés et/ou en voie de donation ?

Notre chemin risqué d'interprétation est de penser et de croire que Dieu est en voie de donner des pasteurs au peuple à sa convenance à même l'histoire qu'il donne à vivre. Le défi actuel n'est-il pas d'apprendre à recevoir ce don nouveau, de se donner les moyens de bien recevoir ce don et de le faire fructifier, compte tenu de tous les enjeux nouveaux ?

« Qui vous paîtront avec un savoir-faire plein d'attention »

La dernière partie du texte donne le sens du don de pasteurs au peuple par Dieu. Si Dieu donne des pasteurs au peuple, c'est pour permettre à celui-ci de paître, c'est-à-dire de se nourrir pour vivre. L'objectif est la vie du peuple. Il importe de rappeler le texte de l'Évangile de Jean qui parle du bon pasteur venu pour qu'on ait « la vie et la vie en abondance » (Jn 10,10). Les pasteurs n'ont de sens que [213] s'ils sont de bons pasteurs qui nourrissent le peuple et non qui se nourrissent à même le peuple, qui se nourrissent du peuple. Au chapitre 23 du Livre de Jérémie, il nous est parlé de ces pasteurs qui laissent le peuple à l'abandon, qui le dispersent, qui ne s'en occupent pas ou s'en occupent mal (v. 1-2). C'est un malheur, dit Yahvé, une erreur qu'il

s'empresse de corriger en rassemblant lui-même le peuple, en le ramenant dans son lieu et en suscitant des pasteurs qui sauront vraiment le nourrir pour qu'il vive (v. 3-4). Des pasteurs qui feront paître le peuple avec un savoir-faire plein d'attention.

- Comment lire pour aujourd'hui ?

Aujourd'hui encore, Dieu suscite des pasteurs à sa convenance pour que le peuple se nourrisse de façon vivifiante, pour qu'il ait la vie en abondance. Pour cela il est demandé aux pasteurs d'avoir par rapport au peuple un savoir-faire plein d'attention. La première question est de comprendre quel est ce savoir-faire plein d'attention. La question qui suit est d'apprendre à le mettre en pratique pour qu'il soit vraiment un savoir-faire. Tout un programme de formation !

3. Une problématique de personnel en transformation

Une transformation rapide

[Retour à la table des matières](#)

S'il y a quelque chose qui a bougé et qui continue à bouger dans un diocèse comme celui de Saint-Jérôme, c'est la configuration du personnel pastoral. Nous avons déjà brièvement montré les changements des 25 dernières années et osé prévoir ce qui s'annonce pour les 5 à 10 prochaines années ²⁰⁴. Il ne s'agit pas de reproduire ici les mêmes données ou de refaire les mêmes réflexions mais simplement de situer dans l'ensemble des problématiques pastorales celle du personnel en transformation et des effectifs changeants.

Pour le dire encore plus brièvement, de façon très résumée, il y a eu des transformations rapides et très grandes du personnel pastoral,

²⁰⁴ Voir *Entre l'arbre et l'écorce*, chapitre 1 : « Entre hier et demain. Les multiples visages du personnel pastoral », p. 19-43.

de moins en moins presbytéral et masculin, donc de plus en plus laïque et féminin. Ce qui s'annonce, à moins de retournements imprévisibles, ne fera que confirmer ces transformations, en les accentuant [214] davantage. Autrement dit, il y aura de moins en moins de prêtres, plus de diacres permanents, plus de laïcs, surtout des femmes. Les femmes devraient représenter plus de 70% de tout le personnel pastoral, les laïcs plus de 80%. À moins que...

La question des ministères

La question des ministères s'est posée et se pose de plus en plus comme une question aiguë dans l'Église d'aujourd'hui²⁰⁵, mais d'une façon très particulière et très concrète dans un lieu comme le diocèse de Saint-Jérôme. Cette recherche-action ne fait que confirmer l'acuité du problème en situant les questions d'ordre théologique et canonique dans un contexte historique et pratique particulier. On peut débattre sur l'opportunité de changer les règles du jeu pour l'accès au ministère ordonné en général, au presbytérat en particulier. On connaît les positions officielles de l'Église catholique actuellement et les débats que cela suscite même si tout est mis en oeuvre pour clore définitivement la question. À partir de cette recherche et des observations faites sur le terrain certes limité du diocèse de Saint-Jérôme, on peut au moins poser la question des ministères à partir des données concrètes et en envisageant les conséquences pratiques de certaines prises de position.

S'il est vrai - et comment en douter ? - que le nombre de prêtres actifs diminuera dramatiquement dans les 5 à 10 prochaines années au point de représenter moins de 10% du personnel pastoral, cela oblige-

²⁰⁵ Parmi les nombreuses publications récentes, il convient de noter : JEAN-PAUL II, *Je vous donnerai des pasteurs, Exhortation apostolique post-synodale Pastores dabo vobis....* Montréal, Fides, 1992 ; Congrégation pour le clergé, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, Montréal, Paulines, 1994 ; R. PARENT et S. DUFOUR, *Les ministères*, Paris, Centurion, et Montréal, Paulines, 1993 ; S. BÉLANGER, *Les soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin du Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988 ; Y. BERGERON, *Partenaires en Église. Hommes et femmes à part égale*, Montréal, Paulines, 1991 ; L. BARONI, Y. BERGERON, P. DAVIAU, M. LAGUÉE, *Voix de femme, voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995.

ra à revoir autrement certaines questions ²⁰⁶. Le modèle de [215] la communauté-paroisse sous la responsabilité d'un prêtre-curé est appelé, sinon à disparaître, du moins à être de plus en plus rare. C'est déjà chose faite pour plus du tiers des paroisses dans le diocèse de Saint-Jérôme où la responsabilité est assumée en collaboration par une ou un laïc et un « prêtre de communauté » ; ce dernier, comme son nom l'indique, assume le ministère de la présidence de la communauté en agissant d'une façon particulière dans la présidence de l'eucharistie. Ce nouveau modèle est appelé de plus en plus à s'imposer, l'ancien modèle ne survivant que d'une façon très minoritaire, probablement dans certaines grandes paroisses.

À première vue, il n'y a pas de problème, tant qu'on trouvera encore assez de candidats pour assumer ce rôle de prêtre de communauté. Mais cela ne fait que reporter le problème de quelques années. Car dans quelques années, en effet, si la tendance se maintient, il sera tout à fait impossible de maintenir même ce nouveau modèle où les prêtres disponibles assument déjà très souvent de nombreuses responsabilités dans différents lieux. Viendra un temps, et il n'est pas loin, où l'équilibre précaire maintenu actuellement avec ce nouveau modèle se déséquilibrera de toutes parts. Il repose encore, en effet, sur la nécessité de la présence de prêtres pour assumer des fonctions que seuls ils sont censés assumer.

Si cet équilibre précaire ne résiste pas à la « débâcle presbytérale » (quantitativement parlant), il faudra bien trouver d'autres voies pour refaire un nouvel équilibre qui pourrait être très différent de tout ce qu'on a vu jusqu'à maintenant. La recherche ne permet pas, et elle n'avait pas à le faire, d'élaborer des voies de rechange inédites. Mais elle permet sans doute de mieux voir et de nommer de façon renouvelée la problématique ministérielle.

Le plus important n'est peut-être pas le nombre des ministres ordonnés même si ça représente et ça représentera un problème certain

²⁰⁶ À l'époque de la rédaction de ce chapitre, Mgr Charles VALOIS a publié un document important sur cette question, *L'animation des communautés paroissiales dans l'Église de Saint-Jérôme* (29 juin 1994). Les deux modèles de responsabilité paroissiale sont présentés aux pages 17-21. Dans sa présentation, Mgr Valois mentionne de façon très significative que « ce texte se situe à une étape donnée de la vie de l'Église de Saint-Jérôme. Il demeure ouvert aux ajustements que la vie fera découvrir. »

pour l'organisation de l'action pastorale. La question fondamentale concerne la vie du peuple croyant, la vie de l'ensemble de ces chrétiens et chrétiennes de tous genres - mais aussi parmi tous ceux et celles que cette recherche nous a permis d'entendre -, de ces personnes qui cherchent à tâtons sur des chemins diversifiés une voie spirituelle signifiante. C'est à partir de là que se pose et se [216] posera la question des ministères. Dans quelle mesure, en effet, cette Église verra-t-elle à se donner le personnel nécessaire pour être au service de ce peuple croyant, de ce peuple en quête de foi... et même de ce peuple qui a rompu les amarres, qui résiste et refuse - ou qui est simplement indifférent ?

Comment ne pas penser que les cadres actuels de l'organisation pastorale seront appelés à des transformations au moins aussi grandes que celles qui se sont produites depuis 20-25 ans ? Comment ne pas croire que l'Esprit suscitera de nouvelles vocations et ouvrira de nouvelles voies au cœur et peut-être malgré les balises actuelles ? L'important est peut-être, comme le dit l'évêque de ce diocèse, de « demeurer ouvert aux ajustements que la vie fera découvrir ».

[217]

Troisième partie.

Vivre l'Église autrement ?

Des problématiques pastorales en révision

Chapitre 9

DE LA RUPTURE À LA COMMUNICATION

Jean-Marc Charron

[Retour à la table des matières](#)

Le thème de la rupture - ou de la distance - traverse tant l'étude des profils socio-religieux de la population que l'analyse de l'univers pastoral telles que nous les avons conduites dans cette recherche. Il en fut largement question dans le chapitre précédent et, sans reprendre tout ce qui y fut rapporté, il s'impose que nous y refassions écho, dans la présente synthèse, tant cette problématique se présente comme un des défis majeurs de l'Église actuelle. Dans la mesure où cette dernière croit toujours que le christianisme s'offre comme une Bonne Nouvelle pour les hommes et les femmes de notre temps ce qui, malheureusement, semble être de moins en moins le cas, une conversion majeure s'impose ici. Nous nous attarderons, dans les lignes qui suivent, à identifier les éléments de cette conversion en mettant l'accent sur la problématique du dialogue à renouer avec nos contemporains.

Apprendre à renouer des liens

Comme il le fut déjà mentionné, dans le présent dossier-synthèse, s'il est une chose qui ressort clairement de l'étude des profils socio-religieux de la population, et cela se vérifie pour chacune des générations étudiées, c'est que les gens d'ici ont consommé, depuis déjà longtemps, la rupture, non pas avec une quête religieuse ou, à tout le moins, spirituelle, non plus avec une certaine référence à la tradition chrétienne qui demeure, malgré tout, enracinée dans l'imaginaire et [218] le code symbolique de plusieurs, mais avec le système ecclésial catholique et la plupart de ses représentants. Ce qui ne passe plus, ce qui ne présente plus d'intérêt, sinon pour encore susciter quelque agressivité enracinée dans des blessures plus ou moins lointaines, c'est la référence ecclésiale avec son cortège imaginaire ou réel d'obligations, de prescriptions, de censures, de discriminations. En bref, la société québécoise n'a pas fini de liquider sa colère à l'endroit d'une institution longtemps perçue comme oppressive.

Cette rupture, et l'indifférence ou l'hostilité qui l'accompagne, le monde pastoral la vit quotidiennement et ses représentants, qu'ils soient clercs héritiers d'un passé plus glorieux ou laïcs nouvellement engagés dans diverses tâches ecclésiales, en récoltent régulièrement les fruits amers. Qu'il s'agisse du processus de déculturation croissante des jeunes générations qui sont de moins en moins au fait des codes religieux de leur tradition, de l'indifférence ou de la passivité de ceux et celles qui doivent s'inscrire aux multiples catéchèses préparatoires aux divers sacrements ou de la sempiternelle désaffection de la population aux rassemblements hebdomadaires de la communauté chrétienne, les agents et agentes de pastorale expérimentent, sans toujours pouvoir la nommer, cette distance persistante entre eux (et ce qu'ils représentent) et la grande majorité de la population.

La recherche entreprise dans le diocèse de Saint-Jérôme avait justement comme point de départ et lieu de questionnement la conscience lucide de cette rupture. Malgré tous nos efforts de renouveau, de réforme, de relance, de priorité pastorale, les gens, disait-on, ne sont plus là où nous sommes, ils ne sont plus avec nous, ne participent pas

plus à nos liturgies revitalisées, à nos catéchèses moins directives que le « petit catéchisme » et plus « dialogales » ou à nos projets de construction d'une « communauté chrétienne vivante ». S'ils ne sont plus là, où sont-ils ? Et nous, où sommes-nous par rapport à eux ? Qui sont-ils et qui sommes-nous ?

L'étude des profils socio-religieux et, surtout, les multiples entrevues auxquelles elle a donné lieu, aura permis à plusieurs intervenants et intervenantes impliqués dans cette recherche de prendre conscience que leurs contemporains ne vivaient pas dans des limbes spirituels ou éthiques, que s'ils avaient quitté silencieusement ou avec fracas l'Église monolithique de leur enfance, ils n'avaient pas perdu pour autant le souci de la recherche de sens ou de la quête spirituelle. Celles-ci avaient pourtant pris d'autres voies ou essayaient de se dire de façon plus personnelle à partir d'un héritage dans lequel on apprenait à trier selon des critères plus subjectifs. Ces [219] chercheurs néophytes, quittant le lieu habituel de leur pratique, ont rencontré des hommes et des femmes aux histoires de vie riches d'événements heureux et malheureux, quelquefois anxieux quant à l'avenir ou franchement à l'aise face à l'affranchissement d'un système religieux qui ne faisait plus vivre. Cette rencontre aura été, pour tous, un moment de révélation, de découverte face à des gens qu'ils souhaitaient sincèrement servir mais sans toujours bien les connaître.

À cet effet, s'il est une première chose que cette recherche a pu nous apprendre, c'est que notre univers pastoral besogneux et affairé à ses multiples projets demeure souvent, dans les faits, éloigné, comme bien d'autres secteurs professionnels de l'intervention, de la réalité concrète et quotidienne d'une population avec laquelle il souhaite pourtant établir des relations vivifiantes. Nous sommes habituellement très au fait des divers paramètres de notre pratique professionnelle ; nous en connaissons les objectifs - pas toujours très précis, il faut bien se l'avouer ! -, ses divers contenus (doctrinaux, catéchétiques ou autres), ses modalités et activités. Nous maîtrisons bien les références idéologiques de notre pratique dans la mesure où notre formation théologique nous aura habilités à mieux articuler les problématiques christologiques, ecclésiologiques, sacramentaires ou éthiques. Mais notre connaissance du milieu socioculturel de notre intervention et de ses destinataires (les femmes et les hommes, les enfants et les adoles-

cents de ces milieux) demeure encore largement rudimentaire et approximative.

L'étude des profils socio-religieux de la population fut, en ce sens, une vaste entreprise d'écoute et de compréhension. Elle nous offre maintenant un outil afin de mieux saisir ce qui se passe et se vit chez nous. Il serait tentant de s'en remettre à cette seule étude dans l'orientation de nos pratiques, ce qui, par ailleurs, ne devrait pas nous épargner de nous en inspirer. Mais plus que ses résultats, ce que nous devrions retenir de cette démarche est l'importance de rester à l'écoute de la population de nos divers milieux afin de réapprendre à se connaître, à retisser des liens de connivence sans lesquels l'esprit de l'Évangile devient une lettre morte, un amas de savoirs, de rituels ou de prescriptions sans substance, autre doctrine surmoïque supplémentaire dans le vaste marché, déjà fort encombré, des idéologies préfabriquées qui nous promettent un bonheur sur mesure « en dix leçons ».

Le monde pastoral, à l'instar d'autres pratiques professionnelles, est fortement tenté de se replier sur ses pratiques organisées et ses certitudes institutionnelles. Cette tendance quasi naturelle des [220] processus de professionnalisation est ici accentuée par la rupture instaurée entre l'Église et la population du Québec ces dernières décennies. Exclue de ses lieux traditionnels d'intervention, notre Église s'est de plus en plus réfugiée dans ses tranchées et sa sphère sacramentelle, là où elle pouvait être assurée qu'on ne lui contesterait pas son expertise ²⁰⁷. Ce repliement stratégique, s'il pouvait apparaître comme une voie de salut dans les années qui ont suivi de près la Révolution tranquille, n'a, en pratique, qu'accentué l'isolement de cette institution par rapport aux enjeux de vie de ses différents milieux d'inscription. Nos resserrements récents quant aux politiques d'admission aux divers sacrements, tendance qui se manifeste dans plusieurs milieux ecclésiaux ²⁰⁸, ont pour effet de cristalliser la dynamique de rupture entre le monde ecclésio-pastoral et le reste de la population.

Le défi, nous semble-t-il, consiste à prendre le chemin qui nous conduit de nos certitudes institutionnelles et professionnelles vers les sentiers moins bien balisés de l'étranger. Refaire les liens sur le terrain de l'autre, de son quotidien, de ses préoccupations, de ses quêtes et de

²⁰⁷ Voir, sur cette question, *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 249-253.

²⁰⁸ Voir, sur cette question, *L'identité chrétienne en question*, Fides, 1994.

ses espoirs pour apprendre, avec cet autre, à relire, autrement mais pour aujourd'hui, le sens de l'interpellation évangélique : « J'avais faim, tu m'as donné à manger ; j'avais soif, tu m'as donné à boire... » Les noms de chrétien et de chrétienne, de prêtre ou d'agent de pastorale n'ont de sens et de fécondité qu'à la lumière de ces paroles de l'Évangile de Matthieu (chap. 25).

Deux cultures, deux langages

La rupture entre le monde pastoral et celui de la sécularité se vérifie, de façon particulière, dans l'ensemble des questions relatives au langage. Il ne s'agit pas ici de débattre de la pertinence du langage religieux métaphorique et équivoque dans un monde où domine l'univocité du langage techno-scientifique, quoique cette question ne soit pas tout à fait étrangère à la problématique de la rupture entre l'univers religieux et la modernité. Ce qui est pointé est d'une certaine façon plus simple et plus terre-à-terre. Partons d'en exemple concret.

Un jeune couple vient d'avoir son premier enfant ²⁰⁹. Cette première [221] naissance, avec les sentiments quelquefois contradictoires de joies et d'inquiétudes, d'enthousiasme et de crainte face à l'avenir, est vécue comme un moment très important de leur vie. Transmettre la vie, engendrer, cela comporte une dimension sacrée dans la mesure où cette vie dont nous sommes maintenant responsables nous dépasse, elle est plus que la somme de nos deux corps rencontrés. Les parents veulent toujours donner ce qu'ils ont de meilleur à leurs enfants et une nouvelle naissance représente invariablement une chance de recommencer quelque chose à neuf : leur propre enfance, leur propre vie, leur promesse d'amour, de tendresse, de bonheur, d'un bonheur plus grand encore que celui qu'ils ont eux-mêmes connu. La vie, bien sûr, se chargera bien assez tôt de leur apprendre que ce désir, malgré sa sincérité, comporte lui aussi ses propres limites. Ces jeunes parents souhaitent aussi socialiser cette nouvelle vie et les désirs qu'ils portent plus ou moins secrètement ; ils souhaitent que cet enfant soit officiellement accueilli dans leur réseau vital de relations : d'abord, la famille

²⁰⁹ Sur la problématique de la pastorale baptismale voir Mario MAILLOUX, « Apprendre à naître », *Entre l'arbre et l'écorce*, pp. 189-200.

immédiate et les amis proches. Ils veulent enfin que leurs aspirations trouvent une sanction, une reconnaissance et, pour tout dire, une bénédiction - au sens de souhait de bonheur - par ceux ou celles qui sont habilités à prononcer les paroles de félicité.

Si on leur demande pourquoi ils veulent faire baptiser leur enfant, probablement qu'ils n'auront pas tous ces mots pour exprimer le sens de leur requête ; peut-être diront-ils tout simplement qu'ils souhaitent que leur enfant soit heureux et que le baptême représente, pour eux, une forme de garantie ou de promesse quant à ce désir. Ils ne pratiquent plus, disent-ils, ils ne vont plus à la messe (peut-être s'en sentent-ils un peu coupables ou peut-être pas ; ils en sont probablement un peu gênés mais ils oublieront cette gêne une fois la cérémonie terminée !). Même s'ils ne pensent souvent ni à Dieu ni au petit Jésus de leur enfance, ils demeurent encore attachés aux choses de la foi. Dans leur héritage, dans leur mémoire et leur imaginaire, les grands symboles du christianisme demeurent vitaux et servent encore à dire, plus ou moins explicitement, leurs aspirations à une vie meilleure. Tout cela demeure pourtant bien vague ou confus, pour eux, mais non moins significatif quand vient le temps de s'inscrire dans l'horizon de l'essentiel. Ils demandent donc le baptême pour leur enfant.

Ils croyaient que tout cela se ferait assez facilement. On ne faisait pas de chi-chi dans le passé, d'autant que le baptême était jugé si important, si capital si on ne voulait pas qu'un enfant mort sans l'avoir reçu se retrouve irrémédiablement et éternellement dans les [222] limbes. Mais les choses ont changé depuis leur enfance. Ils auraient dû s'en rappeler : ça n'avait pas été plus simple au moment de leur mariage. Mais l'Église fait si peu partie de leurs préoccupations quotidiennes qu'ils avaient oublié tout cela ou aimaient mieux ne pas s'en rappeler.

Au presbytère, la secrétaire a fixé un rendez-vous, une rencontre qui se fera à leur maison un soir de semaine. Quelqu'un de la paroisse (« Non, non ce n'est pas monsieur le curé, ce sera l'agente de pastorale. » - « Qui ? » - « L'agente de pastorale qui s'occupe de la préparation au baptême... ») ira les rencontrer pour prendre les premières informations. (« Quelles informations ? On veut juste faire baptiser la petite. ») Ils avaient hésité, tenté de résister mais, voyant que ce n'était pas possible d'y échapper, ils avaient consenti de mauvaise grâce à recevoir la personne en question. La rencontre est sympathique, même

si l'on ne se connaît pas ; on a parlé de l'enfant, de l'accouchement, des changements dans la vie de la maison. Mais quand le temps est venu de parler du baptême, une seconde puis une troisième surprises les attendaient. Il y aura une rencontre au sous-sol de l'église pour tous les parents qui feront baptiser leurs enfants lors du prochain baptême communautaire. Une rencontre ? Pourquoi faire ? Un baptême communautaire ? Pas question !

Lors de la rencontre de catéchèse préparatoire au sous-sol de l'église, ils se sont retrouvés avec dix autres couples de parents qu'ils ne connaissaient pas ; on leur a demandé quel était, pour eux, le sens du baptême. Ils ne savaient trop quoi répondre, n'ayant jamais vraiment eu l'occasion de se poser la question. On leur a parlé de la communauté chrétienne, de l'importance des rassemblements eucharistiques pour ceux et celles qui avaient fait de Jésus Christ le centre de leur vie, de leurs responsabilités de parents dans l'éducation de la foi de leurs enfants. Ils ont écouté sans toujours bien comprendre pourquoi on leur parlait de tout cela ; ils ont même essayé de balbutier quelques réflexions vagues et générales sur la vie chrétienne et l'importance d'avoir de bonnes valeurs dans la vie, sentant bien qu'ils devaient se montrer intéressés s'ils ne voulaient pas être disqualifiés. Mais ils ne se sentaient pas vraiment à l'aise dans tout cela. On leur a présenté le déroulement de la célébration, ce qu'ils auraient à dire ou à faire, les assurant que ce ne serait pas très compliqué, ils n'auraient qu'à suivre ce qui était inscrit dans le petit feuillet qui leur serait distribué.

Ce fut un baptême communautaire ; ils n'avaient pas le choix. « Le baptême, c'est l'entrée dans la communauté chrétienne ; c'est [223] important que la communauté y soit présente », leur avait affirmé avec beaucoup de conviction l'agente de pastorale. Ils s'y sont résignés. Heureusement pour eux, il y avait la fête familiale, celle de leur vraie communauté, où ils pourraient redire, à leur façon, le sens de cette nouvelle vie qu'ils voulaient célébrer.

Ce scénario pourrait être repris pour les divers rites de passage qui jalonnent la vie chrétienne. Quelques thèmes seraient changés, quelques éléments adaptés à la situation de vie alors en cause mais la trame de fond demeurerait fidèle à un modèle d'intervention de plus en plus standardisé. Deux mondes, deux cultures, deux langages qui ont peine à se rencontrer tellement leurs perspectives réciproques

semblent divergentes. Lorsque les gens se présentent à l'église pour « demander un sacrement », comme le dit la langue populaire, cette démarche, aussi ambiguë soit-elle, est déjà inscrite au cœur d'une expérience (de vie, d'amour ou de mort) qui cherche, tant bien que mal et de manière pas toujours explicite, à se donner un sens. Ces gens ne sont pas au degré zéro de la signification et même de la signification religieuse. Leur quête et leur requête se heurtent pourtant fréquemment à un monde, celui de la pastorale et de la culture ecclésiale, où les significations sont déjà codées, explicitées à partir d'un horizon et, surtout, d'un langage qui leur est et leur demeure jusqu'à la fin étranger.

Bien sûr que se produit au Québec, comme ailleurs en Occident, un processus de morcellement de la culture chrétienne qui se traduit, entre autres choses, par un effritement des concepts de base élaborés au cours des générations et qui servent à exprimer l'essentiel de notre expérience croyante. Les causes de ce morcellement sont multiples et ne se limitent pas uniquement à ce que certains nomment « l'abandon de la foi ». La tentation est grande, dans ce contexte, de multiplier les lieux de contrôle pour s'assurer, non seulement de la sincérité des intentions de ceux et celles qui se présentent à nous pour réclamer ce qui leur apparaît comme un droit (baptême, première communion, confirmation, mariage ou funérailles), mais aussi une maîtrise minimale des éléments doctrinaux rattachés aux différents sacrements en cause.

Si l'intention relative à l'éducation de la foi, sous-jacente aux diverses démarches catéchétiques préparatoires aux sacrements, se justifie par le contexte actuel, nos stratégies pastorales ne demeurent-elles pas, pour le moins, déficientes et, l'expérience quotidienne de ceux et celles qui assument diverses responsabilités pastorales tend à le confirmer, peu efficaces ?

[224]

L'étude des pratiques pastorales, menée dans cette recherche, a déjà souligné comment ces pratiques, tout comme notre discours et nos préoccupations professionnelles, demeurent largement ecclésiocentriques, c'est-à-dire centrées sur notre seul univers, notre culture et notre langage ²¹⁰. L'Église apparaît souvent comme un cercle ferme, ré-

²¹⁰ Voir *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 165-166.

servé à quelques initiés, coupée de la vie réelle, de ses soucis comme de ses joies. Malgré tout le travail de renouveau - doctrinal, liturgique, catéchétique - fait depuis le concile, donc depuis les trente dernières années, notre langage continue d'être perçu comme quelque peu ésotérique, sans prise sur l'expérience vécue de nos contemporains. Pensons simplement aux nuances théologiques qui sont maintenant passées dans le langage quotidien des « professionnels de la chose religieuse » comme « communauté chrétienne », « rassemblement ; eucharistique », « sacrement de la réconciliation », pour ne nommer que les plus simples et les plus connus, cependant que la majorité de la population continue de se référer à la paroisse, à la messe et à la confession, concepts qui demeurent, pour eux, les plus significatifs. C'est un des effets pervers possibles de la formation - qu'elle soit théologique ou autre - que de couper les futurs professionnels de leurs origines culturelles pour les faire accéder à un savoir plus précis - du point de vue de la discipline en cause - mais aussi de plus en plus éloigné du langage de la vie quotidienne. Le monde pastoral n'échappe pas à cette loi (fréquente mais pas pour autant inévitable) des processus de professionnalisation ²¹¹.

Si nous voulons sincèrement refaire les ponts avec une population qui a déserté non seulement nos lieux de culte mais aussi l'univers mental de la culture ecclésiale, il nous faut reprendre le chemin d'Emmaüs qui nous ramène de nos isolements aux va-et-vient animés de la Cité, là où se joue quotidiennement les drames de la vie et de la mort, de l'amour et de la souffrance avec leurs lots de joies et de tristesses.

²¹¹ Il ne s'agit pas ici, bien sûr, de discréditer la formation théologique pour s'en remettre au seul « bon sens » ou à l'unique expérience personnelle des intervenants, perspective qui comporte aussi ses propres revers. Les pièges de la professionnalisation peuvent être évités lorsque nous y sommes attentifs. Nous aurons à revenir sur toute cette question de la formation plus loin dans le présent chapitre.

[225]

Des déplacements inspirés de l'Évangile

Le judéo-christianisme est une religion de l'histoire et de la vie inspirée d'une conscience vive que le Dieu d'Israël et de Jésus Christ a un parti pris radical pour le bonheur des hommes et des femmes qu'Il a voulu, dès les origines, à « son image et à sa ressemblance ». De la longue marche de libération de l'Égypte vers la Terre où coule « le lait et le miel » jusqu'aux paraboles du Nazareen en passant par les dénonciations des prophètes qui réclament la justice plutôt que les sacrifices, l'histoire biblique de cette intuition religieuse affirme que la profondeur de la foi se vérifie à la qualité de nos pratiques humaines les plus fondamentales mais aussi les plus quotidiennes. Ce n'est pas celui ou celle qui crie « Seigneur ! Seigneur ! » qui sera sauvé mais celui ou celle qui accomplit une part du désir de Dieu dans la rencontre des hommes et des femmes de son temps, du pauvre en particulier. La pratique de Jésus, dans la mouvance de la dynamique de l'Ancienne Alliance - pensons seulement à la logique dialogale du Décalogue -, en est une de parti pris radical pour la personne dans ce qu'elle a de plus humain, de plus incarné, en opposition fréquente avec les idéologies, les institutions et les pratiques, mêmes religieuses, à visage d'oppression. Pensons simplement à l'épisode de la femme courbée où Jésus prend en compte une souffrance bien incarnée, ce qui l'amène à entrer en opposition avec la logique sacrale du chef de la synagogue (Lc 13,10-17).

C'est aussi la prise au sérieux de cette intuition qui nous a laissé en héritage les meilleures réalisations de la tradition chrétienne, lesquelles ont façonné l'âme de l'Occident en général et de notre société québécoise en particulier. Pensons simplement aux institutions d'éducation, de santé, d'aide sociale jusqu'aux Chartes des droits et aux institutions démocratiques qui puisent leur inspiration dans le terreau d'une vision évangélique de la dignité humaine : « Si vous avez de l'amour les uns pour les autres, tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples. » (Jn 13,35)

L'histoire du christianisme est parsemée d'exemples d'hommes et de femmes qui, aux moments les plus stratégiques de l'histoire de leur société, ont su, selon l'inspiration du Samaritain de la parabole, reconnaître les besoins de leurs contemporains, se laisser émouvoir par leurs situations de joie ou de détresse, et se faire proche ou faire preuve de compassion (souffrir avec) pour enfin trouver les mots ou les gestes capables de traduire « l'amour du prochain comme soi-même ».

[226]

François d'Assise, pour ne prendre que cet exemple, incarne bien cette réappropriation, en fonction des défis de son époque, de cette intuition évangélique. Il appartient à une société qui, à l'instar de la nôtre, vit de profondes mutations économiques, sociales, politiques, culturelles et religieuses : la vieille société féodale, fondée sur la propriété terrienne, l'agriculture, les liens du sang et la domination des paysans, semble être allée au bout de ses possibilités et de ses dynamismes. Parallèlement, un nouveau type d'économie, axée sur le pouvoir de l'argent et du capital, prend son essor. Les marchands, associés en communautés d'intérêts, tendent à remplacer la figure des seigneurs féodaux, comme classe politique dominante. C'est toute la dynamique sociale qui se trouve alors secouée et transformée. La commune, ancêtre médiévale de nos villes modernes, devient, en opposition à la campagne, le lieu dominant de l'activité économique, sociale et culturelle.

L'Église, dans sa tâche d'évangélisation, s'était moulée jusqu'alors à la configuration de la société féodale. Elle en était même une des actrices dominantes au point de se confondre avec les pouvoirs économiques et politiques en place. Les monastères bénédictins ou cisterciens, malgré les réformes entreprises un siècle plus tôt, étaient devenus pour beaucoup de vastes domaines seigneuriaux où les moines partageaient leur temps entre la prière et le travail de la terre. Très actifs dans l'essor de l'économie locale, ils n'en demeuraient pas moins étrangers aux changements qui s'opéraient alors dans les communes naissantes. Le langage religieux, tout autant que le fonctionnement de l'institution ecclésiale, empruntait largement à la société féodale ses concepts et ses pratiques.

La commune médiévale, malgré son activité économique fébrile, générerait aussi, faut-il s'en surprendre, sa part considérable d'exclus et de marginaux qui ne pouvaient prétendre à un partage de la nouvelle richesse. De plus en plus de gens se sentaient étrangers à la nouvelle configuration socio-culturelle de la ville et à l'ancienne perspective de la société féodale, sentiment d'étrangeté qui avait ses répercussions sur la vie et les pratiques religieuses. Ce n'est pas sans raisons que cette époque, ressemblant encore une fois curieusement à la nôtre, se caractérise par l'apparition de nouveaux mouvements religieux revendiquant une spiritualité, d'inspiration évangélique, faisant plus de place aux laissés-pour-compte des deux sociétés en conflit.

François appartient à ce monde en tension et porte en lui-même les sentiments d'étrangeté de ses contemporains. Fils de marchand, il porte les aspirations communautaires de sa classe sociale, mais il [227] est aussi conscient de la misère et de la souffrance qu'elle produit et du peu d'inspiration qu'elle suggère. Fils de la noblesse par sa mère, il aspire aux idéaux chevaleresques et au prestige de la conquête, tout en sentant très bien l'essoufflement de ce monde en déclin. C'est en puisant dans son propre sentiment d'étrangeté et au malaise qui s'y rattache que François, inspiré par la pratique même de Jésus, se fera proche de l'étranger, du pauvre et du lépreux. Il se fera mendiant parmi les mendiants, quêteur de Dieu parmi les quêteurs de Dieu exclus de la pratique sociale et religieuse dominante.

En l'espace de quelques années, la petite communauté d'hommes et de femmes réunie autour de François et de son intuition s'est rapidement multipliée au point de représenter plusieurs milliers d'hommes et de femmes répandus à travers l'Europe. Les historiens associent habituellement l'essor du mouvement franciscain à celui des villes médiévales. Ce n'est pas sans raison, François ayant eu le génie de traduire le souffle évangélique dans le langage et la pratique de ses contemporains maintenant citadins. Mais pour ce faire, il a dû prendre le risque d'opérer pour lui-même et dans sa propre vie un déplacement qui n'allait pas sans certains vertiges et certaines commotions, pour lui bien sûr, mais aussi pour les représentants de l'idéologie sociale et religieuse dominante.

L'itinéraire de ces fous et folles de Dieu que, dans notre tradition, nous appelons des saints et des saintes, est souvent caractérisé par ce pari pour l'autre, le différent, l'étranger qui pousse à sortir l'Évangile

du confort institutionnel dans lequel nous avons toujours tendance à l'enfermer pour les obliger à redire autrement les choses de Dieu, de l'amour, de la vie, de la souffrance et de la mort et à trouver, pour leur temps, les gestes qui les incarnent. Ceux-ci prennent, plus souvent qu'autre chose, les teintes de la tendresse et de la compassion. Ces fous et ces folles de Dieu sont aussi des fous et des folles de la vie.

Des débats qui nous paralysent

Le psychanalyste américain Erik Erikson suggère, à propos de l'identité adulte, qu'une identité consolidée ne craint pas de s'exposer, proposant ainsi que la rencontre de l'autre et la gestion de la différence qu'elle impose doit s'appuyer sur un sentiment et une conscience de soi bien établis. Se peut-il alors que notre difficulté à quitter la sécurité de nos codes et de nos pratiques standardisés soit l'indice d'une fragilité personnelle ou, à tout le moins, professionnelle ? Les [228] travaux d'Eugen Drewermann, dans la foulée d'autres études de psychologie religieuse, suggèrent que le profil psychologique clérical (entendons ici ceux et celles qui font profession dans la chose religieuse) comporte une part importante d'angoisse existentielle l'amenant à se réfugier dans la sécurité d'une institution autoritaire, d'un discours totalisant et de pratiques prescriptives ²¹². Nous n'entrerons pas ici dans cette question délicate et pourtant fort importante pour la compréhension de ce qui se joue, ou ne se joue pas, dans le rapport de l'Église, et de ses représentants au monde. Elle nous imposerait des analyses et des développements qui ne peuvent trouver leur place dans le cadre limité de la présente synthèse.

Par contre, la question de ce que l'on peut appeler l'identité professionnelle des agents et agentes de pastorale trouve ici sa place dans la mesure où les entrevues que nous avons menées y ont fait largement écho. Rappelons, s'il en est besoin, combien le monde pastoral est aujourd'hui caractérisé par une mutation profonde de son personnel responsable des divers dossiers paroissiaux, scolaires, diocésains ou autres. Cette mutation aura mis à l'avant plan des discussions ecclé-

²¹² Voir Eugen DREWERMANN, *Les fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1993 ; dans le même sens, André GODIN, *Psychologie de la vocation. Un bilan*, Paris, Cerf, 1975.

siales des dernières années un certain nombre de tensions et de débats qui ont mobilisé une part importante de nos énergies. Pensons aux questions des rapports clercs-laïcs, des relations hommes-femmes, de la permanence et des conditions de travail, sans parler des luttes de pouvoir qui minent régulièrement le moral et l'enthousiasme de plusieurs. Nous avons déjà souligné au passage, dans le rapport sur les pratiques pastorales, l'importance du va-et-vient au sein du personnel laïque, phénomène symptomatique d'un malaise qui devrait nous donner à réfléchir.

Il ne s'agit pas ici de relancer le débat sur ces diverses questions. D'autres l'ont déjà fait ou le poursuivent, espérant faire avancer la réflexion, sinon les mentalités et les pratiques ²¹³. Ce qu'il importe de souligner, par contre, c'est que le nouveau profil social et sexuel du personnel pastoral (une majorité de femmes laïques) risque [229] d'être le profil dominant des prochaines années, sinon des prochaines décennies. Si tel est le cas, il est urgent que nous trouvions, dans l'Église, les modalités institutionnelles et canoniques - sans parler des ressources financières - afin d'intégrer, sur une base juste et égalitaire, ces nouveaux responsables de la vie ecclésiale. Tant que perdurent les ambiguïtés autour des statuts différents des divers intervenants, celles-ci demeurent des foyers de tensions qui nous distraient de nos tâches, de nos responsabilités et de nos aspirations à être les témoins d'une Bonne Nouvelle pour le monde ²¹⁴.

La nouvelle génération de pasteurs, espèce hybride entre le clerc et le laïc, se cherche encore une place, une identité, dans cette Église qu'on leur a appris à nommer « Peuple de Dieu ». Les époques de transition comportent toujours leur part inévitable de flottement qui rend l'affirmation et la consolidation de l'identité plus précaire. Nous sommes loin d'être assurés que ce statut ambivalent peut être, à long terme, viable. Les agents laïques souffrent de plusieurs maux quant à

²¹³ Voir sur ces diverses questions, Sarah BÉLANGER, *Les soutanes roses, portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988 ; Lise BARONI, Yvonne BERGERON, Pierrette DAVIAU, Micheline LAGUË, *Voix de femmes, Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995.

²¹⁴ Il n'est pas certain, à voir les réactions qu'elle suscite, que la dernière lettre de Jean-Paul II sur l'ordination des femmes doive être interprétée comme un pas dans la direction d'une solution aux problèmes qui nous préoccupent ici.

leur identité professionnelle, individuelle et collective. Le plus important demeure probablement celui d'un manque de sentiment d'appartenance à un groupe qui saurait se réclamer d'une parenté spirituelle et de figures d'identification qui inspirent. Malgré les efforts faits, ces dernières années, la formation des agents laïques demeure morcelée, découpée à la pièce, leurs mandats pastoraux restent souvent imprécis, dans les faits, et leur existence, comme groupe spécifique, demeure incertaine. Si le clerc peut se reposer sur un sentiment d'appartenance à un corps constitué où les engagements sont réciproques entre l'individu et l'institution (avec les solidarités que cela comporte malgré les inimitiés toujours possibles), le laïc demeure, malgré tous nos discours, un employé de l'Église dont le contrat (le mandat) pourra toujours être révoqué de part et d'autre, avec les avantages et les inconvénients liés à cette situation ²¹⁵.

Dans la mesure où l'Église prend au sérieux sa mission de présence et d'humanisation du monde - et non simplement d'assurer la seule part sacramentelle de sa vocation -, elle devra s'assurer d'une base de permanents au statut suffisamment bien défini pour développer un sentiment d'appartenance et une prise en charge des objectifs [230] poursuivis. Cette clarification de ce que l'on appelle habituellement la question des ministères interpelle autant l'institution que les hommes et les femmes actuellement engagés dans des responsabilités pastorales.

Des outils pour une intelligence transformante du monde

Affirmer l'importance d'un déplacement des affaires exclusives du temple et de la sacralité vers les affaires tout aussi importantes du monde et de la sécularité est une chose ; se donner les moyens d'opérer efficacement ce déplacement en est une autre. La logique des moyens a sa raison que la raison spéculative ne comprend pas toujours. À tout le moins, elles appartiennent chacune à un ordre qui comporte ses dynamiques propres.

²¹⁵ Voir *Entre l'arbre et l'écorce*, pp. 137-141.

L'Église du Québec, tout autant que les Églises locales, a beaucoup investi, ces dernières décennies, pour se donner des instruments d'intervention mieux adaptés à la nouvelle conjoncture socio-ecclésiale et traduire, dans les faits, l'esprit et les orientations du Concile. Pensons simplement aux efforts consentis dans les domaines de la réforme liturgique et du renouveau catéchétique qui ont mobilisé talents, énergie et ressources financières au cours des années 1960-1970. Ces deux mouvements, à eux seuls, ont représenté le fer de lance du changement et ont, dans les faits, incarné le souffle nouveau qui inspirait alors les communautés chrétiennes. Pensons aussi à la réorganisation des différents services diocésains et à l'apparition des nouveaux intervenants qui rendaient compte d'une volonté réelle d'adaptation aux nouvelles conditions de l'évangélisation. Pensons enfin à tous ces programmes de formation du personnel pastoral qui, dans plusieurs diocèses, ont donné naissance à des centres de formation mieux ajustés aux conditions particulières des différents milieux. L'Église du Québec des trente dernières années n'est donc pas demeurée inactive et, mieux encore, a pris très au sérieux la problématique du rapport Église-Monde inscrite au coeur de la réforme conciliaire.

Pourtant, notre enquête a révélé, chez le personnel pastoral (tant chez les clercs que chez les laïcs), un sentiment persistant d'impuissance quant à la compréhension et à la prise en compte des problématiques socio-culturelles, mais aussi ecclésiales, de leur milieu. Si les intervenants et les intervenantes peuvent très bien identifier certains problèmes majeurs vécus par la population de leur communauté, ils se sentent souvent démunis pour bien interpréter la situation [231] et, surtout, pour se donner les moyens d'intervenir efficacement : « On ne sait plus par quel bout prendre cela », affirmait en entrevue une agente de pastorale en milieu paroissial ²¹⁶.

La réalité socio-culturelle et religieuse de la société québécoise a radicalement changé ces dernières années et notre recherche a largement fait état de ses mutations et des traits qui la caractérisent. Le monde pastoral a aussi subi des transformations non moins radicales. Ces changements ont eu des effets non négligeables sur la vie et l'animation des communautés chrétiennes et il n'est pas toujours certain

²¹⁶ Ce constat relatif au sentiment d'impuissance du personnel pastoral recoupe des observations déjà rapportées par les auteurs de *Risquer l'avenir*, p. 54.

que nos Églises ont pris la juste mesure de ces transformations et des effets de celles-ci sur la formation et l'encadrement de leur personnel pastoral. À l'heure actuelle, et pour dire les choses brutalement, de plus en plus de responsabilités pastorales sont confiées à des personnes généreuses et motivées mais de moins en moins formées (comparativement à la situation passée et à d'autres secteurs sociaux d'intervention) pour faire face à des défis sociaux et ecclésiaux de plus en plus complexes. Déjà en 1988, dans son étude sur la situation des femmes engagées dans une responsabilité ecclésiale, le groupe Femmes et Ministères rapportait des données soulignant les lacunes relatives à la formation du personnel pastoral ²¹⁷. Les données de son étude plus récente vont dans le même sens ²¹⁸. Nos propres études, à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, confirment ces diverses données : la majorité des étudiants et étudiantes poursuivant des études dans les centres diocésains de formation sont inscrits à un certificat en études pastorales.

Il y a, au Québec, une tradition de suspicion à l'égard de la vie intellectuelle ; cette propension est aujourd'hui accentuée par tout un courant faussement psychologisant de référence quasi-exclusive à l'expérience qui confine, plus souvent qu'autrement, aux bonnes intentions, généreuses certes mais dénuées de sens critique et de moyens. Une institution comme l'Église ne pourra pas longtemps - le peut-elle déjà ? - réussir à faire face à la situation et aux défis de l'évangélisation sans s'assurer que son personnel pastoral, clercs et laïcs confondus, possède non seulement une très bonne maîtrise de sa tradition théologique et de ses questionnements contemporains [232] mais aussi une intégration tout aussi capitale des perspectives héritées des sciences humaines habilitant à mieux comprendre les enjeux de la culture.

Ce second point mérite quelques considérations. Nous avons effectivement investi, ces dernières années, dans une formation théologique minimale qui aura eu comme conséquence de faire accéder de plus en plus de laïcs à un savoir réservé hier aux seuls clercs. Cette démocratisation du savoir en Église fait partie d'un processus de prise en charge des communautés chrétiennes qui gagnerait à s'élargir davantage ²¹⁹. Ce n'est pas rien mais c'est encore loin des besoins réels que ren-

²¹⁷ Voir *Les soutanes roses*, op. cit., pp. 86-94, 155-159.

²¹⁸ *Voix de femmes, Voies de passage*.

contrent les intervenants et intervenantes sur le terrain. Plus de maîtrise de la théologie certes mais aussi une solide fréquentation des sciences humaines afin de s'habilitier à comprendre les réalités sociales, économiques ou psychologiques que l'on souhaite prendre en compte. Déjà, ceux et celles qui oeuvrent dans le monde scolaire profitent des savoirs psycho-pédagogiques propres à ces milieux : psychologie de l'enfant et de l'adolescent, didactique, animation de groupe, formulation d'objectifs et de modalités d'évaluation font maintenant parti de leurs outils de compréhension et d'intervention.

Dans le cadre de notre recherche, Alain Durocher a déjà proposé un modèle d'intervention pour le renouvellement d'une pratique qui, dans plusieurs milieux, connaît aujourd'hui un essoufflement : la préparation au mariage. Ce sont les sciences sociales qui lui ont offert un modèle d'intervention adapté à la situation et capable de générer de nouvelles solidarités dans l'expérience vécue par les jeunes couples ²²⁰.

Il ne s'agit pas toujours de se donner une autre formation universitaire qui s'ajouterait à une formation théologique déjà difficile à assumer. Des expériences de formation ad hoc existent dans d'autres milieux d'intervention. Pensons simplement à tout ce qui se fait dans les secteurs de bénévolat où l'on n'exige pas des participants une formation professionnelle psychologique ou sociale mais où l'on fournit les instruments de base utiles à une intervention cohérente et pertinente. Cela existe, bien sûr, dans nos milieux pastoraux, dans le [233] cadre, par exemple, de journées diocésaines ou autres, mais nous en demeurons bien souvent à un survol des problématiques qui sensibilise sans toujours offrir de moyens bien concrets qui épargneraient temps, énergie et combien de frustrations et de sentiments d'échec qui sont trop souvent le lot de ceux et celles qui oeuvrent sur les terrains.

Toute cette question de la formation nous apparaît comme un défi majeur de l'Église québécoise actuelle. Encore une fois, il ne suffit pas de diagnostiquer une rupture entre l'Église et le monde et d'en appeler de tous nos vœux à un rapprochement sans lequel le christianisme risque de se replier sur lui-même. Il urge que l'on se donne, en Église,

²¹⁹ Sur toute cette question de la démocratisation de l'institution ecclésiale voir, dans le présent volume, le chapitre 10.

²²⁰ Alain DUROCHER, « Le mariage, lieu révélateur de la génération des 20-35 ans », *Vers un nouveau conflit de génération*, p. 316-331.

les meilleurs instruments pour nous comprendre nous-mêmes et notre tradition mais aussi pour mieux comprendre le monde, sa complexité, ses défis, ses enjeux et ses richesses. Se donner une intelligence du prochain, c'est une autre façon de s'en faire proche et de l'aimer.

Des défis institutionnels et structuraux

L'Église québécoise de cette fin de siècle et le monde pastoral appartiennent à une génération, à une époque, qui a vu s'éroder une à une les médiations institutionnelles et langagières qui, il n'y a pas si longtemps, assuraient la cohésion sociale et la référence commune à une vision du monde. Cette révolution culturelle, dont on n'a pas fini de saisir l'ampleur et les conséquences sociales et religieuses, aura eu pour effet, entre autres choses, de remettre en question les rôles et les fonctions clairement définis d'un monde caractérisé par la cohérence et la stabilité. Ce que nous nommions jadis la vocation avait trouvé des visages et des modalités qui apparaissaient assez bien dessinés pour toutes et tous : on était engagé soit dans le mariage, soit dans la vie religieuse, soit dans le sacerdoce ministériel. L'appel à vivre ce que l'on appelait (et appelle encore) un certain radicalisme évangélique, était alors réservé à ceux et celles qui renonçaient au monde pour se donner plus totalement au service de l'Évangile et de la communauté chrétienne. Cela avait entre autres pour conséquence d'assurer à l'institution ecclésiale une base solide de permanents et de permanentes engagés à vie dans la poursuite et la réalisation de ses objectifs pastoraux. À toute fin utile, ce modèle clérical, religieux ou séculier, ne correspond plus aux sensibilités contemporaines. On peut s'en attrister ou s'en réjouir mais c'est un fait.

[234]

L'Église d'aujourd'hui ne peut donc plus compter, dans l'immédiat, sur de tels effectifs, ce qui ne signifie nullement qu'elle soit en manque de femmes et d'hommes désireux de se mettre au service de la communauté chrétienne. L'apport massif de laïcs, ces dernières années, dans les différents services pastoraux prouve on ne peut mieux que le sens de l'engagement pour la communauté reste vif et dynamique. Par contre, les conditions de cet engagement ont fortement

changé. Le trait le plus important demeure celui du statut ecclésial de ce nouveau personnel pastoral. Malgré les efforts consentis par plusieurs diocèses afin de normaliser les conditions de travail et de salaire de leurs divers agents de pastorale, il n'en demeure pas moins que le statut des intervenants et intervenantes laïques en reste un d'employé plus ou moins bien intégré à une stratégie pastorale d'ensemble. Le contrat, juridique ou moral, qui engage les deux partenaires de cette nouvelle entente conserve un caractère limité dans le temps et, par conséquent, précaire dans la mesure où il peut être résilié en tout temps par chacun des partenaires ; ce qui n'est pas tout à fait le cas des partenaires ecclésiastiques traditionnels.

Cette situation comporte des conséquences très concrètes pour la gestion quotidienne de la réalité pastorale. Nous avons déjà souligné la réalité du va-et-vient (*turn over*) qui caractérise la composition du personnel laïque qui relève directement et prioritairement de l'administration ecclésiale. Ce va-et-vient est difficilement quantifiable dû au fait que l'on conserve peu ou pas de statistiques sur le personnel laïque ; il n'en demeure pas moins réel. Des hommes et des femmes s'engagent dans une pratique pastorale, se donnent une formation, assument de nouvelles responsabilités puis, après un certain temps, quittent plus ou moins discrètement pour des raisons personnelles, familiales, professionnelles ou, ce qui n'est pas rare, après une accumulation de frustrations qui n'aura pas trouvé de lieux pour s'exprimer et pour trouver leurs solutions.

Aucune institution ne peut assurer efficacement la réalisation de ses objectifs sans la garantie d'une base professionnelle relativement stable. Cette stabilité génère ses conséquences tant au niveau de la qualification et de l'expertise qu'à celles d'un certain consensus sur le sens de la mission de cette institution. Dans la mesure où la poursuite des objectifs de la mission ecclésiale repose actuellement sur la présence majoritaire des laïcs engagés en pastorale, et la situation ira probablement en progression pour les prochaines années, et que le statut institutionnel de ce personnel demeure largement précaire (avec ses effets sur le sens de l'identité et de l'appartenance), [235] l'Église est confrontée à un problème majeur. Comment, en effet, planifier et coordonner un projet pastoral à la mesure des défis actuels d'évangélisation si les tâches de recrutement, d'animation et de formation du personnel sont constamment à reprendre ? Sans parler des limites finan-

cières que connaissent déjà ou que connaîtront bientôt plusieurs communautés chrétiennes.

Si le problème peut se poser aisément, les solutions, elles, ne sont pas simples à trouver. Il nous apparaît pourtant qu'elles doivent s'inspirer de principes de cohésion, de stabilité et d'encadrement garantissant à tous les partenaires du projet ecclésial suffisamment de sécurité pour se consacrer le plus librement possible aux tâches qui nous attendent.

Inspirer l'espérance

Comme l'avaient déjà soupçonné les initiateurs du Concile, le christianisme de cette fin de siècle est confronté à un tournant historique dont la conversion au monde, aux enjeux de la modernité - sinon de la post-modernité - et de la sécularité demeurent la problématique centrale. Au lendemain de ce Concile, tous les espoirs étaient pourtant permis : du rapprochement entre les confessions chrétiennes à l'ouverture aux autres traditions religieuses, en passant par une réorganisation des structures ecclésiales (pensons ici à la revalorisation amorcée des Églises nationales par l'instauration plus systématique des synodes) et une prise en compte des nouvelles sensibilités culturelles. L'Église voulait changer, l'Église allait changer en retrouvant le sens de sa mission évangélisatrice au service des femmes et des hommes de notre temps.

Force est de constater, trente ans plus tard, que les espoirs suscités par le vent de renouveau ne se sont pas toujours, sinon souvent, concrétisés. Certes l'Église a changé ; elle a même beaucoup changé mais peut-être pas dans le sens que beaucoup souhaitaient à cette époque. Bien sûr, elle s'est défaite de son triomphalisme et de l'assurance arrogante qui lui pesait jadis comme un boulet et, dans la simplicité retrouvée, elle a vu naître de nombreux projets de réforme et de renouveau axés sur la prise en compte de l'expérience humaine et de la vie quotidienne : les réformes liturgiques et catéchétiques qui ont marqué les années 1960 et 1970 étaient inspirées de ce souffle.

Les élans de changement se sont heurtés, par contre, à un mouvement massif de désaffection de la référence religieuse et ecclésiale

qui, au Québec, a connu une ampleur et une rapidité déconcertantes. [236] L'Église du Québec, et l'expérience chrétienne dont elle est porteuse, est aujourd'hui confrontée, répétons-le, à des seuils critiques : le vieillissement de ses effectifs traditionnels, celui de sa population de pratiquants dominicaux réguliers, la diminution de ses ressources financières, l'indifférence persistante de l'ensemble de la population catholique à ses diverses initiatives de revitalisation des communautés chrétiennes, la distance grandissante avec les jeunes générations.

Comme nous l'avons déjà souligné, certains voudraient répondre à cette situation par un resserrement des critères d'appartenance à la communauté chrétienne. La multiplication des conditions d'admissibilité aux divers sacrements, telle qu'elle apparaît dans plusieurs milieux, relève de cette logique. Si cette stratégie peut nous rassurer sur le sens de notre identité, il est loin d'être évident qu'elle réponde efficacement aux requêtes spirituelles de nos contemporains, sans parler de son étrangeté à l'égard des sensibilités propres à l'Évangile ²²¹. S'alimentant à une perspective de restauration, ces pratiques s'apparentent malheureusement aux politiques romaines de contrôle qui, ces dernières années, génèrent plus de divisions et d'exclusions que de dialogues et de rencontres. Les voies d'avenir du christianisme nous semblent devoir se dessiner ailleurs.

La conversion au monde, ce que Fossion nomme une « pastorale des sympathisants ²²² », appelle des pratiques qui nous font sortir de nos sentiers battus et des murs clos de l'ecclésiocentrisme. Aller sur le terrain de l'autre en privilégiant les exclus, ceux de nos systèmes sociaux mais aussi de nos logiques ecclésiales, pour réapprendre, en solidarité avec eux, les mots et les gestes de la vie, de l'amour, de la mort et de la souffrance. L'inculturation de l'espérance évangélique ne peut s'opérer sans ce passage.

Ce désir d'être au service des femmes et des hommes de nos différents milieux est très vif chez l'ensemble des intervenants pastoraux ; plusieurs d'entre eux se sont engagés dans des responsabilités ecclésiales suite à une redécouverte de l'Évangile comme parole signifiante

²²¹ Sur cette question voir, en particulier, *L'identité chrétienne en question*, op. cit.

²²² André FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication, ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf, 1990, p. 340ss.

pour leur vie d'hommes et de femmes inscrite dans une trame très séculière. Ils savent d'expérience l'importance de tenir ensemble cet Évangile et les défis de la tâche parentale, de la vie [237] amoureuse, des séparations, des préoccupations économiques, des soucis quotidiens, de la maladie, des deuils. Ils impriment à leur propre vie les signes de l'espérance têtue inspirée d'une foi en un Dieu qui se veut générateur de vie. Cette conversion à la condition séculière s'est déjà opérée, pour eux mêmes, dans leur propre vie. Pourtant, les tâches pastorales, plus prescriptives qu'inscriptives, semblent souvent les exiler de ces lieux vitaux de leur foi comme de ceux des destinataires de leurs pratiques.

Il faut bien prendre la mesure de ce paradoxe et voir combien il encombre quotidiennement la vie de l'Église et le dynamisme de plusieurs communautés chrétiennes qui ne demandent pas mieux que de retrouver un souffle signifiant pour leurs contemporains. Pour une part non négligeable, le climat de prescription et l'image persistante d'une Église juge et peu ouverte aux « joies et aux espoirs, aux tristesses et aux angoisses » des femmes et des hommes de notre temps tient à l'impact médiatique d'enseignements et de prises de position ecclésiales qui nous viennent d'outre-mer sans rapports toujours pertinents avec les conditions de vie des chrétiens et des chrétiennes d'ici. Qu'on le veuille ou non, que cela nous plaise ou pas, l'Église d'ici, ses représentants et, ultimement, les agents et agentes de pastorale en contact quotidien avec la population sont identifiés à cette mentalité reçue comme rigide et exclusive pour le monde. Tout en accordant au Magistère romain la place qui lui revient dans la tâche d'enseignement et d'éveil des consciences, nous avons aussi, à tous les niveaux de la vie ecclésiale, à manifester clairement, individuellement et collectivement nos solidarités avec ceux et celles dont nous avons la responsabilité pastorale.

À un second degré, il faut bien admettre que notre surinvestissement de la pastorale sacramentelle, ces dernières années, a laissé en friche tout le secteur de la pastorale sociale qui tend à devenir le parent pauvre de nos préoccupations ecclésiales. Nous avons déjà souligné, dans un ouvrage précédent, que ce secteur compte pour moins de 5% des pratiques assumées par des intervenants ou intervenantes mandatés, donc délégués par l'institution pour une mission particulière ²²³.

²²³ Voir *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 165.

Mais plus qu'une simple question de projets particuliers à caractères sociaux, il s'agit ici de la prise en compte de la vie séculière comme lieu privilégié de l'évangélisation, de recomposition d'une expérience chrétienne signifiante pour l'ensemble de l'existence.

[238]

L'Évangile, l'expérience religieuse et le langage religieux ne retrouveront leur pertinence, pour nos contemporains, que dans la mesure où des hommes et des femmes qui en vivent sauront se faire proche des préoccupations des gens de leur milieu. Pour ce faire, il ne suffit pas d'avoir les bonnes intentions et les énoncés de principes mais aussi que les efforts faits en ce sens soient supportés par une volonté politique clairement exprimée par les décideurs ecclésiaux. Lorsqu'en 1983 l'Assemblée des évêques du Québec énonçait officiellement sa politique en matière de préparation aux sacrements, cet énoncé fut suivi d'une série d'interventions organisationnelles (ressources humaines et financières) donnant un visage très précis à la volonté alors exprimée. En très peu de temps, les moyens furent mis en place, à travers l'ensemble de l'Église du Québec, pour que les principes se traduisent en action. L'expérience nous prouve que lorsqu'il y a un leadership clair et une volonté expresse d'orienter l'action dans un sens particulier, l'ensemble des acteurs peut se mobiliser généreusement. À plus forte raison quand ces orientations peuvent s'appuyer sur une sensibilité en alerte autour de défis majeurs.

Enfin, les virages qui s'imposent à l'Église d'aujourd'hui ne peuvent se négocier sans la connivence des hommes et des femmes qui assument quotidiennement, sur les différents terrains de la pastorale, diverses responsabilités ecclésiales. Ce sont eux, ce sont elles qui incarnent le visage concret de l'Église auprès de la population de leurs milieux. Dans notre recherche, nous en avons rencontré plusieurs qui, conscients des enjeux actuels, ne demandent pas mieux que de mettre leurs ressources au service d'une Église plus présente et plus active dans la société. Ces espoirs et ces efforts doivent être soutenus par un leadership ecclésial et une organisation institutionnelle qui croient fermement que l'avenir du christianisme passe par une conversion au monde plus que par un repliement dans la seule sphère de la sacralité. La société actuelle vit des tensions profondes et des bouleversements

qui en laissent plusieurs sur les voies d'évitement ; le personnel pastoral n'est pas non plus à l'abri de ces souffrances et de ces tensions. Plusieurs attendent de cette Église, dont ils sont des membres actifs, une pratique et des paroles d'attention et de compassion dont ils pourront, à la suite, être témoins. Le souffle d'espérance qui est au cœur de l'Évangile doit d'abord nous animer les uns et les autres si nous souhaitons qu'il soit inspirant pour nos contemporains.

[239]

Troisième partie.

Vivre l'Église autrement ?

Des problématiques pastorales en révision

Chapitre 10

LE DÉFI DU CHANGEMENT DANS L'ÉGLISE

Lise Baroni

[Retour à la table des matières](#)

Le changement n'est pas une réalité inconnue du monde pastoral. Loin de là. Au cours des dernières années, nombre de projets ont essayé d'ajuster les communautés locales à l'heure des enjeux sociaux actuels. Mais rarement aborde-t-on franchement la vie ecclésiale sous l'angle proprement institutionnel. Et encore plus rarement le fait-on en utilisant des grilles de lecture autres que théologiques ou spirituelles. La raison est bien simple : aborder l'Église dans ses dimensions organisationnelles très concrètes et, faut-il le dire aussi, très controversées crée souvent des malaises, tant au niveau théologique que pastoral.

Il est vrai que Vatican II n'utilise pas le mot institution lorsqu'il parle de l'Église, mais il n'en rejette aucunement les impératifs stratégiques et administratifs. C'est par eux que le Mystère ecclésial s'incarne au cœur du monde de ce temps. « L'Église sera toujours à réfor-

mer ²²⁴. » Voilà une affirmation non équivoque des Pères du Concile. Mais entre le projet et la réalité se creuse un fossé qui apparaît de plus en plus infranchissable. Trop souvent, la déception fait suite au défi mobilisateur. Qu'en est-il de ce défi ? de ses assises ? de sa [240] nécessité ? De ses séductions et de ses pièges ? Aussi étrange que cela puisse paraître, la structure et l'institution ecclésiales sont soumises aux mêmes lois et mécanismes régissant les autres organisations sociales. L'Église, en effet, n'est pas la seule en procès. L'état de crise a pris d'assaut la quasi totalité des institutions québécoises. Travailleurs et travailleuses en milieu social, scolaire, hospitalier ou pastoral ont tantôt provoqué, tantôt subi des évolutions plus ou moins heureuses. Ainsi, que nous adhérons à la foi chrétienne ou non, tous et toutes, nous sommes invités à comprendre et investiguer la nature réelle du changement. Nous avons des choses à communiquer et sur lesquelles réfléchir. Ce chapitre posera des questions, renverra à des convictions, provoquera la discussion.

Dans ce débat, le diocèse de Saint-Jérôme constitue une communauté qui, comme beaucoup d'autres, a tenté l'ajustement des pratiques, des mentalités et des systèmes. À la façon de tout groupe, on a dû faire face au clair-obscur d'une aventure qui se voulait innovatrice, voire révolutionnaire si on considère les déplacements envisagés et rêvés. Certes, la véritable mesure d'un changement ne peut s'établir à court terme. En cette matière le temps demeure le seul maître. Pourtant, des réactions, des apprentissages, des convictions, des hésitations, des déceptions pointent déjà. Ils serviront d'indicateurs et de points d'ancrage à cette réflexion qui saisira le problème des tournants ecclésiaux dans un horizon plus large et plus distancié.

Les chapitres précédents l'ont bien démontré, à l'intérieur de toutes les générations se trouvent des individus et des groupes qui se questionnent, cherchent, inventent et réinvestissent du côté du sens et de la solidarité sociale. Il faudra être lucide et reconnaître, avec Alain Touraine, que si nous avons réussi, dans le passé, à organiser une société cohésive autour de valeurs communes, c'est que celles-ci ancrèrent

²²⁴ L'encyclique *Mater et Magistra* sera le premier écrit officiel qui présente le changement comme une valeur positive. Par la suite, lors du Concile, le décret sur l'oecuménisme (chap. 2, parag. 6) revient sur le fait que l'Église est appelée par le Christ à une réforme permanente. Voir Vatican II, *les seize documents conciliaires*, Fides, 1966, p. 505.

leur fondement dans un au-delà de nous, dans un lieu métasocial, certains diraient dans le sacré ²²⁵. Or ce principe central de regroupement et solidarisation n'existe plus. Certes, nous avons pu constater combien fébrilement il se reconstruit dans des pratiques souterraines qui retrouvent la pertinence du quotidien, dans une collectivité qui cherche à se recomposer à même ses échanges intergénérationnels, dans des requêtes de sens qui deviennent désir de spiritualité, dans la bataille politique d'une nation qui se cherche un [241] pays, et quoi encore ? Une chose est certaine, tout bouge et dans toutes les directions. Si un principe unificateur existe, il est à trouver ou à retrouver car la société québécoise sollicite un nouveau lieu central. Peut-être ne sera-t-il plus métasocial mais beaucoup plus qu'un projet, une joute ou un simple défi ; il constituera un enjeu majeur et incontournable, ou bien il ne sera pas. Voilà le changement espéré derrière tant de discours entendus. Au cœur de ce méli-mélo, les quêtes d'intériorité et de recueillement sont telles que si l'Église ne veut pas perdre toute signification culturelle, elle devra obligatoirement être de la partie. On retrouve cette affirmation dans le bilan d'une enquête récente commandée par les évêques du Québec eux-mêmes :

L'Église d'ici est acculée au mur. Tout indique que la présence évangélique va se faire de moins en moins forte si on n'intervient pas pour réorienter le cours de l'histoire des communautés chrétiennes. Si elles veulent non seulement survivre mais assumer le projet évangélique, elles se doivent donc de relever le défi que pose la modernité ²²⁶.

Le défi sera de taille. Alors qu'au cœur de toutes les générations, spécialement celles des jeunes adultes et des baby-boomers, des formes diverses de créativité religieuse empruntent des chemins inédits, l'institution ecclésiale semble atteinte d'une véritable paralysie dogmatique, structurelle et idéologique. Coincé entre l'arbre et

²²⁵ Alain TOURAINE, *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris, 1984, p. 14. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²²⁶ Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et prospectives*, Montréal, Fides, 1992, p. 134.

l'écorce, le personnel pastoral souffre de la situation sans avoir une prise réellement transformatrice sur elle.

Les mots de la foi [ont] de moins en moins de signification pour la population, non seulement parce que celle-ci [a] quitté les lieux traditionnels de sa transmission, mais aussi, et surtout, peut-être, parce que nous sommes de moins en moins présents aux enjeux quotidiens qui ont des impacts sur la vie des hommes et des femmes d'ici. ²²⁷

[242]

Pourtant, les prévisions ²²⁸ occasionneraient immédiatement dans n'importe quelle autre entreprise des mutations radicales à tous les niveaux de l'organisation. Mais la culture ecclésiale est complexe, voire désarmante. Un grand nombre d'intervenants disent en avoir ras le bol des réalignements, des priorités « prioritaires », des révisions d'objectifs, des restructurations diocésaines, etc. Avec eux une bonne partie des personnes qui fréquentent encore l'Église préfèrent le calme et la paix qui rassurent.

À qui supporte mal la mutation sociale et culturelle que nous traversons, à qui en a assez de se sentir ballotté au gré des courants de pensée qui se bousculent en vagues successives, l'Église peut sembler offrir un havre. Sans doute a-t-elle connu beaucoup de remous depuis Vatican II, mais avec Jean-Paul II à la barre,

²²⁷ Voir le volet pastoral de notre recherche publié par Jean-Marc CHARRON et Jean-Marc GAUTHIER dans *Entre l'arbre et l'écorce*, Fides, 1993, p. 267.

²²⁸ Dans la première partie de ce même volume, intitulée *Le monde de la pastorale*, on trouvera le portrait statistique de l'évolution du personnel pastoral du diocèse de Saint-Jérôme. Celui-ci constitue un excellent indicateur de ce qui est en train d'arriver ou arrivera bientôt dans la plupart des diocèses du Québec.

elle s'est réinstallée, en sa tête du moins, dans un conservatisme rassurant pour les esprits en mal de certitudes immuables ²²⁹.

Il est vrai que participant à la révolution sociale des années 1960, nous nous sommes beaucoup agités et peut-être avons-nous cédé trop facilement à la frénésie idéologique du changement ²³⁰. Mais l'erreur justifie-t-elle le repli actuel ? À la condition de ne pas se complaire dans l'affairement et le remue-ménage, l'Église peut-elle vivre autrement qu'en passage ? Jésus ne tergiverse pas ; la paralysie lui est insupportable : « Lève-toi et marche. » Bien sûr, lui-même s'arrête, se recueille, se repose. La montagne le détend et l'apaise. Mais toujours il redescend en sachant désormais quel chemin nouveau emprunter, afin d'éviter les détours inutiles à la Mission. L'Évangile n'est pas un [243] dépôt à protéger mais un projet de libération à faire advenir. « Vends tes biens et suis-moi... Laisse les morts enterrer les morts... va te laver à la piscine... Habille celui ou celle qui est sans vêtement... Donne à boire à l'assoiffé... Accueille l'étranger, l'étrangère... Faites ceci en mémoire de moi. » Où sont la passivité, la crainte, le retrait ? Tous des verbes actifs qui invitent au retournement, à la conversion. Pour peu que l'Église accepte de repenser son rapport à l'histoire et à la Tradition et que, puisant dans la sienne propre, elle retrouve le dynamisme de ses sources, elle comprendra que la décomposition sociale et religieuse actuelle abrite, en ses couches profondes, la gestation d'une nouvelle structuration. Celle-ci concernera éminemment son rôle et sa mission dans le monde. D'ailleurs, n'a-t-elle pas vu le jour au cœur d'un bouleversement social, politique, économique et religieux ? Comme en ses débuts, elle trouvera, si elle consent aux transformations nécessaires, le souffle et les avenues qui bâtiront le dialogue et le partenariat désormais inévitables en ce tournant du deuxième millénaire.

²²⁹ Marie Gratton-Boucher, « Pourquoi des chrétiennes et des chrétiens demeurent-ils lucidement dans l'Église ? », dans *Nouveau Dialogue*, no 100, mai-juin 1994, p. 26.

²³⁰ Dès le début des années 1970, Jacques Grand'Maison signale déjà les ambiguïtés dans lesquelles nous plonge la nouvelle idéologie du changement, tant au plan ecclésial que social. Voir *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, Hurtubise HMH, Bibliothèque nationale du Québec, 1970, p. 192 à 202.

A. L'ampleur du défi

Un fond de scène d'envergure

[Retour à la table des matières](#)

En premier lieu, une précision importante s'impose. Elle situera l'horizon choisi pour oser cette étude modeste, faut-il le dire, sur le changement dans l'Église. L'investigation d'un tel thème dans une tradition aussi riche de sens et d'expérience que la Tradition chrétienne ne peut se permettre d'évacuer les fondements premiers, de même que la mission et les différents visages auxquels elle s'adresse selon les époques et les cultures. Des visages d'hommes, de femmes et de jeunes d'aujourd'hui ont été les producteurs incontestables de cette recherche. Si ce chapitre s'avère nécessaire à la fin d'un processus qui visait l'invention de nouvelles pratiques, il ne fondait pas nos hypothèses, nos approches et nos méthodes d'entrevue. Nous l'avons dit et répété dans chacun des volumes publiés, c'est la mise entre parenthèses des préoccupations pastorales habituelles qui a présidé à l'écoute des personnes interviewées. Les changements désirés y compris. Peut-être même qu'il y a là faiblesse de notre part, mais nous aurons la chance d'y revenir plus avant. Pour le moment qu'il suffise de comprendre que l'étude d'un changement, dans quelque institution que ce soit, commande nécessairement et en premier lieu [244] l'établissement d'une philosophie de base qui permettra d'articuler les visions culturelles, sociales et religieuses inhérentes à sa mission. Seul un large fond de scène permettra au retournement de se fonder en toute justesse et vérité.

Pour notre part, l'horizon tracé a laissé voir un décor incroyable par son ampleur et sa richesse magistrale. Que d'appels au changement peuvent être entendus si on veut bien écouter ! Des adolescents et adolescentes en quête d'adultes véritables, des jeunes, avançant dans une trentaine angoissante et incertaine, des baby-boomers inquiets devant l'échec d'une transmission bloquée, des aînés en attente, le cœur et les bras chargés d'expériences vécues, et des travailleurs et travailleuses en Église remplis d'intentions généreuses, trop souvent rapetissées par

un quotidien encombrant et routinier. Entre ces groupes, des entrecroisements plus ou moins serrés, plus ou moins féconds, mais qui manifestent sans contredit des besoins de visions, de paradigmes, de fonctionnement renouvelés. Toutes les institutions sont visées. Et force est de constater que les exigences ne portent pas sur des réformes organisationnelles de surface, mais sur des transformations réelles de cultures, de valeurs et de modèles. Pourtant une ambivalence notoire existe : en même temps que l'on réclame des transformations majeures de la part des institutions, on ne manifeste aucun intérêt, aucune intention sérieuse d'y investir temps et énergie.

Rien d'étonnant à cela : nous entrons dans une culture post-moderne, où la liberté, la créativité et la spontanéité sont à la mode du jour. Dans un tel contexte, parler de structures et de règles institutionnelles, fût-ce pour les changer, n'est pas chose facile. Les Québécois et Québécoises ont encore un énorme contentieux à régler avec leur État, leur Église, leurs systèmes scolaire, policier, hospitalier, etc. Pourtant, ne nous en déplaise, tous les spécialistes s'accordent sur un fait : aucune société n'est possible sans institution. L'usage courant lui donne une définition étroite qui la consigne à être un organisme officiel qui sert à la réglementation de la vie sociale. C'est vrai, mais morne et rigide. Or le concept d'institution n'est pas univoque. Réalité complexe, il envoie de « faux messages en clair par son idéologie et de vrais messages en code par son type d'organisation ²³¹ ». Prenons un exemple sur notre propre terrain. Le discours [245] ecclésial parle abondamment du baptisé devenant membre à part entière de l'Église, d'une égalité foncière entre hommes et femmes, de justice et liberté évangéliques, du Peuple de Dieu exerçant un sacerdoce royal, etc. Pourtant, ces messages semblent contredits par un système clérical qui s'acharne à réduire leur portée réelle, dès lors qu'ils cherchent à s'inscrire dans des pratiques concrètes. Nombre d'intervenants et intervenantes pourraient en témoigner maintes fois : ce qui s'affiche comme une vérité théologique se retourne en fausseté organisationnelle. Perversité qui guette toutes les institutions, mais s'avère très grave lorsqu'on se sert d'un dieu comme caution du détournement.

Oui bien sûr, admettraient certaines personnes, mais ce ne peut être le cas dans l'Église ! Certes, nous savons que l'Esprit-Saint veille, pro-

²³¹ René LOURAU dans *L'analyse institutionnelle*, Minuit, Paris, 1970, p. 143.

tégeant la communauté ecclésiale d'une errance définitive. Mais pourrions-nous jamais pénétrer cette parole énigmatique d'un Jésus de Nazareth pensif. « Lorsque le Fils de l'Homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » Voulait-il laisser entendre que l'Église puisse rater sa Mission ? Quoi qu'il en soit, si les intentions de Dieu nous dépassent, notre responsabilité humaine demeure entière, et il n'est aucunement opportuniste d'affirmer que dans le contexte social et religieux actuel un véritable tournant ecclésial ne pourra plus évacuer la dimension institutionnelle. Va pour l'affirmation. Mais la révolution sous-tendue par un tel déplacement ne s'en trouve pas résolue. À cet effet, les sciences sociales ont déployé un univers de connaissances que jusqu'à maintenant nous avons fort peu considéré.

Un nouveau champ de connaissance à explorer

En matière de changement, les sciences sociales proposent des approches qui s'intéressent tantôt à l'individu, tantôt à la collectivité. Fait important, car poser un regard réaliste sur l'expérience d'une conversion implique toutes les dimensions humaines de la croissance. Combien de fois avons-nous entendu cette question : à quoi bon changer les structures si les personnes ne suivent pas ? C'est pourquoi le point de vue psychanalytique s'avère indispensable. S'imaginer aujourd'hui que l'on puisse imposer, de l'extérieur, tout changement ou toute évolution sans que l'individu y adhère démontre une méconnaissance, voire un entêtement qui ne peuvent conduire qu'à l'échec. L'ouverture doit d'abord être personnelle nous dit Lévi :

[246]

Changer, c'est ne pas être entièrement soumis à la loi de la répétition. C'est ne pas retourner toujours aux mêmes amours, aux mêmes arguments, aux mêmes idées, aux mêmes impasses. C'est advenir, s'ouvrir à une histoire, accéder à l'inconnu, à l'aventure, au risque [...] Il s'agit en fait d'une lutte perpétuelle ²³².

²³² Cité par Gustave-Nicolas FISHER dans *La dynamique du social. Violence, pouvoir, changement*, Dunod, Paris, 1992, p. 169.

Mais à creuser un puits en soi-même, on finit par rejoindre les veines souterraines qui alimentent d'autres sources. Lewin parle de changements d'attitudes, plus faciles à opérer en situation de groupe :

L'individu qui est pris dans un processus de changement à l'intérieur d'un groupe peut devenir à son tour agent de changement car, précisément, le groupe est un modèle réduit de la société dont il reproduit les éléments essentiels. Cette notion de changement implique également l'idée que l'individu n'est pas un observateur passif de ce processus, mais qu'il y a un rôle actif, c'est-à-dire qu'il va pouvoir servir de relais facilitateur de changement ²³³.

Lewin affectionne particulièrement la méthode de la recherche-action qui a présidé notre choix. Par elle, un glissement théorique s'opère, rétrécissant graduellement la distance traditionnelle entre le psychologique et le politique. Ce déplacement n'est pas inutile ou fortuit. Car, pas plus que le structurel seul, l'introspectif sans fin n'opère de véritable changement. Au contraire, la démobilisation guette si la conversion individuelle n'est pas vécue en lien avec une évolution collective. Comme la petite pierre lancée dans le lac entraîne des ronds de plus en plus grands, le changement se nourrit de déplacement en déplacement. Plus la modification s'étend plus elle se rapproche de la définition que donne Guy Rocher du changement global :

Toute transformation observable dans le temps, qui affecte, d'une manière qui ne soit pas provisoire ou éphémère, la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée et modifie le cours de son histoire ²³⁴.

[247]

Quant à lui, Michel Crozier s'attarde à des considérations plus concrètes lorsqu'il redonne à chaque personne qui travaille à l'intérieur

²³³ *Ibid.* p. 167.

²³⁴ *Ibid.* p. 173.

d'une institution une marge de liberté réelle qui lui permette « de maintenir ou d'étendre ses possibilités d'action et donc de rester maître de la zone d'incertitude qu'elle contrôle ²³⁵ ». Espaces qui échappent au pouvoir en place, ces zones d'incertitude permettent aux intervenantes et intervenants des marges de manœuvre pour vivre et respirer, de même que d'excellents lieux pour initier un changement prévu comme menaçant par les autorités de l'institution. Cette assise théorique est importante pour qui prétend, comme la plupart des agentes et agents de pastorale, non seulement encourager mais être et agir une transformation ecclésiale qui prenne source du dedans même de l'institution.

Or dans une organisation aussi forte que celle de l'Église catholique, vouloir travailler de l'intérieur aux forces de changement a tôt fait de provoquer sourires et moqueries. On soupçonne que des phénomènes comme la récupération ou le musellement ne tarderont pas à neutraliser les meilleures stratégies. Soyons honnêtes, nous savons que le danger est réel. D'ailleurs, en ce domaine, le monde politique et économique ne peut guère se vanter de mieux réussir. Ouvrant en ces trois univers relativement nouveaux pour elles, les femmes ont maintes fois été taxées de naïveté ²³⁶. Pourtant, il est résolument possible de garder une saine liberté de cœur, d'une part, et de manœuvre effective, d'autre part. Si le sociologue Michel Maffesoli parle de ruse pour indiquer l'espace vital auquel chacun et chacune a droit, René Lourau, lui, parlera de distance institutionnelle. Il la définit comme « la somme des non-appartenances (subjectives et objectives) et des non-références dans laquelle un individu s'inscrit ». Cette distance consiste essentiellement à développer une attitude d'attention à la vie. Pour cela trois conditions ²³⁷ :

[248]

²³⁵ *Les sociologies contemporaines*, op. cit., p. 71.

²³⁶ D'après une récente recherche réalisée par le groupe Femmes et Ministères, et publiée sous le titre *Voix de femmes, Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995, la majorité des travailleuses en Église réclament une transformation importante des structures cléricales et tentent d'y travailler de l'intérieur. Leurs propos n'ont rien de naïf et révèlent, au contraire, une conscience très claire de la situation à changer.

²³⁷ Ces conditions sont explicitées dans *L'instituant contre l'institué*, Anthropolos, Paris, 1969, p. 14.

1. Avoir la capacité d'analyser la position que l'on occupe dans la structure sociale (et ecclésiale) dans son ensemble et dans l'institution particulière dans laquelle on travaille.
2. Maintenir une critique permanente du degré d'implication et de distance intérieure que l'on maintient face à l'institution, pour soi-même et pour les autres présents dans son champ d'action.
3. Observer si son style de vie (articulation entre la vie privée et la pratique) permet une certaine marge de manœuvre pour des actions collectives de changements institutionnels ²³⁸.

Si ces conditions sont remplies, le pari est alors facile à tenir. S'il y a encore récupération, elle ne pourra se faire sans travail d'opposition et de modification. Il y aura réajustement de l'institution et donc entrée dans un processus de changement et d'ouverture aux forces instituantes de la vie. Car, contrairement à ce qu'on en pense souvent, l'institution est une énergie vivante : « Quand elles servent vraiment, les institutions travaillent ²³⁹ » Lorsqu'elles se figent, leur existence et leur mission elle-mêmes sont mises en péril. Cela est vrai aussi pour l'Église.

Tellement de concepts clés habitent ce nouveau champ de connaissances ! Il faudra bien un jour s'y informer et s'y former davantage. Son investigation force le déplacement du regard et invite à d'autres voies d'interprétation. Celles-ci ne pourraient que nourrir la pensée et la pratique de ceux et celles qui, quotidiennement, se débattent dans des situations toujours plus complexes. Pour le moment, ces quelques éléments théoriques devraient suffire. Pourtant non, une réaction turlopine probablement le lecteur et la lectrice : « Oui mais enfin ! l'Église n'est quand même pas semblable, en tout point, aux autres institutions ! » En effet...

²³⁸ Sur la tension entre l'institution et la vie dans le monde pastoral, voir *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 62-65, 132-135.

²³⁹ René LOURAU, *L'analyse institutionnelle*, Minuit, Paris, 1970, p. 143.

Une particularité unique

Toute institution a sa personnalité propre. Il est certain que l'Église possède une singularité qui rend toute tentative de changement fort complexe. Cette complexité tient autant de la grandeur et de la [249] beauté d'un Mystère inédit que de la subsistance d'une sorte de perversion qui s'acharne à vouloir sortir le message évangélique de la condition humaine. « Il nous faut donc, tout au long de l'histoire, individualiser deux niveaux religieux différents et ne pas confondre celui du pouvoir avec celui de l'amour ²⁴⁰. » Si cette contradiction n'a pas déjà tué l'Église, c'est qu'il s'est toujours trouvé, au fil des âges, des hommes et des femmes réinventant, pour leur temps, le langage et les interprétations créatrices d'un Évangile en voie d'incarnation dans leurs milieux.

Leur inspiration ? Ce Jésus de Nazareth qui a baratté en son cœur l'intuition fondatrice d'une communauté tendue entre l'histoire religieuse d'un peuple et le nouveau projet de Dieu. Jésus a dû apprendre à se situer à la fois en rupture et en continuité. En rupture avec la voie sacerdotale et royale de l'Ancien Testament, et en continuité avec celle, plus révolutionnaire, de la prophétie. Ne l'a-t-on pas enfermé trop vite dans une christologie hermétique réservée aux seuls spécialistes de la question ? Si, plutôt que d'expliquer sa vie et sa mort à partir d'un plan divin, on était entré dans l'intelligence de ce qu'il a vécu en homme de son temps, peut-être connaîtrions-nous davantage l'itinéraire spirituel qui a fait de lui un maître inspirateur pour ses disciples ?

Ce rapport de recherche en rend suffisamment compte, nous avons été étonnés par la puissance de transmission du récit de vie. Plutôt que découper l'Évangile en morceaux de textes, de dates et de personnages, si on se contentait de raconter, pour aujourd'hui, l'histoire fascinante de cet Homme de Nazareth ? On a étudié, scruté, psychanalysé, interprété sa vie. L'a-t-on seulement racontée ? Seul ce récit pourra nous garder en continuité chrétienne. Mais, direz-vous, pourquoi tant d'insistance ?

²⁴⁰ Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir ?*, Hachette, Paris, 1977, p. 89.

Parce que ce Jésus devenu Christ est, et sera toujours, le critère décisif de tout projet, tout conflit, toute transition ecclésiale de quelque niveau qu'ils proviennent. Voilà la particularité fondamentale de notre institution. C'est dire que « tous les dogmes, rites et formes d'organisations, mais aussi toutes les théologies et structures doivent être ouverts à la correction ²⁴¹ ». Les nôtres, les vôtres et celles des autorités romaines elles-mêmes. Il importe de comprendre qu'il est impossible de se situer au-dessus de l'extraordinaire appel de vie [250] transmis encore aujourd'hui par la liberté indépassable de ce Nazaréen. Aucune théologie, aussi autorisée soit-elle, ne peut l'enfermer définitivement. Aucun tournant ecclésial ne peut l'ignorer sous peine de sortir de la Tradition chrétienne.

De la pratique et la foi de Jésus a émergé un rassemblement d'hommes et de femmes qui furent les premiers disciples, la première Église. C'est à partir d'eux et d'elles que l'ecclésià nous fut transmise comme un don, pour nous souvenir, à jamais, que nous advenons de plus loin que nous-mêmes. Reste la Mission à accomplir, ici et maintenant. Faire mémoire de Jésus, oui, toujours, et contribuer à bâtir le monde et l'Église, au moment où ils passent dans nos vies. Tel est le Mystère.

Mais voilà, lorsque cela est dit est-ce que tout est dit ? Nous sommes-nous seulement posé la question suivante : comment fonctionne l'expérience chrétienne aujourd'hui ? Car on pourra déplacer tous les meubles de la maison, si on ignore les voies contemporaines, si on cesse le déblaiement de nouveaux sentiers, si on refuse le débroussaillage des chemins connus, la peine restera vaine car bientôt la maison sera déserte. Assurément, il faudra toujours des gens pour entretenir l'intérieur, mais une urgence pressante exige de sortir, de se promener sur la place publique, d'« aller aux départs des chemins », de regarder, d'écouter. Une Église qui n'écoute pas est une Église qui a peur ²⁴². N'est-ce pas encore le vieux débat évangélique du Temple et de la Cité ? Dans la rue, les cinémas, les librairies, les téléromans, de nouvelles relations à Jésus se cherchent ²⁴³. La société présente est plus

²⁴¹ Hans KÜNG, *Garder espoir*, Cerf, Paris, 1991, p. 49.

²⁴² Jean RIGAL, *Préparer l'avenir de l'Église*, Cerf, Paris, p. 74.

²⁴³ Pour ne citer que quelques exemples au cinéma : *Tu ne tueras point* de K. Kieslowski (1987), *Thérèse* d'Alain Cavalier (1986), *Jésus de Montréal* de Denis Arcand ; dans le domaine de la littérature, on trouvera *Le sacrifice in-*

que jamais ouverte à son histoire, mais autrement que nous le prévoyions de l'intérieur. Cet autrement constitue la brèche par laquelle passeront les nouvelles façons d'accéder à la foi chrétienne. Cette rupture instauratrice déstabilisera pour un temps, mais renouera avec celle qui anima Jésus dans ses rapport avec le testament ancien : rupture et continuité.

[251]

Le caractère historique de l'événement n'a pas pour indice sa conservation hors du temps, grâce à un savoir maintenu intact, mais au contraire, son introduction dans le temps des inventions diverses auxquelles il « fait place » [...] La « vérité » du commencement ne se dévoile que par l'espace de possibilités qu'elle ouvre. Elle est à la fois ce que montrent des différences par rapport à l'événement initial et ce qu'elles cachent par de nouvelles élaborations... Elle se perd dans ce qu'elle autorise. Elle meurt indéfiniment à sa propre particularité historique, mais dans les inventions qu'elle suscite... « Il fallait qu'il mourût » ²⁴⁴...

Donc la particularité de l'institution ecclésiale tient dans la personne de Jésus devenu Christ et dans la recomposition continuelle de l'expérience chrétienne. Mais il s'en trouve de plus en plus pour dire que des changements auront beau se fonder sur cet essentiel, ouvrir portes et fenêtres, tracer de nouvelles avenues, transformer complètement les approches, les hommes et les femmes qui consentiront « à donner à l'Église une autre chance ²⁴⁵ » la fuiront si l'air qu'on y respire demeure étranger aux sensibilités démocratiques actuelles. La chose est sérieuse. Il ne s'agit plus alors de réformes organisationnelles mais de conversion totale de la culture ecclésiale. Changer une culture institutionnelle, c'est transformer les valeurs, les visions et les idéologies

terdit de Marie Balmory (1986), *Une foi sans névrose ?* de Jacques Durand (1987), *L'homme qui devint Dieu* de Gérald Messadié (1988), etc. Les téléromans ne cèdent pas leur place : *Entre chien et loup* d'Aurore Dessureault, *Cormoran* de Pierre Gauvreau, *Au nom du Père et du Fils* de Francine Ouellette, *Montréal P.Q.* de Victor Lévy-Beaulieu, etc.

²⁴⁴ Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris, 1987, p. 212.

²⁴⁵ Comme le disait une de nos interviewées.

qui imprègnent les pratiques et mentalités véhiculées jusque dans la quotidienneté. Un jour ou l'autre l'Église devra faire face à ce défi immense du monde contemporain. Comme plusieurs autres théologiens, Hans Küng a posé le problème. Il a vécu et souffert la tension qu'induit le fait de réclamer publiquement une telle modification de la part de la hiérarchie cléricale. Mais sa conviction profonde que la particularité ecclésiale relève de la Vérité chrétienne lui a fait garder espoir. Dans ce volume récent ²⁴⁶, il explique pourquoi il demeure dans l'Église malgré la fermeture et le harcèlement des instances magistérielles à son égard. Les cinq raisons exposées reflètent bien l'équilibre à maintenir lorsque des appels aux changements provoquent des relations conflictuelles avec le pouvoir institué.

[252]

1. Dénoncer les traditions sclérosées qui rendent difficiles d'être chrétiens et chrétiennes aujourd'hui, mais ne pas se couper de la grande Tradition chrétienne.
2. Critiquer les institutions et structures ecclésiales toutes les fois qu'on leur sacrifie des personnes mais ne pas renoncer à ce minimum indispensable d'organisation sans lesquelles une communauté de foi ne peut durer,
3. S'opposer aux prétentions des autorités ecclésiastiques qui mènent l'Église selon leurs propres idées et non selon l'Évangile mais ne pas renoncer à l'autorité morale que l'Église peut encore avoir dans la société.
4. Ne pas confondre l'Église, communauté des disciples de Jésus avec les appareils, ni avec les administrateurs de ces appareils.
5. L'Église catholique, oui ! L'inquisition romaine, non ! Aujourd'hui comme hier, la cause de Jésus est plus forte que toute escandre organisée dans et avec l'Église.

Hans Küng n'est pas seul. De plus en plus de voix s'élèvent pour dénoncer une sacralisation éhontée de la hiérarchie, de son pouvoir et

²⁴⁶ *Garder espoir*, 1991, déjà cité.

de son idéologie moyenâgeuse ²⁴⁷. En son nom on prétend souvent que l'Église ne peut s'allier à aucune forme de délibération et de participation qui se rapprocherait du processus vécu dans les sociétés démocratiques. Ne dirait-on pas le grand inquisiteur sorti du roman de Dostievski.

Le grand inquisiteur dit à Jésus :

Tu n'as pas le droit d'ajouter quoi que ce soit à ce que tu as dit naguère... Tout a été remis par toi au pape, et tout, par conséquent, est maintenant au pape... Tu veux venir dans le monde et tu viens les mains vides, en leur promettant une liberté qu'ils ne peuvent même pas comprendre dans leur simplicité et leur anarchie innée... Ils sont rebelles, mais finalement ils [253] deviendront dociles. Ils nous admirent et nous prennent pour des dieux, parce que nous aurons consenti à assumer la liberté dont ils ont peur, et à les dominer. Mais nous dirons que nous T'obéissons et que nous régnons en Ton nom... (Dans la « Légende du grand inquisiteur », Les frères Karamazov, IIe partie, L.V. eh. V.)

Aussi effrayant que cela puisse paraître, posons-nous la question : le cauchemar est-il en passe de devenir réalité ? Nous ne le croyons pas. En grande partie à cause du souffle conciliaire, les masses naguère dociles ne le sont plus. Elles savent que le christianisme n'est pas sans expérience démocratique. Au milieu d'elles, la quasi-totalité des communautés religieuses en constituent un exemple significatif. Ne délaissant jamais l'intuition fondatrice, des religieuses et religieux contemporains ont réussi beaucoup plus de changements que dans la plupart des institutions sociales issues de la Révolution tranquille. Respectant les charismes, tant individuels que communautaires, elles

²⁴⁷ Cette phrase est chargée d'une réalité de plus en plus décriée aujourd'hui et qu'il serait trop long de développer ici. On pourrait cependant se référer à des études telles que *Le magistère incertain* d'André Naud, *Une Église de baptisés* de Rémi Parent, *Les fonctionnaires de Dieu* d'Eugen Drewerman, *Le Dieu pervers* de Maurice Bellet, *Plaidoyer pour le Peuple de Dieu* d'Édouard Schillebeeckx. Ces auteurs attaquent le problème sous différents angles, mais tous en arrivent à demander une transformation radicale de la structure cléricale qui resserre de plus en plus son étau.

ont repensé très avantageusement leur mission dans le monde et l'Église. L'autorité religieuse est respectée, les constitutions réinterprétées à la lumière des besoins nouveaux, la collégialité organisée autour de chapitres et de conseils de communauté. Le discernement s'opère par les échanges interpersonnels et des débats collectifs, mais aussi par la prière et le recueillement. Comme l'institution ecclésiale, ces groupes religieux doivent tenir compte d'une longue tradition plusieurs fois centenaire et, pour la plupart, d'une organisation internationale. Ce qui n'a pas empêché la mise en place de mécanismes aussi participatifs que la consultation, la délibération et l'élection.

Attention ! Qu'on ne pense pas trop rapidement, comme le croient certains, que les communautés religieuses modernes ont succombé à une influence contemporaine plus ou moins perverse. Déjà au XIII^e siècle, la liberté évangélique qui inspirait François ²⁴⁸ l'a conduit à inscrire dans la règle communautaire franciscaine (pour ne citer qu'un seul exemple) des incidences démocratiques majeures. Par exemple, les frères ne se cachaient pas pour faire savoir aux supérieurs leurs doléances et leurs insatisfactions. Comme il était prévu de procéder au moins à trois évaluations, il fallait garder ouverte la communication, et cela à tous les niveaux.

[254]

Que tous les frères qui sont sous les ministres (c'est-à-dire les supérieurs) examinent raisonnablement et soigneusement les faits des ministres et serviteurs. Et s'ils voyaient l'un d'eux marcher selon la chair et non selon l'esprit quant à la rectitude de notre vie, si après la troisième admonition il ne s'est pas amendé, qu'ils le dénoncent au ministre et serviteur de toute la fraternité, au chapitre de la Pentecôte, sans se laisser arrêter par aucune contradiction ²⁴⁹.

²⁴⁸ On pourrait sans doute dire la même chose de plusieurs communautés religieuses féminines et masculines.

²⁴⁹ Cité par David FLOOD dans *Frère François et le mouvement franciscain*, les Éditions ouvrières, 1993, p. 102.

Rapidement, on apprenait où ça clochait dans la communauté. Beaucoup d'institutions démocratiques de notre société moderne ne pourraient en dire autant...

À la lumière de ces faits vécus sur notre propre terrain religieux, force est de constater que l'argumentation prétextant que l'Église ne peut être démocratique à cause d'une particularité qui la confine à la différence s'avère un faux problème. Il est assuré que l'on ne se vote pas l'Église. Nous avons suffisamment démontré comment elle doit être reçue de la grande Tradition chrétienne. Mais cela ne confirme, en aucune façon, qu'il faille maintenir un mode de fonctionnement dominateur. Allons encore plus loin : si l'organisation ecclésiale, humaine comme toutes les autres, ne peut être démocratique, devons-nous comprendre qu'elle doive être autocratique ou monarchique ? Sous quel mode structurel l'Église souhaite-t-elle s'organiser ? Quel visage d'elle-même entend-elle donner au monde ? Refuser de répondre, c'est se confiner dans un angélisme qui n'a rien à voir avec la particularité chrétienne.

Le débat est loin d'être clos. Chaque communauté a la responsabilité de le poursuivre pour son propre bien et celui de l'Église tout entière. Pour le moment, restons sur les propos d'un des directeurs de la très sérieuse revue *Concilium* :

La démocratie n'est pas une panacée pour insuffler de l'énergie à la communauté, mais le respect des principes démocratiques peut être une manière de se relier plus dynamiquement à l'expérience vécue et aux attentes de nombreux catholiques, et il pourrait contribuer au développement d'un consensus plus effectif. Les espoirs d'une Église plus « démocratisée » ne sont pas aussi mornes qu'il pouvait sembler tout d'abord. Il y a maints [255] facteurs dans le droit propre de l'Église qui, si on les applique avec compétence et conséquence, favoriseront à coup sûr dans l'Église catholique la mise en œuvre des principes démocratiques. Mais il faudra aussi que les entraves qui en limitent les possibilités soient reconnues franchement, et l'on devra s'y attaquer avec courage ²⁵⁰.

²⁵⁰ James PROVOST, « Espoirs d'une Église plus "démocratisée" » dans *Concilium* 243, 1992, p. 174.

On verra plus avant quelques facteurs de démocratisation qu'il est d'ores et déjà possible d'appliquer aujourd'hui. Mais auparavant, demeurons en profondeur historique. Après être retournés aux sources premières, faisons un grand saut jusqu'au passé récent de l'Église du Québec. D'autres événements se sont ouverts à l'aventure du changement. Nous nous arrêterons à trois tentatives particulières.

B. Des biopsies révélatrices

[Retour à la table des matières](#)

Les trois projets de changement que nous allons brièvement étudier prouveront que les forces de vie peuvent provenir du centre même des institutions. Révolutionnaires, chacune à leur façon, elles ont insufflé dans l'Église du Québec un véritable souffle subversif²⁵¹. Afin de ne pas dépasser le cadre de ce chapitre, nous resterons dans la sphère d'événements connus, tels les effets du concile Vatican II chez nous, ceux de la Commission Dumont et notre propre expérience de recherche-action-formation. Ces trois applications apparaissent significatives si on considère le désir de changement impliqué dans le dynamisme qui les a portées à leur pleine réalisation. Elles ne seront pas abordées ici sous l'angle du contenu théologique, cette démonstration ayant été maintes fois réalisée, mais sous l'angle des déplacements ou de la transformation ecclésiale effective advenus concrètement. Demeurant dans la logique de notre approche, nous emploierons une analyse de type socio-organisationnel.

[256]

Les effets du concile Vatican II au Québec (1962-1965)

²⁵¹ Expression savoureuse employée par André MYRE pour le titre d'un livre sur l'Esprit : *Un souffle subversif. L'Esprit dans les Lettres pauliniennes*, Bellarmin, Cerf, 1987.

Personne ne niera que les années 1960 avaient allure de grand chambardement. La fin de la grande noirceur duplessiste annonce que désormais, nous serons maîtres chez nous. L'économie du Québec cherche à rapatrier ses capitaux, tandis que le syndicalisme négocie de nouvelles règles pour le monde du travail. On professionnalise, on laïcise, on féminise. On conteste, manifeste, refait et ajuste. Tous ceux et toutes celles qui ont vécu cette époque gardent en mémoire le souvenir d'une effervescence extraordinaire : on changera tout et ce sera pour le mieux. Coïncidant avec la Révolution tranquille, le concile a contribué considérablement à cette transformation étonnante de la société québécoise. Le pape Jean XXIII annonce l'ouverture des portes et fenêtres de l'Église afin que se réalise le grand ménage des acquis et la constitution d'un langage plus accessible au monde moderne. L'innovation était donc désirée par le plus haut dignitaire de l'institution. Comment, avec le recul des années, dégager les avancées et les limites du changement espéré ? En étudiant quelques-uns des impacts que le concile a opérés chez nous, on découvrira les éléments névralgiques de tout renouvellement institutionnel. Voyons quelles mutations ont subi les idées, les rituels, l'environnement, la base institutionnelle et l'organisation.

La production de nouvelles idées

Désormais dans l'Église, la pensée peut sortir des sentiers battus, se faire créative et profiter de l'apport considérable des sciences humaines. Le discours théologique devient pluriel, inculturé et de plus en plus accessible. On donne des cours de catéchèse et de Bible sur tous les terrains : « Dieu n'a donc pas prononcé lui-même ces paroles ? La loi morale n'est donc pas absolue ? Alors, il n'est pas vrai que la mort de l'enfant est voulue par Dieu pour prouver son amour ? Ainsi, le prêtre est au service de la communauté ? » etc. Le concile appelle à une plus juste compréhension du message chrétien, sollicitant l'intelligence humaine et le discernement. Au fil des entrées individuelles et communautaires dans ce nouveau mode de pensée, les structures mentales religieuses évoluent pendant que les visions théologiques spécialisées s'ajustent à des exigences pastorales inédites. On accède à la connaissance religieuse d'une façon plus directe, plus per-

sonnelle, avec ses doutes et ses interrogations. Les laïcs envahissent les écoles et universités ; désormais, le savoir ne sera plus un privilège réservé aux seuls clercs.

[257]

Difficilement et prudemment, les Pères du Concile revalorisent la conscience individuelle. La loi morale se fait proche des situations de vie et l'important n'est plus la faute mais l'amour et le pardon. C'est la fin d'une influence indue sur les consciences et la sortie d'une culpabilité paralysante qui, transmise de génération en génération, consolidait une sorte d'impuissance apprise. C'est ainsi que le tournant conciliaire a provoqué les chrétiens et chrétiennes à entrer dans la maturité d'une foi adulte, ou, exprimé en tenues sociologiques, à passer d'agents et agentes à sujets de l'Église. Appliquons ici ce que Touraine présente comme un mouvement social et affirmons que, plus qu'à d'autres époques, les croyants et croyantes se sont considérés comme producteurs plutôt que consommateurs de l'Église ²⁵². En ce sens, on peut dire que le concile Vatican II a bouleversé profondément l'ecclésialité existante.

En orientant l'Église catholique vers la participation, la coresponsabilité et l'ouverture au monde et aux autres religions, le concile Vatican II introduisait du même coup des facteurs de pluralisation des discours et de confrontation des acteurs à l'intérieur et à l'extérieur du système de cette Église. Désormais, les catholiques, à quelque échelon qu'ils soient, étaient non seulement invités mais encouragés à prendre la parole. De son côté, la remise à l'avant-plan de l'action de l'Esprit saint dans le peuple de Dieu et dans le monde contribuait à favoriser la manifestation, sinon l'éclosion, de la multiplicité des expériences de Dieu au sein de cette Église. Quant aux théologiens, déjà mis à contribution dans la préparation et la réalisation du Concile, ils ne pouvaient que se sentir encouragés à développer et à multiplier leurs recherches

²⁵² Alain TOURAINE, *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris, 1984, p. 38 : « Il n'existe de mouvement social que si l'acteur possède la capacité de s'élever au-dessus des simples revendications et même des négociations politiques pour se reconnaître comme producteur plus que comme consommateur de la situation sociale, comme capable de mettre celle-ci en question au lieu de seulement lui répondre. »

ainsi qu'à communiquer leurs résultats, dans ce nouveau climat de liberté.²⁵³

La culture institutionnelle de l'Église se trouvera ébranlée, ayant à intégrer de nouvelles formes de connaissances plus séculières, [258] plus laïcales, plus féminines²⁵⁴. Quoi qu'on en dise, un chemin remarquable a été parcouru quand on pense que pratiquement tout un peuple a transformé, à jamais, le système de pensée religieuse qui prévalait dans une institution aussi forte et puissante que l'Église catholique. À ce niveau la correction instaurée par le concile Vatican II demeure remarquable.

Les rituels et symboliques

Les rites expriment la part d'imaginaire et de références symboliques que les langages et concepts sont incapables de rendre adéquatement. Dans toutes les institutions religieuses, ils jouent un rôle essentiel ; sans eux, la part d'invisible qui marque la jointure entre le sacré et le profane ne pourrait exister. Participant ainsi au mystère fondateur, ils expriment la durée et la solidité des croyances originaires. Mais paradoxalement, leur résistance à évoluer avec les transformations culturelles dans lesquelles ils s'inscrivent les condamne au vide et à la non-signifiante. Ainsi, depuis longtemps dans l'Église, la liturgie semblait irréformable. Très rapidement, peut-être trop rapidement, le Concile a permis une évolution rituelle qui en a étourdi plus d'un. Le latin, langue sacrée, cède sa place au langage du peuple ; les autels se rapprochent, les chorales descendent de leur perchoir, les statues disparaissent, les petites filles assistent le célébrant, les homélies deviennent des catéchèses ; en certains lieux, guitares et batteries détroient l'orgue centenaire. Plus tard, on dansera devant les autels, on

²⁵³ Jean-Paul ROULEAU, « Le catholicisme 25 ans après Vatican II », dans *Sociologie et société*, vol XII, n° 2, octobre 1990, PUM, p. 39.

²⁵⁴ C'est le début du mouvement de libération féministe. Il rejoindra toutes les institutions sociales et influencera considérablement les nouvelles perceptions. Dans le dossier qui traite de la génération des baby-boomers, on trouvera le bilan actuel de ce qui s'est vécu depuis la Révolution tranquille en cette matière. Voir *Une génération bouc émissaire*, chap. 9.

troquera les bancs pour des chaises en rond, on s'embrassera et se donnera la main en chantant. Évolution pour les uns, aberrations pour les autres, car les symboles inconscients que représentent le corps dansant, la langue du quotidien, la musique profane, etc. introduisent des références blasphématoires, ou du moins irrévérencieuses, dans la sphère intouchable du sacré.

Le plus grand bouleversement en ce domaine fut sans doute la présence de la femme distribuant la communion, animant des célébrations, prononçant des homélies et, dernièrement, assumant la responsabilité de communautés paroissiales. L'univers de la sacralité [259] infiltré par « l'impur » féminin constituera l'aspect le plus révolutionnaire des transformations opérées dans la foulée du concile Vatican II. Aussi controversés que soient encore aujourd'hui le rôle et la fonction des femmes dans l'institution ecclésiale, une chose est irréversiblement acquise : l'imaginaire religieux collectif ne pourra plus exclure, au nom de Dieu, l'image renouvelée de la femme contemporaine. Et cela même si...

... toute pratique est vouée à apparaître comme profanatrice dans la mesure, où, par son existence même et en l'absence de toute intention de profanation, elle constitue une contestation objective du monopole, de la gestion du sacré, donc de la légitimité des détenteurs de ce monopole ²⁵⁵.

L'environnement

²⁵⁵ René LOUREAU, *Les analyseurs de l'Église. Analyse institutionnelle en milieu chrétien*, Paris, Anthropos, 1972, p. 158. Ce texte indique bien que nous avons affaire à une instance qui, aussi prestigieuse soit-elle, risque de se cristalliser dans un institué fermé. La question rebondit inévitablement en ces temps particuliers où le pape Jean-Paul II vient de publier un avis qui confine au silence sur la question de l'ordination des femmes. La réaction des signataires d'une lettre envoyée à Mgr Hamelin, président de la Conférence des évêques du Canada, et des 2000 personnes qui les ont appuyées indiquent bien que le débat ne s'arrêtera pas là. Cette requête a été publiée dans *Le Devoir* du mercredi 29 juin 1994 et reprise dans celui du 25 août 1994. Quant à l'extrait de Loureau, il indique bien que nous avons à faire à une instance qui, aussi prestigieuse puisse-t-elle être, se cristallise dans ce que nous appellerons un institué fermé.

Un des motifs principaux d'appeler un concile était sans contredit le retard que l'Église manifestait face à l'évolution rapide de la modernité et à ses nouveaux appels de renouvellement de la foi. Pour sa part, le Québec y entraît tête première et sans beaucoup de mesure. Le progrès, la science, la raison et la technologie devenaient les nouveaux leitmotivs. Avec sa crainte des sciences humaines et sa résistance face à la démocratie, n'eût été du Concile, l'institution ecclésiale actuelle enregistrerait aujourd'hui un recul inconcevable. Le décentrement s'opéra doucement, dans les visions d'abord. Depuis l'époque de chrétienté, l'Église enveloppait le monde et le contrôlait ; il fallait maintenant accepter que le monde reçoive l'Église, les Églises, [260] et les associe culturellement à son évolution. Le renversement était total et maintes communautés n'ont pas terminé d'en prendre la mesure. De toute façon, la révolution sociale se réalisait avec ou sans les institutions religieuses. La sécularisation faisant son oeuvre, la socialité et ses nouvelles valeurs s'autonomisaient rapidement sans même se plaindre de l'absence d'une Église occupée à prendre son propre tournant.

Car voilà le problème majeur : obnubilés par la tourmente interne, nous n'avons pas vu que le train repartait sans nous. Pourtant, des signes auraient pu nous alerter : la baisse vertigineuse du personnel religieux et la perte d'une jeunesse qui avait manifesté un certain intérêt pour le brouhaha ecclésial. En effet, au cours des années qui ont suivi le Concile, beaucoup d'adolescents et d'adolescentes formes à la nouvelle catéchèse ont offert leurs services aux paroisses. Ils entrèrent par la porte toute grande ouverte d'une liturgie en recherche d'idées neuves. La musique et le chant rock du temps constituaient des domaines à l'intérieur desquels ils pouvaient allier leurs talents et leurs intérêts. Mais après le succès de la nouveauté et certainement aussi quelques maladresses inhérentes à toute recherche de formes nouvelles, cette jeune culture musicale ne trouva plus de place dans les sous-sols, les presbytères et les célébrations dominicales. Avec leurs messes à gogo la jeunesse est repartie. De toute façon, autour de ces jeunes, parents et professeurs baby-boomers ne se montraient nullement impressionnés par les efforts d'intégration d'une institution à laquelle ils ne comprenaient plus grand-chose. Hélène Pelletier-Baillargeon, écrivaine dynamique, très engagée elle-même dans les efforts

d'aggiornamento de l'Église du Concile et mère de deux enfants, explique merveilleusement bien le désarroi des parents d'alors :

Bien des parents en étaient encore théologiquement au petit catéchisme des évêques de la Province de Québec édition 1944, quand les enfants ramenèrent à la maison la première édition de *Viens vers le Père*. Voilà deux univers religieux juxtaposés brutalement sans qu'on ait prévu de passerelles d'appoint pour permettre aux deux groupes de communiquer entre eux. Pour beaucoup de parents, les réunions de catéchèse et les mises en garde de « la page des parents » constituèrent des motifs d'inhibition profonde au lieu de les inciter à une participation accrue. La nouvelle théologie s'amenait un peu comme une série de règles de vocabulaire édictées en haut : « ne dites plus : la [261] paroisse, dites : la communauté, ne dites plus : les catholiques, dites : les chrétiens, ne dites plus : sermon, dites : homélie, ne dites plus : confession, dites : réconciliation, ne dites plus : extrême-onction, dites : sacrement des malades... » Va donc pour les mots... Mais la réalité sous-jacente aux mots avait-elle été renouvelée, revitalisée en profondeur ? Dans bien des cas la révolution catéchétique a été vécue par les parents comme une révolution de papier ²⁵⁶.

Voilà comment une institution se ferme à son environnement. En transformant brutalement les voies d'accès connues et éprouvées, du point de vue des agents institutionnels plutôt que du point de vue des destinataires. L'offre n'a pas satisfait à la demande. Aucune institution n'est à l'abri de cette loi des échanges sociaux. Les renouveaux catéchétiques et liturgiques n'en représentent qu'un exemple ²⁵⁷ et à ce niveau du changement le bilan est faible. Dans tous les groupes d'âge, la population consultée confirme ce constat : l'institution ecclésiale a,

²⁵⁶ Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, « Qui est responsable de l'incroyance des jeunes ? » dans *Nouveau Dialogue*, n° 100, mai-juin 1994, p. 14.

²⁵⁷ Nous aurions pu faire état de la distance de l'Église face à l'environnement social en matière de sexualité, de libération féminine, de démocratie, de droit des personnes, etc.

pour le plus grand nombre, raté le tournant conciliaire de l'Église dans le monde de ce temps.

La base institutionnelle

Pour tenter d'explicitier le don de l'Église, le Concile a retenu trois images : Corps du Christ, Temple de l'Esprit et Peuple de Dieu. Ces composantes sont inséparables pour qui veut comprendre dans son entièreté la réalité ecclésiale. Pourtant, c'est la dimension Peuple de Dieu qui se véhiculera jusqu'à la base avec le plus d'acuité. L'expression *L'Église, c'est vous* ²⁵⁸ s'inscrit d'abord comme une découverte, puis un projet à réaliser. Sur le terrain, son impact est alors important, car il force l'autorité traditionnelle à des déplacements majeurs. De meilleurs, les pasteurs doivent se faire guides, voire serviteurs de [262] l'Église, donc du Peuple en marche. Le centre du pouvoir, jusqu'ici réservé uniquement aux clercs, glisse vers la communauté qui, elle, prend la première loge. En effet si, d'un point de vue biblique, les pasteurs ne sont Pas les maîtres de la communauté (c'est-à-dire des laïcs), pourquoi la participation des laïcs aux directives et aux décisions de l'Église doit-elle être rejetée ? Elle ne le peut que si l'on tient les pasteurs non pour des serviteurs de l'Église, mais pour des propriétaires exclusifs : ses pères ou ses maîtres ²⁵⁹. Voilà ce que nombre de chrétiens et chrétiennes engagés comprennent à ce moment. D'autant plus que le Décret sur l'apostolat des laïcs encourage leur participation dans la vie de l'Église comme dans celle de la société. La pyramide qui depuis le concile de Trente reposait tant bien que mal sur sa pointe, s'efforce alors de retrouver l'équilibre de sa base institutionnelle. Et une pyramide qui porte sur sa pointe doit virevolter sur elle-même pour se tenir debout.

Cette conviction a marqué le Québec des années 1970 et 1980. Pendant que les paroisses tentent de refaire le tissu communautaire par des initiatives de toutes sortes, des croyants et croyantes se ras-

²⁵⁸ L'ecclésiologue Rémi PARENT en fera même le titre d'un volume, édité en 1982, aux Éditions Paulines. Peu de gens engagés activement dans l'Église ignorent cette expression reprise par le pape Jean-Paul II lui-même en 1984, lors de son discours aux jeunes au Stade olympique.

²⁵⁹ Voir *Garder espoir* de Hans KÜNG déjà cité, p. 118.

semblent à la marge de l'institution. Inspirées de l'Amérique latine, plusieurs communautés de base cherchent à arrimer le politique et l'économique à la foi chrétienne. D'autres, issues des courants charismatiques américains, renouent avec les sources contemplatives et mystiques du christianisme. Chacune à leur façon, elles contestent l'hégémonie cléricale et tentent de faire Église autrement. On peut dire que Vatican II est véritablement responsable de ces mouvements communautaires.

Dans tous les cas, leur utopie, réinventer l'Église, réinventer la société, a contribué à inscrire dans l'institution catholique au moins un vocabulaire nouveau, celui de la communauté, désignant le partage d'une expérience pourvue d'une identité sociale spécifique, et cela au point que les paroisses traditionnelles elles-mêmes, prises de court, se sont mises à s'appeler, par extension, communautés chrétiennes ²⁶⁰.

La fin des années 1980 a vu leur disparition graduelle. Quelques-unes demeurent évoluant dans une zone souterraine qui consacre définitivement leur opposition au cléralisme. Elles représentent le pôle [263] extrême d'une situation désormais largement reconnue. Les efforts du tournant conciliaire ont abouti à une distanciation sérieuse entre le sommet et la base ecclésiale ²⁶¹.

L'organisation

²⁶⁰ Raymond LEMIEUX « Le catholicisme québécois : une question de culture », dans *Sociologie et société*, vol XXII déjà cité, p. 155. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²⁶¹ René LATOURELLE, qu'on ne peut taxer de révolutionnaire gauchiste, affirmait lors d'une conférence prononcée à la fin des années 1980 et intitulée *Vatican II a-t-il un avenir ?* : « On en arrive, par une érosion toujours plus grave et accélérée, à un véritable schisme mondial. Les adeptes silencieux de ce schisme se comptent par millions. Devant un phénomène d'une telle ampleur, on peut s'entêter, s'obstiner, ou bien adopter la politique de l'autruche qui s'enfouit la tête dans le sable pour ne pas voir le danger, mais on devra payer la note. »

Abordons enfin une dernière facette, celle des réformes organisationnelles des Églises locales. La collégialité épiscopale est sans aucun doute la plus importante ; reléguée dans l'ombre par le précédent concile, le pouvoir décisionnel s'amalgamait et se cristallisait au niveau du pasteur suprême ²⁶². Redonnant droit de parole et de discernement aux évêques, Vatican II décentralise le commandement de l'Église et préconise l'instauration de mécanismes concrets de collégialité, et cela à tous les niveaux de la structure ecclésiale. Du conseil paroissial de pastorale aux assemblées synodales mondiales, en passant par tous les comités, conseils et synodes diocésains, l'institution s'ouvre à un fonctionnement démocratisé qui allie à la fois sensibilités modernes et prédications renouvelées.

Cette souplesse institutionnelle permet un espace de création et de renouvellement qui s'arrime parfaitement à un environnement social lui-même en mal de participation. Dans ce contexte, toutes les espérances sont permises. Les débats encore à faire sur des problèmes [264] tels que la sexualité, le mariage des prêtres, le divorce, la place de la femme dans l'Église, etc. trouvaient un lieu de questionnement et de discussion libre et honnête. Aujourd'hui, nous savons que ces désirs de changement organisationnel ont été vite et largement muselés. Les tenants d'un institué fermé ayant réclamé des clauses restrictives qui sont parvenues à paralyser la réalisation effective de ces transformations ²⁶³.

²⁶² On connaît les problèmes qu'ont suscité et suscitent encore la déclaration sur l'infailibilité du pape. D'ailleurs, le débat qui oppose Hans KÜNG, dont nous avons parlé plus haut, et le magistère romain actuel vient du fait que le théologien a répudié l'idée d'*infaillibilité* pour proposer celle d'*indéfectibilité*, entendue dans le sens que l'Église malgré des possibilités d'erreurs ne pourra jamais perdre définitivement le cap. Pour mieux comprendre cette question, on peut se référer à André NAUD dans *Le magistère incertain*, Montréal, Fides, 1987 et à « La dissidence dans l'Église : de Charles Curran à Paul Tillich », de Jean RICHARD dans *Questions de liberté*, sous la direction de Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, « Héritage et projet », n° 46, Fides, 1991.

²⁶³ Entre autres, le pape a la possibilité de se réserver des questions, c'est-à-dire de les retirer du débat en communauté. Cela a eu pour effet de démobiliser nombre de chrétiens et chrétiennes qui avaient mis tout leur cœur et leur foi dans un des nombreux processus synodaux qui ont eu cours ces dernières années, notamment en France.

Essai de bilan

Pourquoi un changement aussi prometteur, dans un contexte social aussi bouillonnant, suscite-t-il aujourd'hui tant de déception ? Trois hypothèses viennent à l'esprit. Il en existerait bien d'autres mais celles-ci serviront à déclencher la réflexion autour des éternels projets que nous sommes toujours et encore à mijoter.

Première hypothèse : la rapidité du retournement n'a pas permis de préparer le changement. On ne touche pas impunément à des bases personnelles aussi profondes que les croyances religieuses sans provoquer déséquilibres et résistances notables. Comme Moïse devant le buisson ardent, ce n'est qu'en *enlevant ses souliers* qu'on approche du mystère humain. Il faudra apprendre l'art des transitions indispensables en matière de changement, surtout lorsque celui-ci demande une conversion du cœur et de l'esprit. Nous verrons comment certains événements bibliques pourraient nous venir en aide.

Seconde hypothèse : préoccupés comme nous l'étions à prendre le tournant de l'intérieur, nous n'avons pas su entendre, recevoir ni gérer les agressivités, d'une part, et les attentes, d'autre part, qui pourtant saturaient notre environnement. Les écoles exceptées, nous nous sommes retirés sur la pointe des pieds de tous les lieux stratégiques de la nouvelle société québécoise. Fascinés par la sécularité aussi bien que découragés par les étroitesse et la frilosité de l'institution ecclésiastique, *nous avons cru que le christianisme n'avait rien à apporter à la modernité et nous avons décidé de rester à la maison*.

[265]

Troisième hypothèse : les courroies juridiques (droit canon) et structurelles (institution cléricale) n'ont pas encouragé le changement ; au contraire elles lui ont opposé un freinage de tous les instants. Cette crispation a entraîné une dichotomie malheureuse. Nous n'avions pas la structure de nos bonnes intentions pastorales, aussi formidables pouvaient-elles être. Alors que *Cité libre*, *Parti pris* et *Maintenant* cherchaient à inventer de nouveaux parcours interprétatifs devant des requêtes inédites, alors que la modernité annonçait la fin des dogmes, alors que les institutions rejetées par les baby-boomers devenaient suspectes d'enrégimentation au moindre pas, l'Église catholique se

présentait, malgré les efforts de sa base, comme un bloc monolithique et éternel. Les prétentions de Vatican II ont été jugées équivoques et douteuses. La perplexité s'est alors installée dans la tête de la majorité des Québécois et Québécoises... et cela dure encore.

Si le branle-bas ecclésial des années 1960 fut, à certains égards, un insuccès, nous ne croyons pas qu'il le fut à tous les niveaux des aspects étudiés. C'est pourquoi à la question : le changement visé par le concile Vatican II fut-il un échec ? nous répondrions : oui et non. Oui, parce que l'Église s'acharne à garder sur elle une écharpe organisationnelle étouffante, et non, parce qu'un véritable changement s'est réellement produit au niveau de la culture même de son institution. Cela a définitivement marqué les visions, mentalités et pratiques qui ont cours, tant sur le terrain que dans les universités. Quelques années après la fin du Concile, l'Église du Québec sentira le besoin de refaire le point. La Commission Dumont sera chargée de l'opération.

Une enquête à l'échelle provinciale : la Commission Dumont (1971-1972)

L'aventure conciliaire avait suscité un climat de rencontres et d'échanges pluralistes, libres, voire anarchiques. Le désordre succédait à l'ordre rigide de la chrétienté. Il y avait de tout dans cette révolution : du meilleur et du pire. C'est dans une atmosphère de crise totale ²⁶⁴ [266] que les évêques du Québec créaient en 1968 la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. Son mandat était d'étudier « les interrogations de l'épiscopat, les préoccupations des clercs et des laïcs, les changements qui affectent notre société et les lendemains à donner à Vatican II ²⁶⁵ ». Rien de moins.

Avec le mouvement conciliaire, nous avons exploré l'amont ; remontons maintenant en aval, c'est-à-dire aux présupposés initiaux. Lorsque remisés dans l'ombre, ils influencent considérablement l'issue d'un changement. Refuser la naïveté des prétentions à l'objectivité pure, c'est vouloir connaître la réponse aux interrogations suivantes : qui commande l'opération ? de quel point de vue sera-t-elle menée ? quelle est la philosophie de base qui prévaut ? quelle méthode emploiera-t-elle ? La Commission Dumont était très au fait de ces questions.

Lieu d'insertion des membres de la Commission

Les douze membres de la Commission sont choisis par les évêques du Canada français. Ils sont prêtres (3) et laïcs (9), hommes (8) et

²⁶⁴ L'épiscopat québécois venait de procéder au démantèlement de L'Action catholique, la jugeant un peu trop politisée et fort indépendante face aux recommandations des évêques qui s'en inquiétaient. C'est donc dans le contexte de ce que l'on a appelé « la crise des mouvements d'Action catholique » que la Commission Dumont fut mise sur pied.

²⁶⁵ Rapport de la Commission sur les laïcs et l'Église intitulé *L'Église du Québec : un héritage, un projet*, Fides, 1971, p 9.

femmes (4). De classe moyenne, ils représentent surtout l'élite intellectuelle, syndicale et religieuse. Majoritairement laïque, minoritairement jeune et de sexe féminin, la composition du comité reflète bien les préoccupations de l'Église du temps. Dès le début de la démarche, les commissaires se situent comme chrétiennes et chrétiens engagés, et non comme spécialistes des questions ecclésiales :

Ce rapport n'est pas un compte rendu pas plus qu'il n'est une étude scientifique. Les membres de notre Commission sont engagés dans notre Église et avec notre Église ; ils sont aussi soucieux et de manières diverses, de présence active à notre Société ²⁶⁶.

La Commission ne prétend aucunement prendre l'initiative du renouveau. Elle se comporte davantage comme un lieu de ralliement car les nouvelles forces instituant s'éparpillent de plus en plus dans la confusion. Supposé important, le groupe réalisera ce mandat de l'intérieur même de l'institution ecclésiale. Mais provenant de [267] milieux ouverts à la discussion, il choisira la lucidité et le sens critique, sans pour autant délaissier la souplesse et la loyauté. En cela, il rejoindra le souffle magistral du Concile. Cependant, il ira beaucoup plus loin en ce qui concerne l'importance de revoir les structures ecclésiales. Si d'un côté il affirme que les réformes structurelles Viennent en secondes instances, après l'évangélisation, de l'autre, il consacre tout un développement à la question des structures pour l'Église d'ici :

Nous nous refusons carrément à une certaine mentalité artisanale qui voudrait réduire l'Église à une sorte d'organisation des spontanités. Comme toutes les autres collectivités, le Peuple de Dieu a besoin d'un minimum de structuration pour assurer la qualité de sa cohésion interne et de son action collective. La communion évangélique la plus pure ne se passe pas de soutiens structurel ²⁶⁷.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 258.

Par ailleurs, cette insistance ne masquera nullement une option théologique de fond.

L'option théologique qui a prévalu

La vision fondamentale qui a soutenu l'effort de changement de la Commission Dumont rejoint parfaitement les sources évangéliques qui scellent la particularité de l'institution ecclésiale : une continuité et une rupture, un héritage et un projet. « Les crises ne doivent inciter ni à fuir en avant ni à fuir en arrière ; elles doivent provoquer une plus radicale interrogation sur l'héritage qui vient d'avant, mais pour faire l'avenir ²⁶⁸. » Fidélité et avancées, voilà ce qui, inséparablement, constituait la grille herméneutique à partir de laquelle les membres ont lu et entendu tous les témoignages. Cette ecclésiologie permettait de discerner les interrogations suscitées, tant par la tradition que par les enjeux présents alors, tels la démission d'un très grand nombre de religieux, religieuses, prêtres et simples croyants. Nous sommes dans les années 1970, moment où l'indifférence et les défections de toutes sortes atteignent des proportions que personne n'aurait pu prévoir au Québec.

[268]

Très souvent la pratique est abandonnée sans drame, comme on se départit d'un vieux vêtement qui n'a jamais vraiment collé à soi. Parfois, la décision s'accompagne d'une recherche plus douloureuse ; mais il est caractéristique du destin de la foi au Québec que très peu de témoignages publics et un peu circonstanciés ne nous aient encore été donnés de ces drames personnels pourtant très répandus. Ce secret et ce confinement ne manquent pas de nous inquiéter ²⁶⁹.

Ce n'est qu'à la lumière d'une option de foi qu'on peut comprendre la tristesse et l'inquiétude de ces propos. C'est au nom de la Mission

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 85.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 88.

que la Commission démontre sans arrêt une préoccupation notable sur l'ouverture aux temps modernes :

L'Église est-elle emboutie, en porte-à-faux ? Est-elle devenue, pour la collectivité, un corps étranger ? Ou sera-t-elle partie prenante, et d'une manière renouvelée, à notre nouveau destin collectif ? C'est une question que nous aurons à rappeler souvent ²⁷⁰.

Qui dira que cette question n'est plus d'actualité ?

La conduite de l'enquête

La méthode choisie par la Commission démontre une remarquable tentative de démocratisation. D'entrée de jeu, les membres soulignent le danger qu'ils ont dû repousser : procéder à une cueillette d'opinions qu'ils auraient lues à la lumière de textes ecclésiastiques. Les documents conciliaires encore tout chauds leur auraient permis de s'appuyer sur un corps de doctrine solidement éprouvé. Cependant, ils ont opté pour le déploiement d'un *espace-parole* large et sans condition. Dans chaque diocèse un comité de liaison fut mis sur pied avec le mandat de susciter les expressions les plus diversifiées. Un nombre incroyable de mémoires (800) sont parvenus de 23 diocèses québécois. On a estimé que près de 15 000 personnes y ont collaboré d'une façon ou d'une autre. Il n'est donc pas surprenant que la Commission ait fortement insisté sur les sensibilités démocratiques qui ressortaient d'un grand nombre de mémoires. Son choix méthodologique [269] lui-même instaurait un processus ecclésial semblable en tout point au mécanisme de consultation que privilégiait la nouvelle société québécoise ²⁷¹. De plus, se situant dans la foulée de Vatican II qui venait de rappeler la tradition de collégialité qui habitait l'histoire du christianisme, la Commission n'a fait que prendre le relais de questions qui se faisaient de plus en plus oppressantes.

²⁷⁰ *Op. cit.*, p. 80.

²⁷¹ Les années 1960 furent celles des commissions d'enquête au Québec : Commission Parent sur l'éducation (1964), Commission Prévost sur la justice (1968), Commission Castonguay sur la santé et services sociaux (1967).

On reconnaîtra sans peine un débat qui a été constant au cours des audiences de la Commission : d'une part, une conception démocratique de l'Église qu'on oppose à un style monarchique ; d'autre part, une conception hiérarchique qu'on oppose à une démocratisation étrangère à la théologie catholique... Ces conceptions ne sont pas sans retentir sur les jugements que l'on formule envers le style d'intervention sociale de l'institution religieuse. Comment, par exemple, celle-ci peut-elle agir démocratiquement au sein de la société profane si on la soupçonne de faire bon marché de la pleine et entière responsabilité des croyants des communautés.²⁷²

Cette réceptivité au processus démocratique a ouvert la Commission à des requêtes contemporaines que l'Église avait du mal à rejoindre. Notamment, elle pose un diagnostic inquiet sur la distance qui s'élabore entre la culture des jeunes et celle de leurs parents²⁷³. La petite minorité qui avait tenté un rapprochement via les liturgies paroissiales se retrouvait amère et déçue, avec au cœur un sentiment d'étrangeté qui persistait dans la famille et à l'école, perdue qu'elle était dans ces immenses polyvalentes toutes neuves. Ce sera le début d'une nouvelle classe sociale, mais générationnelle. « Quand les institutions sont ébranlées, on est susceptible de voir apparaître des nouvelles figures de valeurs. » C'est le président de la Commission Dumont qui parle, 20 ans plus tard²⁷⁴.

[270]

Quant à la promotion féminine, même si selon Julien Harvey « elle est bien dans la ligne du rapport²⁷⁵ », et malgré le fait que quelques

²⁷² *L'Église du Québec : un héritage, un projet*, p. 32.

²⁷³ Le rapport consacre passablement de place à la jeunesse, voir en particulier les pages 173 à 194.

²⁷⁴ Fernand DUMONT, « Mutations des institutions et émergence de nouvelles cultures », dans *La culture en mouvement. Nouvelles valeurs et organisations*, Daniel MERCURE (dir.), PUL, 1992, p. 11.

²⁷⁵ Julien HARVEY, « Le rapport Dumont, à court terme et à long terme », dans *Sociologie et société*, vol. XXII, déjà cité, p. 131.

femmes siègent à la Commission, aucun développement ne porte sur cette question et l'écriture même du rapport reste sexiste.

À preuve, la dernière phrase de sa conclusion : « C'est dans cette perspective d'une Église pour les hommes d'ici que nous avons fait nos suggestions et nos recommandations ²⁷⁶. » Reflet fidèle d'une Église qui, malgré tant de bonnes intentions, démontrait encore beaucoup de difficultés à s'ouvrir au bouillonnement social de son environnement.

Essai de bilan

Dix ans plus tard, un groupe de théologiens parlera encore d'une Église tiraillée entre le temple et l'exil. Le bilan est sombre : « Le cheminement de l'institution ecclésiastique ressemble à celui qui transforme les Églises en secte ²⁷⁷. » Faudra-t-il encore enregistrer un constat d'échec ? Difficile à dire. Certains diocèses ont mis en oeuvre quelques suggestions comme les conseils paroissiaux et de zone, mais ceux-ci sont restés, contrairement à ce que la Commission préconisait, très refermés sur l'univers institutionnel. Le dynamisme que la prise de parole avait suscité s'est rapidement affaibli jusqu'à tomber dans l'oubli quelques années plus tard. Les autorités religieuses ont approuvé les recommandations du rapport, mais aucune intention politique sérieuse ne tenta de les mettre en oeuvre effectivement, structurellement. « Le Rapport Dumont était souple, flexible selon la vie, mais il l'était trop. Il suggérait plutôt que de rendre quasi nécessaires les décisions de changement ²⁷⁸. » La défaite est difficile à entendre mais incontournable. Au-delà de toutes les explications nuancées que l'on puisse suggérer, l'échec demeure. Il apparaît brutalement [271] dans la juxtaposition de deux citations séparées par 20 années de tentatives

²⁷⁶ *L'Église du Québec : un héritage, un projet*, p. 294.

²⁷⁷ Fernand DUMONT, Jacques GRAND'MAISON, Jacques RACINE et Paul TREMBLAY, *Entre le temple et l'exil. Situation et avenir du catholicisme québécois*, Leméac, 1982, p. 13. On peut aussi consulter le 1er volume de cet ouvrage intitulé *Milieus et témoignages* publié par Jean-Guy BISSONNETTE, André CHARRON, Pierre-André FOURNIER, Lorenzo LORTIE, Georges MILOT, Marc PELCHAT et Jean RICHER.

²⁷⁸ Julien HARVEY, *op. cit.*, p. 129.

pastorales. La première présente un extrait du rapport de la Commission, et la seconde nous jette en plein visage l'avis d'une femme de 45 ans :

Certains considèrent que l'Église institutionnelle est restée profondément conservatrice et apeurée devant le monde actuel. Selon eux, les réformes tentées se ramenèrent à des réformettes émiettées, sans dynamique de changement articulé, sans orientation profondément réfléchie. L'Église manquerait d'audace et d'imagination. Ses structures lourdes l'empêcheraient de marcher au rythme rapide de la société moderne. C'est sur un retour aux sources vives de l'Évangile que se fonde le plaidoyer de plusieurs ²⁷⁹.

Je ne sais pas si ça va être utile de vous dire cela. Chez moi, comme chez d'autres, vos affaires de pastorale, ça ne marche pas ! Mais vous doutez-vous qu'il y a une foi invisible, cachée dans bien du monde... À quoi servent toutes vos patentes, vos rites, vos doctrines si vous ne savez pas la reconnaître en nous ?... Êtes-vous prêts à le suivre, ce Dieu en liberté d'aujourd'hui, à aller là où il va ? Peut-être que là on va se rencontrer ²⁸⁰...

Inutile de nier la réalité, nous connaissons bien la gravité de la situation. Mais ne précipitons pas les choses ; peut-être que l'Esprit, comme la vie, a plusieurs tours dans son sac ? Voyons d'abord les hauts et les bas d'une aventure restreinte mais significative parce que à la portée de tous les milieux, petits ou grands, sociaux ou ecclésiaux ²⁸¹.

²⁷⁹ *L'Église du Québec : un héritage et un projet*, déjà cité, p. 32.

²⁸⁰ *Une génération bouc émissaire*, p. 54.

²⁸¹ Il est important de préciser que notre recherche n'a pas été la seule à se vivre dans l'Église du Québec au cours des dernières années. Citons seulement celle des évêques québécois, en collaboration avec *l'Institut de pastorale de Montréal*. Également une recherche-action qui se déployait à l'échelle provinciale. Si notre diocèse n'a pu se joindre au mouvement cela est dû au fait que notre propre recherche était déjà enclenchée depuis une année lorsque l'AÉQ a sollicité la participation des communautés locales. L'angle du regard étant différent, les deux recherches s'avèrent maintenant des atouts complémentaires dans la mobilisation pour un changement effi-

[272]

La recherche-action-formation d'une Église locale

Ingénieux et créatif, le milieu socio-ecclésial des Basses-Laurentides a souvent été le lieu d'expériences nouvelles. Assez près du grand centre montréalais pour en utiliser les opportunités et assez distancé pour en éviter l'anonymat, l'Église locale de Saint-Jérôme est entrée de plain-pied dans le renouveau conciliaire et n'a pas tardé à mettre en oeuvre plusieurs recommandations de la Commission Dumont. Dans ce milieu largement ouvert au tourisme, les idées viennent de partout et l'occasion d'un changement a toujours été mobilisateur. Presque toujours, les chrétiens et chrétiennes furent de la partie. C'est pourquoi lorsque, à l'automne 1987, une évaluation nous convainquant que l'éloignement de l'Église n'était pas tant la caractéristique des autres, mais la nôtre, la décision d'amorcer un processus de conversion collective fut considérée impérative. Encore une fois, une aventure de transformation ecclésiale s'initiait du centre décisionnel lui-même, l'évêque à sa tête. Trois objectifs orientaient le projet : connaître les interrogations, besoins et intérêts de la population ; interpréter ces découvertes à la lumière de la Tradition chrétienne ; réajuster et/ou transformer, en fonction de cette exploration, notre système et nos méthodes traditionnelles. Même si au moment de l'enquête la mise entre parenthèses de nos préoccupations prévalait, le but ultime ne visait rien de moins que l'ajustement de notre structure pastorale d'appréhension, de compréhension et d'intervention. Une recherche-action-formation fut choisie comme véhicule du changement espéré.

Une conviction nous habitait : il ne fallait plus attendre le changement du haut de la pyramide institutionnelle. Ces pratiques à questionner étaient nos pratiques et il apparaissait essentiel que tous les travailleurs et travailleuses, prêts à se remettre en question, puissent devenir les agents et agentes d'une transformation qui puiserait sa source

cace, la mission, comme l'institution, devant être partie prenante de la transformation.

dans les requêtes contemporaines. D'ailleurs, Jacques Grand'Maison n'affirmait-il pas que la plupart des questions chaudes se posent là où la majorité des humains vivent, c'est-à-dire dans les unités locales des institutions ²⁸² ? Il nous importait donc de trouver une juste tension entre la vie qui sollicite et l'institution qui contraint. Pour ce faire, la méthodologie de la recherche-action permettait de rejoindre, à la [273] fois, la dynamique du mouvement social de Touraine et celle du développement organisationnel de Crozier. À la frontière de l'affectif et du politique, elle nous permettait d'expérimenter les fonctions suivantes : la recherche, la formation et le changement.

La fonction-recherche

Le pôle recherche a impliqué un nouveau rapport au savoir. Du livre, on passait à l'expérience ; de la lecture, on passait à l'écoute ; de l'hypothèse à vérifier, on passait aux questions à recevoir. Cette nouvelle démarche de compréhension nous a obligés à sortir de nos bureaux, de nos concepts figés et d'une certaine conception du scientifique. Certes, il ne nous a pas toujours été facile de se laisser guider par le vécu sans s'y noyer, de risquer l'intuition, la subjectivité, l'implication tout en maintenant une distance nécessaire à la liberté, de rester en sympathie sans se complaire et se perdre affectivement, mais cela a permis de suspendre, pour un temps, l'influence du savoir savant pour entrer dans la nouveauté du savoir ordinaire ²⁸³. Bientôt, à travers la densité des récits, la banalité quotidienne s'est imposée comme une mine extraordinaire de connaissances. Nous trouvions là un sens inédit alors même que, plus ou moins consciemment, nous pensions être les dépositaires privilégiés de ce sens. Étrangement, ce type de recherche nous a permis d'habiter le milieu et de nous habiter nous-mêmes. Car il a fallu recevoir (et non pas donner) une information qui conduisait à penser autrement. L'important n'était pas tellement ce que

²⁸² Cité par Gabriel GOYETTE et Michelle LESSARD-HÉBERT dans *La recherche-action. Ses fonctions, ses fondements et son instrumentation*, Presses de l'Université du Québec, 1987, p. 15-16.

²⁸³ À cet effet, il serait intéressant de lire, entre autres, de Michel MAFFESOLI, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Librairie des Méridiens, 1985.

l'on pensait mais comment l'on pensait ²⁸⁴. Dès les premières années, cet apprentissage a amené la majorité des chercheurs à un déplacement remarquable ²⁸⁵.

La fonction-formation

Bien sûr, la dialectique recherche-action-formation est une et l'axe de la recherche a comporté un aspect formatif indéniable. Apprendre à voir et à penser nouvellement, puisque les démarches religieuses [274] contemporaines sont autres, supposait une implication dans le réellement réel des milieux, plutôt que dans la serre-chaude des salles de cours ou des presbytères. Or on ne se lance pas dans le trafic des histoires de vie contemporaines sans en ressortir quelque peu ébranlés. Les aspects psycho-affectifs, cognitifs, religieux et professionnels étaient partie prenante de cette formation particulière. Nous avons eu à les gérer à l'occasion de longues séances d'échange et d'évaluation de parcours. La parenté avec la formation en praxéologie pastorale est ici évidente :

La recherche-action peut être considérée, dans le cadre de la praxéologie, comme un moyen d'investigation mis en oeuvre par une science-action ou comme l'outil de l'acteur-praticien qui veut avoir une meilleure prise sur son action. À l'intérieur de ce cadre paradigmatique, d'autres langages seront utilisés par le chercheur professionnel ou proposés par celui-ci au praticien qui s'implique dans une recherche-action. ²⁸⁶

Cet autre langage consista pour nous en un nouveau rapport avec la pratique pastorale qui cédait sa place aux enjeux sociaux en train de se vivre dans les milieux où précisément ces pratiques pastorales s'exercent. Cet *ailleurs* de la pastorale a exigé, chez la majorité des personnes impliquées, une traversée dans un univers culturel à la fois

²⁸⁴ R. AUCLAIR, *La recherche-action. Ses fonctions, ses fondements et son instrumentation*, déjà cité, p. 33.

²⁸⁵ Voir l'annexe I, *Méthodologie et pédagogie*.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 119.

connu parce que leur, mais désarmant par la teneur des exigences religieuses et spirituelles qu'il révélait. Ce grand dérangement des yeux et des pieds a occasionné un tel changement de perspectives que la majorité des chercheurs-terrain ont significativement transformé leurs approches pastorales, quand ce n'est pas carrément leur vision des rapports entre la société et l'Église. Au point de créer parfois une crise sérieuse de leur insertion en pastorale traditionnelle.

La fonction-changement

Comme pour l'agir social, une action ecclésiale peut être adaptatrice ou transformatrice. De toute façon, elle initie un changement car :

agir ou intervenir sur un objet donné c'est affecter sa position dans le temps toujours, puis souvent dans l'espace et/ou dans [275] ses formes. Faire, agir, traiter, intervenir, fonctionner, changer donc, c'est toujours affecter la position d'au moins un objet dans un référentiel *temps, espace, formes* ²⁸⁷.

Pour le moment, il est aisé d'affirmer que la plupart des intervenants et intervenantes ont vécu, d'une façon ou d'une autre, un sérieux bouleversement. Les projets initiés dans le milieu de leur pratique le prouvent clairement. Souvent, la contagion s'est faite communautaire et à certains endroits on assiste à des tentatives fort valables de renouvellement de pratiques. Cependant, le manque de recul rend quasi impossible la mesure des impacts réels. C'est pourquoi nous nous contenterons d'énumérer quelques initiatives révélatrices, laissant aux lecteurs et lectrices une appréciation libre des efforts réalisés.

Ces initiatives sont d'ordres divers, mais toutes ont été élaborées par l'une ou l'autre des personnes impliquées dans la recherche. Telle cette équipe paroissiale de Prévost dans les Laurentides, qui a convoqué la population de son territoire à un colloque-famille, où des grands-parents, parents, adolescents et enfants ont échangé et débattu,

²⁸⁷ J.L. LEMOIGNE dans *La recherche-action....* déjà cité, p. 79.

dans des ateliers mixtes, les problèmes et questions qui les préoccupent. Toute la communauté en fut ébranlée et ses répercussions se font encore sentir, instaurant une véritable démarche communautaire de recherche-action locale ²⁸⁸.

Il y a également cette équipe de marguilliers qui invite, dans un des meilleurs restaurants de la région, les conseillers, conseillères et le maire de Lorraine afin de prendre connaissance des résultats concernant les 10-20 ans (*Le drame spirituel des adolescents*). Réalisant le désarroi d'une jeunesse qu'ils n'arrivaient plus à satisfaire et dont la délinquance augmentait toujours, cette municipalité de classe moyenne a donc décidé de continuer le dialogue entre la paroisse et le Conseil de Ville afin de trouver la résolution du problème. Une autre rencontre eut lieu avec les jeunes et leurs parents. Des adolescentes et adolescents très déterminés ont fait valoir leur point de vue. Il y a là l'exemple d'une concertation avec des décideurs sociaux autour d'enjeux actuels impératifs. En plusieurs endroits du diocèse, on a pu observer l'établissement de concertations réelles entre organismes sociaux, politiques, paroissiaux et de loisir. De part et d'autre, [276] de telles expériences ont transformé en rapports de confiance et de solidarité maints préjugés parfois solidement ancrés.

À l'occasion des résultats portant sur les 20-35 ans (*Vers un nouveau conflit de générations*), une équipe décide de tenter un déplacement pastoral hasardeux dans les régions de Saint-Jérôme et de Sainte-Thérèse. Désirant rejoindre les jeunes adultes là où ils et elles se retrouvent, on décida d'envahir le restaurant La cage aux sports, en pleine semaine, à l'heure du souper. Après des négociations avec les responsables des établissements, on a pu projeter sur d'innombrables écrans une vidéo présentant des jeunes adultes en entrevue qui expriment les interrogations typiques de cette génération, celle de Dieu y compris. Un débat corsé s'ensuivit entre les jeunes et les autres personnes présentes. La gêne n'était pas au rendez-vous ! Les micros étaient réclamés d'un bout à l'autre du restaurant. Des gens nous ont dit : « C'est ça maintenant l'Église ! Jamais nous ne serions allés au sous-sol du presbytère. Ici, nous nous sentions à l'aise, comme chez nous. » Investir le terrain séculier, parler le langage d'aujourd'hui,

²⁸⁸ Voir Monique LALONDE, « Une paroisse en recherche-action », dans *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 201-205.

créer des connivences autour de valeurs partagées, vivre l'Église au cœur de la cité, voilà ce que nous avons expérimenté alors.

Et que dire de cette commission scolaire des Mille-Îles qui a bâti ses priorités d'action et de réflexion autour des enjeux ressortis dans *Le drame spirituel des adolescents* ? Au point de payer des suppléants afin que deux professeurs de chaque école puissent participer à la diffusion des résultats, au point de financer la création d'une pièce de théâtre mettant en scène des élèves exprimant à des adultes ce qui les préoccupe, etc. Que dire aussi des nombreuses expériences de renouvellement au niveau de pratiques liturgiques et sacramentelles tentées et réussies par plusieurs chercheurs ? Et puis il y a ces déjeuners-rencontres mensuels où des jeunes de 15 à 35 ans reçoivent des adultes de tous âges, afin d'entendre le récit de leur vie, de leur foi, de leur questionnement. Et cette merveilleuse concertation d'ainés qui n'en finit plus de créer de nouveaux projets. Impossible de rendre compte de tout ce que cette recherche a suscité chez les acteurs et actrices impliqués. Une chose est certaine, il existe au moins une cinquantaine de personnes (probablement davantage, mais il est difficile de rendre compte de la contagion) qui désormais ne pourront plus travailler de la même façon et avec le même regard. À ce niveau, le changement est assuré.

Contrairement aux effets causés par le concile Vatican II, c'est l'ouverture à l'environnement social qui semble l'aspect le plus accompli [277] de cet essai de renouvellement ecclésial. Les connivences qui se sont bâties sur le terrain, entre des intervenants et intervenantes de paroisses, d'écoles, de CLSC, de loisirs, de médias, de groupes populaires et de nombreux autres milieux sociaux et politiques ont donné lieu à des échanges d'une richesse exceptionnelle. Tout se passe donc actuellement comme si la véritable conversion ecclésiale se jouait à la marge de l'institution, là où s'opère la jonction entre le monde et l'Église. Évolution majeure surtout lorsque, comme chez nous, l'évêque et son bureau principal encouragent fortement les avancées inédites de cette nouvelle rencontre entre la foi et la culture. Pour l'instant, elles s'élaborent autour des enjeux d'initiation et de transmission entre générations. Encouragés par une participation gouvernementale qui marque bien la concertation sociale qu'a voulu établir notre recherche, nous avons mis sur pied un comité d'ainés chargé d'établir l'infrastructure organisationnelle d'éventuels projets intergé-

nérationnels. Du gouvernement d'une Église locale à un gouvernement d'instance politique, les forces institutantes peuvent surgir de partout. Il s'agit seulement de laisser à la vie un peu d'air pour respirer.

Devons-nous pour autant parler de réussite ? Il est assurément trop tôt pour le faire, mais pour le moment, bien des questions demeurent. C'est au niveau de l'articulation d'ensemble des pratiques ecclésiales, là où les politiques gèrent « l'espace, le temps et la forme » que les changements s'avèrent les plus difficiles. Tout se passe comme si la pastorale était engoncée dans un système clérical mû par une chaîne de montage extrêmement serrée et en plusieurs endroits rouillée. Fort malheureusement, faut-il le dire, les sacrements constituent les principales courroies de cette ligne de transmission érodée par le temps ²⁸⁹. Il faudrait revoir le tout et, bien sûr, cette seule pensée provoque d'énormes résistances.

Pourtant, si on ne peut encore parler d'institution transformatrice, on peut certes par ailleurs évoquer l'idée d'adaptation et parler [278] de changement d'équilibre. Car l'organisation diocésaine a marqué de décisions concrètes son intention d'évoluer. Voyons des faits : une décision première d'entrer en recherche et donc de risquer l'appel au changement ; une information large et ouverte du projet ; un dynamisme causé par la circulation de l'idée d'abord, puis des résultats ensuite, aussi compromettants pouvaient-ils être ; une suspension des priorités habituelles pour canaliser les énergies sur les inédits de la découverte ; un investissement en temps, argent, personnel ; une acceptation d'une diffusion médiatique, etc. Tout cela constitue sans contre-dit des stratégies d'ajustement qui, comme le dit Lourau, révèlent un travail certain de l'institution. Ces adaptations, quoique non révolutionnaires, ont provoqué un jeu de tensions contradictoires qui ont pour le moins ébranlé nombre de certitudes établies.

²⁸⁹ Il est important de préciser ici que ce problème n'est nullement le fait de la seule Église de Saint-Jérôme. Pris dans sa globalité, il provient d'une évolution historique, théologique et culturelle qu'il faudra bien avoir le courage de regarder un jour. Alors, toutes les Églises locales québécoises devront être de la partie. En attendant, nombre d'agentes et d'agents de pastorale vivent avec leur communauté des démarches sacramentelles fort significatives. Un projet éventuel de transformation globale ne pourra que respecter la mouvance de cette vie en gestation.

Finalement, les efforts du tournant conciliaire et de la Commission Dumont n'auront peut-être pas été vains. Mais on le voit bien, dans les trois expériences étudiées, plus on approche des centres décisionnels ²⁹⁰ plus les blocages se font sentir ; en tout cas, plus ils ont de l'impact. B semble que les autorités institutionnelles aient beaucoup de difficulté à comprendre qu'un corps recroquevillé sur lui-même ne peut qu'étouffer sa propre vie. Quoi faire ? se demandent tant de travailleurs et travailleuses en pastorale. S'acharner à le déplier et risquer d'y rester coincé ? ou le délaisser définitivement pour suivre les forces de vie qui le contournent de plus en plus ? Cul-de-sac indépassable ? Nous ne le croyons nullement, car l'espérance chrétienne s'entête toujours, et de toute façon, en christianisme, la mort n'aura jamais le dernier mot.

Mais d'autres points de vue nous en convainquent également. Les études sur le changement menées par la sociologie nous forcent à repousser le défaitisme et la démission. Comme l'affirme un spécialiste : « Le social n'évolue pas par grandes explosions qui transforment brusquement l'existence, mais par modifications imperceptibles ²⁹¹. » Il faut savoir *écouter l'herbe pousser*.

²⁹⁰ Les centres décisionnels sont de tous les niveaux. En effet, de la paroisse au magistère romain, il en existe plusieurs. Ils peuvent être ouverts ou fermés au changement. Il est certain que plus on monte dans la hiérarchie, plus le pouvoir, dans son ouverture ou sa fermeture, est lourd de conséquences.

²⁹¹ Voir citation de Elias par Michel MAFFESOLI, *La conquête du présent*, PUF, 1979, p. 101.

[279]

C. Des atouts et des ouvertures

[Retour à la table des matières](#)

Comme le dit l'Évangile, quiconque prévoit une action importante commence par s'asseoir pour examiner s'il a en main les moyens de réaliser son projet. Pourquoi ne pas retrouver cette sagesse chrétienne élémentaire ? Il est présomptueux de se lancer dans un changement sans avoir en main les possibilités d'une réussite. Les atouts peuvent être divers et peu nombreux, mais ils doivent ouvrir des brèches qui permettront à la nouveauté d'avancer. Le repli n'est souvent qu'une solution à court terme, le temps de reprendre son souffle. Un jour, pour survivre, il faudra relever la tête et envisager le changement, car l'immobilisme des institutions se nourrit de nos silences et de nos inerties. Jésus lui-même se révèle critique face aux ambiguïtés religieuses de son temps et on connaît sa sévérité devant l'aveuglement consenti. Répétons-le, l'Église n'est pas au-dessus des contingences humaines. L'institution ecclésiale québécoise est à un moment de son histoire où sa crédibilité est fortement remise en cause. Tellement de témoignages nous l'ont douloureusement rappelé ! Mais le défi n'est pas insurmontable, au contraire : la recherche a permis de constater que nous avons en main des atouts insoupçonnés. Des issues émergent, elles sont étroites mais extrêmement mobilisatrices. Ainsi la profondeur historique du christianisme qui, à première vue, semble une entrave mais se révèle un puits de richesses incalculables. Georges Balandier nous en convainc :

La modernité est productrice d'amnésie, elle efface les références et occulte les ancrages au passé, elle abolit pour faire place au nouveau et à l'inédit, et valorise l'éphémère au détriment du durable, elle cache la permanence sous la surface agitée du changement ; mais elle ne parvient pas à provoquer une disparition totale, pas plus que l'entreprise radicalement révolutionnaire, à faire table rase afin d'imposer un commencement absolu. L'histoire vécue a une fonction d'accumulation... Une société entière-

ment neuve, un homme entièrement neuf, ça ne peut pas exister... alors *la tradition ne serait plus l'instrument d'un conservatisme artificiel, mais le guide nécessaire à l'exploration et à la construction du présent* ²⁹²

[280]

Voilà un atout de taille dont nous explorerons quelques aspects particuliers, invitant le lecteur et la lectrice à enrichir, compléter, discuter. Quatre voies seront proposées : un récit biblique inspirateur d'une transformation réussie, des fondements éthiques chrétiens proches des sensibilités actuelles, des spiritualités encore « à la mode », des éléments institutionnels dynamiques.

Le récit biblique d'un changement réussi

Les fluctuations sociales et religieuses ne sont pas le seul fait de la modernité. Un certain nombre de récits bibliques nous offrent déjà des péripéties captivantes. « L'histoire du salut n'est pas un long fleuve tranquille. Au contraire, elle se fraye un chemin à travers les soubresauts et le mouvement impétueux des événements de l'histoire humaine ²⁹³. » Plusieurs textes fondateurs pourraient inspirer des tournants ecclésiaux significatifs. Le déplacement vécu par les Israélites lors de la sortie d'Égypte nous servira de paradigme. Le contexte social n'était pas moins perturbé qu'aujourd'hui et le défi du changement s'annonçait révolutionnaire tant pour la vie quotidienne que pour les institutions sociales, politiques et religieuses du temps. Comment Moïse, Aaron, son frère, Myriam sa sœur, et leur peuple sont-ils parvenus à cette libération magistrale ? Par une rupture, puis une longue transition désertique. Voyons ça de plus près ²⁹⁴.

²⁹² Georges BALANDIER, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Fayard, 1988, p. 244. C'est nous qui soulignons.

²⁹³ Yves GUILLEMETTE, « L'histoire du salut n'est pas un long fleuve tranquille », dans *Parabole*, vol. XVI, no 3, janvier-février 1994, p. 16.

²⁹⁴ Quoique nous nous en soyons éloignés sur plusieurs points, ce développement s'inspire du texte inédit d'une conférence prononcée par William BRIDGES, à Québec, le 11 août 1992. Elle s'intitulait *La traversée du dé-*

Le courage d'une rupture

Éduqué en bas âge par sa mère, Moïse est ensuite instruit dans les mœurs égyptiennes. Son travail d'administrateur le conduit à devenir responsable de la construction d'une deuxième ville commandée par un patron autoritaire et mégalomane, Ramsès II. Un jour, alors qu'il visite son chantier, l'absurdité d'une telle entreprise le saisit. Une cadence impossible amène les hommes à s'entretuer pour maintenir [281] la production. Du coup, dans le cœur de Moïse s'opère une fracture : *il n'est pas vrai que la permanence doive entraîner l'acceptation et la docilité*, surtout lorsqu'une situation s'avère aliénante. Cela ne doit plus durer. Ses dénonciations le menacent et Moïse doit partir. La rencontre de Dieu commence souvent par un départ. Autour du buisson ardent, il comprendra que Dieu l'attendait dans le courage de cette rupture.

Malgré sa crainte, le peuple sera aussi appelé à rompre avec une réalité qui le maintient dans l'esclavage et la honte. Un changement s'impose toujours quand les anciennes façons de fonctionner sont devenues désuètes, emprisonnantes, infécondes. La plupart des solutions traditionnelles se démontrant inutiles et dépassées, la rupture reste la seule alternative. Car tout s'effondre et des problèmes sans fin s'accumulent. Moïse a eu son lot : du sang dans l'eau, des invasions de sauterelles, des animaux malades, des tempêtes de grêle, etc. Malgré les avertissements, certains durcissent leur cœur et refusent de voir l'inévitable arriver. Le pharaon s'acharne à maintenir le statu quo, et de ce fait, il ne fait que précipiter la destruction du système qu'il veut sauver.

Le peuple a peur ; le rôle de Moïse sera de le rassurer afin de supporter ses efforts : le sang de l'agneau protégera leur maison. Et arrive le moment crucial de la rupture, la mer à traverser, laissant derrière les vieilles habitudes. Chaque entreprise de changement a sa mer Rouge à affronter. Mais rompre avec un passé récent ne veut aucunement dire extirper les racines qui fondent l'identité. C'est pourquoi Moïse em-

sert : guide de transition destiné aux leaders. Pour de plus amples connaissances sur le concept de transition, on peut communiquer avec William BRIDGES & Associates, 38 Miller Ave., Suite 12, Mill Valley, CA. 194941.

portera les os de Joseph, créant ainsi une liaison vitale entre les efforts de transformation et les racines du peuple en marche. La rupture, oui, mais pas sans la continuité.

La zone neutre de la transition

La mer Rouge est traversée ; de l'autre côté, c'est le désert- la zone neutre. La Terre promise est encore loin. Beaucoup d'agents de changement ne réalisent pas l'importance que revêt la période de transition. Elle constitue un moment essentiel de formation, de communication, d'encouragement, de réajustement. C'est l'entre-deux difficile car en arrière tout s'effondre, et en avant, rien ne comble l'incertitude. Il est important d'y tester des lieux rapides de succès, de façon à confirmer l'utilité du changement. Les maladresses et les bizarreries font partie des essais. Dans le désert, ayant perdu leur lieu habituel de célébration, certains israélites ont cru qu'il fallait construire [282] un veau d'or. D'autres, nostalgiques, désirent retourner en Égypte où les pâturages sont verts. Le désert est tellement sec ! D'autres enfin, éternels sceptiques, se laisseront entraîner par le mouvement.

Mais la zone d'ombre laisse aussi entrevoir la lumière. La créativité et l'imagination sont sollicitées au plus haut point ; chacun et chacune est appelé à devenir sujet de la nouvelle identité collective à définir. Et puis, il y a des monts Sinaï dans toutes les libérations. Dieu qui parle, se faisant itinérant avec nous. S'asseoir, se fixer, refuser de marcher, c'est le perdre de vue. Comme la manne distribuée au petit matin, il se plaît à habiter les inventions de la nouvelle vie, les efforts remplis d'honnêteté et de sincérité, la liberté retrouvée. Malgré sa sécheresse, le désert est bienfaisant parce qu'il oblige à bâtir une cohésion communautaire renouvelée. Bientôt refondé, le peuple atteindra la Terre promise d'un tournant accompli. Probablement que là aussi, comme sur l'autre rive de la mer, Myriam dansera.

Morceaux de vie, ces textes enfouis dans notre mémoire religieuse gagneraient à retrouver les chemins perdus de la transmission à nos enfants. Ils demeurent des atouts considérables à reconquérir ²⁹⁵.

Des fondements éthiques proches des sensibilités actuelles

Au premier chapitre, Jacques Grand'Maison a montré comment certaines valeurs qui circulent dans les couches profondes de la société s'apparentent à des idées fondamentales en christianisme. Très brièvement, nous en reprendrons quelques-unes, les proposant comme des atouts majeurs en matière de tournant ecclésial : l'importance de la personne, les relations communautaires chaudes, une place pour tout le monde. Voilà autant de voies ouvertes à l'exploration de nouvelles complicités pastorales.

L'importance de la personne

Nous savons la place qu'occupe l'individu dans la société nord-américaine, les droits de la personne constituant une assise essentielle de nos démocraties. Or en christianisme, toute personne est [283] unique, originale, précieuse devant Dieu. Bâtie à son image, elle est appelée à aller au bout de son humanité d'homme ou de femme. Se rapprocher de l'icône de Dieu en soi, c'est se réaliser pleinement. Plusieurs courants psychologiques actuels trouveraient là une voie de reconstruction majeure pour la personnalité en mal de dépréciation d'elle-même. La foi est éminemment guérissante ; pourquoi avons-nous persuadé nos concitoyens et concitoyennes du contraire ? L'ouverture à la transcendance doit retrouver ses lettres de créances pour l'individu comme pour les collectivités. « Il n'y a personne au-dessus de moi, je n'ai confiance qu'en moi-même » ; ne pensons pas que nous

²⁹⁵ À cet effet, il faut reconnaître le travail remarquable de Socabi (Société catholique de la Bible), notamment par son journal *Parabole*. Chaque communauté chrétienne aurait grand profit à s'y inspirer, tant pour des homélies que pour des catéchèses aux enfants ou aux adultes.

sommes sans ressource devant cette boutade d'adolescent. La foi chrétienne renferme des ressources inouïes d'initiation à un devenir-adulte mature et peut aider à la construction de personnalités complètes. Ne cherchons pas à faire des chrétiens ou chrétiennes, encore moins des membres de l'institution ecclésiale, mais plutôt des hommes et des femmes libres, capables d'ouverture à la transcendance et à l'intériorité. S'il y a lieu, le témoignage de notre vie fera le reste.

Des relations communautaires chaudes

Nous avons vu comment tout renouvellement peut être facilité par des efforts conjoints entre l'individuel et le collectif. Si les solidarités longues et indirectes sont moins recherchées, la popularité des solidarités courtes laisse penser que le narcissisme n'est peut-être pas aussi profond qu'on pense. À ce sujet, Michel Maffesoli exprime son désaccord devant les inquiétudes suscitées par l'idéologie individualiste et remarque dans la quotidienneté une résurgence de réseaux qui lui indique le retour à une forme de tribalisme moderne. Du petit cercle d'amis aux solidarités de sexe, de profession, d'ethnicité, en passant par le club sportif, le regroupement de bénévoles ou le voisinage de quartier, la connivence, l'amitié, le partage, la réciprocité sont des valeurs recherchées dans tous les milieux et toutes les couches de la société. Pourquoi ne pas utiliser cette autre voie qu'offre la modernité pour revoir nos tentatives de sauver la paroisse traditionnelle ? Cessons d'organiser la fraternité comme si elle n'habitait pas le tissu social de nos milieux, et vivons avec les gens ce qu'ils y vivent déjà, imparfaitement, bien sûr, mais réellement.

D'après Jacques T. Godbout, le don est devenu un véritable système social. C'est par lui que la socialité est à retrouver les sensibilités chaudes qu'elle avait perdues sous l'envahissement des professionnels [284] de tout acabit. Une merveilleuse issue, direz-vous ! Mais attention, à une seule condition : celle de ne pas chercher, de l'extérieur, à *pastoraliser* officiellement ce qui se vit déjà sans nous. Même si le christianisme y a déjà joué un rôle essentiel, d'autres voix se sont jointes à lui :

Les religions ont toujours encouragé ce type de don [il parle ici du don à des étrangers], notamment le christianisme. L'« amour du lointain » est un trait essentiel du christianisme, et le don caritatif ne s'est jamais limité aux proches. Les communautés religieuses constituent, à cet égard, un cas de figure exemplaire, peut-être en voie de disparition [...] Mais le lien actuel entre le don aux étrangers et la religion est beaucoup plus lâche, et souvent inexistant. Les religions, tout en jouant un rôle important, ne sont plus essentielles à ce phénomène... Bref, ce don existe indépendamment de la religion, même si on retrouve souvent la présence de cette dernière, sous des formes inédites ²⁹⁶.

Voilà la reconnaissance d'une présence ecclésiale accomplie : souple et efficace, sans apparaître essentielle. Il y a là une voie extraordinaire qui permette de recevoir et de donner. Recevoir la simplicité d'un quotidien déjà présent dans le milieu, et donner, en y participant humblement, la possibilité d'ouvrir au sens chrétien. Peut-être alors qu'une communauté de foi y naîtra ? Mais laissons-la surgir comme un don.

Une place pour tout le monde sous le soleil

Le problème de la pauvreté et de l'injustice dans le monde est au centre de toutes les crises sociales et politiques actuelles. De plus en plus d'organismes internationaux sonnent l'alarme ²⁹⁷. « Condamnée elle aussi à tout savoir, l'humanité souffrante commence à souffrir de souffrir. Sachant qu'existent les moyens pour qu'elle ne souffre plus, elle ne tolérera pas indéfiniment de souffrir encore ²⁹⁸. » Sur ce plan,

²⁹⁶ Jacques T. GODBOUT, *L'esprit du don*, Boréal, 1992, p. 112-113. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

²⁹⁷ L'Unesco vient de mettre sur pied une commission d'étude internationale sur la mutation extraordinaire que va subir l'éducation face aux tournants de l'informatique à l'aube de l'an 2000. Elle sera dirigée par l'ex-directeur de la CEE Georges DE LORD et devra examiner trois facteurs de changement mondial : l'information, le multiculturalisme, et la pauvreté.

²⁹⁸ Abbé PIERRE, *Testament*, Fayard, 1994, p. 34.

[285] les évêques du Québec font figure de prophètes ²⁹⁹. Mais sur le terrain, les issues proposées restent souvent lettres mortes. Pourtant, non seulement s'agit-il d'une question de vie ou de mort pour l'humanité, de même que d'une mission incontournable pour l'Église, mais également d'une occasion privilégiée de conversion. Et cela, pour l'institution ecclésiale comme pour toute personne et communauté qui s'y implique de cœur et de corps.

Notre recherche a déjà montré l'inquiétude de la plupart des jeunes adultes face à leur avenir. À 30 ans, plusieurs se retrouvent à vivre du chômage ou de l'assistance sociale, quand ils ne sont pas itinérants. On les appelle les nouveaux pauvres. Comment penser que ces jeunes s'intéressent à l'avenir de l'institution ecclésiale, alors qu'ils ne sont même pas certains de leur propre avenir ? S'il y a un déplacement à opérer ce n'est pas d'eux à nous, mais de nous à eux. C'est par cette inversion que l'organisation changera et non parce que les jeunes seront venus aider à son sauvetage. Nous les rencontrerons en nous engageant dans la voie des relations chaudes, personnalisées, exigeantes aussi, car ils détestent la mièvrerie. Une place au soleil, voilà seulement ce qu'ils et elles demandent.

Des fondements spirituels encore à la mode

« Dieu est mort », entendions-nous répéter au cours des années 1960. Prométhée, dieu de la Raison, supplantait le Dieu des chrétiens, trop mythique, trop moral. Aujourd'hui, que dit-on de Dieu ? Rien. Il se perd dans un amalgame de croyances mi-ésotériques, mi-chrétiennes qui l'enferment dans un grand silence. Nombre de croyants et croyantes ont l'impression qu'il se tait. Ce rien a quelque chose d'aussi immense, d'aussi infini que Lui. Comme le dit Bernhard Welte dans un magnifique petit volume appelé *La lumière du rien*, ce rien n'est pas un vide sans fond ni horizon, c'est une véritable expérience. Qui fait cette expérience se heurte à quelque chose qui le touche et l'émeut. « Là où Dieu s'est retiré, le rien apparaît. Et, chose remar-

²⁹⁹ À cet effet, les deux derniers textes produits sont *Sortons le Québec de l'appauvrissement*, 1994, rédigé par un collectif de gens d'affaires, de syndicalistes, d'économistes, etc. et *L'engagement des communautés chrétiennes dans la société*, du Comité de théologie, Fides, 1994.

quable, sous les dimensions de Dieu ³⁰⁰. » Plusieurs récits nous persuadent que nombre de nos contemporains vivent ce type de confrontation [286] spirituelle. L'indifférence apparente n'est que l'envers d'une prière qui se cherche. Peut-être qu'à s'y approcher avec respect, nous pourrions avoir la surprise d'y rencontrer notre Dieu, fût-ce de dos.

Les grandes nuits de la spiritualité chrétienne

Il fait couleur de nuit dans notre société moderne. C'est la nuit de l'horreur que des ados visionnent du soir au matin, dans un vieux cinéma de quartier, c'est la *nuit de la poésie* pour des artistes esseulés, c'est la nuit du rire, où l'on se fiance devant le clerc-humoriste. Pourquoi cet investissement de l'ombre ? Quelle fascination cachée exerce-t-elle ? Avons-nous oublié combien cette attirance a marqué le christianisme ? Moment de rencontre entre les ténèbres et la lumière, elle a été souvent le lieu de batailles spirituelles épiques : « Dieu était là et moi je ne le savais pas », dira un Jacob estropié. Jean de la Croix a poussé jusqu'à l'extrême l'aventure cachée des nuits obscures, et Samuel a mis du temps à comprendre que la voix qui l'appelait venait d'un autre lieu que là où il la cherchait. Et que dire de Jésus de Nazareth, seul et abandonné, qui, dépassant la nuit de la désespérance, permet que désormais plus aucune souffrance ne tourne à vide. Combien de nos compatriotes auraient besoin de savoir qu'ils et elles ne sont pas seuls dans leur nuit ! Un peu d'ouverture sur ces nuits cachées de l'intimité et sur ces nuits publiques de la socialité pourrait ouvrir un espace de liberté chrétienne dont ils ne se doutent même pas qu'elle existe.

³⁰⁰ Bernhard WELTE, *La lumière du rien*, Fides, 1989, p. 57.

Des aventures incroyables

Les librairies regorgent de récits biographiques. Du dialogue mystique avec l'ange à la vie pragmatique du politicien, en passant par la revendication de compagnes d'anciens clercs ³⁰¹, tous les témoignages vécus intéressent. Délaissant les concepts et les démonstrations froides, on préfère aujourd'hui la chaleur de l'émotion racontée. Encore ici, l'histoire chrétienne n'a rien à envier à personne. Les aventures extravagantes d'un Charles de Foucault et d'un François d'Assise, la [287] détermination entêtée d'une Marie de l'Incarnation, la pratique révolutionnaire d'une Thérèse d'Avila, la simplicité et la délinquance d'un frère André, etc. susciteraient curiosité et intérêt. Ils participeraient au concert de témoignages séculiers qui déjà constituent des lieux privilégiés de transmission de valeurs. Certains cinéastes l'ont compris ; malgré leur incroyance avouée, ils reconnaissent la beauté et la richesse de ces vies grandies par la foi.

Des requêtes d'intériorité et de recueillement

Certains croient que le phénomène de la sécularisation équivaut à une perte totale du sens religieux. Nulle perception n'est plus fausse. Des gens nous ont dit « méditer tous les soirs », « réfléchir sur les questions de la vie », « lui parler à Lui, parfois même le chicaner », mais le plus souvent en secret : « Que diraient mes enfants, mes copains ? » Et comment lire l'affluence grandissante des centres de pèlerinage, autrement que comme des oasis où les rituels religieux ont l'avantage de permettre des échanges socio-affectifs entre les personnes, indépendamment de leur niveau de croyances ³⁰² ?

³⁰¹ Trois exemples parmi d'autres : Gitta MALLASZ, *Dialogues avec l'ange*, Aubier-Montaigne, 1990 ; René LÉVESQUE, *Attendez que je me rappelle*, Québec-Amérique, 1986 ; Odette DESFOND, *Rivales de Dieu. Les femmes de prêtres*, Albin Michel, 1993.

³⁰² Jean RÉMY, « La hiérarchie catholique dans une société sécularisée » dans *Sociologie et société*, déjà cité, p. 28.

Il arrive que des esprits étroits refusent de considérer cette avenue comme une perspective d'investigation privilégiée, sous prétexte que cette recherche éparsée d'intériorité est étrangère aux démarches chrétiennes habituelles. Prétendre à la pureté, voilà une énorme tentation du monde ecclésial. Pourtant, le christianisme possède dans son bagage historique l'atout énorme d'une longue tradition faite d'innombrables expériences de prière, de méditation et de recueillement. Les tentatives présentes ne viennent qu'enrichir cette requête incessante d'une humanité qui cherche la rencontre de son Dieu. D'ailleurs, qui sait si ce désir de descendre jusqu'au dernier palier d'intériorité ne nous est pas un héritage spécifiquement chrétien. D'après Valadier, Hannah Arendt va jusqu'à parler, à propos de l'insistance chrétienne sur l'intériorité, de *découverte de l'homme intérieur* ³⁰³. Il serait malheureux que l'Église reste maintenant indifférente devant les nouvelles manifestations de cette quête de spiritualité, aussi désarmantes puissent-elles être. Au contraire, une attention et un cheminement complice, en plus de nous inviter à une ouverture bienfaisante [288] sur la religiosité populaire, nous inciteraient à initier un espace de discernement qui semble faire grandement défaut.

La redécouverte d'éléments institutionnels dynamiques

À la fin d'un tel parcours, personne ne se déclarera surpris de la conclusion suivante : l'analyse institutionnelle de l'Église catholique romaine démontre que l'articulation des activités, des processus, des rapports et des structures révèle une organisation outrageusement pyramidale, eu égard aux discours qu'elle tient par ailleurs. Cette assertion a maintes fois sous-tendu les développements de ce chapitre. Ce qui étonnera davantage, c'est la proposition que cette même institution puisse offrir des ressources positives au changement. S'il importe grandement de repenser les fondements archaïques d'un système qui relève d'une monarchie moyenâgeuse, il s'avère indispensable de trouver les ouvertures qui prédisposent à ce changement monumental. Défi de taille que nous tenterons de relever en espérant que d'autres se joindront à nous. Seule une communauté ecclésiale réunie peut discer-

³⁰³ Paul VALADIER, *L'éloge de la conscience*, déjà cité, p. 237.

ner les véritables intuitions de l'Esprit. Mais en cette matière, les prières et les bonnes intentions ne peuvent suffire. Voici, bien humblement, quelques suggestions pour alimenter le débat. D'abord, un premier atout : l'immense ramification des réseaux paroissiaux qui couvrent le territoire du Québec. Par une articulation serrée du leadership, du personnel, des comités, et même de la technologie informatique, en un temps record, les pratiquants du village québécois le plus éloigné peuvent être saisis d'une information ou d'un mot d'ordre important. Cette forme organisationnelle, aussi appelée *organisation modulaire ou virtuelle*, permet des interrelations énergiques et une implication des acteurs et actrices en tant que sujets, puisque, sans leur présence active, le réseau cesse d'exister. Ils sont à la fois sa charpente et sa vie. De plus, à la condition d'y prévoir une revivification, l'avantage est certain. Surtout lorsqu'on est préoccupé par la jeunesse actuelle. Des spécialistes en travail social affirment que :

Les organisations communautaires de jeunes tirent grand profit, dans les objectifs qu'elles poursuivent, de la souplesse et de la facilité d'adaptation à la diversité des intérêts et des situations que permet cette forme de regroupement. Jean François René, pour sa part, illustre l'importance stratégique des réseaux d'entraide comme forme de socialité recherchée par les jeunes. Ces [289] réseaux structurent l'espace social de la précarité, et en font un espace où une fraction importante de la jeunesse d'aujourd'hui trouve ses conditions de vie et produit son identité ³⁰⁴.

De même, une recherche récente sur les travailleuses en Église indique que les femmes ont tendance à emprunter l'approche réseau dans l'élaboration de leurs pratiques pastorales ³⁰⁵. Voilà donc une convergence qui risque de faciliter le changement. Beaucoup d'institutions sociales envient les immenses possibilités de communication que permet le réseau capillaire des paroisses.

³⁰⁴ Louis MAHEU et Jean-Marie TOULOUSE, « Gestion du social et social en gestation » dans *Sociologie et société*, vol. XXV, no 1, printemps 1993, PUM, p. 20.

³⁰⁵ Voir *Voix de femmes, Voies de passage*, déjà cité.

Pourtant, force nous est de constater que ce réseau s'affaiblit avec le temps et l'évolution moderne. Va pour les campagnes et les petites municipalités ; mais dans les agglomérations urbaines et les villes dor-toirs le mode de rassemblement autour du découpage territorial ne coïncide plus avec les regroupements naturels d'intérêts, de travail, de relations. Pourquoi ne pas repenser les paroisses sous un mode plus souple, plus organique, plutôt que sur la seule base d'habiter entre telle et telle rue ? Nous avons déjà le modèle de la *paroisse-territoire*, pourquoi ne pas y ajouter un autre modèle, comme la *paroisse-coopérative*, par exemple ? Malgré son allure utopique, la coopération s'inscrit profondément dans la culture québécoise. Dès l'origine, le peuplement canadien-français s'est réalisé sous le mode de la solidarité ³⁰⁶. On comprend qu'Alphonse Desjardins ait débuté le [290] système des caisses populaires en invitant ses voisins à mettre ensemble leurs économies !

La coopérative paroissiale aurait pour grand avantage d'exiger de ses membres (25, 50 ou 100 tout au plus) la prise en charge complète de la mission ecclésiale telle qu'ils la perçoivent dans leur milieu. Pour cela, les talents et charismes de chacun et chacune sont indispensables. Le financement et l'administration de la paroisse-coop seraient également sous l'entière responsabilité de ses membres. Sans implication active, le modèle coopératif n'est pas viable. Seuls la foi et le sens de l'Église viendraient à bout des obstacles. Pourquoi le peuple chrétien d'aujourd'hui devrait-il être épargné de la difficile traversée du désert ? Restera à ajuster la loi des coopératives à la particularité fondamentale de l'Église. Il est temps que les chrétiens et chrétiennes

³⁰⁶ Comme le présente cet extrait, la paroisse-territoire a ses ancrages dans l'histoire et il faut la maintenir là où elle consolide l'appartenance. Mais également, de cette solidarité historique émerge une forte propension à l'échange et la réciprocité indispensable au mode coopératif. Il y a là quelque chose à retrouver. Voir Jean-Charles FALARDEAU, « La paroisse canadienne française au XVII, siècle » dans *La société canadienne-française*, études choisies et présentées par Marcel RIOUX et Yves MARTIN, Hurtubise, 1971, p. 35 : « L'habitant canadien est attaché à sa terre qu'il fait valoir librement avec sa famille. Voisins de lui, d'autres habitants ont entrepris la même tâche et cette communauté d'intérêts, accentuée par la promiscuité des habitations le long d'un même chemin, crée un esprit d'entraide d'un type tel qu'il n'en a jamais existé dans la campagne française. Les voisins s'entre-secourent et s'entrevisitent les uns les autres. La côte ou le rang au Canada deviendront vite l'unité fondamentale de la solidarité sociale. »

prennent la mesure de leur responsabilité ecclésiale. Et il est temps que l'institution leur en laisse la possibilité réelle.

Pendant que des projets-pilotes expérimenteraient la nouveauté, dans les paroisses traditionnelles les chances de changement ne sont pas nulles. Nous avons toujours l'opportunité d'investir démocratiquement les conseils d'administration qui gèrent les communautés chrétiennes. Il s'agit d'utiliser intelligemment les élections annuelles de marguilliers ou marguillières. Pourquoi ne pas organiser le processus électoral de façon à ce que les personnes élues connaissent clairement les désirs et besoins de la communauté et s'engagent publiquement à les respecter ? Des moyens existent à cet effet : affichage de postes, recherche de candidatures, assemblées contradictoires, discours d'intentions, revendications de la communauté, particularisation des représentations (par exemple un poste de jeune, de personne âgée, de tel quartier ...), élection au scrutin secret, etc. Aucune loi ecclésiale ne nous empêche d'utiliser à fond les mécanismes démocratiques en matière d'élection du conseil de fabrique.

Aucune loi ne nous oblige non plus à maintenir une dichotomie néfaste entre le leadership pastoral et le leadership financier. Les conseils de pastorale et d'administration financière auraient grand avantage à se fusionner pour un meilleur service, une économie d'énergie et un apprentissage réciproque de perspectives différentes. À cet effet, l'évêque pourrait établir une politique ferme d'acceptation et de reconnaissance du pouvoir décisionnel de ces comités mixtes, comme il doit l'accepter pour les conseils de fabrique actuels. Dans cette foulée démocratique, ajoutons seulement les synodes diocésains. Actuellement limités par le retrait autoritaire de questions réservées, ils n'en constituent pas moins l'occasion de [291] débats fructueux. Car personne n'oblige le premier pasteur à refuser la discussion sur tout ce qui préoccupe l'Église en synode, les sujets controversés y compris.

Une autre possibilité s'offre à l'Église locale qui désire revoir fondamentalement la structure et les impacts des pratiques pastorales actuelles. Après une très sérieuse campagne d'information menée autant par les médias publics que par les réseaux ecclésiaux ordinaires, un évêque pourrait décréter un moratoire d'une ou deux années sur la distribution quasi-automatique des sacrements d'initiation. Ceci afin de dégager une grande partie de son personnel pastoral pour le service

d'une révision radicale des approches sacramentelles habituelles. Certes, cette re-pensée devra se faire en très étroite relation avec les communautés. On pourra utiliser l'infrastructure déjà en place pour les rencontres de parents. Ceux-ci n'ont-ils pas, en grande majorité, présenté leurs enfants aux sacrements ? Bien sûr ce branle-bas ne pourrait se réaliser sans un leadership ecclésial fort et souple à la fois. Comme pour le peuple israélite, les communautés concernées feraient face à une rupture avec d'anciennes façons de faire et probablement aussi à une longue période de transition. Comme Moïse, le guide devra user d'un discernement qui tout en ne décourageant pas la créativité maintiendra dans la continuité de la mission.

Moins radicalement, on pourrait opter pour une politique d'évolution graduelle des mentalités et des pratiques. Par exemple, chaque personne rémunérée à temps plein, appuyée par les autorités religieuses et financières qui l'engagent, devrait consacrer une journée/semaine à un dossier social (quartier pauvre, maison de femmes battues, centres de jeunes, A.A., projet d'un CLSC, etc.). Nul besoin de discours religieux, cette présence de l'Église au cœur des enjeux sociaux d'un milieu parlera d'elle-même. Il est à parier que les pratiques d'une communauté qui engagerait sérieusement son personnel et ses membres dans un pareil retournement ne pourraient plus éviter les requêtes contemporaines.

Une dernière issue à construire : *la sortie d'un sentiment d'impuissance chronique face à l'éventualité qu'il puisse exister une structure ecclésiale autre*. La chose est pourtant possible. Des modèles institutionnels nouveaux pourraient faire l'objet d'expérimentations limitées, les sciences de l'organisation nous servant de vis-à-vis critiques. Tant que l'Église ne prouvera pas que des tournants réels seront entrepris dans sa propre maison, le contentieux qu'entretiennent les Québécois et Québécoises risque de se transmettre de génération en génération, les jeunes étant déjà occupés ailleurs.

[292]

Mais il importe, encore une fois, de préciser ceci : les temps actuels réclament que la *majorité* des forces vives de l'institution travaillent à la mission, c'est-à-dire au niveau de la jeunesse en désarroi, des problèmes vitaux de pauvreté et d'injustice, des réquisitions éthiques, spirituelles et relationnelles, bref, au cœur des enjeux de la

sécularité présente. Les résultats de notre recherche n'ont de cesse de nous le rappeler, parfois douloureusement.

Cela établi, il existe des faits que nous ne pourrons plus gommer indéfiniment : les problèmes financiers, les conflits interpersonnels, l'absence d'impact et la faible crédibilité de l'institution ecclésiale. Il s'avère impératif que des chrétiens et chrétiennes explorent, avec les autorités religieuses, des alternatives structurelles qui soient en cohérence avec l'énorme défi d'une Église engagée au cœur du monde d'aujourd'hui. À défaut de canaliser les énergies contestataires, on s'expose à se perdre dans des batailles institutionnelles sans fin. Trop d'intervenants et intervenantes sont déjà tombés dans ce piège. Le danger se fera de plus en plus inévitable.

Un petit groupe s'attaquant résolument aux fermetures institutionnelles, pendant que les autres s'occuperaient des issues liées à la mission, peut-être qu'alors nous sortirions de cette sorte de piétinement qui paralyse et retarde le tournant véritable. Devant l'ampleur d'un tel défi, force nous est de constater que l'association avec d'autres partenaires sociaux se présente comme le premier acte à poser. Car la complexité et la multidimensionalité du défi actuel devra concilier le corps, l'intelligence, l'affectivité, la spiritualité et l'imagination. Devant la proximité du troisième millénaire, un dialogue franc et ouvert entre les sciences humaines et théologiques d'une part, et les milieux sociaux, politiques, économiques et religieux d'autre part, demeure incontournable. Pour survivre au Québec, l'Église devra être de la partie. C'est sur l'horizon de ce projet grandiose que les tournants ecclésiaux à prendre rejoindront le projet de libération que Dieu ne cesse de réclamer pour l'Humanité d'aujourd'hui comme pour celle d'hier et de demain.

[293]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Quatrième partie

L'INITIATION : UNE PRATIQUE FONDAMENTALE À RENOUVELER

[Retour à la table des matières](#)

[294]

[295]

Dans tous les chapitres qui précèdent, nous avons souvent évoqué la question initiatique, qu'il s'agisse de l'éducation aux valeurs, de l'expérience spirituelle, des rapports de générations, de la transmission, de la pratique pastorale. Dans les prochains chapitres, nous allons expliciter cette pratique jusque dans ses fondements historiques culturels, religieux. Nous verrons comment elle peut se redéfinir dans le nouveau contexte de modernité tant au plan séculier qu'au plan religieux. Nous explorerons différents types de pratiques initiatiques. Nous en expliciterons les modalités pastorales, avec un souci de ressaisir la riche expérience des sources bibliques et de la tradition chrétienne en cette matière. Nous proposerons aussi des instruments de travail pour approfondir ensemble cette avenue prometteuse.

[296]

[297]

Quatrième partie.
**L'initiation : une pratique fondamentale
à renouveler**

INTRODUCTION

Jacques Grand'Maison

Le monde occidental a perdu la trace du génie
initiatique.

Mircea Eliade

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons choisi à dessein cette citation provocante qui, malgré son caractère lapidaire et même injuste, rejoint bien des procès actuels de l'éducation et de l'aplatissement du sens dans la vie publique comme dans la vie privée. Parler de processus initiatique, c'est dire peu de choses quand on sait, par ailleurs, que l'initiation est une démarche qui fédère la construction personnelle, sociale, culturelle, morale et spirituelle. Elle déborde, tout en les assumant, la transmission des savoirs et des techniques. D'où son importance dans tous les champs de la vie. Mircea Eliade, non sans raison, s'inquiète de l'appauvrissement en Occident de l'intelligence et de la pratique initiatiques. Il s'étonne que beaucoup d'esprits contemporains rattachent l'initiation à des expériences ésotériques, sinon marginales. ³⁰⁷

³⁰⁷ Mircea ELIADE, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959.

Plus près de nous, il faudrait s'interroger sur le fait que tant de groupes de jeunes se donnent des rites initiatiques d'une part, et d'autre part, sur le fait qu'on ignore souvent cette fonction dans la famille et à l'école, même si on trouve là aussi des expériences réussies. Mais pour combien d'adultes, y compris de professionnels de l'éducation, la pratique initiatique est quelque chose d'étrange, d'incompréhensible, de plus ou moins farfelu, de vaguement rattaché à un imaginaire fantasmagorique, sinon à un certain -univers religieux magique qui n'a rien à voir avec la vie réelle ? Même les nouvelles tentatives de réforme de l'éducation n'en soufflent pas un mot, sous [298] prétexte que personne n'y comprendrait quoi que ce soit. Alors comment expliquer ce phénomène fort répandu d'expériences initiatiques dans les bandes de jeunes, dans la vaste production médiatique de films, de vidéo-clips, de jeux informatiques et aussi dans l'explosion de courants religieux à forte teneur initiatique ? Se pourrait-il qu'on y cherche des substituts à une fonction absente dans la société et surtout dans ses institutions de base ?

Par exemple, l'on sait comment nos contemporains ont de la difficulté à saisir les rôles positifs que joue la fonction d'autorité dans leur vie et même dans l'éducation d'un enfant, d'un adolescent, fût-ce même pour pouvoir « contester », s'affirmer, marquer sa différence. Nous avons découvert que beaucoup de jeux, de bandes dessinées, de romans jeunesse, de vidéo-clips, de jouets recherchés et prisés par les jeunes ont un sens initiatique à plusieurs titres. On y trouve des initiations à des fonctions structurantes : règles à suivre, autorités à respecter, hiérarchie des choses, symboliques d'intégration, épreuves à franchir rigoureusement, articulation entre loi et bonheur, principe de réalité et principe de plaisir. Autant d'initiations fondamentales qu'ils ne trouvent pas chez des adultes permissifs sans repères ni modèles.

Sans tradition éprouvée, sans guides adultes, des jeunes, individuellement ou collectivement, glissent dans des ornières de violence, de suicide, de drogue, de profonde déprime parce qu'ils n'ont rien à quoi s'accrocher pour sortir de ces sables mouvants engloutisseurs. Mettons les points sur les i. Ce qu'on reconnaît au sport avec ses règles du jeu, ses arbitres, ses épreuves à franchir, ses initiations, ne vaudrait-il donc pas pour l'éducation, pour l'esprit ?

Qu'on n'ose même pas en parler en éducation, n'est-ce pas un aveuglement incroyable ? Combien soupçonnent que derrière le décro-

chage scolaire, la violence, le suicide, la culture de la drogue, il y a de graves déficits initiatiques ?

Qu'on nous comprenne bien, nous ne faisons pas de la démarche initiatique la seule pratique valable, l'unique solution, la panacée à tous nos problèmes sociaux, culturels et spirituels. À tort ou à raison, nous pensons que l'intelligence initiatique peut être précieuse pour comprendre un certain nombre de questions brûlantes qui se posent présentement aussi bien dans les consciences, dans les pratiques courantes que dans la société et ses diverses institutions. Comment ne pas reconnaître ce diagnostic dans ce propos que nous a tenu cette jeune femme de la vingtaine :

[299]

Je sors de mes études avec des connaissances, des techniques. Je suis au travail depuis quelque temps. Ce qui me manque, c'est un milieu de travail où des adultes qui ont de l'expérience m'initient aux secrets du métier, au sens de ce qu'on y fait. Comme à l'école, les professeurs qui m'ont marquée étaient tous des initiateurs à la fois compétents, humanistes, cultivés. (Femme, 24 ans)

Ces remarques relient transmission et initiation qui est l'art de transmettre une expérience, un métier, une culture, une spiritualité, une intelligence pratique des passages de la vie et de la foi. C'est une façon, parmi d'autres bien sûr, mais longuement éprouvée dans l'histoire humaine, de s'inscrire culturellement, socialement, moralement et spirituellement dans la société, dans ses institutions, dans ses traditions, dans son actualité, dans ses horizons d'avenir, dans ses idéaux souvent ouverts sur une transcendance. Une initiation va jusqu'à cette profondeur.

Dans cette recherche, nous avons rencontré des gens très simples, parents ou grands-parents par exemple, qui étaient de sacrés bons initiateurs. Chez les jeunes solides et bien campés, nous avons souvent noté la marque d'un ou plusieurs initiateurs sur leur route. On initie avec ses talents et charismes propres. Et personne n'en est dépourvu. Nous avons vu des écoles qui ont bâti un projet éducatif où tous les acteurs, jeunes compris, ont appris à vivre et travailler ensemble au-

tour d'un ensemble de démarches initiatiques. Il y a chez les jeunes eux-mêmes une sorte de sens inné de l'initiation, comme en témoignent tant de leurs divers groupes d'appartenance, car l'initiation se joue aussi entre pairs et pas seulement dans les rapports intergénérationnels. Et les « professionnels » qui réussissent le mieux sont souvent des initiateurs, quel que soit leur champ d'intervention.

Dans le processus fondamental d'identification chez un jeune, la figure de l'initiateur joue un rôle majeur. On trouvera dans nos rapports de recherche de multiples exemples que nous ressassons dans les prochains chapitres pour pousser plus loin cette piste féconde.

L'initiateur n'impose pas, il guide, accompagne l'initié dans ses choix. Mais aussi, il met au défi, questionne, confronte. Il transmet aux autres la capacité d'être initiateurs à leur tour. C'est peut-être là le lien intergénérationnel le plus humain, le plus motivant et gratifiant. C'est la passion de transmettre qui fait passer du meilleur de soi au meilleur de l'autre, à la fois semblable et différent.

[300]

Bref, l'initiation est essentiellement une expérience qui passe par un guide expérimenté :

- * Qui accepte de partager son expérience, ses valeurs, ses connaissances, sa mémoire, ses découvertes, ses échecs, ses réussites. À l'intérieur d'une relation interpersonnelle assez proche pour établir un lien de confiance entre l'initié et l'initiateur, assez loin pour permettre à l'initié d'advenir à sa propre identité.
- * Dans un processus qui implique une certaine durée, des étapes à franchir, des épreuves à surmonter, des choix, des options à privilégier.
- * En vue d'une réinterprétation nouvelle d'une expérience de la vie de l'initié.
- * Nous avons aussi signalé plus haut la dynamique sociale et communautaire de l'initiation, et son apport précieux pour de nouveaux dialogues, solidarités et projets intergénérationnels.

L'initiation chrétienne

La question initiatique concerne aussi éminemment l'univers spirituel et religieux. Toute l'histoire des religions en témoigne. Les rites de passage en sont un bel exemple. En christianisme, dès le II^e siècle, le processus d'initiation chrétienne (catéchuménat des adultes) est bien constitué. C'est une tradition née avant nombre d'organisations ecclésiales actuelles. Elle est contemporaine du canon du Nouveau Testament. Vatican II va remettre de l'avant l'initiation chrétienne en catéchèse, en liturgie comme en évangélisation ³⁰⁸. Mais n'anticipons pas. Avant d'être réponse, l'initiation part des questions, des soifs, des défis de la vie, du mystère des choses, de la destinée, qui resurgissent particulièrement à des tournants importants de l'existence, ou lors d'épreuves difficiles où des questions sans réponses immédiates viennent bouleverser, stimuler la conscience. Qu'est-ce qui m'arrive au plus profond de moi ? Qu'est-ce que je suis en train de devenir ? Où est-ce que je m'en vais avec tout ça ? Pourquoi cette nuit soudaine en mon âme et conscience ? Pourquoi cela m'arrive à moi ? Qu'est-ce que je cherche vraiment ? Je cours après quoi ?

Ces questions invitent à reprendre le chemin des soifs qui mènent à de nouvelles sources qui font vivre. Il y a là une démarche [301] spirituelle qui est en même temps une nouvelle requête initiatique. Nous allons nous y attarder dans les prochains chapitres, parce que l'initiation a beaucoup à voir avec l'intelligence spirituelle de la vie, de l'aventure humaine, de la croissance personnelle de la conscience éthique et des rapports aux autres. Le nouvel intérêt spirituel chez les gens vient ajouter à l'importance de l'initiation comme pratique aussi riche que fondamentale pour développer un spirituel intelligent, une spiritualité pertinente, capable de s'inscrire dans le réel et ses enjeux les plus vitaux. Mais il y a plus.

Dans nos rapports de recherche, nous avons souligné les nombreux déplacements que bien des gens ont vécus dans leurs rapports à leur propre héritage religieux chrétien. Changements qui appellent de nouvelles initiations religieuses de plusieurs ordres, reliées soit aux rup-

³⁰⁸ Henri BOURGEOIS, « L'initiation dans l'Église », *Études*, avril 1993, p. 517-524.

tures religieuses qu'ils ont vécues soit à des passages, à des événements de la vie qui exigeaient une ressaisie de leur foi. Tant de reprises et de recommencements, de discontinuités et de rebondissements de la mémoire, invitent à la revalorisation et au renouvellement de la pratique initiatique. Tout se passe comme si l'initiation chrétienne s'élargissait à tous les âges de la vie et aux transitions spécifiques de l'expérience de vie moderne. Pensons par exemple à la retraite, aux passages du troisième et du quatrième âge. Pensons aussi aux deuils, aux divorces, à ces nombreux déracinements dus à la mobilité des emplois, à l'éclatement des familles.

Au plan de la foi elle-même, on constate plusieurs situations de recommencements après des longues périodes de distanciation, par exemple, à l'occasion d'un mariage, du baptême demandé pour un bébé, d'une première communion, d'une confirmation, des funérailles d'un proche, d'une épreuve qui rapproche de Dieu. Il y a aussi de nouveaux appels et attentes de gens en quête de parcours guidés dans l'ordre spirituel ou religieux. D'autres groupes religieux parachrétiens et non chrétiens sont parfois les seuls à offrir des chemins d'initiation à bien des gens qui ne savent pas à quelle porte frapper.

Une communauté peut-elle réellement se réunir, célébrer les mystères, oser être un signe dans la société, si elle ne sait pas, si elle n'a pas le goût et le temps d'accueillir et d'accompagner celles et ceux qui, à tout âge et à tout moment, demandent d'être introduits à l'Évangile [...] Il est urgent de redéployer dans l'Église la conscience de sa responsabilité initiatrice. Il y aura de plus en plus d'adultes à demander l'accès au christianisme, faute d'avoir été catéchisés dans l'enfance. Plus large [302] ment, l'initiation permet de maintenir la vocation ecclésiale en sa vigueur ³⁰⁹.

Bien sûr, l'initiation chrétienne n'est pas tout, et elle n'est surtout pas un fourre-tout. On le verra dans la suite de ce rapport. Mais il nous faut bien comprendre son importance primordiale aussi bien dans notre tradition que dans les nouvelles conditions de la modernité.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 522.

Comme le souligne H. Bourgeois, *initier, ce n'est pas seulement enseigner, ni même former, c'est, littéralement, faire appel aux ressources multiples des êtres, leur donner les moyens d'entrer dans le mystère de Dieu en Jésus le Christ, les aider à trouver leur propre identité au contact de ce mystère*. L'initiation permet de développer, par exemple, le sens de la symbolisation, si important pour comprendre et vivre la dynamique sacramentelle de l'Église. Voyons-en un exemple éclairant vécu avec un jeune couple de parents lors du baptême de leur enfant.

Louise et Jean Daniel demandent le baptême pour leur enfant. Ils ont pris eux-mêmes les devants en lisant le livret du rituel du baptême et des textes bibliques et évangéliques suggérés. Avec franchise, ils avouent se sentir complètement étrangers à tout ce qu'ils ont lu là-dedans. « On n'est pas, vous savez, des esprits bien religieux. » Louise travaille au département de gynécologie de l'hôpital. Jean Daniel est un journaliste très fier de son métier. Le pasteur cause un bon moment avec eux de leur expérience de travail, de leur décision d'avoir un enfant, de toute l'expérience qui a marqué la préparation, la venue de l'enfant dans leur vie, de tout ce qui s'est passé autour du projet de baptême. Et le pasteur de dire : « D'ici notre prochaine rencontre, essayez donc de réfléchir ensemble à l'expérience la plus forte que vous avez vécue chacun au moment de la naissance du petit, puisque c'est de cela dont vous m'avez parlé avec tant de passion et de conviction profonde. Essayer de figurer, de symboliser ça au baptême, avec votre "Je crois" le plus personnel et à partir de là, relisez attentivement le déroulement du rite et les textes bibliques qui, dans un premier temps, vous ont tant parus étrangers. » À la deuxième rencontre, le couple arrive fier et enthousiasmé par ses découvertes. Louise a mis en relation symbolique la brisure des eaux en elle au moment de la naissance [303] et la naissance du peuple de Dieu dans le passage de la mer Rouge. Passage libérateur, créateur. La vie comme la foi c'est une longue, difficile, mais passionnante mise au monde qui mène à soi, à l'autre et à Dieu. Dans la démarche de Louise on retrouvait ce que Ricoeur dit justement et un peu abstraitement du processus et de la pratique cruciale de re-symbolisation, à savoir la figuration de l'expérience, sa re-figuration et sa configuration. Louise était retournée d'abord à son

propre terrain séculier, là où elle avait les mots, les images, les sens pour se dire, dire son expérience, sa foi. Elle était prête à devenir sujet, acteur, interprète, témoin et transmetteur au baptême, dans la communauté qu'elle et Jean Daniel rassemblaient. En bout de route, elle disait avec joie : « Je viens de vivre mon baptême d'adulte, je découvre ce qu'est la foi chrétienne, puis l'Église, ça commence à avoir du sens pour moi. »

Jean Daniel, lui, a repris au baptême le récit de sa frustration à la naissance où il n'avait eu qu'à couper bêtement le cordon ombilical. « Après notre semence, nous les pères, tout se passe sans nous. » Mais, dans son dialogue avec Louise, dans sa quête d'un sens du baptême qui lui parle, qui va le chercher, qu'il contribue à trouver, à donner, « j'ai essayé, disait-il, de trouver et figurer le sens de ce geste apparemment banal qu'est le fait de couper le cordon ombilical. Je déliais peut-être symboliquement quelque chose d'important. Était-ce mon rôle d'empêcher toutes les tentations et les tentatives de retour au sein maternel. Je déliais ce qui était lié pour nous allier librement comme des êtres autonomes et capables de faire alliance avec l'autre. »

Louise et Jean Daniel entreprennent de lire l'Évangile qu'ils n'avaient jamais lu depuis leur enfance. C'est Joseph, le père apparemment inutile, qui donne au Fils le nom de Jésus, comme le Dieu de la Bible qui donne un nom signe d'identité. Une identité nouvelle, autre, soulignée par Zacharie à qui l'on reprochait de donner un nom que personne ne portait dans la parenté. Zacharie évoque, dans son chant, le Dieu de l'Alliance, d'Abraham notre père qui libère. Et puis la circoncision ! Encore le geste de couper. Pour marquer peut-être le manque de l'autre. Et puis Jésus qui commence à voler de ses propres ailes dans sa fugue au temple. Notre enfant ne nous appartient pas. « Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon père ? » Séparation de la famille, de la foi parentale pour trouver son Dieu, son propre chemin de Dieu.

[304]

Malgré les surcharges pastorales, il est nécessaire de se donner des plages plus qualitatives où l'on prend le temps de faire des expé-

riences-pilotes qui viendront enrichir toutes les autres tâches de transmission que nous avons. La démarche initiatique a aussi l'avantage de mettre en rapport l'initiation chrétienne avec le champ culturel moderne et ses quêtes initiatiques, ses problèmes d'identité, d'éducation, de structuration intérieure, sociale, morale, spirituelle. L'initiation est au carrefour du monde et de l'Évangile. « Là où quelques-uns de nos contemporains demandent à l'Évangile ce qu'il peut éventuellement leur apporter, et là où l'Évangile perçoit avec un étonnement renouvelé sa pertinence pour la vie ³¹⁰. »

Mais nous l'avons dit plus haut, l'initiation n'est pas un fourre-tout. L'histoire des cultures et des religions, les sciences humaines, la théologie nous fournissent des repères, des fondements critiques importants à connaître et à assumer. L'effort de réflexion exigé ici en vaut la peine, si tant est qu'on ait compris les enjeux cruciaux en cause.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 523.

[305]

Quatrième partie.

**L'initiation : une pratique fondamentale
à renouveler**

Chapitre 11

L'initiation comme révélateur et axe de renouvellement

Alain Durocher

À l'antipode des sociétés traditionnelles, l'Occident a perdu toute référence à un quelconque processus initiatique. L'idée de formation, omniprésente dans notre vie quotidienne, dit bien ce qu'elle veut dire : elle ne concerne que la forme et n'atteint jamais le fond de la personne. Cette pédagogie nous prépare des générations dont la superficialité ne laisse pas d'inquiéter.

Philippe-Emmanuel Rausis

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Cette critique, sans doute sévère, de Philippe-Emmanuel Rausis rejoint celle, déjà mentionnée, de Mircea Eliade. Les valeurs promues par l'Occident semblent laisser de moins en moins de place au « fond de la personne ». Par exemple, plusieurs des individus rencontrés en entrevues, et ce sans égard à leur âge, ont vivement remercié leur intervieweur pour leur avoir enfin offert la possibilité de se dire jusque dans leurs profondeurs humaines et spirituelles les plus vitales. « J'ai le sentiment que, pour une fois, quelqu'un m'a écouté pour le vrai ! »

confiaient très souvent les interviewés. Étonnant ? L'occidental avec sa recherche d'efficacité, de qualité totale, de productivité, son rythme de vie de plus en plus rapide et morcelé, donne parfois l'impression de se disperser peu à peu et, sans s'en rendre compte, il devient de plus en plus étranger à lui-même. Une grande part de l'intérêt grandissant des gens pour le Nouvel Âge et ses ramifications s'explique justement par l'attention accordée au bien-être de la [306] personne. On écoute la personne, on écoute son corps, on écoute ses frustrations, ses rêves, sa destinée...

Dès le premier rapport de recherche, les adolescents avaient massivement sonné l'alarme en qualifiant la société de superficielle, tel cet extrait caractéristique d'une entrevue de groupe :

Qu'est-ce qui vous fatigue le plus dans la société actuelle ?

C'est la superficialité... Les gens ne se préoccupent que de l'image... Par exemple, dans la musique, ce qui est le plus populaire, c'est les chansons, ce qui se danse, le rythme. Mais les jeunes n'écoutent même pas les paroles... C'est trop superficiel. Même le contenu d'une personne. Ils vont regarder si elle est belle, s'il est beau, s'il est bien habillé. Ils ne regarderont pas ce qu'elle a en dedans, c'est juste le look. ³¹¹

Mais les adolescents ne sont pas les seuls à tenir de tels propos. Des gens de toutes générations ont signalé le manque de profondeur de leurs relations humaines. En même temps, plusieurs interviewés, particulièrement aux premiers moments de l'entrevue, donc à l'étape de leur récit de vie ³¹², ont raconté avoir vécu des expériences fortes et plus riches de sens. D'entrée de jeu, reprenons le même cheminement, car il n'y a rien de plus approprié pour parler de rapports initiatiques que de passer par le récit ³¹³. On ne peut vraiment comprendre de l'inté-

³¹¹ *Le drame spirituel des adolescents*, p. 105.

³¹² Pour connaître les schémas d'entrevues retenus, se référer à l'annexe II, p. 478.

³¹³ En sciences humaines comme en théologie, avec la théologie narrative notamment, on redécouvre les avantages d'une pratique « vieille comme le monde » : le récit. Voir le chapitre 15.

rieur ce qu'est une pratique initiatique contemporaine sans passer par l'expérience... de quelqu'un d'autre, puis éventuellement de la sienne.

Certains grands-parents, désarmés, ne savent plus comment « parler » à leurs petits-enfants dès que ces derniers atteignent l'âge de onze ou douze ans. Ce fut le cas de « Mamy » au début. Mais elle a vite changé d'avis...

C'est comme si nous étions d'un autre monde. Nous n'avons plus les mots, la façon de faire. C'est vrai que c'est tellement différent aujourd'hui ! Mais je me refuse à penser que nous sommes d'un autre temps. Moi, je réalise que ce n'est d'abord pas [307] une question de vocabulaire. Les mots, les mots... Il y a autre chose de plus important, des choses qui sont toujours d'actualité. Seulement, si je devais toujours attendre que mon jeune soit prêt, je ne pourrais jamais lui livrer mes « petits secrets », mes « trésors » !

Cette grand-mère de 68 ans, une parmi d'autres, savait qu'elle avait un rôle particulier à jouer auprès de Frédéric, son petit-fils.

Ah, parfois il fait semblant de ne pas m'écouter... ça fait partie du jeu ! C'est quand je suis certaine qu'il n'a rien compris qu'il me surprend le plus. Un moment donné, il me revient avec une « réflexion personnelle », comme il dit, qui trahit un certain héritage... Et puis... s'il savait tout ce qu'il me fait vivre ! Vaut mieux ne pas lui dire... Ça aussi ça fait partie du jeu !

Frédéric ne partage certainement pas les goûts de Mamy pour la musique, la lecture ou les loisirs... Et peut-être qu'à douze ans il est déjà plus scolarisé qu'elle. Mais Mamy a une richesse que Frédéric n'a pas encore : la sagesse des choses et de la vie. Sans pratiquement être sortie de son village natal, Mamy en a fait du chemin ! Elle a appris, au fil des ans, à négocier les virages les plus serrés, à gravir les côtes les plus abruptes, à refreiner ses ardeurs sur les chemins cahoteux, et à filer à toute allure quand rien ne venait gêner sa course. Or, sans rien

enlever à l'originalité du parcours de Frédéric, Mamy était celle qu'il fallait pour qu'il apprenne à lire, à maîtriser et à tracer son propre chemin ! Sans diplôme, sans profession, sans s'en douter peut-être, Mamy s'était improvisée initiatrice.

Nous avons maintes fois évoqué au cours de nos dossiers de recherche cette piste d'action, une parmi d'autres sans l'ombre d'un doute. Une piste qui comporte ses limites, bien sûr, et ses travers et ses dangers. Nous y reviendrons. Pour le moment, avouons tout de même que la dynamique initiatique présente plus d'un attrait pour répondre aux besoins et aux soifs de notre société. D'autre part, le rapport initiatique a le mérite d'ouvrir grandes les portes à la recomposition des générations séparées par des fossés qui ne cessent de se creuser.

[308]

Soifs et requêtes initiatiques d'aujourd'hui

Parmi les problématiques identifiées dans les précédents dossiers de recherche, l'enjeu crucial de la transmission, d'une part, et, d'autre part, la recomposition des solidarités intergénérationnelles retiennent principalement l'attention. Resituons ici très brièvement ces problématiques en rapport avec les soifs et requêtes initiatiques d'aujourd'hui. Encore une fois, partons d'un court témoignage qui nous vient cette fois du monde scolaire. Voici l'extrait d'une conversation saisie durant l'heure du dîner à propos d'un thème plutôt d'actualité :

Moi je ne suis plus jeune jeune pour sauter d'un bureau à l'autre... Je ne sais plus quoi faire pour attirer leur attention ! Les jeunes de chez nous ne sont pas décrochés de l'école, ils sont tout simplement décrochés de la vie !

Et ces professeures du deuxième cycle d'une école primaire de la région des Basses Laurentides de poursuivre : « Ça ne fait que deux mois que l'année scolaire est engagée... L'année sera longue ! »

Il est invraisemblable que ces jeunes soient blasés, fatigués, qu'ils n'aient plus rien à attendre de la vie ! À qui la faute ? aux parents ? aux professeurs ? aux gouvernements ? à la société ? Peut-être que les jeunes en cause ne sont pas les seuls à être blasés dans cette histoire ! Comment en sont-ils arrivés là ? Pourquoi cette « panne » de motivation si profonde et surtout si précoce ? La situation n'est guère vraiment différente au collégial où un nombre impressionnant de jeunes avouent ne pas avoir besoin d'étudier ! Émettons l'hypothèse que nous prenons socialement de moins en moins les moyens pour initier nos jeunes à la vie. Peut-être n'ont-ils pas rencontré de « Mamy » qui leur fasse vivre les différents passages de la vie, qui les mette en face du riche mystère de leur propre vie ? Peut-être aussi plusieurs « Mamy » ont-elles croisé leur chemin, à commencer par leurs parents, mais les circonstances de la vie, un manque de support du tissu social ont momentanément ou définitivement effacé les bénéfices de ces relations initiatiques.

Toutefois, les jeunes ne sont pas seuls à vivre un profond vide intérieur ou spirituel. Nombreux sont les adultes qui ont confié, en entrevue ou lors des conférences de diffusion, avoir l'impression d'assurer leur propre survie en s'accrochant à des « gadgets » : le bingo, la lotto, le tarot, la porno, voire le dernier cri en matière de « gadgets spirituels » ! Actuellement, toute une cohorte de grands-parents, surtout ceux du quatrième âge, se sentent déclassés, démodés. [309] Ils hésitent à jouer un rôle plus actif auprès des petits-enfants par peur de contrarier les parents, ou de ne pas « avoir le tour » avec la jeunesse d'aujourd'hui... En revanche, un nombre non négligeable de grands-parents se retrouvent pratiquement avec la garde permanente d'un de leurs petits-enfants. Il n'est pas rare aujourd'hui de voir revenir à la maison sa grande fille ou son grand garçon avec en prime un bébé sous le bras ! Mais ces situations temporaires, inusitées et chargées émotivement ne permettent pas toujours la distance minimale nécessaire qu'il faudrait aux grands-parents pour jouer leur rôle d'initiateurs.

Nous avons rencontré chez les baby-boomers une problématique tout à fait différente. Cette génération se caractérise par son refus de l'éducation reçue. Avec leurs enfants, ils ont préféré inventer à mesure. D'ailleurs, à l'école comme à la maison, les jeunes de la vingtaine ont largement l'impression d'avoir été la génération cobaye de toutes

sortes de programmes éducatifs à l'essai. Or cette pauvreté de la pédagogie de la transmission s'est vérifiée plusieurs fois.

Pour toutes sortes de raisons, des baby-boomers, dans leur rôle de transmetteurs ont séparé le quoi du comment. Certains ont même pensé que seule suffisait la transmission des contenus sans que cela n'implique leurs valeurs personnelles, leurs façons de penser, d'être et de transmettre. La dynamique initiatique offre justement de mieux gérer ces passages incontournables et sans cesse à refaire en société entre décomposition et recomposition, déstructuration et restructuration, confusion et positivation. Elle permet d'entrer dans l'âge des raccords entre ce qui a longtemps été séparé, voire opposé : objectivité/subjectivité, autonomie/altérité, foi en soi/foi en l'autre, bien-être personnel/bien-être communautaire, liberté/responsabilité...

Il s'est sans doute installé un malentendu chez les baby-boomers entre transmission et trans-mission, c'est-à-dire entre la simple reproduction ou répétition du passé et la trans-mission comme axe de renouvellement, de décantation et de dépassement. Ne sachant plus trop s'il fallait transmettre l'héritage reçu ou l'héritage critiqué, certains baby-boomers ont choisi de ne pas prendre de risque du tout, ce qui prête flanc au jeu inter-générationnel suivant : « Laissons faire, ils feront bien leur chemin tout seuls ! » s'exclament des baby-boomers. « Mes parents m'ont dit que j'avais tout en moi pour réussir ! La belle affaire ! » répondent leurs enfants. Et si nous étions pris au piège en prétextant que, de toute façon, personne ne transmet rien à personne ?

Quand des jeunes disent ne pas être écoutés, être incompris ; [310] quand des jeunes adultes de 20-35 ans posent de façon existentielle la question de leur fécondité, de leur stabilité affective, professionnelle et sociale ; quand des baby-boomers protégés par des conventions collectives blindées aspirent à la « Liberté 55 » ; quand des aînés s'isolent avec le sentiment de déranger et d'être inutiles, ou qu'ils s'éclipsent six mois sur les plages de la Floride, quelque chose dans la société ne tourne pas rond ! Quel héritage sommes-nous en train de préparer aux générations montantes ? Que sommes-nous en train de transmettre ? Car, que nous le voulions ou non, que ce soit consciemment ou inconsciemment, nos comportements, nos attitudes, nos actions dévoilent toujours nos priorités, nos choix de vie, nos valeurs, notre rapport au monde et aux autres.

Serions-nous en train de nous constituer en générations-ghettos, chacune étant caractérisée par ses propres façons, raisons et motivations de décrocher socialement ? Peut-être avons-nous négligé de développer entre générations, particulièrement, des complicités, des apprivoisements mutuels et des solidarités de fond ? Peut-être avons-nous trop vite jugé les capacités et potentialités de l'autre, du différent, de l'autrement ? En lien avec ces replis des générations, nous avons identifié dans les rapports de recherche déjà publiés une triple crise reliée à la transmission : celle de la vie, celle de la culture et celle des sagesse morales et spirituelles de l'histoire. Des jeunes ont dit combien il leur était difficile de croire en la société, aux adultes, à l'avenir, et à plus forte raison en Dieu. Plusieurs interviewés ont confié avoir du mal à croire en eux-mêmes, ou à l'inverse ne plus avoir qu'eux-mêmes en qui pouvoir croire, ce qui peut malheureusement conduire à l'outrecuidance. Cette profonde crise d'altérité, on s'en doute, favorise l'émergence d'un sentiment de méfiance grandissant et de plus en plus inquiétant pour la composition ou reconstitution des tissus sociaux. C'est de l'intérieur de ces différents constats que la démarche initiatrice révèle toute sa richesse d'humanité, de socialité et de spiritualité.

Pour emprunter un exemple cette fois positif du monde scolaire, pensons à cette femme, enseignante en mathématiques au secondaire V, qui sait transmettre à ses élèves sa passion pour cette matière et assez aride. Au premier cours de l'année scolaire les élèves lui demandent comment ils doivent l'appeler. Le nom de famille devait-il être précédé par « madame » ou pouvait-on se contenter du prénom ? Ce à quoi l'éducatrice répond : « Vous m'appellez comme vous voulez ! » Après deux mois, unanimes, tous l'appellent Mme Boily. Cette professeure n'a pas seulement la bosse des mathématiques, elle [311]

est passionnée pour ses élèves, son travail, sa vocation. C'est elle qui demande à ce qu'on envoie dans ses classes les éléments que plus aucun collègue ne veut. Cette pédagogue que les années ont raffinée avait compris que le respect et l'autorité ne s'imposent pas, mais qu'ils se méritent. Par expérience, elle sait qu'elle ne peut jamais faire l'économie de s'investir personnellement, que pour apprendre l'adolescent a particulièrement besoin d'établir une véritable relation basée sur une confiance mutuelle. Or bâtir une relation de confiance exige du temps et du tact. Plus qu'une enseignante, Mme Boily est devenue une éducatrice. Ses élèves voient en elle une femme de valeurs avec une pro-

fondeur d'âme, une femme qui par-dessus tout les aime en vérité. L'an dernier, les élèves de cette professeure, qui ont tous participé aux examens du ministère, ont obtenu la meilleure moyenne provinciale !

Cet exemple permet de préciser quelque chose. D'emblée nous ne partons pas de zéro sur les chemins de la dynamique initiatique, comme s'il n'y avait aucune pratique ni aucune habitude socialement inscrite en ce sens. On peut observer d'admirables touches initiatiques chez plusieurs parents à l'égard de leurs enfants. De même en est-il de plusieurs professionnels engagés dans un rapport éducatif auprès de la jeunesse.

Spontanément, lorsqu'il s'agit d'initiation, l'expression réfère au scoutisme ou au rite secret qui permet l'admission dans un groupe social à caractère plus ou moins officiellement religieux (Chevaliers de Colomb, Filles d'Isabelle, etc.) ou à un mouvement de cheminement spirituel (Cursillos). Dans la même veine, certains croyants reconnaissent la démarche initiatique qui habite les sacrements de baptême, de première communion et de confirmation. Chaque organisation développe son rite, son langage et ses symboles qui permettent aux adhérents de s'y identifier et de se reconnaître mutuellement. Enfin, il y a ces « initiations » parfois burlesques, beaucoup moins bien structurées et prises en charge par les pairs, pour marquer l'entrée au collège ou à l'université.

L'univers des sports présente toutefois des rites initiatiques souvent beaucoup mieux gérés. En effet, la plupart des sports d'équipe ou individuels imposent une pédagogie d'apprentissage assez serrée et basée sur une émulation très précise. L'initié acquiert, au prix de beaucoup d'efforts, son passage à un niveau supérieur. Au-delà des techniques et stratégies enseignées, l'adepte apprend à se connaître et à développer ses potentialités. Par-dessus tout, le processus d'apprentissage le confronte à devoir être patient envers lui-même. [312] Il mesure davantage ses limites personnelles et se révèle en découvrant en quoi il ressemble ou diffère de ses pairs. Il est étonnant d'ailleurs qu'on refuse aux choses de l'esprit ce que l'on reconnaît à celles du corps et de l'entraînement physique. Poursuivons avec l'exemple du sport.

Personne, en ce domaine, ne conteste la nécessité des règles du jeu, de la discipline, des efforts à investir, des heures interminables d'exercices, du rôle de l'arbitre ou de l'évaluateur... On ne lésine pas non

plus du côté du support technique avec l'achat de vêtements ou d'équipement spécialisés, etc. D'aucuns diront que ces éléments sont indispensables pour le développement de la personnalité, de la maturité humaine et l'épanouissement de sa propre philosophie de vie. Pourtant, l'investissement « naturel » que plusieurs engagent dans la pratique d'un sport semble vite démesuré lorsqu'il s'agit des autres dimensions de la personne, particulièrement les univers intellectuel et spirituel. Bref, en matière initiatique, nous rencontrons surtout des ersatz qui, en contexte de modernité, rendent peu compte des passages fondamentaux auxquels les individus sont confrontés.

L'initiation pour répondre à la soif de vie

Il n'est pas possible de transmettre sans s'inscrire dans une tradition, un lit de rivière, sans pouvoir s'orienter à l'aide de balises sûres. Même dans le cas des ruptures, celles-ci ne peuvent se faire « consciemment » sans confrontation aux modèles reçus, à ceux du présent comme à ceux qu'on projette pour l'avenir. Mais revenons à notre métaphore. Le canoteur averti sait très bien que le courant principal d'une rivière agitée cache plusieurs types de courants, parfois des pièges : les contre-courants, les tourbillons, les rouleaux, les courants de fonds, les rappels. Il ne travaille pas contre l'eau mais avec elle ! Avec une technique éprouvée mais aussi avec art et souplesse, il saura tirer profit de tous ces courants et se garder dans la direction du courant principal, profitant des planiols ³¹⁴ pour reprendre son souffle... et boire un peu d'eau simplement en plongeant la main ! On ne s'improvise pas canoteur. Il y a plein de secrets à connaître. Il faut être initié par des gens d'expérience qui sont passés par là ! Et il fait partie du jeu d'accepter que ce n'est qu'avec le temps, et après quelques dessalages ³¹⁵, que l'on devient un véritable canoteur ! Qui plus est, [313] connaître toute la théorie, maîtriser tout le vocabulaire ne fait pas de quelqu'un un initié. Un bon canoteur, sans être expert, se reconnaît à la grâce avec laquelle il manie l'aviron. Un canoteur ne se fabrique pas, il se développe. Il en va de même de l'éducation, du métier, des sagesse de vie et spirituelles.

³¹⁴ Planiol : en rivière, espace d'eau calme entre deux rapides.

³¹⁵ Dessaler : renverser son canot.

Pensons au passage que Jésus a fait vivre à la Samaritaine. Après bien des déboires, celle-ci veut boire à d'autres sources plus satisfaisantes. Jésus va l'amener à déplacer son regard, son désir. Quelle est ta soif ? Le sais-tu ? Qu'est-ce que tu cherches au fond du puits, au fond de ta vie ? Y a-t-il une eau qui puisse vraiment étancher cette soif de vie, d'amour, de bonheur, de sens ? La Samaritaine n'est pas passée spontanément sur « l'autre rive » ; forte était la tentation de « passer à côté » d'elle-même, de la proposition de Jésus, c'est-à-dire de banaliser la conversation par une question ironiquement et stratégiquement religieuse se demandant où il valait mieux prier. Mais Jésus ne s'y est pas laissé enfermer : « Combien as-tu de maris ? » Qu'est-ce que tu vis toi aujourd'hui ? Qu'est-ce qui te fait vivre, te nourrit, t'épanouit ? Quel est le sens de ta vie, de la vie ? Il nous semble réentendre ici les multiples appels, parfois explosifs, de nos jeunes interviewés.

Plusieurs de ces jeunes peinent à trouver un sens à la société. Ceux qui peinent le plus se découragent et décrochent... Certains, ayant l'impression de n'avoir plus rien à perdre ni même à gagner, joueront la carte de l'absurde jusqu'à son paroxysme pour dire le vide intérieur qui les ronge, qui les gruge. Pas étonnant alors qu'ils empruntent des symboles reliés à la mort pour marquer leur corps, se vêtir et orner leur environnement. Alors qu'ils estiment avoir épuisé tous les mythes et franchi toutes les frontières, ils jouent avec la seule limite ultime et indiscutable disponible : il n'y a plus que la mort qui puisse faire une différence. Mais attention, il n'y a pas que les décrocheurs officiels statistiquement enregistrés ou les groupes de Skin Heads ou de Punks. Il y a ces jeunes et ces moins jeunes qui apparemment fonctionnent bien mais ont tout de même décroché intérieurement. Des « élèves » du secondaire nous ont confié avoir décroché depuis longtemps, malgré des résultats scolaires plutôt satisfaisants. Ce commentaire d'une interviewée de la vingtaine illustre très bien ce phénomène du décrochage maquillé :

J'ai pris des petites jobines. Je faisais partout ce que j'avais à faire. Je causais pas de troubles à personne. Mais au fond de moi, c'était la noirceur la plus totale, j'étais comme un chien [314] errant, mais c'était caché en moi. Je sauvais la face. J'ai vite senti que mes parents ne sauraient pas quoi faire, quoi dire quand j'ai dit que je lâchais, que j'avais des problèmes, que ça pleurait au

fond de moi. Ils ont paniqué, alors j'en ai plus reparlé. [...] J'ai 23 ans, j'ai une vie quasi normale, mais je me sens vide, vidée, démotivée, sans souffle en dedans, sans direction intérieure. Je trouve le monde d'une platitude incroyable.(Femme, 23 ans) ³¹⁶

On aura reconnu ici la figure de l'errance. De nouveau, recourons ici à une autre page biblique pour saisir de l'intérieur le passage à la vie que suscite la dynamique initiatique. Nous pensons à la vision d'Ézéchiél de tous ces os desséchés, des os tellement morts qu'il faudra deux étapes pour les faire revivre (Ez 37,1-14).

Après que Dieu ait demandé à Ézéchiél de faire revivre les os, ce dernier vit des formes humaines silencieuses qui gisaient sans vie tout autour de lui : aux squelettes nus s'étaient effectivement fixés des muscles, des ligaments, puis une enveloppe de peau les recouvrit. Mais d'humain ces structures n'avaient que la forme, puisqu'elles n'avaient pas le souffle. Nous retrouvons ce même souffle dès le début de la Genèse alors qu'il plane sur les eaux ³¹⁷ et, comme plusieurs exégètes le suggèrent, on le retrouve aussi au baptême de Jésus sous la forme d'une colombe ³¹⁸. Ézéchiél se retrouve donc encerclé d'êtres sans dynamisme, sans inspiration, sans vie. Des êtres habités par la mort, par l'absence. Des êtres sans visage, sans nom, sans fonction, sans identité, sans voix, comme il s'en trouve beaucoup aujourd'hui. Voilà que Dieu, en se servant de son prophète, intervient à nouveau pour offrir par son souffle son dynamisme, sa vie : « Je mettrai mon souffle en vous pour que vous viviez. J'insufflerai une nouvelle vie dans la nation. » Dieu ne permet pas que son peuple demeure accroché à la mort, mais il lui transmet une vie nouvelle. Dieu se compromet, il s'engage dans l'histoire de son peuple errant, battu en retraite, sans espoir ni horizon. Il transmet son souffle, sa vie. « Je reste son Dieu et j'ai le pouvoir de la ramener un jour dans son pays et de lui [315] accorder une fois encore un nouveau départ et une nouvelle vie. » Le peuple passe du dépaysement à l'enracinement dans un nou-

³¹⁶ Extrait d'entrevue citée aux pages 32 et 33, *Vers un nouveau conflit de générations*. Également dans la vidéo- cassette du même titre.

³¹⁷ Ici, le souffle est extérieur à la masse des eaux : la vie n'est pas encore possible. Gn 1,2. Note de la TOB.

³¹⁸ Certains estiment que la colombe évoque la création nouvelle qui a lieu au baptême de Jésus. Mt 3,16. Note de la TOB.

veau pays, une nouvelle terre sur laquelle prendre pied. Difficile de ne pas reconnaître ici le jeu mort-vie de la dynamique initiatique !

Comme nous venons de le voir, l'initiation exige un risque, une compromission de l'initiateur comme de l'initié. L'initiation est d'autant plus dangereuse que la force symbolique fait entrer dans de nouvelles terres. Mais nous courons un risque encore plus grand sur les plans social, culturel et spirituel à ne pas exploiter cette veine de la transmission. Voici quelques-uns de ces déficits.

Une société qui se prive de rites d'initiation éprouves à travers une tradition reconnue ouvre la porte à toutes sortes de pratiques pseudo-initiatiques qui éclatent en tous sens, plus ou moins violents et avilisants selon le cas. La psychanalyse nous apprend qu'en l'absence de maîtres, d'adultes signifiants, l'individu s'invente des monstres fantasmatiques qui lui imposeront des limites complètement décrochées du pays réel. Que de paris stupides réussissent à faucher la vie d'adolescents ! Que de rites souvent sauvages faut-il subir pour appartenir à une « gang de jeunes », des rites qui couvrent le corps de ridicule, ou à l'inverse infligent de lourdes hypothèques physiques ou psychologiques ! Sans compter que ces violences aveugles et arbitraires sont de plus en plus difficiles à contrôler, et ce par quoi que ce soit.

Le déficit initiatique se remarque aussi chez les adultes. On assiste depuis une vingtaine d'années à une explosion de croyances tout aussi désordonnées que fantaisistes. Qui plus est, encore plus fantaisistes que ne l'étaient celles des sociétés dites primitives. Sans courant principal, les individus sont la proie des modes, du premier guru venu, sans aucune distance critique. Condamnant la société autoritaire et cléricale d'antan, certains en gardent la même logique en se livrant à de nouvelles autorités, de nouveaux clercs, avec une crédulité désarmante. On retrouve ici toutes les contradictions de la psychologie adolescente. On ne construit pas un peuple, une société adulte avec des « adolescents ». À force de tout critiquer, de tout rejeter - son passé, son histoire, sa tradition, sa culture, sa langue, ses symboles -, on finit par ne plus se sentir chez soi. En d'autres mots, à jouer toujours dans ses plaies, elles ne se cicatrisent jamais. De plus, cette attitude donne à penser que nous avons toujours à tout reconstruire, tout reprendre, tout reformuler. C'est ainsi que paradoxalement et sans s'en rendre compte, on répète de grands pans de l'histoire humaine.

[316]

Incapables d'assumer leur présent, certains nostalgiques s'ennuient des messages clairs et évidents du passé. C'est ainsi que s'explique en bonne partie la montée intégriste actuelle. Certains autres, en revanche, s'accrochent à un futur imaginaire tout aussi décroché du pays réel. Parmi les nombreux mythes contemporains il faut mentionner celui du départ, de « quitter » pour le paradis terrestre. Plusieurs rêvent la vie comme un jardin d'Éden, libre de toutes contraintes, où se trouve enfin la bonté originelle, la nature vierge, l'environnement sans pollution, le flux d'énergies déliées. Tout devient possible : mythe de l'amour passion, de l'éternelle jeunesse sans vieillissement, sans mort et surtout sans souffrance. Dans ce paradis disparaissent les différences les plus fondamentales : l'âge, le sexe, les inégalités, les potentialités, les rôles, les influences... Cette sorte d'immuabilité conduit tout simplement à l'immobilité. Serions-nous en train de nous désapprouver, de nous donner un mode de vie qui nous rend de plus en plus étrangers à nous-mêmes ? Serions-nous en train de devenir spectateurs de notre propre vie ? La maturité de l'individu repose sur sa capacité d'interpréter son propre parcours de vie ; l'absence de cette maturité compromet celle de toute une société. On ne peut tout de même pas passer sa vie, comme le chante Céline Dion, à « danser dans sa tête » !

Les fondements de l'initiation

Les dossiers de recherche précédents font maintes fois référence à l'issue que représentent les rapports initiatiques : soit que nous ayons accueilli pareils témoignages en ce sens en entrevues, soit que nous ayons reçu quelques confidences d'expériences interrelationnelles qui nous invitent à investiguer davantage de ce côté. Dans la logique de ce rapport final, il convient d'entamer déjà cette première exploration en précisant les paramètres et les fondements de la pratique initiatique. Pour ce faire, nous aurons recours à des sources en sciences humaines et en théologie. Des noms comme Arnold Van Gennep, Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Julien Ries, Jean S. Lafontaine, Nicole Belmont, Isaac Chiva, Philippe-Emmanuel Rausis et Abel Pasquier auront su

inspirer nos propos ³¹⁹. Beaucoup ont étudié les rites de plusieurs sociétés ou les rites rattachés aux grandes religions. Bien que l'on ait beaucoup écrit sur l'initiation et plus spécifiquement [317] sur les rites initiatiques, ce n'est que tout récemment que quelques auteurs s'intéressent à une réinterprétation de la pratique initiatique dans le contexte de la culture moderne.

Dès le premier livre, *Le drame spirituel des adolescents*, l'initiation était située par rapport à deux pédagogies d'accès ou deux modes de transmission. Sous forme de tableau synoptique ³²⁰, furent alors présentées les principales coordonnées du savoir cognitif, du savoir-faire et du savoir-être dont les points de départ sont respectivement la matière, le matériau et la personne. On se souviendra que le savoir-être correspond plus particulièrement à la perspective initiatique. Ce « mode » de transmission, étudié à partir de pratiques quotidiennes, ne s'exerce pas comme un en-soi, mais il supporte l'apprentissage du savoir et du savoir-faire. Pour mieux illustrer ces trois distinctions, on se rappelle l'histoire de ce jeune décrocheur, Sylvain, qui a été « initié » par son oncle au métier de mécanicien, et ce faisant, initié à la vie tout court, grâce aux riches conversations échangées et au type de relation engagée par un oncle peu scolarisé mais « mordu » pour son métier et pour son neveu ³²¹. Grâce à cette relation initiatique, Sylvain, d'une part, a appris les rudiments de la mécanique et à développer des habiletés manuelles, mais d'autre part, il s'est découvert des intérêts, un goût pour la vie, une confiance en lui et le désir de poursuivre sa formation académique en mécanique automobile... bien entendu !

Pour Jean S. Lafontaine, l'initiation consiste essentiellement à communiquer une expérience, c'est-à-dire un mystérieux savoir qui serait incompréhensible, inaccessible, impénétrable sans le processus initiatique. (Lafontaine, 1985, p.15) En d'autres mots, ni la transmission exclusive des savoir ni celle des savoir-faire ne peuvent percer cette sibylline connaissance des choses et de la vie. En revanche, le rite initiatique, le mythe et le symbole atteignent les profondeurs de l'être, et font entrer l'individu dans son propre mystère, temple sacré, temple de révélation, temple de l'invisible et de l'indicible, temple de

³¹⁹ Voir les références complètes des ouvrages utilisés en fin de chapitre.

³²⁰ *Le drame spirituel des adolescents*, p. 180.

³²¹ Le récit de cette expérience est développé dans *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers*, p. 171-172.

l'a-temporalité et de l'a-topique. L'initiation consiste d'abord en une expérience. « Suivre » un cours sur l'initiation permettrait d'en repérer les éléments, les effets, les catégories, etc. Cela ne fait pas automatiquement de l'étudiant un futur initiateur. En d'autres mots, [318] en autant que faire se peut, ces quelques pages visent aussi à dépasser l'objective description sans en cela altérer la rigueur et la profondeur de la pratique dite initiatique.

En anthropologie, on a remarqué une première constante chez les peuples qui pratiquent la ritualité initiatique. À savoir, une même séquence de trois stades successifs. Si les termes changent selon les auteurs, les étapes demeurent essentiellement les mêmes : ce que Nicole Belmont appelle séparation, marge (réclusion) et agrégation, prend la forme de préliminaires, liminaires et post-liminaires chez Victor Turner, et de rupture, clôture, investiture pour Philippe-Emmanuel Rausis. (*Les rites de passage aujourd'hui*, p. 11 ; Turner, 1990 ; Philippe-Emmanuel Rausis, 1993, p. 60-80) L'exercice, il est vrai, consiste toujours à élargir les seuils (du latin *limen*) d'un changement trop soudain, trop violent en son mouvement, trop brusque dans le temps, Il devient alors nécessaire de créer une étape tampon, de donner une épaisseur temporelle au passage afin de séparer ce qui était de ce qui advient. Il s'agit de s'octroyer une zone de sécurité. Voyons un exemple.

Nous avons plusieurs illustrations de rituels initiatiques à travers toute la Bible. L'un des plus déterminants et des plus explicites demeure sans contredit la traversée du désert par le peuple d'Israël alors précédé par Moïse. Le peuple de Dieu ne quitte pas une terre d'esclavage pour intégrer une terre promise sans devoir se questionner et se requestionner sur ses alliances, ses origines et sa destinée, sans réinterpréter sa propre histoire, y compris la relation avec son Dieu. Après toutes ces années d'esclavage en Égypte, le peuple d'Israël avait probablement adopté toutes sortes d'attitudes ou de façons de penser qu'il fallait désormais réviser. Ce peuple avait besoin de se retrouver, de réécrire son énoncé de mission. Il y aurait fort à parier qu'une implantation soudaine en terre promise aurait tout simplement provoqué de multiples éclatements politiques, sociaux et religieux. Quel type d'enracinement serait possible sans un temps de mûrissement sur sa propre condition, ses motivations profondes et ses soifs les plus vitales ? Comment repenser son identité d'aujourd'hui sans puiser aux sources

de son histoire et de sa foi profonde ? Après plusieurs décennies comme peuple- esclave, immigrer sur une terre nouvelle mérite que l'on repense sa culture, ses traditions, ses options de fond, à plus forte raison si cette terre, où coule le lait et le miel, est riche et luxuriante.

Il aura fallu quarante ans de réclusion, de liminarité ou de clôture dans un désert aride pour débattre de sa situation. Il aura fallu [319] connaître l'épreuve de la faim pour accepter la manne inattendue du ciel, une manne qu'il était impossible de conserver au cas où Dieu oublierait... C'est le Seigneur Yahvé qui donne chaque jour et par conséquent catéchise son peuple en lui faisant découvrir à nouveau qui est son Dieu. Il aura fallu avoir soif de l'eau inattendue du rocher de Massa et Mériba - ce qui veut dire Épreuve et Querelle à cause de la querelle des fils d'Israël et parce qu'ils mirent le Seigneur à l'épreuve ³²² - pour découvrir et nommer ses véritables soifs de vie et de sagesse spirituelles. Temps d'exil à se déplacer pas à pas sous la chaleur écrasante et sur la poussière de la mort et à vivre combien d'autres déplacements plus intérieurs encore, plus vifs, plus brûlants, plus déterminants. Le désert pour critiquer et crier son indignation et sa souffrance jusqu'à regretter l'esclavage en Égypte. Le désert pour rencontrer en personne la frontière entre l'espoir et le désespoir, entre la dépression et la passion, entre le courage et l'affaïssement, entre l'enchantement et le désenchantement avant le réenchantement de la Terre promise. Il aura fallu quarante ans pour que Dieu se révèle à nouveau à son peuple, qu'il noue avec lui une première fois et renoue encore plusieurs fois. Quarante ans pour traverser toutes sortes de déserts personnels et collectifs pour être fins prêts à accueillir cette terre promise comme un cadeau, une bénédiction, un engagement de Dieu. Mais le plus désarmant, c'est que tout au long de cette marche au désert se cachait la présence plus ou moins discrète d'un Dieu à la fois proche et passionné, mais en même temps assez distant afin que le peuple vive ses propres passages, fasse ses propres choix, préside à sa propre destinée. Quarante ans qu'il aura fallu à Dieu pour faire de ce peuple à nouveau son peuple, pour réinitier ce dernier à sa culture, ses valeurs

³²² En effet, le peuple récriminait : « Le Seigneur est-il au milieu de nous, oui ou non ? » On peut se demander si ce n'est pas plutôt le Seigneur qui soumet son peuple à l'épreuve, car si ce dernier ne doute pas de l'existence de Dieu, il s'interroge sur sa présence et son action. Précisions apportées par une note de la TOB (Ex 17,7).

morales et spirituelles et à sa foi. Dieu voulait un peuple d'adultes capables de tenir dans l'adversité, de puiser à des racines désormais suffisamment profondes, et d'avancer fièrement vers l'héritage promis. Et Dieu voulait que les générations puissent à nouveau raconter et transmettre cet héritage inédit. Il fallait commencer par initier les plus jeunes qui, nés dans ce désert, n'avaient même pas connu les affres de l'Égypte, et qui deviendraient à leur tour initiateurs et ainsi de suite.

[320]

L'Ancien Testament regorge d'expériences et de défis initiatiques où Dieu s'engage et se compromet auprès de son peuple et de ses prophètes. Il n'en est pas autrement avec le Nouveau Testament où Jésus réalise le grand passage initiatique en faisant passer avec lui toute l'humanité. Mais revenons à l'exploration des fondements de l'initiation.

Tous les rites initiatiques ne sont pas à confondre, de même qu'ils ne provoquent pas les mêmes effets. Mircea Eliade propose une typologie basée sur trois grandes catégories. Il distingue d'abord les rites reliés aux différents passages de la vie : la naissance, la puberté ou l'adolescence et le passage à la vie adulte. Ce sont des rites collectifs et obligatoires pour tous les membres de la communauté. Nous les appellerons simplement rites de passage. Deuxièmement, il identifie les rites d'entrée dans des sociétés secrètes, des confréries religieuses ou militaires. Rarement ces formations permettent la mixité des sexes. Enfin, une troisième catégorie de rites initiatiques s'applique à l'entrée dans une vocation que Julien Ries qualifie de mystique, chamanique, ou initiations sacerdotales, héroïques ou guerrières. Il s'agit d'une expérience religieuse grâce à laquelle on confère à l'initié des pouvoirs *sui generis* (provenant des origines), pouvoirs associés cependant à un état de vie qui n'est pas accessible aux autres membres du groupe. (*Les rites d'initiation*, p. 21-22 et 34) De ces trois catégories, seuls les rites de passage rendent davantage compte de notre intérêt pour l'initiation en contexte de modernité. Ceux-ci « accompagnent les changements de lieu, d'état, d'occupation, de situation sociale, de statut, d'âge. Ils rythment le déroulement de la vie humaine du berceau à la tombe ³²³. » Van Gennep les associait volontiers aux reliefs naturels ou

³²³ Nicole BELMONT, « La notion du rite de passage », dans *Les rites de passage aujourd'hui*. Actes du colloque de Neuchâtel 1981, Pierre CENT-

au monde matériel : col de montagne, cours d'eau, seuil d'une maison, d'un temple, un portique, la frontière entre deux territoires ou pays, etc. (*Les rites de passage aujourd'hui*, 1986, p. 11) Tous des symboles fort évocateurs des passages obligés de la vie. Mais on aurait tort de ramener ces rites aux seules dimensions du développement physique et psycho-affectif de l'individu. Il ne faudrait pas s'y méprendre, ces rites concernent d'abord la maturité sociale d'un peuple. (Lafontaine, 1985, p. 109) En effet, les rites de passage sont avant tout un fait social ; ils apparaissent [321] comme un travail de la société sur elle-même et sur ses membres. Les rites de passage sont donc d'abord porteurs d'une efficacité sociale. Il ne faudrait pas perdre cela dans notre effort de réinterprétation de la pratique initiatique en culture moderne.

Parmi les fondements de la dynamique initiatique, on ne saurait trop insister sur l'indispensable recours au symbole. En effet, plus qu'un langage ou qu'un mode de communication, le symbole est opérant. Il agit. Il dévoile. Il révèle. Il transforme l'initié. Il fait apparaître du sens. Il permet à chacun de fabriquer son sens. Dans les passages de la vie et de la conscience, s'évanouit avec le symbole ce qui doit mourir et prend forme avec lui ce qui doit renaître en neuf. Dans sa portée comme dans son accessibilité, le symbole est tout aussi singulier qu'universel. C'est une médiation culturelle fondamentale. D'une part, une médiation concrète parce que le symbole est d'abord constitué à partir du réel et de l'expérience, mais d'autre part la médiation puise aussi dans l'imaginaire. Du frottement entre les deux, comme deux pierres, jaillissent le feu et la lumière. Le sens qui en résulte touche toutes les dimensions de l'être : physique, psychique, affective, relationnelle, rationnelle et spirituelle. On le verra dans les apprentissages initiatiques qui seront suggérés dans la suite du rapport.

L'un des meilleurs exemples d'intelligence symbolique est le livre biblique de Jonas. Au premier appel de Dieu, Jonas cherche à fuir au bout du monde (séparation). Il s'échappe - dans le sens de s'évader mais également d'échapper à soi-même - en naviguant sur des eaux de plus en plus tumultueuses, menaçantes. Il est perdu. On lui sert alors les questions fondamentales de temps, de provenance et de destin, du type de celle que Jésus posera à la Samaritaine : « Fais-nous savoir quelle est ta mission. D'où viens-tu ? De quel pays es-tu ? Quelle est

LIVRES, Jacques HAINARD (dir.), Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1986, p. 11.

ta nationalité ? Qu'as-tu fait là ? » (Jon 1,8.10) Puis, après avoir été hissé (comme Jésus à la croix) et balancé à la mer ³²⁴ (comme [322] Jésus aux enfers), Jonas est « englouti par un gros poisson » (comme Jésus au tombeau). Il demeura trois jours et trois nuits dans le « ventre de la mort » (réclusion ou moment de marginalité) où il est emporté par toutes sortes de courants marins qui cherchent à l'enfoncer.

En effet, toutes sortes de pensées traversent l'esprit de Jonas. Que faire ? Comment s'en sortir ? Inutile cette fois d'essayer de s'échapper comme la Samaritaine tentera de le faire avec sa question détournée : « Où faut-il adorer ? » Grâce à la force symbolique, ni le temps ni l'espace n'influencent Jonas désormais. Il n'a d'autres choix que de répondre à la fameuse question des marins : « Qui es-tu ? » Le voilà plongé en lui-même, dans la profondeur des ténèbres d'où il pourra véritablement émerger en homme nouveau, en prophète. Symboliquement, il demeura prisonnier jusqu'à ce que l'initiateur, « celui qui fait la mer et les continents », commande au poisson des enfers de « vomir Jonas sur la terre ferme » (l'agrégation). Au cours de cette aventure, on devine que Jonas a fait plusieurs prises de conscience : l'être humain ne peut être fugitif de sa propre vie ; il ne peut vivre dans l'errance, la liberté magique, sans ancrage comme un bateau à la dérive à la merci du moindre coup de vent, de la moindre vague. De plus, l'être humain n'embrasse pas non plus tout l'univers, car au sortir de son expérience symbolique, Jonas est temporellement et physiquement situé, pour ainsi dire limité. Il part alors en mission, là où Dieu l'envoie. Confiant, Jonas accepte de se lever et de partir pour Ninive. Il n'est plus couché, inconscient de sa vie et de la vie des autres, faisant du sur place dans

³²⁴ On peut aussi faire le parallèle avec l'épisode de la traversée « à pied sec » de la mer par le peuple d'Israël (Ex 14). Comme pour Jonas, le peuple guidé par Moïse est en fuite. Les Israélites sont face à face avec la mer, voilà que, devant les eux, les eaux se retirent pour laisser apparaître la terre sèche, nouvelle création (Gn 1,9). D'ailleurs, c'est le vent (le souffle) qui s'oppose aux forces des eaux. Dieu fait ainsi passer son peuple à travers les eaux de la mort (symbolisme du Sheol selon l'exégète W. Wifall. « The Sea of Reeds as Sheol », ZAW 92, 1980, p. 325-332). Dans la pensée antique, la mer, précise une note de la TOB, représentait le monde de l'incréd et de la mort (Gn 1,2 ; Ps 18,5-6). Ce n'est qu'après un long et pénible passage désertique, une sorte de triduum allongé, que Dieu fera entrer son peuple sur cette terre où ruisellent le lait et le miel. En d'autres mots, il n'y a que cette solennité initiatique qui permette au peuple de devenir quelqu'un pour Dieu et Dieu quelqu'un pour le peuple.

les remous de la mort, mais debout au service de la vie. Par ce récit hautement symbolique, Jonas expérimente les tribulations, les questions, les échecs et les recommencements qu'il rencontrera indubitablement tout au long de sa mission et de sa vie ³²⁵.

En d'autres mots, si Dieu initie Jonas à un nouveau ministère, il l'initie aussi à la vie tout court. Peut-on vraiment apprendre un métier, exercer un emploi, développer une relation affective sans que l'individu puisse trouver là des réponses à une recherche encore plus intérieure et plus vitale ? Par exemple, on fait sans doute un court-circuit en éducation si on pense enseigner à quelqu'un ou initier quelqu'un sans considérer ses besoins profonds, ses quêtes personnelles [323] de sens, son questionnement philosophique et spirituel, pour qu'il s'inscrive tout entier dans la vie, dans sa vie. Un interviewé de 15 ans racontait qu'au premier cours de l'année un de ses professeurs s'était présenté en disant : « Moi, enseigner c'est un job. Demandez-moi rien de plus ! » Le jeune confiait s'être senti « moins que rien » et finalement avoir « coulé » son cours.

Le symbole permet à l'initié d'adopter un regard neuf sur ce qu'il est, son présent comme son avenir, un regard plus profond, plus spirituel. On aurait tout avantage, en culture moderne, à exploiter la veine symbolique pour vaincre un certain aplatissement de la vie que tant de gens tentent de surmonter dans leur désenchantement. Rappelons ici des propos signalés précédemment. On ne sait plus trop quel gadget s'offrir ou offrir aux plus jeunes afin d'éveiller chez eux leur capacité de s'émerveiller, de se déplier, de se déployer. Comme si les merveilles technologiques modernes étaient réduites à des utilisations quotidiennes insignifiantes dans de pures logiques instrumentales. Pensons au zapping devant sa télé, et transposé partout ailleurs, même à l'école et dans la famille. Téléviseurs, baladeurs et ordinateurs servent-ils alors à fuir un dialogue jugé impossible, une rencontre jugée indésirable ? À ce chapitre, l'analyse des entrevues de recherche apparaît déroutante. En effet, dans l'ensemble de leurs relations interpersonnelles, plusieurs interviewés déplorent avoir le sentiment de ne pas être considérés dans leur entièreté. Nous avons souvent retracé de tels propos : « Je me sens divisé en tiroirs ! C'est comme si la personne qui m'aborde ne le fait qu'en vertu d'une question bien précise et

³²⁵ À la fin de ce chapitre, nous proposons un outil de compréhension en lien avec ce texte biblique.

la plupart du temps dans son intérêt à elle. J'ai parfois l'impression qu'on m'utilise ! » Mais en même temps, nous avons noté, dans les récits des interviewés, de telles résistances à faire autrement. Jamais facile de faire la vérité, surtout quand c'est l'autre qui le demande. Mais revenons au symbole.

Le symbole a le double mérite de faire comprendre de l'intérieur que la partie n'est pas gagnée d'avance, et que pour la jouer, il y a de rudes passages difficiles à vivre. C'est souvent par des expériences initiatiques « éprouvées » que le jeune, par exemple, apprend à s'inscrire dans le réel, à le penser, à le réenchanter, à le transformer, et aussi à exorciser, apprivoiser, surmonter ses angoisses. Sans culture initiatique, les êtres deviennent fragiles, vulnérables, incertains d'eux-mêmes. C'est ainsi que devant le moindre échec on s'écroule, on abandonne, on capitule... on décroche. On a peut-être perdu l'intelligence des rites et symboles initiatiques les plus fondamentaux de l'aventure humaine individuelle et collective.

[324]

Enfin, on ne pourrait conclure ce panorama des fondements de l'initiation sans faire référence, un tant soit peu, à quelques notions psychanalytiques pour mieux nommer le passage fondamental que tout être humain doit traverser. Dans certains rites de passage de sociétés africaines, on a souvent observé un aménagement rituel où l'initié devait revivre symboliquement sa propre gestation puis sa naissance. Pour devenir un adulte, l'initié devait naître une seconde fois en présidant à sa propre mise au monde. Ces rites africains recèlent une grande sagesse de vie que la psychanalyse a repris pour nous apprendre en effet que le passage le plus fondamental de l'être humain consiste à sortir du monde indifférencié et fusionnel. En d'autres mots, *l'infans* (être encore incapable de parler), pour devenir adulte (développer sa propre parole), doit sortir du monde originel dans lequel il était plongé. Or cette séparation soulève une des plus importantes angoisses de la vie. Nicole Belmont fait remarquer que si l'animal grandit une fois pour toutes, il en va autrement du genre humain où les liens originels ne sont jamais vraiment rompus. Selon la même auteure se référant à Roheim, les rites de passage ne servent ultimement qu'à assumer cette angoisse de séparation. Nicole Belmont, paraphrasant Arnold Van Gennep, précise

Les rites de passage ne dépendent pas de traits spécifiques de telle ou telle société mais appartiennent aux aspects fondamentaux de la psyché humaine. [...] Le rituel a pour fonction d'abréagir et de dramatiser les étapes du développement humain ³²⁶

En somme, devenir un adulte c'est, pour la psychanalyse, traverser cette période de l'indifférenciation.

Xavier Thévenot a retenu principalement cinq caractéristiques pour qualifier ce monde originel : il est en dehors du temps, ce monde supporte le rêve de la toute-puissance, il ne connaît aucune faille, ni celle de l'échec ni celle de la mort, il ne fait jamais référence à l'autre, et il ne recèle aucune médiation ³²⁷. Devenir un sujet humain c'est donc accepter de renoncer à ce monde fusionnel si merveilleux et assumer le passage de ces cinq lieux de confrontation. Renoncer [325] et assumer, voilà deux expressions pas vraiment populaires ! Permettons-nous ici de préciser les trois premières de ces cinq caractéristiques en faisant toujours une application à la culture et aux valeurs modernes. Commençons avec l'effet des rites de passage sur le rapport au temps.

Les rites de passage, sorte de grammaire sociale, permettent de gérer les discontinuités. Ils disconnectent pour reconnecter autrement et plus tard. C'est encore Nicole Belmont qui traduit le mieux ce traitement du temps :

Les rites de passage ont pour fonction essentielle de manipuler symboliquement le temps de toutes les façons imaginables : de le retarder, de l'avancer, de le rendre plus rapide ou plus lent, de l'atomiser ou de le synthétiser, d'anticiper pour mieux revenir en arrière, ou de revenir en arrière pour mieux anticiper. Et la ma-

³²⁶ Nicole BELMONT, *op. cit.*, p. 15. Abréagir : se libérer d'un refoulement affectif.

³²⁷ Xavier THÉVENOT, *Les péchés. Que peut-on en dire ?*, Paris, Éd. Salvator, 31 édition, 1987, pp. 29-30.

nipulation symbolique du temps donne ainsi l'illusion qu'on le maîtrise, qu'on ne le subit plus dans l'impuissance ³²⁸.

L'épaisseur temporelle évite donc à l'initié deux dangers : vivre simultanément son ancien état et le nouveau, ou connaître le vide en ne vivant ni l'un ni l'autre de ces deux états. Une expression anglaise traduit très bien cet inconfort : *betwixt and between* ³²⁹.

Dans ce « temps » de marginalité, il s'opère une véritable transformation. En termes religieux, nous dirions une *metanoia*, une véritable conversion par laquelle l'individu, ouvert à de nouvelles réalités, de nouvelles valeurs, un nouveau vivre, arrive également à une existence nouvelle et responsable. Il découvre ce qu'il lui faut pour avancer. Julien Ries n'hésite pas à utiliser un langage fort : « L'initiation équivaut à une mutation ontologique de régime existentiel. Elle introduit le néophyte à la fois dans la communauté humaine et dans le monde des valeurs spirituelles ³³⁰. » Il demeure à la fois le même et devient autre. « En tant que rite de passage, grâce à une renaissance [326] symbolique, elle [l'initiation] sacralise l'être humain et elle le met en contact avec le transcendant ³³¹. »

Deuxièmement, il devient tellement facile dans notre monde de techno-science d'entretenir l'illusion de la connaissance et de prétendus moyens qui confèrent la souveraineté absolue. À cet égard, l'absence de véritables initiations a des effets pervers, non plus cette fois du côté dépressif mais sur le versant de la personnalité grandiose, de la culture narcissique avec sa pensée magique et son « tout est possible ». Le monde moderne croit qu'il a enfermé le monde à l'intérieur des limites de sa raison, et que tout relève du prévisible. (Philippe-Emmanuel Rausis, 1993, p. 30) Mais on risque de se jouer de vilains

³²⁸ Nicole BELMONT, *op. cit.*, p. 17.

³²⁹ Un livre américain sur le sujet porte justement la référence suivante : Louise CARUS MAHDI, Steven FOSTER et Meredith LITTLE, *Betwixt & Between : Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, La Salle, Illinois, Open Court, 1987, 513 p.

³³⁰ Julien RIES, « L'homme, le rite et l'initiation selon Mircea Eliade », dans *Les rites d'initiation*. Actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve. 20-21 novembre 1984, Louvain-La-Neuve, Jean Ries, 1986, p. 21 (Homo Religiosus, n° 13).

³³¹ *Idem*, p. 463.

tours. Car nous sommes d'autant plus fragiles que nous nous croyons tout- puissants et capables de tout. L'échec devient incompréhensible, inadmissible. Le même auteur rappelle que le premier ennemi rencontré sur le chemin d'une pseudo-omniscience, c'est justement l'illusion de sa. propre importance, laquelle crée un sentiment factice de suffisance. Or pour perdre sa suffisance, précise-t-il encore, il faut avoir été vaincu au moins une fois dans sa vie. Le guerrier doit d'abord apprendre ses limites, partir à la conquête de l'humilité. (Rausis, 1993, p. 29)

Les initiateurs de la foi ne procèdent pas autrement. L'humilité est l'une des conditions dont dépendra le succès de l'initiation. « L'expérience du divin rend humble », écrit Valentin Tomberg ³³². La Samaritaine a dû vivre le creux de ses vraies soifs insatisfaites pour découvrir et accueillir le secret des sources ; découvrir et accueillir les chemins qui, à travers les épreuves du désert, conduisent au puits intarissable étanchant toutes les autres soifs qui surgissent de son humaine aventure : soifs de requestionnement, de nouvelles quêtes de sens qui accompagnent tous les passages de la vie, jusqu'au passage ultime qu'est la mort.

Troisièmement, quelles qu'aient été les générations interviewées, nous avons toujours remarqué une difficulté importante à assumer le tragique de la vie. « En autant que ça tienne tant que je serai là. Après je m'en fous ! » Certains baby-boomers ont laissé échapper ce genre de phrases dans nos entrevues. Nous avons même rencontré ce phénomène lors de différentes conférences en présentant les résultats de la recherche-action. Quelques participants [327] repartaient en disant : « Bah, c'est pas si pire que ça ! On verra bien. » Nous touchons ici au cœur de la tension humaine la plus vive, l'enjeu mort-vie. Combien d'aînés, au crépuscule de la vie, nous ont dit leur désarroi face au refus catégorique de leurs enfants de vouloir en parler !

J'ai entendu mes enfants demander au médecin de ne pas m'en parler. De toute façon, ils sont plutôt mal à l'aise eux aussi. Mais je ne voudrais tellement pas mourir toute seule. Je souhaiterais

³³² Valentin TOMBERG, *Médiations sur les vingt-deux arcanes majeurs du tarot*, dans Philippe-Emmanuel Rausis, op. cit., p. 89.

leur dire combien j'ai peur... (*Femme, 65 ans, atteinte d'un cancer*)

Certes, les jeunes générations sont rapidement face à de multiples situations d'éclatement, ne serait-ce que par la rupture des parents, voire des grands-parents, des maladies transmises sexuellement, de la menace du sida, d'instabilités financières, affectives, morales, du désenchantement du monde... Mais le traitement que nous faisons de ces situations permet-il toujours à ces générations, comme aux autres d'ailleurs, de rencontrer lucidement la condition humaine, d'assumer intelligemment le présent ? Heureux les affligés-consolés, les affamés et assoiffés de justice, de paix et de bonheur. Heureux ceux qui souffrent, ceux qui peinent, ceux qui ont mal... ils partagent toute la condition humaine jusqu'à son plein épanouissement dans une vie nouvelle et définitive !

Il ne faudrait toutefois pas penser que ce phénomène inquiétant du refoulement du tragique ne concerne que les situations-limites. Nous avons développé toutes sortes de mécanismes plus ou moins subtils pour nous faire oublier que nous ne sommes pas tous beaux, riches et en santé. Nous émettons l'hypothèse que la démarche initiatique peut devenir ici un processus d'humanisation ou d'hominisation et de réconciliation avec les autres, soi, ses échecs et sa mort.

Quelques pistes initiatiques pour le tournant actuel

Après avoir mesuré l'enjeu des rapports initiatiques, et après avoir amené les fondements de l'initiation, il convient maintenant d'élucider ce qu'elle pourrait être dans le contexte d'aujourd'hui. Qu'est-ce que pourrait vouloir dire initier aujourd'hui ? Faut-il importer les rites de tribus africaines ? Faut-il revenir aux rites qui nous étaient propres il y a quelques décennies ? En inventer de nouveaux ? Mettre en place de nouvelles stratégies institutionnelles ou d'abord expérimenter de [328] nouvelles pratiques ? Ce sont des questions légitimes. Retenons surtout la dernière de ces questions, à savoir le qui, le quoi, le comment, le quand et le pourquoi des pratiques initiatiques qu'on juge les plus valables pour aujourd'hui. À travers des exemples concrets, des scénar-

rios et des modèles suggérés, nous allons tenter d'y contribuer. En effet, au risque de se répéter, il n'est pas possible de pénétrer l'univers initiatique sans recourir au niveau expérientiel. Au-delà des mots ou de ces quelques lignes, pâle reflet de la réalité évoquée, on peut se référer à sa propre expérience tantôt d'initiateur, tantôt d'initié. On trouvera à la fin de ce chapitre un outil de compréhension en ce sens. Pour le moment, voyons quelques défis actuels.

Nous avons noté très brièvement les résistances de la génération de la rupture qui, en remettant en cause tout le « transmis », a souvent perdu la trace du genre historique de la transmission qu'est la pratique initiatique. Pratique à renouveler avec nos sensibilités et nos valeurs modernes, cela va de soi ! La démarche initiatique, aujourd'hui plus que jamais, doit se conjuguer au pluriel. Il faut bien reconnaître que nous faisons face à ce que Balandier appelle « une multiplicité des espaces culturels » (Balandier, 1992, p. 26-27), mais à force de vivre dans le village planétaire, on finit par ne plus avoir de village du tout. L'initiation moderne doit s'enraciner dans une culture et en même temps s'enrichir d'autres pratiques initiatiques qui existent dans les autres communautés culturelles et religieuses de nos milieux urbains. Quel terrain prometteur pour se donner de nouveaux projets communs de vivre et d'agir ensemble ! Sans eux, l'autoroute de la communication peut nous transporter partout à travers le globe, mais on risque de ne plus savoir communiquer avec les différences qui sont tout près de nous.

L'initiation véhicule toujours une certaine vision du monde, une certaine perception organisée de la réalité que l'initiateur transmet. Bien au-delà des notions ou des techniques enseignées, l'initié aura été introduit dans de nouveaux univers de sens, dans de nouveaux ordres symboliques, puis il en aura intégré la structure de cohérence, structure en mouvement et ouverte sur de nouvelles questions et réponses, de nouvelles soifs et sources. L'initiation n'est jamais neutre. Voilà justement pourquoi elle fait peur. De fait, dans les mains de certains elle est déjà devenue une arme redoutable de manipulation, surtout si l'initié n'est pas traité en « sujet-acteur-interprète ». Cela explique sans doute ce commentaire souvent entendu chez des interviewés de la vingtaine : « Moi, j'ai été baptisé catholique et je veux me marier catholique. Mais je ne suis d'aucune religion et ne veux rien [329] entendre... Je n'y reconnais plus rien, j'ai trop peur de me faire embar-

quer ! » (Homme, 24 ans) Mais ce court extrait illustre également le climat social d'extrême méfiance dans lequel nous vivons actuellement. Or c'est une des touches initiatiques que de susciter des complicités, des apprivoisements dans de nouvelles passerelles et communications à inventer.

L'initiation compromet. Elle rompt aussi avec les mythes modernes de l'objectivité qui parfois servent à tenir l'autre à une distance telle qu'il n'y a plus d'altérité, et surtout de réciprocité. Dans une démarche initiatique authentique, l'initiateur change tout autant que l'initié. Comme disent justement des parents : « Les enfants nous font tout autant que nous les faisons ! »

Peut-on encore vraiment prétendre, même en culture moderne, ne plus rien avoir à transmettre, à donner comme à recevoir ? « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'enorgueillir comme si tu ne l'avais reçu ? » (1 Cor 4,7) Est-il vraiment possible que les générations aînées s'éteignent en privant les générations montantes de leur sagesse de vie ? Que des professionnels expérimentés « partent » à la retraite - l'expression traduit bien une forme de démission - sans entraîner un récent diplômé, que des maîtres d'oeuvre mettent fin à leur métier sans superviser ou accompagner un apprenti ? Malgré le marché de l'emploi restreint, il ne suffit pas simplement de « partir » pour « laisser sa place ». On n'investit pas 30 ou 40 ans de sa vie dans une pratique pour la quitter comme si elle n'avait jamais existé. Certaines dépressions ou autres déséquilibres physiques ou psychologiques ne pourraient-ils pas surgir d'une rupture trop brusque avec son métier ? Cette secousse est trop violente. L'individu aurait tout avantage à écarter les seuils (*limen*) entre la séparation (rupture de l'emploi) et l'agrégation (monde des retraités) pour se donner cet espace-tampon, cette épaisseur temporelle, cette zone de sécurité nécessaire pour assumer tout passage, à plus forte raison ceux qui appellent un important déplacement. Un homme de la soixantaine parlait de sa retraite comme du deuil le plus éprouvant de toute sa vie, encore plus éprouvant que celui provoqué par la mort de ses parents. Il serait intéressant de mesurer, par exemple, les effets bénéfiques de l'activité sur l'état de santé de retraités engagés à initier des apprentis. On pourrait trouver là un moyen tout simple de réduire non seulement les coûts de la santé, mais aussi les coûts directs et indirects liés à la formation.

Conclusion

Nous dirons, avec Mircea Eliade, que l'initiation est avant tout une « expérience existentielle constitutive de la condition humaine ³³³ ». Elle entraîne non seulement la naissance ou plutôt la renaissance de l'initié, mais aussi celle d'une génération nouvelle, puis finalement de toute une communauté. Sans elle, la société se trouve déstabilisée. Par elle, l'initié fait son entrée en humanité. On ne s'initie pas soi-même pas plus qu'on ne choisit d'être initié. Rarement aussi choisit-on son initiateur ; c'est généralement lui qui élit un candidat. Il se charge d'instruire et d'éduquer. « Son enseignement porte sur le corps, sur la structure du monde, sur l'organisation du groupe, sur ses mythes et sur ses lois. Il s'agit d'une éducation qui forme la personnalité et peut réaliser de véritables transformations ³³⁴. » Mais notons ici que les valeurs modernes appellent une plus grande participation active de l'initié. C'est une richesse indéniable que cette réinterprétation de l'initié comme sujet acteur et interprète. Ainsi, sera-t-il mieux équipé pour être initiateur à son tour.

L'initiation porte aussi des valeurs immuables, intemporelles et universelles. Qu'il nous suffise de mentionner avec Anselme Titianma Sanon les principales :

L'importance du corps - et du corps douloureux habitué à l'épreuve - dans l'acquisition du savoir ; le rôle privilégié du langage symbolique et le type de relation au monde qui s'exprime à travers lui ; le sens du secret ; la place tenue par la communauté et par les Anciens qui sont les dépositaires du savoir ; la certitude que le franchissement de certains seuils est essentiel à la maturation de l'homme et qu'il faut des rites de passage ³³⁵.

³³³ Cité par Philippe-Emmanuel RAUSIS, *op. cit.*, p. 62.

³³⁴ Julien RIES, *op. cit.*, p. 463.

³³⁵ Anselme Titianma SANON, *Enraciner l'Évangile, initiations africaines et pédagogie de la foi*, dans Philippe-Emmanuel RAUSIS, *op. cit.*, p. 78.

L'initiation est école de la vie, ce que les savoir et savoir-faire ne transmettent pas. Elle répond à la quête de sens, d'identité et d'absolu.

En tentant d'évaluer la pertinence des rapports initiatiques en corrélation avec les défis socio-culturels identifiés dans les dossiers de recherche précédents, trois « lieux » pour une pratique initiatique ont été principalement mentionnés. Il y a certes le rite lui-même. Dans notre société moderne, nous avons, d'une part, évacué les rites [331] traditionnels ou à tout le moins presque perdu le sens qu'ils ont ; et d'autre part, nous n'avons pas suffisamment ressaisi les rites en émergence (obtention du premier permis de conduire, bal des finissants du secondaire, achat d'une première maison, anniversaires, etc.). Nous sommes alors sérieusement convoqués à repenser pour aujourd'hui ces moments ponctuels qui permettent à l'initié de franchir, grâce aux symboles, une ou l'autre étape de sa vie. Le rite marque une différenciation. Il impose une nouvelle reconnaissance et confère une nouvelle identité.

Deuxièmement, l'initiation peut aussi se traduire par un processus de plusieurs semaines, voire de plusieurs mois, suivant lequel l'initiateur accompagne un initié dans son cheminement. Cette relation privilégiée n'exclut pas qu'il y ait des rites initiatiques, mais alors ils sont pensés par l'initiateur dans le but de faire vivre des passages estimés nécessaires à l'évolution de l'initié. Nous avons un excellent exemple de ce type de relation avec le film *L'homme sans visage* ³³⁶.

Nous dirons de ces deux premiers lieux qu'ils sont fermés puisque le rite tout comme le processus initiatique ont un début et une fin. Il en va autrement du troisième lieu initiatique dit ouvert. Dans une perspective beaucoup plus large et par conséquent en dehors de la relation dyadique formellement identifiée, on a aussi précisé, au cours de ce chapitre, une manière d'être et de vivre ses relations de façon à respecter l'autre, à demeurer attentif à son développement, ses quêtes profondes et ses appels à la vie. Quand je permets à l'autre de rencontrer son humanité parce que je ne crains pas de rencontrer la mienne, quand à mon contact il devient quelqu'un et qu'il touche du doigt sa dignité profonde, alors il y a fort à parier que nous nous situons au re-

³³⁶ Inspiré du roman d'Isabelle HOLLAND, *The Man Without a Face*, New York, Harper Keypoint, 1987, 157 p.

giste de l'initiation. En cela, l'initiation a quelque chose d'évangélique.

En effet, s'il est une clé à retenir du processus initiatique, c'est bien celle suggérée par l'Évangile : « Qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera. » (Mt 16,25) Ou encore, le grain unique semé dans la nuit de la terre et qui devient cent dans l'épis de blé pour combler la faim, nourrir, partager, fêter. Dans ce même évangile, tout renoncement s'inscrit dans une logique de vie, d'accès à une plus grande qualité de vie, d'humanité, d'âme, d'ouverture à plus grand que soi, à l'autre, à l'au-delà du mesurable. [332] Ce fameux royaume dont Jésus parle est à l'horizon de cette démarche. Mais il est déjà en germe dans l'initiation. L'initiation chrétienne vient-elle chercher cette initiation fondamentale du sens et du non-sens de la vie ?

Outils de compréhension

Outil no 1 : les dix composantes de l'initiation en culture moderne

1. La dynamique initiatique atteint toutes les dimensions de la personne, jusque dans ses profondeurs morales et spirituelles.
2. Dans une perspective philosophico-théologique, la dynamique initiatique permet à l'individu d'assumer les lieux de sens et de non-sens de l'humanité et de la vie.
3. La dynamique initiatique rappelle que la manière de transmettre est tout aussi importante que le contenu lui-même. En initiation, il faut allier le quoi au comment.
4. La dynamique initiatique, à cause des profondeurs humaines qu'elle touche devient tout aussi bénéfique pour l'initié que pour l'initiateur. Ce type de relation ne fonctionne pas à sens unique. Elle ouvre à la réciprocité, la mutualité et l'altérité.

5. La dynamique initiatique se pense et se réalise dans une culture, des valeurs et une tradition données.
6. Particulièrement en culture moderne, l'initié est reconnu comme sujet, acteur et interprète de la relation. L'initiateur n'impose pas sa lecture des choses, mais il apprend à l'initié à chercher et à réaliser correctement sa propre interprétation.
7. Pour garantir le succès d'une relation initiatique, l'initiateur est responsable d'évaluer le rapport proximité/distance entre lui et l'initié. Être juste assez proche sans être trop distant, juste assez distant sans être trop proche.
8. En culture moderne, la dynamique initiatique devient un filon intéressant pour la recomposition des solidarités inter et intra-générationnelles.
9. Toute relation initiatique permet un passage symbolique marqué par la tension fondamentale mort-vie.
10. Finalement, la dynamique initiatique vise à faire du sens pour aujourd'hui. Les Américains parlent de *making meaning*.

[333]

Outil no 2 : l'initiation de Jonas

Voici un exercice simple pour découvrir soi-même les éléments constitutifs d'une démarche initiatique.

1. Lire en entier le Livre de Jonas.
2. Relire le texte de Jonas avec les notes en bas de page.
3. Quelles sont les grandes étapes du texte ? S'inspirer des changements de scènes.
4. Faire la liste des verbes d'actions que Jonas pose, que Dieu pose. Qui prend les initiatives ?
5. Quels sont les sentiments qui habitent Jonas au fil du texte ?
6. Relever les symboles du texte et en expliquer le sens.
7. Quels parallèles pouvez-vous établir entre ces symboles et des moments de la vie de Jésus ?
8. En quoi l'histoire de Jonas éclaire-t-elle la mission de Jésus ?
9. Au fait, combien y a-t-il de rites initiatiques dans ce texte ?
10. Pourquoi n'est-ce que la deuxième fois que Jonas accepte la mission du Seigneur ?
11. Si Jonas a véritablement vécu un passage initiatique, comment expliquer qu'il se fâche contre Dieu à la fin du récit ?

Clé de compréhension possible

Jonas soupçonnait de quoi Dieu était capable, sinon il n'aurait pas fui dès le début. Pourtant, malgré son initiation, il ne comprend pas l'attitude du Seigneur envers les Ninivites. Dieu avait un tel pouvoir qu'il aurait pu choisir de taire, de détruire toutes traces de perversion, ou à tout le moins de punir sévèrement. Camoufler le désordre comme

s'il n'y en avait jamais eu aurait été une issue bien humaine. D'ailleurs, cette colère contre Dieu n'est pas sans rappeler celle du fils obéissant de la parabole du père prodigue. Jonas se fâche contre ce déplacement intérieur de Dieu au point d'implorer la mort. Jonas se retourne pour se refermer, Dieu se retourne pour s'ouvrir. En effet, s'étant laissé émouvoir, ayant été profondément atteint de l'intérieur par la conversion de tout le peuple, Dieu choisit, contre toute attente, d'ouvrir une brèche, d'y frayer un chemin, celui du « pardon » ; et c'est bien là le scandale. De fait, le pardon, comme lieu de vérité inédit, conduit au passage initiatique de la mort à la vie, de la [334] rupture à la communion, de l'éjection à l'agrégation, de la négation à l'acceptation, passage à l'altérité où les partenaires s'ouvrent à l'autre, à l'autrement d'eux-mêmes, de la vie, comme au tout Autre.

Outil no 3 :
moi comme initiateur ou initiatrice ; moi comme initié

Repérer quelques expériences d'ordre initiatique dans sa propre vie.

A) Comme initiateur...

1. Je tente de me souvenir d'une relation où j'ai l'impression d'avoir initié quelqu'un.
2. Comment cette relation a-t-elle commencé ?
Est-ce moi qui ai interpellé l'autre ou l'inverse ?
3. À quoi ai-je initié la personne ?
4. Quelles compétences l'initié a-t-il reconnues en moi ?
5. Qu'est-ce qui me permet d'affirmer que cette relation était initiatique ?
6. Quel(s) passage(s) mort-vie étai(en)t en cause ?
Chez l'initié ? Chez moi ?

7. Quand j'y repense, qu'est-ce que j'ai transmis à cette personne ?
8. Se pourrait-il que l'initié m'ait aussi transmis quelque chose pendant cette relation ? Quoi ?
9. Précisez les liens affectifs de cette relation initiatique.
10. Comment cette relation a-t-elle pris fin ?
11. Si, pour répondre à ces questions, je n'ai pas évoqué une expérience reliée à la transmission de la foi et que par ailleurs je crois en Dieu, je reprends cet exercice en rapport avec une relation où j'ai initié quelqu'un à la foi.

B) Comme initié...

Refaire le même exercice mais cette fois en tant qu'initié.

[335]

BIBLIOGRAPHIE

CENTLIVRES, Pierre, Jacques HAINARD (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui*. Actes du colloque de Neuchâtel 1981, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986, 238 p.

COLL., *Les rites d'initiation*. Actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve. 20-21 novembre 1984, Louvain-La-Neuve, Jean RIES (dir.), 1986, 559 p. (« Homo Religiosus », no 13).

DE ROSNY, Éric, « Pour une initiation du regard », *Christus. L'initiation au Mystère chrétien*, avril 1993, n, 158, p. 167-176.

GELINEAU, Joseph, « Reconstruire une initiation chrétienne », *Catéchèse*, avril 1989, no 115, p. 129-144.

LA FONTAINE, Jean S., *Initiation*, Manchester, Manchester University Press, 1985, 208 p.

PASQUIER, Abel, « L'expérience initiatique dans le monde contemporain », *Christus. L'initiation au Mystère chrétien*, avril 1993, no 158, p. 136-147.

RAUSIS, Philippe-Emmanuel, *L'initiation*, Paris-Montréal, Cerf-Fides, 1993, 122 p. (« Bref », no 45)

Revue Lumen Vitæ, Revue internationale de catéchèse et de pastorale, « Initiations nouvelles », mars 1994, vol XLIX, no 1, 120 p.

THÉVENOT, Xavier, *Les péchés, que peut-on en dire ?*, Paris, Salvator, 1984, p. 29-30.

TURNER, Victor W., *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1990, 206 p., coll. « Ethnologies », traduit de l'anglais : *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (1969).

[336]

[337]

Quatrième partie.

**L'initiation : une pratique fondamentale
à renouveler**

Chapitre 12

Un modèle de resymbolisation

Solange Lefebvre

[Retour à la table des matières](#)

Nous vous présentons ici un outil de compréhension de la démarche initiatique. Il se compose du récit d'un échange entre un grand-père et son petit-fils, suivi de quelques questions en vue d'une première démarche d'analyse. Quelques réflexions sont ensuite proposées, en vue d'un approfondissement du type de transmission mis en jeu dans l'échange, sur le besoin de croire et de « faire sens » chez les jeunes, et sur les étapes d'un processus de resymbolisation.

1. Un exemple de transmission (Jacques Grand'Maison)

Le jeune Éric a 16 ans. Il vit une grosse déprime. Ça ne va pas bien avec ses parents, dans ses études et au fond de lui-même. Plus ou moins intuitivement, il sent l'avenir bloqué : les emplois, la société, le monde actuel. Il a de la difficulté à croire aux adultes, aux autres, en lui-même et aussi en Dieu.

Mais il y a une personne en particulier en qui il a confiance : son grand-père. Il va se passer entre eux quelque chose qui va le sortir de sa nuit.

Grand-père a bien senti la détresse de son petit-fils. Il est de la race spirituelle de ces hommes et de ces femmes qui n'ont pas démissionné face aux grandes épreuves de la vie, de ces hommes et femmes qui ont été capables de se renouveler dans un amour de mille et une saisons, dans une foi qui a été la source d'un courage, d'une persévérance et surtout d'une confiance à toute épreuve.

[338]

Éric et son grand-père arrivent au bord d'une rivière. Ils sont là tous les deux face à un merveilleux coucher de soleil.

Le grand-père écoute silencieusement Éric qui, par bribes, lui révèle ses pensées suicidaires.

D'une façon indirecte, à la manière des aînés, le grand-père raconte ce qu'il a vécu durant la grande crise des années 1930 à l'époque où il avait l'âge d'Éric. Il vivait à ce moment-là sur une terre de roches à Val-Morin, dans les Laurentides. Pendant les six mois d'hiver, les chemins n'étaient même pas ouverts.

C'est drôle, dit-il à Éric, on vivait dans la misère et pourtant, on a toujours mangé à notre faim. On s'entraidait beaucoup, on s'aimait beaucoup. C'est comme si on avait au fond de nous-mêmes une force, une confiance, une foi en Dieu qui nous disait qu'on passerait à travers. Toi, tu entres dans un monde difficile, un peu comme nous à cette époque-là où il y avait beaucoup de chômage. L'économie, l'industrie allaient mal. L'agriculture aussi. Moi, je te le dis Éric, tu es de mon sang, de ma couenne, tu vas passer à travers.

Puis le grand-père s'arrête, de peur d'avoir été trop loin. Il va faire un détour pour détendre l'atmosphère :

Sais-tu que la rivière du Nord qui coule devant nous vient d'une toute petite source ? Elle s'est frayée un chemin dans la

terre, au milieu des roches en haut de Val-David. Puis d'autres sources sont venues la rejoindre, puis ensemble ces sources ont fait une rivière, la rivière du Nord. D'autres rivières sont venues se marier à elle. Par exemple, la rivière Doncaster qui est née du lac de Sainte-Marguerite. La rivière du Nord à son tour se jette dans la rivière Outaouais, de l'autre bord de Lachute. Puis, ça s'élargit avec la rivière des Milles-Îles, puis après ça le Saint-Laurent, puis après ça, c'est le Golfe aux eaux plus tranquilles qui vont paisiblement vers l'Océan.

Moi, Éric, c'est ça ma vie, c'est ma foi, c'est comme ça que je me sens. Je suis comme dans le Golfe aux eaux tranquilles qui s'en va vers l'Océan infini de Dieu. À ton âge, je me débattais comme la petite source à l'origine de la rivière du Nord pour faire son chemin. La source, au début, elle ne sait pas quel chemin elle va prendre, par quels chemins elle va passer. Mais si elle ne désespère pas, la vie, la terre, les autres vont l'aider à se guider. Puis, peu à peu, elle découvre qu'elle s'en va quelque [339] part, qu'elle a un sens, un trajet, un projet. Elle s'enrichit à mesure qu'elle avance. Mais elle avance en se mesurant aux obstacles, et son courant devient plus fort à cause de cela. Elle apprend à être plus solidaire du milieu où elle passe, à être en communion avec ce qui l'entoure. Il y a toutes sortes de sels minéraux qu'elle cueille au passage. Les roches, le sable qu'elle affronte la purifient, la rendent plus belle, plus cristalline. Elle est à son tour source de vie. Les truites viennent y frayer. Elle est intarissable, disponible à toutes les soifs.

Si la source a tracé un lit solide, assez profond, elle ne se perdra pas dans toutes les directions. Elle aura trouvé son identité, sa place dans le monde et le sens de sa propre vie. Elle aura appris à franchir toutes les passes difficiles, à transformer les obstacles en nouvel élan de force. La source, elle sait s'adapter, autant qu'inventer son chemin. Elle se fait de temps à autre étang pour se reposer, accueillir d'autres sources. Elle sait s'abandonner, se donner et recevoir. Elle est tantôt indépendante, tantôt interdépendante, tantôt dépendante. Elle est plus têtue que la pierre. Elle finit toujours par faire son chemin, quitte à faire de longs détours.

Tu vois, Éric, il me semble que la vie c'est comme ça, une longue, difficile, mais passionnante aventure de mise au monde à

soi, aux autres et à Dieu. La source à travers monts et vallées sous la terre ou à ciel ouvert nous apprend que la foi en soi, la foi en la vie, la foi aux autres, la foi en Dieu, c'est un peu le même mouvement de vie et d'espérance envers et contre tout. Moi, j'arrive maintenant sur le bord de la mer. Je ressemble au petit coquillage. Tu sais quand tu approches le coquillage de ton oreille, tu entends tout le chant de la mer infinie et de l'univers. L'être humain tout petit dans l'univers est comme ce petit coquillage ; il porte tout le chant du monde, comme si l'infiniment grand passait par l'infiniment petit que nous sommes, toi et moi. Le Dieu infini est tombé amoureux de nous au point de se faire tout petit en nous pour que nous croyions qu'il y a quelque chose de plus grand que nous, qu'on s'en va vers des choses plus belles, vers un plus de vie.

Le grand-père s'était un peu emporté. Alors, il dit à Éric : « Je dois t'ennuyer avec mes vieilles affaires, mes souvenirs, ma religion. »

Non, dis pas ça grand-papa, y'a pas grand-monde qui me dit des choses comme ça... Ça me fait du bien. Mais, tu sais, j'ai été gâté [340] beaucoup. J'ai pas appris à me battre comme toi, comme ta petite source. Je suis comme dans un tunnel bouché. Je ne vois aucune lumière au bout. J'ai pas ce qu'il me faut...

Éric se met à pleurer à chaudes larmes. Le grand-père le prend dans ses bras pendant un long moment sans mot dire, pour lui faire sentir qu'il l'aime tel qu'il est, qu'il sent la profondeur de son désarroi intérieur. Mais tout au fond de lui, le grand-père se sent impuissant. Pendant qu'Éric lui jette dans les bras sa détresse indicible, le grand-père se met à prier silencieusement :

Dis-moi, Seigneur, quoi lui dire. Ça n'a pas de bon sens, un jeune qui veut mourir. Tu ne peux pas laisser faire ça. Je ne peux pas l'abandonner comme ça, sans faire quelque chose. Un enfant ne peut pas consentir librement au suicide.

La veille, le grand-père avait entendu à la télé des gens plaider pour le droit au suicide. Et là, il avait dans ses bras son propre petit-fils hanté par la mort :

Quel monde de fou, Seigneur, qui communique sa désespérance à des enfants qui commencent à peine leur vie. Non, non, Seigneur, aide-moi à mettre le pied dans cette porte de mort que mon petit-fils veut refermer. Il y a sûrement chez Éric un vouloir vivre caché dans son vouloir mourir. Toi, le Ressuscité, aide-moi à le ressusciter comme la tige de pissenlit qui traverse l'asphalte au printemps.

Alors le grand-père se lève, bien décidé à tirer de son âme, de sa foi, de son Dieu, une espérance capable de défoncer le désespoir de son petit-fils. Avec toute l'énergie qui lui reste, il se lève pour livrer le tréfonds de sa philosophie de la vie, de sa foi, de son espérance.

Tu sais, Éric, quand on naît, quand on sort du ventre de sa mère, on est comme ça, les poings en l'air. Ça annonce que la vie est aussi une lutte, une conquête avec des passages difficiles, comme celui que tu vis présentement. Il y a de la souffrance dans l'accouchement, mais c'est pour une vie nouvelle. Peut-être que c'est ça qui t'arrive. Même ta révolte a du sens. Tu te débats comme la source qui trace durement, difficilement son chemin. Oui, c'est peut-être un deuxième accouchement que tu vis, cette fois pour devenir capable de donner la vie à ton tour, pour atteindre un palier supérieur de ton être, de ton identité...

[341]

Mais tu ne peux pas rester les poings fermés. Un poing fermé, ça peut servir à repousser l'autre, les autres. Un poing fermé, ça garde ses grains pour soi, ça ne sème pas, ça ne fait pas pousser la vie. Tandis qu'une main ouverte, ça nourrit, ça soigne, ça aide, ça entraide, ça élève, ça accueille, ça donne, ça caresse, ça sait aimer, ça sait pardonner.

Tu vois, pour la lutte, les conquêtes et les passes difficiles les poings sont nécessaires. Mais si tu veux naître à ton moi profond, aux autres, au monde, il te faut ouvrir les mains, les bras, et aussi te laisser prendre par l'autre, par amour, t'abandonner à la vie qui parfois nous sauve malgré nous. C'est ça la touche humaine, la touche de Dieu. En tout cas, c'est mon expérience. Si elle peut servir, tant mieux, même si ton chemin à toi est différent du mien. Suis ta pente pourvu qu'elle soit montante vers une vie nouvelle. Je me dis que tu peux passer à travers. J'ai vécu cela avant toi. Et je suis sûr que tu peux y arriver. Tu comprends, moi, je t'aime énormément. J'essaie de te donner le meilleur de moi, parce que je tiens beaucoup à toi, parce que je souhaite que tu aimes autant la vie. Comme la source, la vie est, aussi, pleine de surprises, de cadeaux. Et je me dis : Éric ne connaîtra pas cela, s'il lâche juste au moment où il pourrait naître à une vie nouvelle... Oui, la vie va gagner.

Toutes les dernières phrases, le grand-père les a dites tranquillement, avec une étonnante assurance, une confiance profonde, comme s'il avait la certitude intérieure qu'Éric le comprenait. Ce n'était pas sans raison, puisque pour la première fois, Éric laissait percer une lumière d'espoir dans sa prunelle, avec un calme qui surprit son grand-père. Tandis que celui-ci lui parlait, il avait cessé de pleurer, et son souffle agité s'était peu à peu calmé. Il reposait auprès de la poitrine de son grand-père qui l'avait repris dans ses bras, bercé par la chaleur et les mots qui s'écoulaient de sa bouche. « Viens, on va marcher un peu », lui dit le grand-père. Et durant plusieurs minutes, ils suivent le sentier du bord de l'eau, en silence.

Puis, l'invitant à s'asseoir de nouveau sur le roc dur qui borde la rivière, le grand-père risque un autre détour pour amener Éric plus loin, pour l'ouvrir à l'esprit du don, de la générosité qui élargit la vie, son sens, sa grandeur, sa profondeur, sa beauté :

Il y avait autrefois, ici, sur le bord de la rivière, la meunerie d'un nommé Drouin. Les cultivateurs y venaient pour faire transformer les grains de leurs moissons en farine. Farine d'avoine, [342] farine de sarrasin, farine de blé : c'est avec cela qu'on fait

du beau pain, des bonnes galettes de sarrasin, des crêpes. Le courant de l'eau plus fort ici faisait tourner une roue à palettes qui à son tour faisait rouler une meule qui, elle, broyait les grains en les frottant sur une autre meule fixée en dessous. À ton âge, j'ai travaillé dans cette meunerie. J'avais le temps de réfléchir. La vie était moins énervée et énervante dans ce temps-là. Ici, j'ai appris une chose qui m'a guidé toute ma vie. Je te la dis en peu de mots :

Le cœur humain est comme une meule qui tourne toujours.

S'il n'a rien à moudre, il va se moudre lui-même, s'écraser lui-même. Mais si tu lui donnes du grain, il va produire du pain. Tu risques de te broyer toi-même, si tu ne fais que tourner en rond en toi. Mais si tu donnes, si tu fais du bien aux autres, si tu as des projets, des rêves plus grands que toi à réaliser, tu vas augmenter ton goût de vivre, tu vas apprendre à aimer, tu vas te sentir utile et tu seras plus heureux. En tout cas, moi, c'est le secret de ma vie, je te le transmets comme mon testament spirituel.

Éric se lève le bras et dit, d'un air moqueur, « Oui grand- papa ! Je vais moudre ce grain-là ! » Et tous deux de rire, allégeant leurs cœurs noués par la gravité des confidences. Puis se ressaisissant, Éric continue :

Je fais le fou, mais tu sais, c'est toi que je voulais entendre aujourd'hui. Il y a toujours dans tes paroles un petit « quelque chose »... un petit plus... Je comprends que la vie est une rivière. On peut s'y noyer... ou bien on peut faire un bon pain avec elle, comme le meunier Drouin. Je te promets que jamais je n'oublierai cela. « Ça prend de la foi pour foncer dans la vie », dis-tu. Tu me fais un cadeau. Ta foi me fait du bien, ta confiance, ton espérance envers et contre tout, ton Dieu. (Puis il hésite)... Moi aussi je peux passer à travers... je pense...

QUESTIONS POUR UN ÉCHANGE

Voilà un exemple de démarche initiatique. Nous vous suggérons de vous y arrêter pour vous approprier cette pratique éducative qui est importante dans tous les domaines de vie et de ses divers défis, y compris les vôtres et ceux de vos enfants. Vous avez sûrement chacun, [343] chacune, des expériences d'initiation, des difficultés d'initiation à partager, à explorer, à clarifier. Chacun initie avec ses propres talents et charismes. Les professionnels eux aussi ont à apprendre à être initiateurs à travers leur propre compétence. Un peu tout le monde gagnerait à développer cette démarche. Nous connaissons des gens peu instruits qui sont capables d'initier, un peu comme le grand-ère dans le récit qui précède.

- Spontanément et librement, donnez vos premières réactions face à ce récit initiatique. Qu'est-ce qui vous a frappé ? Quelles découvertes avez-vous faites ?

- Quelles sont les caractéristiques d'une initiation réussie ?
- Quelles expériences d'initiation avez-vous vécues vous-mêmes ?
- Avec vos enfants, vos petits-enfants ?
- Dans votre métier, votre travail ?
- Quelles difficultés avez-vous rencontrées ?
- Qu'est-ce que vous retenez de cet échange pour orienter à l'avenir votre rôle de transmetteur, d'initiateur ?

2. Quelques repères

[Retour à la table des matières](#)

Pour aller plus loin dans la compréhension de cette démarche nous présentons ici des fondements de réflexion. D'abord il est question des ressorts vitaux du « croire » chez les jeunes, à leur besoin de « faire sens » qui se développent à la faveur d'un leadership signifiant et éclairé des adultes. Nous déployons ensuite les étapes du processus de resymbolisation à travers lequel l'être humain « croit » et « fait sens », puisque ce processus jette les bases des médiations du rapport à soi-même, aux autres, au monde, à l'histoire et à un horizon de sens.

Chez les jeunes, un besoin de sens et de « foi »

Le récit d'initiation qui précède met en relation un grand-père et un adolescent de seize ans. Il aurait tout aussi bien pu se dérouler avec un jeune adulte dans la vingtaine. Durant la longue période qui précède la « maturité » adulte, les jeunes ont de profondes questions de sens et de foi à résoudre. Aujourd'hui, plusieurs éprouvent souvent [344] de douloureuses expériences intérieures. D'abord, ils ont parfois l'impression de « ne pas avoir ce qu'il faut » pour passer à travers. Gâtés matériellement et ayant eu facilement accès à l'éducation et à divers biens matériels, leur seuil de résistance ou de tolérance à la douleur se trouve diminué. Pour les raisons exposées plus haut, il leur est en outre difficile de croire aux autres, à l'amour, à l'avenir et donc en Dieu. De nombreux facteurs socio-culturels et spirituels font en sorte qu'ils ont peu de lieux pour ressaisir leur expérience dans sa totalité, peu d'occasion de « sortie de soi » à travers des défis altruistes, des interpellations d'adultes qui les amènent au-delà d'eux-mêmes. Ainsi la crise du croire se double-t-elle d'une crise de l'altérité, c'est-à-dire d'un croire qui entraîne la sortie de soi vers l'autre ³³⁷.

³³⁷ Nous renvoyons ici à la recherche sur la solitude, sous la direction du psychiatre Pierre H. Tremblay. La grande surprise de l'équipe fut de découvrir que le groupe d'âge le plus affecté par la solitude était celui des adolescents.

Autour de la vingtaine en plus, les questions de sens se font encore plus aiguës. Notre culture occidentale a peu évalué les besoins des jeunes adultes qui se trouvent au seuil de la maturité. Les études et lieux d'encadrement, même s'ils sont déficients, ne manquent pas pour les enfants et les adolescents. Mais en comparaison, l'étape de la vie du jeune adulte demeure peu encadrée, peu accompagnée, peu étudiée et peu comprise.

Les jeunes adultes perdent pied alors que se défait leur vision d'eux-mêmes et du monde qui les entoure, sans compter les conditions difficiles d'inscription dans la société- chômage, travail précaire, revenus insuffisants, incertitudes face aux engagements durables (mariage, famille, enfants). Plus profondément, ils doivent entreprendre un long travail de recomposition du sens de la vie. S'ils en demeurent au sentiment que tout est fragmenté, sans liens entre les choses, les faits et les êtres, en somme dépourvu de sens, un sentiment de confusion, de détresse, de stagnation ou de désespoir peut naître. Nous devons insister là-dessus : *non seulement les adolescents mais aussi les jeunes adultes ont grand besoin du leadership de la culture adulte, qui s'exerce à travers les individus et les institutions : [345] leurs proches, les éducateurs, les plus âgés au travail, les lieux de formation scolaire, d'initiation en milieu de travail, etc.*

Les deux premiers rapports de recherche, sur les adolescents et les 20-35 ans, ont insisté sur leur besoin de véritables « modèles adultes ». Et sous ce leadership vital, la quête de sens à leur vie est intimement liée à l'expérience du « croire ». Une auteure américaine, Sharon Parks, a écrit un livre-important sur cette question, recoupant à bien des égards nos lectures et nos résultats. « Faire du sens », voilà le défi majeur des jeunes, et il s'agit là d'une expression et d'une activité de la « foi »³³⁸. La foi doit être ici comprise distinctement de la religion, et resituée en lien avec la confiance, le sens et la vérité. « Croire » constitue une activité humaine essentielle impliquant la to-

Non seulement sont-ils plus nombreux que les personnes âgées à en souffrir, mais en outre ils « vivent leur solitude de façon plus aiguë et dramatique ». 45% des adolescents se sentent souvent seuls, et 15% vivent une solitude profonde. Voir l'entrevue avec Pierre H. TREMBLAY, « Dans la vie, des relations qui vont de soi, ça n'existe pas » : *RND* (février 1994, n, 2) 16-28.

³³⁸ S. PARKS, *The Critical Years. Young Adults and the Search for Meaning, Faith and Commitment*, San Francisco, Harper Collins Publishers, 1991 (1986).

talité de la personne. Nos contemporains s'accordent généralement pour reconnaître le besoin de « sens », même s'ils ont quelques réserves à l'égard de la « foi », rattachée à un héritage religieux qu'ils ont souvent délaissé, à une attitude infantilisante. « Faire sens », « croire » demeurent un défi crucial auquel étaient sensibles la majorité de nos interviewés, l'exprimant de façons très variées. Rapportons ici quelques phrases exprimant cette préoccupation :

Adolescents ³³⁹

- Je comprends que les adultes croient, mais on n'est pas obligés de tout croire. (Entrevue de groupe, 12-14 ans) (41)
- La vie, finalement, c'est quelque chose que l'on consomme, sans penser à ses raisons d'être ; [...] c'est important de rechercher des réponses universelles, de ne pas voir le bonheur comme quelque chose de personnel... Quand tu apportes des réponses à tes questions, il faut que ce soit relatif aussi, pour que ça puisse s'appliquer à tout le monde... Les choses qui sont importantes pour nous, il ne faut pas les laisser tomber quand ça fait plus notre affaire. Il faut vivre conformément à sa foi. (*Éric, 18 ans*) (68-71)

[346]

- Je ne vis pas pour mourir, je vis pour créer puis m'apporter quelque chose [...] c'est un but, toujours être avec des gens, parce qu'il me semble que ce qui est pire, c'est d'être délaissée... Tu ne peux vivre toute seule il me semble [...] Je n'ai pas besoin d'avoir les responsabilités d'un adulte pour l'instant. Je vais être prête plus tard à les prendre, sauf que je ne suis pas prête maintenant. (*Émilie, 19 ans*) (78-79)
- Au cégep, à l'université, à la T.V., ou dans l'Église quand j'y vais, je n'ai jamais trouvé les questions brûlantes que je porte. Je suis coincée entre des aspirations énormes et des pratiques de survie. (*Catou, 20 ans*) (74)

³³⁹ Voir *Le drame spirituel des adolescents* (les pages sont indiquées après chaque citation).

- À présent, à cause de la psychologie, les parents laissent les enfants tout décider... Pendant l'enfance, on est comme dans un cocon. Tu sais, l'avenir, c'est loin. Tu vois le monde à travers les yeux de tes parents... Et plus tu avances dans la vie, plus on dirait qu'on te garroche à coups de pieds hors du cocon, et là débrouille-toi. Là tu arrives et tu ne sais pas quoi faire... sur quoi vais-je m'enligner, quels cours devrais-je prendre ? (*Entrevue de groupe*) (105, 110)
- Il faudrait qu'en dix ans, on réussisse à enlever les problèmes qui se sont accumulés depuis des centaines d'années. Tu sais, ils nous en demandent trop. (*Entrevue de groupe*) (112)

Jeunes adultes ³⁴⁰

- Je pense que c'est cela la prière, c'est de voir, d'analyser ce qu'il y a autour de moi pour en tirer quelque chose. (*Jean, 27 ans*) (24)
- La crise, à mon sens, n'est pas seulement économique, politique, linguistique, culturelle : c'est une crise existentielle. C'est une crise de fond qui sape l'identité et dont les autres crises ne sont que des symptômes. ³⁴¹
- Je dois grandir et cesser de jouer à l'adolescent. Mais j'ai l'impression de me retrouver comme à dix-huit ans [...] comme si j'avais peur d'être adulte... (*29 ans*) (154)

[347]

- Quand il n'y a plus rien de sûr, d'assuré, il faut que tu inventes ton chemin, il faut jouer des coudes, négocier constamment. Ça te donne plus de réalisme, plus de « guts »... Mais le malheur, c'est qu'il y en a bien d'autres de mon âge qui ne tiennent pas le coup. On a été mal préparés à ça. (*25 ans*) (161)
- Quand tu es capable d'aider gratuitement, de poser un petit geste, c'est parce que tu crois en quelque chose et que tu as la

³⁴⁰ Voir *Vers un nouveau conflit de générations*.

³⁴¹ Pascale QUIVIGER, « Désert sa propre jeunesse », *Relations* (janvier 1992) 4 ; cité dans *Vers un nouveau conflit*, p. 26.

foi dans le fond. Facilement, dans notre société, on peut toucher tout ce qui est matériel et superficiel. Ça, c'est super facile et je pense qu'il nous faut une force bien plus grande pour retrouver l'essentiel, aller vers les autres. (25 ans) (187)

- Je pense qu'il faut qu'il y ait de plus en plus un éveil spirituel. L'argent, la politique, ça fonctionne. Mais il ne faut pas oublier le côté humain, spirituel. Ça joue, la foi, croire en quelque chose... Il faut qu'il y ait un équilibre dans tout cela. (*Entrevue de groupe*) (212)
- Bien des gens ne font jamais l'effort de changer. Ils ont des convictions et c'est difficile de changer, surtout à 30 ans ou à 40 ans. Ça prend des gros événements dans leur vie. (*Entrevue de groupe*) (224)
- J'avais souvent des downs. J'ai commencé à me dire : c'est pas une vie ça, tu dois faire un homme de toi. J'ai lu des livres sur la pensée positive, sur le potentiel intérieur énorme qu'on a en nous-mêmes... J'ai appris à m'occuper de moi d'abord. C'est la seule solution aujourd'hui dans ce maudit monde de fou. Les grands problèmes du monde, j'y pense pas, je m'en fous. (26 ans) (237)

En particulier chez les jeunes adultes, ces termes étaient liés entre eux : spirituel et éthique/valeurs, croire et agir, croire et « aller vers les autres », croire et chemin/orientation ³⁴². Le « faire sens », selon Starks, « est l'activité de chercher un modèle, un ordre, une forme et une signification. Être humain c'est chercher une cohérence et une correspondance entre les éléments ³⁴³. » Mais le défi particulier de cette [348] activité est d'être mené dans un monde très mobile, changeant, où nous sommes exposés à de multiples informations et savoirs évolutifs, relatifs. Sharon Parks définit en ce sens la foi adulte :

La foi adulte réussit à composer un sens en s'engageant consciemment dans la déconstruction et le remodelage répétés de sa propre perception de la vie, dans les changements dynamiques

³⁴² Vers un nouveau conflit, p. 219.

³⁴³ S. STARKS, p. 14.

des liens assumés avec les autres, les choses, les idées, les événements, les symboles, l'ordre naturel, l'ordre social, l'espace et le temps. La souffrance de la foi adulte est celle d'apprendre à quel moment maintenir ou abandonner les perceptions, les modèles et relations expérimentées. Ce maintien ou cet abandon se faisant toujours sur l'horizon d'une participation à une valeur et à une vérité fondamentale et ultime ³⁴⁴.

Le défi des jeunes est d'arriver à s'enraciner dans une telle foi existentielle, à « faire sens » au sein de la complexité et de la fragilité, les leurs et celles du monde qui les entoure.

Dans le récit de la rencontre entre le grand-père et le petit-fils, nommez les besoins de croire et les besoins de sens. Comment se manifestent-ils par ailleurs dans votre expérience et celle des autres (individuelle ou collective) ?

Le besoin vital de resymbolisation

L'activité vitale du « faire sens », du « croire » s'éprouve à travers une initiation tenant compte du besoin fondamental de resymbolisation chez l'être humain. L'initiation est toujours un processus tissé de conflits, de passages et de transformations. Le récit de l'échange entre le petit-fils et le grand-père nous permet d'aborder cette question au plus proche de nos expériences familiales. Voici un schéma d'initiation qui permettra d'analyser ce récit plus en profondeur, tout en fournissant un cadre de compréhension pour toute expérience de ce type. De nouveau, Sharon Parks nous inspire. Elle affirme que l'imagination est importante aussi dans la foi adulte. Le jeune adulte par ailleurs a une capacité unique de recevoir des images pouvant former sa vision de lui-même, des autres et du monde. Cette vision éveillera et nourrira en outre la passion des jeunes générations pour [349] transformer et

³⁴⁴ S. PARKS, p. 27.

panser les blessures du monde. L'expérience initiatique ou l'acte d'imagination/resymbolisation comporte cinq moments ³⁴⁵.

a. Le conflit conscient

Ce moment du conflit conscient survient lorsque le sujet sent « que quelque chose ne va pas ». Cet inconfort peut se manifester sous diverses formes, des plus discrètes aux plus radicales : insatisfaction à l'égard de la vie telle qu'elle est, sourde angoisse, convictions remuées, espérances anéanties, déceptions aux études ou au travail, conflit interpersonnel, questionnements intellectuels qui mettent en cause les convictions, etc. Cette remise en question peut se produire au plan individuel ou collectif. Trois attitudes de base sont nécessaires à la résolution du conflit : le rendre conscient, le clarifier et assumer la souffrance qu'il provoque, tout en anticipant une issue au conflit. Selon la profondeur de ce moment, les tensions entre le bagage acquis et la nouvelle expérience d'affrontement qui doit conduire à une transformation seront plus ou moins vives. Ceux ou celles qui traversent ce moment ont besoin de soutien.

Dans la rencontre du grand-père et du petit-fils, nommez les conflits conscients vécus par l'un ou l'autre. Identifiez dans votre vie ou celle des autres (individu ou groupe) des moments de conflits qui furent déclencheurs d'une remise en question.

³⁴⁵ S. PARKS, chap. 6. Réfère à James E. LODER, *The Transforming Moment. Understanding Convictional Experiences*, San Francisco, Harper and Row, 1981.

b. Le moment de pause

Une fois le conflit nommé et quelque peu clarifié, l'esprit et le cœur entrent en gestation. Toutes les traditions spirituelles ont en ce sens compris l'importance du silence, de l'attente, des moments gratuits de vide, de passivité. Elles les ont nommés « contemplation », « retraite », etc. Dans la vie contemporaine, les fins de semaine à la campagne, les parties de pêche ou de chasse, se retirer dans sa chambre, les longues marches dans la solitude sont autant de moments où les êtres s'accordent ces moments de répit. Les expressions « la nuit porte conseil », « pense à cela et tu m'en reparles », visent aussi cette expérience. La pause peut durer quelques secondes, une nuit, une fin [350] de semaine ou... quelques années. Au terme de cette suspension de l'agitation quotidienne, une image ou une intuition unifiante peuvent surgir comme un cadeau.

Quelles sont les pauses qui ponctuent le récit de l'échange entre le grand-père et le petit-fils ? Pouvez-vous retracer dans votre propre expérience ou celle des autres des moments féconds de pause, d'arrêt, de gestation ?

c. L'image

La période de pause a complété son travail lorsqu'elle donne naissance à une image ou à une intuition capable de simplifier et d'unifier ce qui semble irréconciliable, disparate et complexe. L'image permet de ressaisir le conflit en le recadrant sur un horizon plus large, éclairant. L'image qui travaille de façon créative simplifie et résout le désarroi dû au conflit. Qu'est-ce qu'une image ? Elle est toujours puisée dans l'expérience, étant un objet ou un acte ; elle est la forme extérieure qui porte un sens profond et intérieur. Une pensée, une émotion ou une intuition a toujours besoin de la médiation d'objets, d'expériences, d'actes du quotidien pour être exprimée. Surgit alors une « métaphore » : un transfert de sens, alors qu'une pensée abstraite est

exprimée à travers un terme concret. Les propos du grand-père, par exemple, sont pleins d'images, de métaphores qui expriment un sens qui dépasse les choses elles-mêmes. Selon les cultures, l'image peut évoquer des sens différents, sociaux, politiques ou psychologiques. Une image n'enferme pas dans un sens, elle est éminemment suggestive ; chacun y fait son propre sens, comme le peintre fait ses couleurs à partir des touches sur sa palette. Parce qu'elle fait appel à toutes les couches de l'être humain, imagination, intelligence, sensibilité, sens moral, elle représente la forme d'expression la plus marquante.

Lorsque l'image devient assez complexe pour servir de clé à un modèle unifié de relations entre les choses, les actes et les êtres, écrit Parks, elle devient un symbole. Le symbole peut être un mot qui peut connoter plusieurs sens, plusieurs perceptions, plusieurs expériences : Dieu ; une personne : Jésus ou Bouddha ; un événement : la sortie des Hébreux d'Égypte, la venue des Européens dans les Amériques ; une chose ou un objet : le pain et le vin, le soleil, la lune, etc. Lorsque l'on pense aux événements, gens ou actes de l'histoire humaine, on se les remémore souvent d'abord par les images ou [351] symboles qui les ont portés : les pyramides, le sphinx (Égypte ancienne), les fresques dans les grottes (hommes préhistoriques), le pain et le vin, les miracles, les paraboles (Jésus), la figure de Bouddha, le serpent (Asie), etc. Le besoin de symbolisation et d'imagination est si fort que toutes les données de l'expérience humaine se sont exprimées par ces médiations : rituels, art, rire, fête, superstition, rêve, science, etc.

Les religions recueillent un assentiment lorsqu'elles arrivent à re-symboliser le sentiment ou la peur du chaos, par une appréhension de l'unité du monde. Elles survivent dans la mesure où les gens sont capables de puiser en elles les insights qui font sens, renvoyant les sujets et les groupes à un second regard sur leurs existences individuelles et collectives. Puisant dans la théologie de Richard Niebuhr, Sharon Parks observe que le moment de saisie de l'image ou du symbole est une « révélation »³⁴⁶. La révélation est cette partie de l'expérience intérieure des gens qui illumine tout le reste. Tous les aspects de la vie personnelle et collective deviennent intelligibles. Cette compréhension ne dérive pas de l'image ou du symbole en lui-même, mais de

³⁴⁶ S. PARKS, p. 125. Réfère à H.R. NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1952.

l'éclairage qu'il apporte aux événements. Changeant le regard sur toute l'expérience humaine, une révélation procure une « foi » nouvelle.

*Quelles sont les images et symboles qui traversent le récit ?
Êtes-vous capables de référer à des images ou symboles qui
furent effectifs dans votre vie ou celle des autres ?*

d. Remodélisation (repatternning) et libération d'énergie

La remodélisation indique le dépassement du conflit par la resymbolisation à travers l'image ou l'*insight* qui libère une nouvelle énergie disponible pour la réorganisation de la personnalité et de son monde. La résolution du conflit est comme un chemin trouvé, un horizon dégagé, alors que toute issue semblait bloquée. Ayant trouvé un chemin d'accès plus aisé, ayant réconcilié ce qui était éclaté et disparate, le sujet ou le groupe ressent une sorte d'aisance, une énergie nouvelle, motrice d'un nouvel agir. l'Évangile comporte quelques exemples de cela. Mentionnons cette parole de Jésus :

[352]

Venez à moi vous tous qui ployez sous le fardeau ; moi, je vous donnerai du repos. Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes. Oui, mon joug est facile à porter, et mon fardeau léger. (Mt 11, 28-30)

En outre, dans la Bible, les références à la « paix du cœur », à la « tranquillité de l'esprit » qui procurent la foi et la marche sur « les voies du Seigneur » sont nombreuses. Toutes les traditions religieuses offrent de semblables références, de même que nombre de nouvelles croyances. La démarche thérapeutique offre aussi de telles perspectives de libération des énergies, par la résolution de conflits ; et de même, à un plan plus quotidien, le conseil ou l'avis juste à point d'un ami, une resymbolisation personnelle, un rêve, etc.

À la suite d'une démarche de resymbolisation réussie, la personne réussira à nouer des liens plus serrés entre les diverses parties de sa vie ; elle intégrera ce qui est dispersé. En découlent une vue plus large du monde et de la vie, une nouvelle qualité d'ouverture à soi et au monde. Selon S. Parks, le signe d'authenticité le plus sûr de l'« image qui guérit » est le soulagement de la tension et la nouvelle ouverture³⁴⁷. Cette expérience revitalise aussi le pouvoir de l'imagination, alors que le sens trouvé va chercher la personne dans sa dimension affective, dans son sentiment de confiance et d'assurance. Et la resymbolisation est une activité de la « foi », du « croire ». L'un des plus grands défis de la foi est donc d'être capable de donner sens aux réalités, de les imaginer et de les resymboliser.

Identifiez dans le récit les moments de libération. Puisez à votre expérience d'autres exemples.

e. L'interprétation ou discernement

Le moment de l'interprétation ou du test de validité est crucial. Toute expérience de resymbolisation n'est en effet pas nécessairement authentique. Les images ou symboles conçus peuvent procurer un sentiment profond de résolution de conflit, mais la profondeur du sentiment ne constitue pas une garantie de vérité. Il arrive que les individus ou les groupes, face à l'éclatement culturel, le leur ou celui de leur environnement, se créent des substituts de cohérence, des [353] substituts de resymbolisation du réel. Quelques critères peuvent aider à évaluer ces expériences : sont-elles sources d'ouverture à soi, aux autres et au monde, ou sources d'isolement, de fuite, d'aliénation ? Sont-elles reconnues comme telles par l'entourage, un groupe ? Toute image doit être éprouvée à l'examen de l'expérience individuelle et collective comme lieu d'évaluation critique et de pertinence.

Certaines images ou certains symboles qui mobilisent une collectivité peuvent recevoir un accueil très large, alors que le vrai prophète est rarement populaire. C'est alors que la communauté de confirmation doit être étendue à un niveau historique : le passé est porteur d'expé-

³⁴⁷ S. PARKS, p. 126.

riences éclairantes et l'avenir dira si une telle expérience est valide, viable et authentique :

Le processus d'imagination est donc fragile et vulnérable... On ne peut postuler l'irrationnalité de la vie spirituelle, religieuse et morale en abandonnant l'effort de discipliner cette vie, de trouver les images adéquates par les moyens à l'aide desquels nous pouvons nous comprendre, avec nos drames et nos joies ³⁴⁸.

L'interprétation de nos expériences vitales d'imagination et de re-symbolisation est donc un travail. À ce travail peuvent contribuer les grandes traditions religieuses historiques, les apports des sciences humaines et sociales modernes, des sciences pures et appliquées, Plus simplement, l'épreuve de la réalité, de la vie avec ses difficultés et ses promesses constitue un test accessible à tous. Pensons au grand-père et à ses références bien concrètes. Et insistons là-dessus : trop de personnes interviewées semblaient négliger l'épreuve de leurs expériences spirituelles par ces instances critiques, postulant l'irrationalité du spirituel ou, à l'opposé, en en faisant un savoir absolu, inattaquable. Le seul sentiment de cohérence et d'apaisement ne peut suffire à valider une telle expérience : bien-être, « être bien dans sa peau », etc.

Selon les données des grandes traditions religieuses et de la psychologie, certains critères de validité peuvent être établis : équilibre entre désir et réalité, entre loi et bonheur, entre mort et vie, entre finitude et puissance, entre limites et pouvoir, etc. En somme, une image ou un symbole crédibles et féconds permettront d'intégrer les conflits conscients, sans les nier au nom d'une harmonie parfaite, d'un grand Tout sans différenciation, etc.

[354]

Êtes-vous capable d'évaluer l'authenticité de l'expérience décrite selon ces critères ? Recèle-t-elle une cohérence entre images et réalité, entre resymbolisation et parcours de vie ? Pou-

³⁴⁸ S. PARKS, p. 129.

vez-vous identifier et évaluer d'autres expériences du genre, personnelles ou collectives ?

Conclusion : vers l'être avec et pour les autres

[Retour à la table des matières](#)

Ce récit et les repères de compréhension qui précèdent permettent de résumer l'une de nos principales lignes de recherche : la double crise du croire et de l'altérité, la crise de la transmission, et leur dépassement par l'intelligence initiatique. Notre premier repère soulignait l'importance vitale de « croire » et de « faire sens » chez les jeunes en particulier, sous le leadership éclairé des adultes. Ce dynamisme du « croire » et du « faire sens », dégagé à travers l'expérience de resymbolisation ou d'imagination, engageait la personne dans une histoire commune, avec les autres. La fonction symbolique permet au jeune comme à l'adulte d'être initié à la culture ou à l'ordre symbolique. Qu'est-ce à dire ? La culture au sens profond, c'est l'art d'entrer en relation, de communiquer avec les autres de manière signifiante. C. Lévi-Strauss identifie trois piliers de la culture : la *règle* ou *loi* qui régit les rapports, la *réciprocité* ou l'échange social, le *don* par lequel les individus deviennent interdépendants, collaborateurs, partenaires ³⁴⁹.

Pour arriver à s'inscrire dans l'échange social, l'être humain doit passer de l'imaginaire où il se trouve enfermé dans son image, à l'ordre symbolique (règle, échange, don) par la médiation des symboles. En restant au niveau de l'imaginaire, de l'inconscient inexprimé, écrit Chauvet, « la relation de soi à soi est fermée, fait [abstraction] de l'autre, de la culture, de l'échange réciproque : autrui n'est pas "reconnu" comme autre ³⁵⁰ [...] » Nous avons observé dans nombre d'entrevues avec des gens de tous âges cet « enfermement de soi dans sa propre image ». La figure de l'autre était souvent à peine effleurée, à peine nommée, et souvent ramenée à soi, à ses besoins.

³⁴⁹ Louis-Marie CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Cerf, 1979, p. 14.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

Par le langage, les images et les symboles, reliés à la culture qui le porte, l'individu « entre dans l'ordre symbolique », est initié aux [355] règles du jeu de la lutte et de la satisfaction, de la loi et du bonheur, de la mort et de la vie, de la réciprocité et du don. Cet entremêlement de la contrainte et de la liberté, de l'effort et du bien-être, scelle le pacte d'échange entre les gens, initié par la resymbolisation authentique. Encore une fois, il s'agit d'un travail, d'un labeur.

Nous avons relevé dans la plupart des entrevues des tentatives de resymbolisation, à travers toutes sortes d'expressions. Mais trop souvent on réduit cette fonction vitale qui conduit au don et à l'échange, à un niveau psychologisant, où le sentiment de bien-être est visé en lui-même : mais, écrit Chauvet, « l'indicible du symbole n'est pas l'indicible des sentiments qui n'est, bien souvent, que régression vers l'imaginaire ineffable ³⁵¹ ».

L'initiation et l'initiateur permettent de faire des liens entre ces dimensions de l'expérience humaine. La foi adulte est celle qui est capable de prendre distance de soi (1) par la médiation des images et des symboles, (2) de s'insérer dans les divers types d'échange social (3) et d'interpréter l'ensemble de ces expériences. Le récit de l'échange entre le grand-père et son petit-fils constitue un exemple du processus de resymbolisation qui engage l'adolescent vers une compréhension plus positive et signifiante de son rôle dans l'échange social et dans le monde.

[356]

³⁵¹ *Ibid.*, p. 45.

[357]

Quatrième partie.

**L'initiation : une pratique fondamentale
à renouveler**

Chapitre 13

TROIS ÉTAPES INITIATIQUES DE LA MATURITÉ

Jacques Grand'Maison

[Retour à la table des matières](#)

Cet outil de compréhension, de formation et d'intervention va nous amener plus loin dans l'intelligence initiatique du parcours de la vie et de ses étapes de croissance personnelle, sociale, culturelle, morale et spirituelle.

Notre recherche sur les quatre générations contemporaines, sur leurs récits de vie, sur leurs lectures de l'évolution de la société et de son contexte actuel, nous a fourni des indicateurs précieux pour repenser la maturité en tenant compte non seulement des patrimoines reçus, mais aussi de la modernité avec ses valeurs privilégiées. Nous gardons dans notre champ de mire nos trois références stratégiques : la condition séculière, profane ; l'expérience spirituelle ou religieuse ; les divers rapports à la tradition chrétienne. Notons que ces trois références sont plus ou moins explicitement évoquées par la majorité des gens que nous avons interviewés. À titre d'illustration, rappelons que 25%

des Québécois francophones de 20-45 ans se disent « sans religion ». Même les interviewés de cette catégorie utilisaient ces trois références, d'une façon critique, bien sûr, pour justifier leur position.

Chez la plupart des interviewés adultes, nous avons trouvé une trame de trois étapes initiatiques, chacune marquée par deux battements : une déstructuration de l'équilibre acquis et une restructuration d'un nouvel équilibre à atteindre. Battements qui pouvaient [358] s'accompagner de phénomènes de régression, de mise en échec provisoire ou décisive, de détours, de délais, de refoulement, de dépassement, de retour en arrière pour récupérer une étape manquée. Un peu comme ces gens de la soixantaine en mal de retrouver une jeunesse, une adolescence qu'ils n'auraient pas vécue vraiment, un « moi » qui ne serait jamais né à cause d'une double enrégimentation : celle de la chrétienté et celle de la société nouvelle à bâtir, sans compter les lourdes charges familiales qu'ils ont connues dès leur prime jeunesse. D'où cette attitude fébrile, chez certains, de « s'éclater » comme des adolescents.

Ces dernières remarques posent la question cruciale de la maturité, de ses valeurs propres, de ses modalités particulières dans le contexte socio-culturel d'aujourd'hui. Cela n'est pas un enjeu parmi d'autres. L'enjeu de la maturité occupe une position stratégique au plan individuel et collectif, séculier et religieux, éducationnel et politique. Que, par exemple, tant de jeunes nous aient dit leur besoin de modèles appropriés d'adulte, cela est révélateur d'un renversement majeur d'une tendance dominante : à savoir, une société adolescentique où les idéaux de bien des adultes correspondent aux traits de l'adolescence. Nous n'allons pas revenir sur ce terrain critique que nous avons déjà abordé. Notre visée ici est plus positive et constructive.

Nous proposons une intelligence et une pédagogie initiatiques d'accès à la maturité ; cette démarche, nous l'avons assez dit, est le parent pauvre des recherches et des stratégies éducationnelles des dernières décennies. Nous sommes d'une longue tradition religieuse particulièrement sensible à cette démarche de construction à la fois personnelle, sociale, culturelle, morale et spirituelle.

Ce que nous avons en commun avec plusieurs autres recherches et expériences, c'est la découverte du besoin actuel de recomposition des diverses dimensions de la vie, des pratiques et des valeurs que la société a séparées les unes des autres et que tant d'idéologies récentes

ont opposées. Comment se situer dans une complexité croissante si l'on n'a plus les bases fondamentales culturelles, philosophiques et pédagogiques pour articuler ses expériences de vie, sa conscience, ses valeurs tout autant que ses pratiques et aussi son parcours de vie et ses étapes ? Notons ici qu'on ne saurait y voir une approche exclusivement psychologique, spirituelle. La dimension sociale est présente tout au long de cet itinéraire initiatique bien au-delà des facteurs de milieu, d'environnement pris en compte. Car il s'agit aussi de maturité sociale avec ses modalités spirituelles propres dont l'altruisme est une composante importante.

[359]

La démarche initiatique va beaucoup plus loin que les grilles d'étapes qui ont été formalisées récemment, que ce soit autour des passages de la vie, ou encore des stages de l'évolution morale ou des degrés de la vie spirituelle. Tout en ressaisissant ces prises rationnelles précieuses, l'initiation moderne met à profit des richesses symboliques pour rejoindre des couches culturelles, des profondeurs spirituelles qui échappent à la pure rationalité. La singularité de la personne, la conscience, la liberté, l'âme et la transcendance sont irréductibles aux constantes que la science dégage, aux mécanismes de tous ordres qu'elle sait analyser et harnacher. Il y a dans la dramatique humaine existentielle d'autres requêtes que nous font soupçonner les grands récits symboliques et mythiques, les grandes oeuvres architecturales, musicales, picturales, théâtrales et littéraires, les traditions populaires orales avec leurs proverbes et légendes que l'histoire nous a légués.

Plus qu'un patrimoine symbolique, cette mémoire nous renvoie au besoin et à l'aptitude de resymbolisation chez l'être humain ³⁵². Combien de suicides, par exemple, révèlent la cassure de cette dynamique fondamentale ? Le suicide est souvent un passage initiatique avorté où la personne n'a pu resymboliser son parcours de vie et la crise existentielle qui l'a enténébré. Il sera justement question du passage de l'ombre dans ce schéma initiatique d'accès à la maturité.

Ce schéma initiatique comporte trois étapes : celle du rôle, celle de l'ombre, celle du passage au soi et à l'autre.

³⁵² Voir [chapitre 12](#).

« L'Étape », pas plus que le rôle, n'a ici un sens univoque. Il y a des rôles, par exemple, qu'on assume tout au long de sa vie adulte. On cesse aussi d'exercer un rôle à un moment donné de la vie ou pour un certain temps. Il s'agit plutôt d'une étape où les rôles qu'on joue prennent une grande importance, à divers titres, comme nous allons le voir. Mais retenons quand même une image, une métaphore-guide. Une métaphore qui va beaucoup nous servir dans ce cheminement initiatique, mais qui, pour le moment, sera utilisée pour dépasser une conception à sens unique du rôle ; conception soit fonctionnelle ou instrumentale, soit personnelle ou sociale. Cette métaphore est celle de l'acteur qui joue un rôle sur scène. Il assume temporairement la personnalité d'un autre, alors que dans la vie on « joue soi-même », et ce n'est pas fictif ni temporaire. Quoique... Vous voyez déjà l'espace symbolique, l'écart libre, le jeu de divers sens, de plusieurs « possibles ». Mauriac disait que seule la fiction ne ment pas ! Mais [360] comme le théâtre a ses règles, la société, les rôles en ont aussi, par exemple, pour structurer la personnalité, la socialité. Tout cela est important pour comprendre le propos qui va suivre.

L'étape du rôle

Dans la première étape de notre vie d'adulte, nous nous investissons dans des rôles importants, de long terme : paternité ou maternité, métier-profession-carrière, engagements sociaux ou religieux. L'exercice de ces rôles a souvent valeur et portée initiatiques pour la construction de l'identité personnelle et sociale, pour sa propre inscription dans la société et aussi pour définir certains rapports aux autres. On s'initie à un rôle, mais l'exercice d'un rôle initie à bien d'autres choses, par exemple au sens des responsabilités non seulement devant soi, mais aussi devant les autres ; le rôle peut initier aussi à la vérité et à la qualité de ce qu'on fait, contribuant ainsi à la construction morale de soi.

Vécu spirituellement, un rôle majeur aura une profondeur vocationnelle avec ce que tout cela connote d'intériorité, d'altruisme, de dépassement, de passion, d'engagement soutenu. Nous avons vu, dans un

chapitre précédent, comment des nouvelles spiritualités sont animées par un souffle vocationnel qui inspire aussi bien l'art de vivre que le renouvellement des pratiques de vie, de travail, de convivialité, sans compter un horizon de transcendance.

Cette étape du rôle est jalonnée de passages initiatiques, Nous en retenons un qui nous a semblé très important dans le récit de vie de plusieurs interviewés. Pour y accéder, nous reprendrons la métaphore évoquée plus haut, celle du théâtre. Dans la tragédie grecque, persona veut dire masque, personnage que l'acteur incarne, joue, interprète. Dans la vie réelle, il arrive qu'à travers nos rôles clés, nous nous bâtissons un personnage qui peu à peu estompe, sinon renvoie à l'arrière-plan le moi réel, l'être réel, sous le masque des rôles que l'on « joue », parfois au sens théâtral du terme. On peut s'enfermer dans son rôle-personnage, s'y cacher et, plus inconsciemment, s'oublier, se perdre de vue ou se perdre tout court.

Ce passage critique est le résultat d'un long cheminement. Pensons au métier, à la profession. Dans l'enthousiasme des débuts, nous avons le sentiment de faire des choses très importantes et parfois même des miracles. Le « moi » et le rôle se fusionnent dans l'idéal élevé qu'on s'est fixé. On se pense indispensable, sinon très utile aux autres. On vit une plénitude de sens, de satisfaction, de grandeur [361] d'âme, de hauteur morale, de bonheur, même si on s'impose de lourds sacrifices et contraintes. « Tout me semblait si facile, en dépit des renoncements que j'avais à vivre. » Tout se passe comme si le rôle clé autour duquel s'organise la vie, la remplissait à plein bord. « Aujourd'hui, je me rends compte que ce *plein comme un œuf* est le premier aveuglement de cette étape du rôle qui te définit tout entier. »

« Le masque ne connaît pas son ombre », disait Jung, à la suite de bien des maîtres spirituels. C'est là que se produit un passage initiatique très important pour accéder à la maturité. Les rôles ne vont pas disparaître, mais vont plutôt s'inscrire dans une autre dynamique.

L'étape de l'ombre

Vient un moment où l'on s'avoue franchement à soi-même qu'on ne fait pas de miracles, qu'on est loin du haut idéal de départ. Prise de conscience de ses limites et de celles des autres, avec d'inévitables échecs qui nous renvoient à la finitude humaine. On commence à se reconnaître dans l'ombre de son rôle-masque-personnage. On se soupçonne de se jouer la comédie à soi-même.

Mon rôle était devenu en quelque sorte mon paravent, mon paraître ; non seulement ce que je voulais paraître aux autres, mais aussi ce que je voulais me paraître à moi-même. En un sens, je me mirais dans mon rôle, je ne me voyais plus telle que j'étais, telle que je suis. Puis tu te dis je suis pas si bonne que ça, pas si utile que ça. Et puis là, tu commences à sentir un vide qui va bientôt devenir de plus en plus creux. Puis surgit un sentiment de révolte. Qu'est-ce que je suis moi dans tout ça ? Qu'advient-il de ma vie de femme ? De ma personne réelle, de ma liberté ? Suis-je moi-même ? Lui, les enfants, les autres connaissent-ils ma vraie personnalité ? Ne m'apprécient-ils uniquement pour ce que je leur apporte à travers mon rôle ? Mais plus profondément tu te demandes ce qui se passe au fond de toi. Tu ne le sais plus. Tu ne sais même pas comment le savoir, tellement tu t'es perdue de vue. C'est la nuit en toi. Tu en viens aussi à dévaloriser ce que tu fais, à penser que les autres aussi ne voient que tes limites. (*Femme, 41 ans*)

Ce premier temps de l'étape de l'ombre en est un d'opération vérité. La fuir, la colmater, la détourner, la contourner, c'est rater un [362] passage initiatique fondamental. Opération-vérité d'une sorte de conversion au réel de sa vie.

Chez d'autres, le refus ou la fuite de ce premier temps de l'ombre débouche sur un moi retrouvé, mais blessé, frustré, toujours en train de se prouver, de se défendre, de se justifier. Chez certains, il y a re-

tour et renforcement du rôle-masque-personnage. Rôle raidi en statut qui devient la mesure de toute chose, l'unique référence de tous ses comportements et attitudes. Du coup, s'efface la possibilité de véritables rapports d'être à être avec les autres et, plus gravement, de compréhension pour les fragilités de l'autre et pour les siennes. *Self-righteousness*, dit-on en anglais. C'est le statut qui nous donne raison sur toute la ligne et tout le monde doit s'y plier. C'est la fine pointe dramatique de ce genre de refus de l'ombre et de son épreuve de vérité sur soi, sur sa vie.

Mais si on accepte vraiment d'aller au bout de cette épreuve initiatique de l'ombre, on creusera au fond de soi des espaces intérieurs de liberté, de sens, de spiritualité et aussi de questionnements plus signifiants, d'accueil de ces choses de l'âme que l'on ne peut se donner. Prenons une autre métaphore pour mieux laisser soupçonner cette part indécidable du mystère, le sien et celui de l'autre, des autres.

Métaphore du puits qui n'est rien d'autre qu'un trou, un trou noir dans la nuit de la terre. Un trou qu'on a risqué de creuser avec le pari d'y rejoindre des sources cristallines, abondantes, intarissables, invisibles au regard de surface. Peut-on mieux symboliser les richesses de l'étape de l'ombre qui nous apprend à repérer des veines cachées tenues en réserve pour de nouvelles soifs ? Plus le puits donne de son eau, mieux il se renouvelle en fraîcheur et en pureté. Mais c'est là anticiper la troisième étape.

Poursuivons la symbolique suggérée par le puits pour mieux apprivoiser cette phase initiatique de l'ombre.

Son eau cachée du soleil du jour ne s'en fait pas moins miroir qui peut réfléchir la profondeur d'âme, son ciel de rêves, sa beauté intérieure, un peu comme le disait Bachelard d'une autre façon : « Ce n'est pas en pleine lumière, mais au bord de l'ombre que le rayon en se réfractant confie son secret. » Oui, l'expérience de l'épreuve de l'ombre initie au secret des êtres, mais ce n'est pas sans le vertige des profondeurs à risquer.

Du puits ombré remonte un héritage purifié par-delà son dépôt décanté dans le ventre de la terre. Libération, dépassement de ces ressentiments face à la vie d'un certain passé qui bloque tout accès au spirituel, aux soifs de l'âme, au renouvellement de ses ressources [363] intérieures. Eh bien oui ! le puits spirituel de l'épreuve de l'ombre garde

ses prises profondes sur sa propre terre, sa propre culture, ses propres sources, tout en s'ouvrant à de nouvelles veines cachées jusque-là.

Cette force de renouvellement dans la fidélité dépasse l'habitude de soi et de ses rôles et permet de se réinventer à même son propre lit, en prise sur le centre de son âme et en veillant à y retremper ses forces.

Dans ce passage initiatique où l'on creuse son puits, il faut accepter pendant un moment que ses eaux se brouillent encore plus, comme la blessure infectée qui saigne abondamment quand on l'ouvre à nouveau. Il y a un côté obligé dans l'épreuve de l'ombre, et cela avant toute nouvelle liberté. La plupart du temps, on ne choisit pas son épreuve de l'ombre. C'est elle qui vient à nous, avec ses nuits et brouillards.

Long moment aussi de solitude qui se creuse davantage, mais avec ce merveilleux paradoxe du puits qui sait tout autant être solitaire que solidaire. On le croirait arrogant dans sa solitude assurée, mais non, il ne calcule pas la mesure. Chacun en prend pour sa soif. Rien ici d'une égalité simpliste. Égalité unanime, uniforme, sans individualité et vraie liberté, sans profondeur ni horizon. Tous au même pas, à la même mesure. Ce n'est pas là la logique du puits.

Mais le puits de l'ombre pose aussi des questions fondamentales. Quelle est ta soif ? De quoi as-tu faim ? Il les pose au beau milieu de sa terre comme à l'infini du mystère de soi, de l'Autre qui s'y cache. Le puits est intarissable comme la mer... et pourtant si petit. Hanté comme la mer par des choses lointaines, majeures et pourtant attentif à celui qui vient y chercher un seul verre d'eau fraîche, un espoir de quatre sous.

Ce langage symbolique est sans doute celui qui convient le mieux au mystérieux passage initiatique de l'ombre. Symbole qui donne à penser, plus qu'il ne dit quoi penser. Chacun peut y loger sa propre expérience et y trouver son propre sens qui le fera croître et aller plus loin. Car il y a là une part réservée de soi et aussi des blessures vives qui ont besoin d'un secret cicatrisant,

Cette épreuve de l'ombre à la fois mystique et très existentielle, aussi concrète que fondamentale, se vit chez bien des gens depuis un bon moment. Elle se vit aussi dans des familles et entre générations, dans la société et dans l'Église, avec la tentation de renvoyer tout cela

sous le tapis, au grand dam du réel, d'un cours des choses à renouveler, d'une espérance contre toute espérance à risquer.

[364]

Il arrive que le refus du passage de l'ombre s'accompagne d'une illusoire harmonie facile et fantasmée hors de la finitude humaine, sans mort, ni souffrance, ni faute, ni salut, comme un certain spirituel à la mode qui aliène plus du réel qu'il ne le libère vraiment. On ne peut accéder à la troisième étape de la maturité sans passer par ces creux d'ombre, sinon on régresse à la pensée magique.

L'étape du soi et de l'autre

La métaphore du puits nous ouvre à l'intelligence de la source qui nous aide à mieux comprendre la troisième étape de la maturité. Le chemin souterrain de la source symbolise à la fois la dynamique du passage de l'ombre et la prochaine étape où se creuse un lit de courant au long cours, capable d'accueillir d'autres affluents sans se perdre ni noyer son identité. La troisième étape permet au soi de trouver sa vérité profonde et de rejoindre l'autre, les autres dans la leur. Bertrand Russell nous fournit cette troisième métaphore qui nous fait entrer dans cette autre étape de la maturité.

La vie humaine est comme une rivière, petite au début, étroitement enserrée entre ses rives et s'élançant avec passion au-delà des rochers et des chutes. Graduellement, la rivière devient plus large, les rivages s'éloignent, les eaux coulent plus doucement. Et à la fin, sans aucune rupture visible, ces eaux se fondent dans la mer ³⁵³.

Par-delà le caractère idyllique de cette image de la vie humaine, il y a là une sorte d'orientation de fond de l'aventure humaine et plus spécifiquement des rapports entre le moi et le soi qui nous préviennent de toute opposition manichéenne. Mais ces rapports prennent des configurations singulières selon les cultures, les époques et aussi les différents stades de la vie. Si le « moi » nous est familier comme

³⁵³ B. RUSSEL, *Portraits from Memory*, New York, Simon and Schuster, 1956, p. 52-53 ; voir aussi J.-L. HÉTU, *Psychologie du vieillissement*, Montréal, Méridien, 1988.

terme, ce n'est pas le cas du « soi » qui est souvent confondu avec le moi. « Être soi-même », c'est une expression qui est souvent ramenée au moi-ego, alors qu'elle renvoie à des profondeurs souvent insoupçonnées. Les plus lucides diront qu'il est difficile de toucher le fond de soi, sa vérité profonde, « ce plus grand que moi ». Ce sont de bons indicateurs premiers de ce qu'est le soi.

Pour bien saisir cette clé de compréhension du passage du moi [365] au soi, reprenons l'image, la métaphore de Russell et poussons-la plus loin.

Le moi, c'est un peu comme le petit filet d'eau de la source qui cherche à se frayer son chemin propre ; c'est son courant, son mouvement pour être une eau vivante, cristalline, plutôt qu'une mare stagnante. La source se bat contre les obstacles. Elle passera au-dessus, au-dessous, à gauche, à droite, ou même elle suintera à travers. Elle acceptera même des longs détours. Il en va ainsi du moi dans la vie.

Le soi, c'est le lit de la source. À la fois son chemin propre et quelque chose de beaucoup plus ; le sol qui lui permet de tracer son propre chemin, qui lui fournit d'autres affluents pour la rendre plus forte, plus abondante, sans compter les sucs et les sels minéraux qui l'enrichissent. Le soi est ce qui ouvre à l'autre, ce qui sait accueillir et rendre. C'est une solidarité avec sa terre, son milieu, ses semblables et les autres.

Mais le soi de la source est intime aussi ; c'est son lit, son parcours, son tracé. C'est justement la capacité de connaître, de ressaisir son parcours. Et en termes humains, c'est la capacité de se penser, de se repenser, de pouvoir dire, exprimer et transmettre son expérience de vie, de cœur et d'âme.

Le soi est donc spirituel aussi. Car la source humaine au départ, comme en parcours, ne sait pas par quels chemins elle ira à la mer, mais elle en a la certitude ; une sorte de certitude irréfutable tout au fond. Indicible, ineffable dans ses profondeurs mystérieuses. Eh oui ! le soi de la source, son lit, est souvent souterrain dans la nuit du sous-sol. Mais l'étonnant, le merveilleux, c'est que la source si frêle est plus têtue, plus forte que la pierre. Elle en tire même ses sels minéraux.

Son bonheur, c'est d'avoir traversé tant d'obstacles, de s'être dépassée, de déboucher sur la sérénité, de s'écouler maintenant librement,

doucement, après les remous des chutes où elle a cru se fracasser. Et voici que le soi de la source trouve son vrai moi, son identité la plus profonde. Mais une identité ouverte au monde, à plus grande qu'elle, oui, ouverte aux autres, à l'autrement, à l'Autre avec un grand A.

Je la connais la source, elle coule, elle court, mais c'est de nuit. Je sais qu'il ne peut y avoir chose plus belle, que ciel et terre viennent y boire, mais c'est de nuit.

[366]

Je sais que c'est un abîme sans fond et que nul ne peut la passer à gué. Et c'est de nuit.

De là, elle appelle toutes les créatures au plus vif, au plus secret, au plus incroyable de leur désir. (Jean de la Croix)

Le soi n'a donc rien de figé. Il est d'un désir, d'une espérance qui affronte et traverse même le désespoir. Il se sert même de celui-ci pour ouvrir d'autres chemins, risquer l'autrement et accepter de devenir autre. Il se fait accueil actif de ce qui ne vient pas de lui, de ces cadeaux inattendus qui réenchangent le monde et la vie. Sa nouvelle liberté connaît des déplacements étonnants. Tel celui de cette aînée qui disait : « Plus j'accepte mes enfants et mes petits-enfants comme ils sont, plus ils viennent me demander conseil. » Voilà un joli déplacement par rapport au style traditionnel de transmission obligée où il fallait reproduire intégralement les modèles des aînés.

Le soi est spirituel non seulement dans son fondement, mais aussi dans sa dynamique propre. Croire en soi, croire en l'autre sont souvent à la source des projets, des chantiers, des dépassements que l'adulte a mis en oeuvre. À ce chapitre, nous allons aller plus loin dans cette compréhension, avec l'itinéraire de Jésus comme paradigme de ces trois étapes ³⁵⁴.

³⁵⁴ Les trois étapes dont nous venons de parler peuvent être vécues plus d'une fois dans une vie adulte, en différentes périodes, à l'occasion de crises profondes ou autour de différents rôles importants.

Itinéraire de Jésus comme paradigme des trois étapes

Au début de sa vie publique, le rôle vocationnel, messianique de Jésus est affirmé d'une façon quasi triomphale. Jean Baptiste dira de lui : « Celui qui vient derrière moi, je ne suis pas digne de délier sa sandale. » Jésus est déjà considéré comme un maître. « Ils étaient frappés de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité et non pas comme les scribes. » « Le Royaume de Dieu est tout proche. » Jésus proclame la Bonne Nouvelle. « L'Esprit de Dieu est sur moi, car il m'a envoyé proclamer aux prisonniers la délivrance et aux aveugles le retour à la vue. Il m'a envoyé libérer les opprimés »

Jésus fait des miracles. Beaucoup de disciples le suivent et des foules viennent à lui. « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles retrouvent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent. » La Samaritaine, l'aveugle [367] né et bien d'autres le reconnaissent comme le Messie. Nicodème s'adresse à lui comme à un maître venu de Dieu. À la suite de la multiplication des pains, le peuple veut le faire roi. Jésus réplique que sa mission est tout autre. « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a envoyé son fils. » Les disciples le considèrent tantôt comme prophète, tantôt comme thaumaturge ou comme libérateur d'Israël et plusieurs comme le Messie. Au moment de la transfiguration de Jésus, Pierre lui dit ; « Je dresserai ici trois tentes, une pour toi, une pour Moïse, une pour Élie. » À un autre moment, Pierre proclamera : « C'est toi, le Christ, le Fils du Dieu Vivant. »

Plusieurs fois, les évangélistes rapporteront cette exclamation des foules qui suivaient Jésus : « Nous avons vu aujourd'hui des choses extraordinaires ». Qu'il s'agisse des nombreux miracles qu'il a faits, qu'il s'agisse de gestes comme celui de chasser les vendeurs du temple, celui de la défense de la femme adultère, celui de ses guérisons, le jour du Sabbat. Mais c'est dans l'Évangile de Jean que l'on trouve les affirmations les plus fortes de Jésus lui-même sur son rôle.

- *Je suis la lumière du monde.*
- *Je suis le chemin, la vérité et la vie.*
- *Avant qu'Abraham n'existe, moi je suis.*
- *Celui qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éternelle.*
- *Si vous demeurez dans ma parole, vous connaîtrez la vérité.*
- *C'est moi qui suis le bon pasteur.*
- *Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai.*
- *Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements.*

Tout un rôle, tout un programme, tout un projet, toute une mission ! Notons toutefois que Jésus les vit comme un serviteur. « Le Fils de l'homme est venu pour servir et non pour être servi. » Reste qu'à une telle hauteur, les échecs, les chutes seront d'autant plus abrupts. Et l'on commence à soupçonner les terribles épreuves de l'ombre que Jésus a pu connaître. C'est dans ce creuset, bien plus que dans ses grands attributs de rôle, qu'il va nous révéler « ces choses cachées depuis le commencement du monde », ce mystérieux Royaume déjà à l'œuvre dans le monde et dans nos vies. S'il n'y avait que la logique de cet immense rôle, on serait loin de l'humanité de Dieu, loin du [368] Jésus de l'histoire, loin de son passage décisif par la croix et la mort et de sa Résurrection gratuite, inattendue qui viendra de l'Autre et non pas de Lui. Mais n'anticipons pas.

Les passages de l'ombre ont pris une importance grandissante à mesure qu'il avançait dans son itinéraire. Son séjour au désert avant son ministère public a été le lieu d'une expérience initiatique fondamentale qui porte en germe tout le drame qu'il va connaître et les questions cruciales qu'il va se poser dans l'exercice de son rôle. Rôle qui, livré à sa seule logique, redisons-le, serait aussi écrasant pour lui que pour nous.

Les trois tentations au désert marquent celles de bien des rôles : dominer l'autre ; le posséder ; ou en faire sa chose. Jésus doit prendre position devant ces trois comportements qui non seulement lui sont

proposés par Satan, mais qui aussi peuvent surgir de lui-même dans l'exercice de son rôle. Mais il y a plus. Comme envoyé de Dieu, il pourrait dominer, posséder ou exiger une adhésion fusionnelle de ses disciples au nom de Dieu. Au risque que Dieu lui-même soit révélé comme un Dieu idole qui s'impose par un pouvoir absolu, séduit par ses miracles et aliène l'homme de sa responsabilité et de sa liberté en en faisant sa chose.

Les trois propositions sont faites avec une logique d'évidence quasi fulgurante pour tout rôle déjà marqué au coin du grandiose et du narcissisme. Pensons aux foules qui suivent Jésus, à ses nombreux miracles, aux disciples qui ont à s'en remettre à lui corps et âme jusqu'à perdre leur vie pour lui, après avoir même renoncé à leur propre nom. Sans la démystification opérée par la démarche initiatique des trois tentations refusées par Jésus, l'Évangile peut se prêter à toutes sortes de perversions dont toute l'histoire témoigne, y compris celle de l'Église d'hier et d'aujourd'hui.

Cet épisode initiatique des trois tentations de Jésus nous aide à mieux comprendre que le vrai visage de Jésus, que son salut de liberté, que son refus de pouvoir, de possession, de miracle obligé ou obligeant, d'adhésion fusionnelle et aliénante, se révèlent déjà dans ce premier passage de l'ombre qui donne la clé de tous les autres :

- Le rejet par les siens à Capharnaüm.
- L'inquisition des Pharisiens.
- Les disciples qui l'abandonnent.
- « Quand le Fils de l'homme reviendra, y aura-t-il encore de la foi sur la terre ? »

[369]

- La mise à mort sur la croix par les pouvoirs civils et religieux, par le peuple lui-même.
- « Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui t'ont été envoyés. »

Mais c'est peut-être au jardin des Oliviers que l'on trouve le nœud dramatique décisif du passage initiatique de l'ombre chez Jésus. Il se sait arrivé à la grande épreuve qui, ici, rappelle le combat de Jacob dans la nuit. Son rôle, son projet sont mis en échec. Tout lui échappe. Jésus prie le Père d'écarter de lui cette coupe d'humiliation, de mort ignominieuse. Il a peine à se rendre. « Ma vie, personne ne la prendra, c'est moi qui la donne. » Même cette ultime revendication devra être abandonnée. Son propre projet va mourir avec lui. « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? » C'est de l'Autre, du Dieu caché, absent, que viendra le Salut, la Résurrection, la Pentecôte.

La troisième étape sera celle de l'Autre. L'Évangile bouleverse la troisième étape initiatique. Le soi ne peut arriver seul à cette maturité qui s'ouvre à l'autre dans un véritable rapport d'être à être, dans une alliance libre qui délie ce qui est lié par le sang, la culture, la religion. C'est l'Autre qui rend capable d'une telle alliance parce que cette Alliance ne vient pas d'abord de l'initiative du soi. Cette Alliance-là ouvre sur une impossible Résurrection, sur une Espérance contre toute espérance, sur un Royaume que l'homme ne peut se donner, un Royaume dont Jésus lui-même ne sait l'heure, comme il l'avoua lui-même. On ne saurait comprendre et accepter ce propos de Jésus sans les deux étapes que nous venons de discerner dans son itinéraire.

En termes initiatiques, la croix, la mort de Jésus sont aussi la mort de son projet à lui, de son rôle qu'il voulait définir lui-même.

C'est à partir de là qu'on saisit mieux le déplacement constant de Jésus pour se décentrer de lui-même, pour renvoyer les disciples à l'Autre, au Père comme l'Autre qui sauve, aux autres qui en sont le sacrement.

C'est en se retirant que Jésus permettra aux disciples d'être envoyés et d'avancer par eux-mêmes dans la foulée du Dieu autre qui l'a ressuscité. Ici, l'on retrouve le mystérieux règne de Dieu dont parle Jésus tout au long de son itinéraire. Royaume qui n'est pas du monde et qui pourtant travaille celui-ci du dedans pour l'amener à des horizons au-delà de ses espérances et désespérances, en nous y entraînant avec lui. N'est-ce pas justement une des caractéristiques [370] de la troisième

étape que cet élargissement et ce « repoussement plus loin » des horizons de vie et de foi ? L'altérité du Dieu de Jésus, de son Royaume vient sauver, rendre possible la difficile altérité humaine dont notre monde actuel témoigne. Qu'on nous permette ici d'en donner une illustration qui permettra de ressaisir évangéliquement la portée de l'étape de l'ombre et de celle de l'autre.

Dans notre recherche, un point était particulièrement frappant : l'éclipse de sens que bien des gens vivent par rapport à la souffrance et à la mort. Et c'est davantage la souffrance qui fait difficulté, au point qu'elle devient synonyme, chez certains, de déchéance de la dignité humaine. Mais chez beaucoup, c'est davantage un non-sens, une absurdité. Le refus d'y chercher le moindre sens comporte implicitement une négation d'un immense pan de la réalité, de la condition humaine, de toute l'histoire humaine. Mais plus grave encore sont les effets pervers de ce refus au chapitre crucial du rapport aux autres. Combien sont devenus incapables de supporter même la vue de l'autre qui souffre ? Les grands malades chroniques, les handicapés en savent quelque chose. De même, le chômeur qu'on a mis à pied et qui voit ses amis le quitter.

Comment va-t-on assumer les situations d'extrême limite de la souffrance et débattre judicieusement de l'euthanasie, du droit au suicide, assisté ou pas, si on a refusé systématiquement toute réflexion sur la souffrance dans la vie courante ? Dans les débats actuels sur ces questions, bien des choses sont tues. Par exemple, le fait qu'un nombre grandissant de gens se disent incapables d'aller voir un malade à l'hôpital, même un proche.

Ma mère souffre d'Alzheimer. Je suis seule à m'occuper d'elle. Mes frères et mes sœurs se tiennent loin. Ça les dérange dans leur confort. Le ciel leur tombe sur la tête s'ils ont un petit malaise eux-mêmes. Quand je les entends parler d'euthanasie, de droit au suicide, avec une superficialité à fleur de peau et une telle absence de conscience critique, d'empathie pour les autres, je me dis avec rage : où est-ce que ça va nous amener tout ça ? (*Femme, 43 ans*)

Sans cette antenne du sens de la souffrance que donne l'expérience de l'ombre, on ne peut, par exemple, entendre, discerner, le vouloir-vivre caché, tapi derrière le vouloir-mourir de l'enfant, de l'adolescent aux pensées suicidaires. À travers sa souffrance, ce jeune vit un passage difficile, mais important pour sa croissance, pour entrer dans une nouvelle étape de sa vie. En refusant dans leur [371] propre vie toute signification à la souffrance, les adultes autour de lui ne sauront pas l'aider à déchiffrer son épreuve et à la surmonter. Ce fameux droit au suicide sonne faux quand on le considère à partir d'un enfant. Comme le dit si bien Andrée Pilon Quiviger, autant affirmer que le désespoir, l'angoisse intolérable, l'enlissement dans l'alcool, la drogue ou la mort violente font partie des droits de l'homme. Quel enfant aurait donc consenti librement à s'orienter vers le suicide ?

Voyons un exemple plus positif. Celui d'un homme qui avait songé se suicider quand il avait appris le diagnostic de sa maladie cancéreuse. Six mois plus tard, il disait :

Si je m'étais suicidé, je serais passé à côté de la période la plus importante de ma vie. Pendant ces six mois, j'ai repris tout le parcours de ma vie et j'ai compris un tas de choses qui m'avaient échappées. Je me suis dépouillé pour retrouver l'essentiel. J'ai retrouvé mon âme, mon Dieu. Je suis en même temps sorti de ma coquille, de mon petit moi. J'ai fait du bien aux autres comme jamais dans ma vie. En même temps, je touchais le plus réel de moi, de ma vie. Je suis devenu autre, plus ouvert aux autres. Aujourd'hui, on trouve la souffrance absurde sur toute la ligne. C'est peut-être pour ça qu'on a si peu de tolérance, de résistance devant la moindre douleur ou frustration. On parle pas de ça dans les débats à la télé. Comment ces gens vont-ils faire face aux grands dénuements du grand âge et de leur propre mort, si jamais ils n'ont cherché un quelconque sens aux moindres épreuves et souffrances de leur vie ? [...]

Parfois, je me demande si le fait d'avoir laissé tout tomber au plan religieux, ça n'a pas enlevé toute espérance face à la souffrance. C'est une voisine chrétienne qui est venue aider ma femme qui m'a fait découvrir qu'on peut grandir, s'élever humainement, spirituellement dans la souffrance. J'idéalise pas la souffrance.

france, il faut la combattre. Mais de là à dire qu'elle n'a pas de sens, c'est un non-sens. La souffrance ça donne un tout autre rapport aux autres. L'amour du prochain dont parle le Christ y est mis au test surtout là. Sa mort, sa Résurrection, ça te donne une Espérance que toi-même tu peux pas te donner. Tu t'en vas vers quelque chose de neuf, de beau. En tout cas, c'est mon expérience, dites-la aux autres avec votre recherche sur ça. (*Homme, 67 ans*) ³⁵⁵

[372]

Eh oui ! il y a aussi des êtres qui ont atteint une qualité d'être, une hauteur d'humanité inspirante pour les autres à travers leurs épreuves. Ce ne sont pas des héros, mais des gens très simples avec une profondeur de foi étonnante. Et que dire de ceux qui assument jusqu'au bout les êtres souffrants qu'ils ont sur leur route. Tout en tentant de soulager au maximum la souffrance de l'autre, ils nous font découvrir autre chose : une solidarité, une empathie, une chaleur, une présence, une fidélité. Il arrive alors que l'autre renaisse, retrouve du sens, de la dignité. C'est, pour le moins, ces possibilités-là qui risquent d'être effacées par l'éclipse, volontaire ou pas, de tout sens à la souffrance.

Comme dit le poète : nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert. Ce n'est là ni dolorisme, ni apologie de la souffrance, mais un autre regard sur cette expérience qui fait partie de l'expérience humaine et qui peut ouvrir à plus grand que soi, comme nous venons de le voir. Il y a des passages de l'ombre qui creusent une profondeur d'âme, une mémoire, un horizon et surtout des richesses intérieures capables de nous faire rebondir en goût de vivre, d'aimer, de lutter et de foncer dans l'avenir dans cette foulée de vie. Ainsi, nous saurons mieux aborder les grands dénuements de toutes dernières étapes et présider à notre propre mort. Quand cela n'est plus possible, il ne faut pas hésiter à combattre radicalement des souffrances inhumaines.

³⁵⁵ Extrait d'une lettre qu'il nous a envoyée après notre interview.

[373]

Pour poursuivre la réflexion

Qu'il s'agisse des trois étapes explicitées plus haut, ou de celles vécues par Jésus, il y a matière ici à échanges en groupe sur les diverses expériences des uns et des autres jusque dans leur profondeur spirituelle.

Comment avons-nous vécu et compris les rôles que nous avons joués ? Comment les comprenons-nous maintenant ? Quels ont été nos passages, nos épreuves de l'ombre ? Les questionnements qu'ils ont suscités, les doutes, les opérations-vérité, les libérations, les reculs, les détours, les reprises, les dépassements ?

Comment voit-on la troisième étape de la maturité ? Celle où l'on est davantage en prise sur les profondeurs de soi, où l'on sait mieux communier à l'autre, où l'on élargit sa conscience, son ouverture au monde, à plus grand que soi, où l'on affronte de nouveaux risques, une Espérance contre toute espérance.

En quoi l'itinéraire et les trois étapes de Jésus éclairent-elles, sous de nouveaux angles, notre vie et notre foi d'adulte ? Peut-on nommer des étapes dans l'évolution de sa propre foi ?

Et que dire du sens de la souffrance comme un des tests de vérité de ces trois étapes ? On peut partir du témoignage de l'interviewé cité plus haut.

[374]

[375]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Cinquième partie

POUR POURSUIVRE LA RECHERCHE ET L'ACTION

[Retour à la table des matières](#)

[376]

[377]

Une recherche de ce type ne saurait prétendre être le dernier regard ou le dernier mot sur une réalité aussi riche et complexe. De toute façon, ce n'est que dans la reprise de l'observation, de l'analyse, de l'interprétation et de l'intervention dans les milieux diversifiés que cette recherche risque de produire ses meilleurs fruits.

Pour contribuer à poursuivre cette démarche, nous vous proposons un certain nombre d'outils de réflexion et de formation en renvoyant au Guide pratique (publié parallèlement) pour les outils d'intervention ³⁵⁶.

[378]

³⁵⁶ Voir *Le défi de l'intervention. Pistes d'action socio-pastorale*, Montréal, Fides, 1995.

[379]

Cinquième partie.

Pour poursuivre la recherche et l'action

Chapitre 14

CINQ OUTILS D'ANALYSE ET DE FORMATION

Jacques Grand'Maison

[Retour à la table des matières](#)

Le premier outil que nous proposons fournit un profil de base des traits séculiers, religieux et chrétiens révélés par les interviewés et leur récit de vie. Il y a là des données problématisées qui sont des indicateurs pour poursuivre l'observation et l'interprétation.

Le deuxième outil présente une grille des familles spirituelles suivie d'une ressaisie réflexive de certains types, par notre collègue Gilles Raymond.

Le troisième outil propose une typologie des processus d'évolution sous-jacents à beaucoup d'itinéraires de personnes interviewées à travers leur récit de vie.

Le quatrième fait état de problématisations successives dans le cheminement des analyses de données. Problématisations dont nous dégageons des questions et des perspectives pastorales et théologiques que nous abordons dans ce rapport-synthèse. L'enjeu crucial de la sé-

cularité chrétienne et de la laïcité sur lequel ce rapport débouche est le résultat, entre autres choses, du cheminement de nos problématisations successives. Il y a matière à débats, bien sûr. C'est ce que cet outil peut enclencher.

Le dernier outil esquisse des pistes de renouvellement des pratiques éducatives chrétiennes et pastorales avec leurs fondements évangéliques et théologiques.

[380]

1. Profil de base séculier, religieux et chrétien

[Retour à la table des matières](#)

Tout au long de ce rapport de recherche, nous avons souligné des traits marquants dans les trois champs de références des personnes interviewées : le séculier, le religieux, la tradition chrétienne. Nous nous sommes longuement expliqués sur ces trois champs dont nous avons fait trois variables stratégiques. Dans cette première grille synthèse, nous proposons un premier ensemble problématisé de traits marquants, comme une entrée de jeu des problématisations qui vont suivre.

Nous avons pensé que cette présentation schématique permettrait de mieux saisir le profil de base que nous avons dégagé des entrevues et des récits de vie des interviewés. Certes, nous n'en resterons pas là. La prochaine grille nous fera entrer dans la diversité des familles spirituelles. Ici, il s'agit de traits et de tendances qui traversent l'ensemble des interviewés, sans pour autant se trouver dans chacun d'entre eux. C'est le cas, par exemple, de l'autonomie comme valeur-clé.

Expériences séculières

1. Dynamique de positivation

- 1.1 Recherche personnelle de bien-être, ici-maintenant.
- 1.2 Orientation inscriptive (touches personnelles, « faire sens »).
- 1.3 Pratiques de transactions (pragmatisme, informalité).
- 1.4 Sur-vivre (dans les deux sens).
- 1.5 Primat de l'interpersonnel - tribus de pairs.
- 1.6 Des modèles mécaniques aux modèles organiques.
- 1.7 Valeur-clé : l'autonomie personnelle (dans tous les domaines).
- 1.8 Nouvelles quêtes spirituelles (intériorité, restructuration intérieure).
- 1.9 Reconstructions de soi, du social quotidien.
- 1.10 Goût de réussir avec d'autres des expériences significantes et utiles.

2. Refoulement du tragique

- 2.1 Éclatements de tous ordres - blessures - cris étouffés.
- 2.2 Impuissance à agir et même à penser.
- 2.3 Inquiétudes profondes, mais refoulées, face à l'avenir.
- 2.4 Que des implications ponctuelles (crise de l'engagement).
- 2.5 Difficultés de trouver un sens à la souffrance, à l'échec, au vieillissement, à la mort.
- 2.6 Confusion croissante face aux nouveaux problèmes moraux.

- 2.7 Analphabétisme « fonctionnel » face à la complexité grandissante.
- 2.8 Report des responsabilités collectives sur l'État (institutions).
- 2.9 Se protéger personnellement, collectivement de l'autre, des autres.
- 2.10 Frustrations (il faut être beau, jeune, riche, instruit, en santé, sans contrainte).
- 2.11 À la fois déculturation des héritages et absence de culture séculière. « Je ne comprends plus rien, on ne sait plus quoi transmettre », nous ont dit un grand nombre d'adultes.

Expériences religieuses

1. Du reçu au construit

- 1.1 De l'héritage religieux ne reste souvent que l'éducation reçue à la maison.
- 1.2 Chez plusieurs la rupture personnelle s'est produite au moment où ils ont pu choisir et décider.
- 1.3 Mais, paradoxalement, maintien de sa référence à la religion instituée comme repère biographique, historique et culturel, comme symbole social de la transcendance, du fondement ultime de la culture comme de la nature.
- 1.4 Émergence d'un nouveau religieux construit dans la foulée de la valeur-clé de l'autonomie personnelle, comme ultime conquête, comme expérience de liberté totale, comme seule zone sans contrainte où l'on est entièrement maître à bord opposé à une religion obligatoire d'hier.

[823]

- 1.5 Primat de l'intériorité comme lieu de :

- réappropriation de soi ;

- révision de sa vie ;
- réinterprétation du reçu ;
- « refiltration » des croyances courantes ;
- reconstruction d'abord intérieure ;
- « retotalisation » de sa vision des choses.

- 1.6 Une positivité « spirituelle » qui fait du bien et réenchante la vie opposée à un « matérialisme » décevant, « aplatissant ».
- 1.7 Une conscience indépendante des régulations de l'Église (morale), de la société (lois), de toute tradition obligée (comme emprise globale).
- 1.8 En bout de piste, une singularité intime qui ne concerne que soi (au plus, une communauté avec ses « intimes »... mais rarement).

2. La dérive fusionnelle (cocooning)

- 2.1 Face au séculier segmentarisé, éclaté... une unité intérieure transcendante, sacrée, indiscutable.
- 2.2 Face à une société de débats, de tensions et de conflits incessants... une harmonie intérieure dans le grand cocon psychocosmique sacré, protecteur.
- 2.3 Face au temps séculier chaotique, haché, incertain... recours à un espace intérieur stable, intemporel, sacralisé.
- 2.4 Face à la mission impossible d'un avenir à faire... l'éternel, l'infini au présent.
- 2.5 Face au tragique séculier et à la dramatique chrétienne... un socle invariable, imperturbable, rassurant.
- 2.6 Face à des rapports structurels, sociaux, politiques, économiques de plus en plus froids, mécaniques et compliqués... de petites tribus de pairs orientées vers une communion globale, exclusive, parfois sacralisée.

NOTE : Des trois tentations bibliques : domination de l'autre, possession de l'autre, fusion avec l'autre, celle-ci est la plus subtile parce qu'elle abolit toute distance sur soi. Tout est en tout. On n'est plus soi, mais un morceau de l'autre ou celui-ci n'est qu'un morceau de soi. Le sommet de la fusion, [383] c'est que tout est divin... Dieu, nous en sommes un morceau. Il n'y a plus ni identité, ni distance, ni altérité et pour nous et pour Dieu, entre nous et avec Dieu. Ni Bonne Nouvelle du Royaume autre, de la résurrection imprévue. Un seul même phylum (comme dans la réincarnation). Il y a aussi des courants fusionnels dans la Bible, par exemple : Dieu tout en tout. Encore ici il faut une réinterprétation pour saisir les déplacements vers le Dieu personnel, autre, qui, en nous faisant personne libre, renonce à être le Tout.

Expériences de foi chrétienne

1. Inattendus, ambivalences, ruptures

- 1.1 Un « croire » qui nous ramène aux deux premiers mots méconnus du Credo : Je crois. L'interviewé s'y affirme comme sujet premier avec un fort accent de liberté qui qualifie pour lui un nouveau rapport à Dieu, perçu comme différent de celui de la tradition de l'Église.
- 1.2 Une foi subjective et affective, sélective et interprétative, inscriptive du « Moi » idéal qu'on porte sans remise en question de soi, sans idée de salut, toujours pour le bien-être, avec un certain souci des « proches ».
- 1.3 Une foi à laquelle on tient, en dépit de tout... des critiques séculières et même de ses propres critiques à soi... en dépit de la religion.
- 1.4 Un Dieu intime au cœur, en direct, sans les médiations de l'Église, des Évangiles ou même de Jésus, sans les symboles des mystères chrétiens, même dans le cas de la Création.

- 1.5 Un Dieu désacralisé, compagnon de route attentif aux peines et aux joies, toujours bienfaisant, jamais culpabilisant (si l'on s'en tient au discours tenu).
- 1.6 Ambivalence face à l'Église. Perçue comme un point fixe en dépit de tous les renouveaux pastoraux, elle reste paradoxalement un lieu important de référence chrétienne biographique (rites de passage), de référence historique, culturelle, transcendante pour comprendre son identité, ses racines, son peuple, sa civilisation.

[384]

- 1.7 Une pratique de transaction dans un quant à soi qui sélectionne les avantages de la foi chrétienne et ceux de la société sécularisée, et rejette les inconvénients de l'une et de l'autre, dans une étonnante liberté d'interprétation.

2. Défis et dynamique d'une crise et ses passages

- 2.1 Un fond plus ou moins refoulé, occulté de doutes et de difficultés de croire, d'expériences de non-sens, d'absurdité, de désaccords profonds en bien des domaines, y compris celui de la foi chrétienne.
- 2.2 Un requestionnement inchoatif qui passe souvent par les énormes et graves problèmes moraux qui s'accumulent. Quêtes de fondements et d'horizons qui dépassent les réponses psychologiques ou politiques.
- 2.3 Une double difficulté de penser la condition séculière en crise et une condition chrétienne dans son originalité propre. Déculturation chrétienne et déculturation tout court, jusqu'au manque de mots pour le dire. Et, en filigrane, un goût de retrouver sa parole et du sens...
- 2.4 Un fort sentiment d'étrangeté face à l'Évangile, aux symboles chrétiens, aux rites de l'Église, mais avec une étonnante ouverture et réception active dès qu'il y a des liens pertinents entre l'Évangile et leur vie.

- 2.5 Des ruptures faites à l'adolescence où à l'âge adulte, telles qu'elles sont exprimées par les interviewés, portent le défi de démarches initiatiques qui débordent l'enfance (comme dans l'Église primitive). L'impératif est d'autant plus important que la société séculière n'offre que des ersatz d'initiation.
- 2.6 Le nouveau pôle religieux, qui se démarque à la fois du séculier et de la foi chrétienne, apparaît comme une sorte de défi inédit pour l'évangélisation. Faut-il le contourner ou s'y attaquer directement surtout quand il devient un cocon qui aliène autant du séculier que de la foi chrétienne ? Ou bien opter pour un déplacement vers la mise en relation du séculier avec l'Évangile. Ce serait alors jouer davantage la carte du pays réel, et le passage de la religion à une foi en prise sur la vie.

[385]

- 2.7 Ce monde autre qui s'est construit chez nous, nous invite-t-il au passage d'une problématique d'identité à une problématique d'altérité chrétienne en corrélation avec l'altérité séculière ? L'énorme difficulté de dire l'originalité chrétienne dans la plupart des entrevues de groupe incline à se défier d'une identité chrétienne qui se penserait et se construirait uniquement à partir d'elle-même. Y a-t-il d'autres passages ou déplacements plus pertinents ?
- 2.8 Se peut-il que la crise historique du catholicisme chez nous ne fasse que commencer... comme celle de la société d'ici ? Y fait-on face vraiment dans l'Église, en pastorale ? Allons-nous vers un rude et difficile débat interne ? Sommes-nous assez équipés pour l'enclencher ? Ne le ferons-nous qu'entre responsables de la pastorale ? Quelle part y auront les chrétiens de diverses tendances ? Et les autres ?

2. Les diverses familles spirituelles dans la société et dans l'église

[Retour à la table des matières](#)

Dans ces grilles synthèse, nous présentons six profils socio-religieux à partir de la croyance dominante. Chaque croyance dominante a ses propres sources et enracinements séculiers. Elle a aussi ses propres ouvertures à la transcendance, à la tradition chrétienne avec son versant critique. Nous avons trouvé chez les personnes interviewées ces quatre variables en interaction : sécularité, croyance, transcendance, tradition chrétienne. En contrepoint, nous présenterons l'étude remarquable du groupe de recherche de Raymond Lemieux et de Micheline Milot.

La grille précédente a présenté un profil de base autour de la condition séculière, de l'expérience religieuse et des rapports à la tradition chrétienne. Nous avons présenté les traits de chacun de ces trois champs de référence. Traits qui aident à comprendre en même temps ce que sont le séculier, le religieux et la référence plus spécifique à la tradition chrétienne. C'est dans un second regard que nous avons saisi l'importance de la transcendance comme lieu médiateur à la fois critique et dynamique entre l'expérience séculière et ses croyances d'une part et d'autre part, leurs rapports particuliers à la tradition chrétienne. Par exemple, « le plus intime au-delà de soi-même » est une forme de transcendance qui doit beaucoup à des courants séculiers et religieux d'aujourd'hui, telle l'individuation, [386] mais qui aussi marque une sortie vers autre chose. « Cette sortie de... vers », dans sa mouvance propre, qualifie souvent les rapports qu'on a ou qu'on pourrait avoir avec la tradition chrétienne. Rapports de nouveaux regards, de critique ou de rejet.

On s'étonnera peut-être de voir l'incroyance apparaître dans cette grille. Il y a peu d'interviewés qui ne croient en rien ni personne, même si les esprits religieux qualifient bien des gens comme cela. Qu'un nombre grandissant de gens se disent « sans religion », cela est indéniable. Plusieurs enquêtes ont noté cette tendance, particulière-

ment chez les moins de 50 ans. Ces gens refusent d'être considérés comme des esprits religieux qui s'ignorent mais, en même temps, la plupart affirment l'importance du « spirituel ». Nous avons tenté de démêler ces catégories dans le rapport. Ce que nous retenons ici, c'est le fait que bien des dites « incroyances » sont reliées au rejet de l'Église et plus largement de l'héritage religieux chrétien ou de toute religion instituée souvent jugée comme des facteurs de division ou de fanatisme, ou encore d'aliénation de soi.

Il y a aussi de ces incroyances de non-adhésion de foi, mais qui sont marquées culturellement par le christianisme. Certains incroyants savent l'importance de celui-ci pour comprendre leur civilisation et aussi pour la transmission de cette intelligence culturelle, fût-elle très critique. Il y a des incroyances de type agnostique qui réservent leur jugement, qui restent ouvertes, qui portent une richesse de questionnement étonnamment proche du Dieu caché de la Bible qui échappe à tout système fermé, y compris religieux. Dans la société sécularisée, la gratuité de Dieu et de la foi se révèle davantage au-delà de tout ordre de nécessité. C'est peut-être avec une culture séculière qu'on le comprend le mieux. En elle, semble surgir ce qu'il y a de plus spécifique à la foi chrétienne. La quatrième grille abordera cette question.

[387]

Six profils socio-religieux à partir de la croyance dominante *

Traits séculiers	Croyance	Transcendance	Foi chrétienne
Autonomie-sujet « souverain ». Croissance personnelle. Expérience ici-maintenant.	1. MOI SUBLIMÉ	Sortie de vers les profondeurs de soi. Le plus intime au-delà de soi-même.	Foi au singulier. Garder « Je crois ». Mise au monde à soi qui mène à Dieu (héritage chrétien ennemi du moi).
Quête de plénitude, d'harmonie, d'unité, versus société éclatée conflictuelle, « vide de sens ».	2. COSMOS SACRALISÉ	Sortie de vers... Un horizon de totalité matérielle et spirituelle.	Foi vision du monde. Dieu de « l'être au monde », de paix, du dedans du monde (vs dualisme : tout autre, au-delà).
Mouvements de libération. Nouvelles « causes » sacrées.	3. ENGAGEMENT RADICAL	Sortie de vers... L'histoire à faire.	Foi d'altérité-foi autre. Foi qui libère dans une société autre à bâtir.
Crise de crédibilité du monde séculier. Avenir bloqué. Humanité impossible.	4. IN-CROYANCE	Sortie de la religion... Imperméabilité à la transcendance. Christianisme dépassé.	Dieu qui surgit, imprévu. Foi, risque - Abraham. Foi de Dieu en l'humanité.
Nouvelle sécularité. Tâches les plus matérielles et les plus spirituelles. Trois Vecteurs.	5. NOUVELLE CONSCIENCE	Sortie de vers... Le croyable disponible. L'humain possible.	Sécularité chrétienne. L'humain. condition de Dieu. L'Esprit qui renouvelle toutes choses.
↓	↓	↓	↓
Liberté de chacun,	Droits fonda-	Transcendance	Gratuité de la foi.

* Le sixième profil est celui où la croyance chrétienne est dominante. On en trouve les variantes dans la grille suivante : les diverses familles Spirituelles chrétiennes.

Six profils socio-religieux à partir de la croyance dominante

de tous. Amour (plus). Fra- ternité. Justice. Égalité, Matérialité.	mentaux : sexe, races, re- ligions, cultures. Famille hu- maine : Solida- rité planétaire, pacifisme, éco- logie. Tiers-Monde. Enjeux du pain.	humaine. Transcendance d'un monde autre. Transcendance du non-monde, de l'humanité niée qui appelle.	Dieu nous aime pour nous-mêmes, Foi de pardon. trans- cendance de Dieu, chemin du salut. Sacramentalité du pain. de ses enjeux, L'Esprit et les tiers.
--	---	--	---

[388]

Les diverses familles spirituelles chrétiennes

Types	Séculier	Religieux	Transcendance	Foi
Les héritiers	Pas de sens sans la religion.	Adhésion globale. Religion populaire. Racines.	Sortie de vers... Tradition propre sacralisée.	Foi de fidélité. Dieu fidèle.
Les exilés	Séculier malheureux. Attachement aux valeurs modernes.	Hate and Love. Rejet, déception. Nostalgie, doute. Perte non remplacée.	Sortie de vers... « Ce n'est pas possible de croire en rien. »	Foi « malgré » l'Église. Mèche qui fume encore. Emmaüs. Dieu malgré tout.
Les réformistes	Co-existence pacifique avec le séculier.	Intérêt pour renouveaux religieux.	Sortie de vers... Conversion séculière. « Foi incarnée.	Foi en marche. Étapiste. Sans bousculade. Dieu compagnon.
Les inscriptifs	Séculier sélectif. Méfiance du prescriptif.	Religieux individuel, autonome, privé, sélectif, au présent.	Sortie de vers... Renaissance personnelle. Profondeur spirituelle.	Foi d'intériorité « choisie », interprétante. Dieu du dedans, caché.
Les communautaires	Séculier marginal sinon d'appoint.	Communion humaine religieuse, sacrale. Église autre peu instituée.	Sortie de vers... Une mystique fraternelle.	Foi relationnelle « partagée », échangée. Dieu rassembleur.
Les engagés	Un séculier critique, historique, combatif.	Religieux ferment d'un monde autre à venir.	Sortie de vers... L'altérité. L'alternative.	Foi d'abord comme mission dans un monde à libérer, à transformer. Dieu en avant, prophétique.

[389]

En relation avec cette dernière typologie des familles spirituelles dans le catholicisme d'ici, feu Gilles Raymond, un de nos collègues, nous avait proposé cette réflexion fort éclairante sur ces divers modèles en y ajoutant les « culturels » et les « indifférents ».

Une typologie qui peut donner à penser et à agir

Le premier modèle, *les héritiers*, peut se définir par : être catholique, c'est être comme tout le monde. L'appartenance catholique s'exprime alors comme une appartenance sociologique qui va de soi. On est catholique de père en fils, etc. Dans notre « vente sous pression » du Concile, nous avons souvent « négativé » l'expérience pré-conciliaire, de sorte que les gens ont reçu et interprété négativement toutes les « positivations » qu'ils avaient acquises de cette appartenance. Leur expérience positive se trouvait ainsi dévaluée par les nouvelles images post-Vatican II. Et les chrétiens sont entrés dans le silence. Mais je suis surpris aujourd'hui d'entendre les gens reprendre foi en ce qu'ils étaient devenus grâce à ce catholicisme, en commentant, par exemple, leur vie d'autrefois à la lumière de l'émission *Le temps d'une paix*. Notre réforme (on s'en rend mieux compte maintenant) n'a pas bâti sur les acquis du peuple de Dieu. Nous avons coupé nos racines. La richesse du catholicisme d'hier qui vit en nous demande pourtant à se raconter...

Le deuxième modèle, *les exilés*, se ramène souvent à cette déclaration : être catholique, c'est un gros problème pour moi. Le « catholicisme intransigeant » de leur enfance n'a pu les inspirer dans l'exil de la sécularisation. S'ils ont fait des choix et ne croient plus comme hier, ils vivent toutefois avec une mauvaise conscience. Ils gardent la nostalgie de la foi de leur enfance, mais ne voient pas comment la foi pourrait être Bonne Nouvelle pour leur vie d'aujourd'hui. Ce modèle est très répandu et a servi d'image clé pour la réflexion du rapport quinquennal des évêques du Québec en 1983. Paul Tremblay a ouvert des voies narratives pour ces gens ³⁵⁷. Le Rapport April, qui a enquêté

³⁵⁷ Paul TREMBLAY, *Le devenir de la Parole en ce pays. Entre le temple et l'exil*, Leméac, 1982, pp. 49-111.

sur ces croyants, diagnostique une foi traumatisée par la sécularisation. La foi concrète de ces gens est atteinte dans ses processus de base d'élaboration ³⁵⁸. Alors la voie de guérison pas [390] serait par « une approche catéchuménale » qui permettrait aux chrétiens de refaire les apprentissages de base par rapport à la prière, au partage de la Parole de Dieu, au support mutuel dans la vie quotidienne, à l'engagement avec les petits et les défavorisés.

Troisième modèle : *les engagés*. Ils ont appris le primat de la charité et veulent inscrire leur foi comme levain dans la société séculière. Ils appartiennent, pour la plupart, à la tradition de l'Action catholique. Plusieurs occupent actuellement des postes de commande dans notre société. En 1968, lors de la crise de l'Action catholique, la hiérarchie lui avait refusé, au nom du « mandat », la liberté d'engagement collectif dans les grands débats sociaux. Ils ont donc pris plus ou moins de distance face à l'institution ecclésiale, mais demeurent attirés par la pratique de Jésus et sa pertinence sociale. Par leur engagement, sous la dynamique de la charité, ils ont été souvent confrontés à des questions énormes pour la foi. Mais, en revanche, ils ont peu de parole de foi parce que leur formation en Action catholique ne les avait pas habilités à l'interprétation de foi. Si le récit de leurs expériences étonne et suscite l'admiration par la qualité de leurs implications et leur apport remarquable à la cause de la justice, la parole de sens et de foi demeure, chez eux, rare et fragile.

Quatrième modèle : *les inscriptifs*. Chez eux, le choix pour Jésus Christ semble surgir d'un choix plus personnel et prendre un contenu beaucoup plus « spirituel », voire chez certains de recherche mystique. L'enquête sur la motivation des étudiants dans les différentes facultés de théologie en témoigne. Ils constituent la première génération qui se réapproprie de manière personnelle et critique à partir de leurs questions, l'héritage chrétien et les Sources de la foi. On les retrouve dans les universités et dans les multiples activités de formation des diocèses. Selon eux, être fidèle consiste à se réapproprier un christianisme qui ait sens pour leur vie et le monde d'aujourd'hui.

Cinquième modèle : *les communautaires*. Ces chrétiens en ont « soupé » des grands projets pour changer le monde et l'Église. Pour

³⁵⁸ Gilles RAYMOND, « Visages actuels du drame de la foi chez le peuple québécois », dans *Relations clercs-laïcs*, Fides, 1985, pp. 269-289.

eux, *small is beautiful*. Ils veulent assumer leurs racines et faire exister pour vrai la vie communautaire, fût-ce dans des petits groupes et dans des champs limités. Pour cela, ils investissent. Ils ont appris qu'il faut prendre du temps pour faire Église. Ils ne dédaignent pas servir dans de nouveaux ministères, pour aider leurs frères et soeurs à bâtir des pratiques chrétiennes dans l'égalité et l'échange. Le phénomène des « nouveaux ministères » et celui des nouveaux groupes [391] communautaires s'inscrivent dans cette dynamique. Heureusement, l'épiscopat québécois vient d'ouvrir un processus pour permettre à tout ce courant de partager ses expériences et de mûrir ses apports ecclésiologiques ³⁵⁹. La montée des sectes dit aussi l'urgence de cette demande ³⁶⁰.

Le sixième modèle : *les culturels*, pour qui, en revanche, l'identité initiale se prend du caractère « catholique », vu d'abord comme un reflet de leur humanité. Ce groupe me semble particulièrement important pour l'avenir. Il représente tous ceux qui, grâce à la Révolution tranquille, ont eu accès aux divers savoirs et se sont impliqués dans les différentes sphères de notre société pour que de « colonisés » nous devenions « maîtres chez nous ».

À travers cette conquête des champs du savoir et cette maîtrise de la gérance de la vie, dans tous les domaines, les culturels ont expérimenté l'élargissement de l'humanité en eux, et assumé les immenses défis d'humanisation que posent tous les secteurs névralgiques de la vie. Il importe donc d'accueillir à sa juste valeur leur affirmation : « catholique, c'est d'abord un reflet de notre humanité ». Avec eux, nous apprenons que *le Royaume nous précède dans l'expérience humaine et séculière*. Bien plus, nous redécouvrons que le début du processus de la foi confessante se situe dans *la conversion à la présence de Jésus Christ dans la vraie vie*. Grâce à eux, nous comprenons mieux que *la pertinence sociale et humaniste du christianisme se révèle au début et comme au principe même du processus de la foi agissante, et non pas comme conséquence d'une foi née hors de la vie et qui « s'appliquerait » après coup au vécu*.

³⁵⁹ AÉQ, *Pour une Église fraternelle et communautaire*, septembre 1987, 34 p.

³⁶⁰ Richard BERGERON, *Le cortège des Fous de Dieu*, Paulines, 1982, 511 p.

Septième modèle : *les indifférents*, pour qui le catholicisme n'est plus leur problème. Ils se sentent « en extériorité » avec toute référence chrétienne. Ils critiquent l'Église dans son modèle intransigeant parce qu'ils veulent trouver la vérité par eux-mêmes. Dans le déclin actuel du « christianisme paroissial », ils lisent le déclin du christianisme. Pour eux, le christianisme n'est pas la seule culture.

Ainsi, pour moi, des expériences nouvelles cherchent à se dire et à se construire à travers le récit de ces différentes formes de vie chrétienne. Nous nous retrouvons devant un *pluralisme de forces d'édification de la foi*. Mais toutes ces forces travaillent en vain si [392] nous ne mettons pas rapidement en place des carrefours de réception et de discernement évangélique qui permettent le tissage ou le « métissage » de ces récits qui proclament dans le monde d'aujourd'hui les merveilles de Dieu. Sans cette réception, le pluralisme des expériences ne sera jamais transformé en communion polyphonique des voies qui témoignent de Jésus Christ chez nous.

Une autre recherche fort intéressante

Une seule recherche ne peut rendre compte d'une population surtout au chapitre de ses orientations les plus profondes. D'où l'intérêt de faire état ici d'une autre recherche que nous avons évoquée plus haut. Celle-ci porte sur les croyances des Québécois ³⁶¹.

L'enquête fut menée à travers plusieurs types d'entrevues. Quelques centaines de réponses regroupant plus de quatre cent cinquante énoncés de croyances furent reçues à la suite de la diffusion d'un placard dans divers hebdomadaires. Le répondant devait répondre aux questions suivantes : « En quoi croyez-vous ? En quoi les autres, autour de vous, croient-ils ? » Premier constat, les croyances des autres n'ont ni l'autorité ni la cohérence des siennes propres. Ceci tend à montrer que l'adhésion à une croyance n'est plus liée au fait que d'autres y adhèrent (MILOT 129). Les données recueillies permirent

³⁶¹ Raymond LEMIEUX, Micheline MILOT, « Les croyances des Québécois », *Les cahiers de recherche en sciences de la religion*, Université Laval, Québec, 1992. Nous renvoyons les lecteurs à cette étude d'une qualité exceptionnelle.

d'établir une typologie de croyances (p. 64-71), selon quatre pôles ou champs de signification : (1) les croyances religieuses (45% des énoncés) ; (2) les croyances de type cosmique (25%) ; (3) les croyances renvoyant au moi (18%) ; (4) les croyances de type social (11%). Ces quatre pôles se recoupent à deux axes : l'axe religieux-cosmique, où le sujet pose, au fondement de sa vision du monde, une réalité extérieure à l'être humain ; l'axe social-moi par lequel le sujet fait sens à partir de valeurs réifiées, respectivement collectives et individuelles. À travers les trois pôles renvoyant au cosmos, au moi et au social, il appert que l'univers des croyances échappe à la régulation du catholicisme auquel plus de 85% des Québécois s'identifient toujours. Comment alors définir les nouveaux modes de régulation de croyances ? Lemieux retient la logique du « marché [393] des croyances » en circulation, alors que les individus seraient des consommateurs. Ils sélectionnent les croyances selon des critères fonctionnels et affectifs, plutôt que rationnels. En outre, l'individu choisira dans plus d'un champ de signification. Les croyances constituent donc des réponses relatives à une conjoncture qui peut se modifier, selon une dynamique *du provisoire*. Ce fait contribue à la désagrégation des solidarités communautaires, à l'effacement des médiations du rapport du sujet à son imaginaire et, par suite, à la rupture entre le dire et le faire. Lemieux conclut que les croyances ne sont pas mobilisatrices, sources d'engagement, mais qu'elles s'avèrent « un pur discours d'identité imaginaire » (p. 80). Elles répondent à des critères d'utilité et de besoin. Comme dans le monde télévisuel, le sujet s'alimente à des sources très diversifiées de croyances, renonce à se soumettre à telle ou telle instance de régulation et passe difficilement du *dire* au *faire*. Il peut tout au plus affirmer sa différence à l'égard d'un ordre cosmique très large par lequel il prend conscience de l'unité du monde.

En deuxième partie, Micheline Milot expose la méthode d'entrevues et tente de définir les lois d'organisation et les traits de transformation de cet univers de croyance très fluctuant, pour dépasser les thèses habituelles de « religion à la carte ». Le questionnaire permet notamment de préciser l'« axe mobilisateur » des croyances de la sorte : en interrogeant le fondement de la certitude, l'enracinement historique, le comportement, les résultats, la fonction, l'espérance rattachés à la croyance. Les chercheurs relèvent à peu près tous la persistance d'un substrat catholique culturel. Mais si le pôle religieux re-

cueille la majeure partie (45%) des énoncés (signifiant), il n'engage pourtant pas l'univers de représentation des interviewés (signifiés). Par exemple Dieu et les anges, énoncés religieux, peuvent être définis comme de « l'énergie pure » ; la messe comme un lieu « permettant de joindre les énergies positives » (p. 122). Les interviewés semblent re-façonner leur univers religieux traditionnel à partir du pôle cosmique, et on peut supposer qu'un processus de désidentification réel par rapport au catholicisme est en cours. En deuxième lieu, les interviewés font de semblables recompositions dans le sens d'une « complémentarité fonctionnelle », par exemple cette interviewée : « Dieu a aidé mon mari à guérir... Je crois aux boules de cristal, parce que c'est arrivé : j'avais eu l'annonce du cancer du poumon de mon mari. » En troisième lieu, Milot note des « glissements notionnels », dont l'un des plus répandus est celui de la croyance en la réincarnation, « parce que c'est écrit dans les Évangiles ». Ce glissement pourrait éventuellement [394] transformer le cadre de référence du croyant. En quatrième lieu, le champ de signification peut être subordonné à la référence religieuse : « quelqu'un qui veut peut tout », mais « seule la foi peut déplacer des montagnes » (p. 127). En cinquième lieu, des interviewés puisent selon les situations dans plusieurs champs de signification. Il s'agit d'une spécialisation des croyances en regard des multiples secteurs de la vie.

Lemieux dépasse dans un second texte les critères fonctionnels pour atteindre aux dimensions structurelles selon lesquelles les représentations sont croyables. Il y en a trois : « C'est utile » ; « J'en ai fait l'expérience » ; « Ça a du bon sens ».

La troisième partie traite de la question de « dieu ». À partir d'autres questionnaires qualitatifs, l'équipe analyse les croyances en un Dieu personnel (pôle religieux), un Dieu comme dimension cachée de nous-même (pôle du Moi), de l'univers (pôle du Cosmos), de la société (pôle du Social). Pour sortir de la bi-polarité croyance-incroyance, l'équipe tente aussi de mesurer le degré d'intensité des croyances. Bon nombre d'enquêtes relèvent que de 85% à 90% de la population québécoise répond « oui » à la question : « Croyez-vous en Dieu ? » Selon le groupe de recherche, le signifiant « Dieu » est polysémique et le paradigme personnel ne domine plus la réalité québécoise. Résultat intéressant, le pourcentage de fréquentation des grands rites de passage (baptême, première communion/confirmation, mariage, funérailles)

correspond à la référence générale à « dieu ». Le taux de pratique régulière se rapproche de celui de l'adhésion d'intensité forte à un Dieu personnel, beaucoup moindre. Le « dieu » lié au pôle du Moi manifeste souvent une « intériorité intouchable » ; le « dieu » du cosmos indique un espace de neutralité. C'est le « dieu » personnel et social qui offre plus de prise au contrôle de l'institution. Meunier, Montminy et Saracchi étudient les croyances en « dieu » selon les variables classiques de l'âge, de la scolarité et de l'occupation. Ils estiment qu'une transformation profonde de la culture et de l'imaginaire est en train de se produire, conduisant possiblement à un renforcement du pôle cosmique. Chez un groupe de jeunes cégépiens, ces trois chercheurs avec Gignac constatent que les grilles d'interprétations ne sont plus judéo-chrétiennes.

[395]

3. Une trame typique de plusieurs parcours

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce quatrième outil de compréhension et de formation, nous présentons une critique d'analyse non seulement des itinéraires personnels, mais aussi du nouveau contexte socio-culturel et religieux.

Nous avons montré auparavant comment se jouent dans les grands passages de la vie, de la société, de l'expérience religieuse, deux battements : déstructuration et restructuration. Ces deux battements mettent en jeu des facteurs de continuité, de ruptures, de tensions, de transition, de restructuration, accompagnés de moments de latence, de régression, de gestation souterraine (bouillons de culture). Par exemple, le cocooning et le refoulement du tragique peuvent être une régression, ou un repli stratégique, ou un espace de gestation d'une nouvelle conscience, d'une autre vision des choses, d'une conversion, d'une autre pratique, d'une nouvelle étape de vie.

Voici une trame typique de plusieurs parcours. Celle-ci identifie les valeurs et les pratiques privilégiées par les personnes interviewées en

relation avec les repères de base des passages de la vie et de la foi que nous avons présentés dans les chapitres sur l'initiation.

Au tandem déstructuration-restructuration privilégié par bien des études récentes, manquent, nous semble-t-il, les médiations de passage, en particulier les processus de positivation et de devenir qui entrent en jeu. C'est précisément autour de ces médiations que les interviewés nous ont fourni les indicateurs les plus précieux pour un renouvellement pertinent des pratiques d'intervention, d'éducation, d'accompagnement.

[396]

Typologie évolutive des profils Cadre critique d'analyse Itinéraires personnels - Nouveau contexte Culturel - Religieux				
Déstructuration		Positivation Pratiques du devenir « autre »		Restructuration
Collective	Personnelle	Survivre-vivre		Nouveau cadre
Héritage religieux	Situations éclatées	Bien vivre-réussir		de cohérence
Modernité défaite	Nœuds dramatiques	Dynamique inscriptive, sélective		pertinent,
Culs-de-sac actuels	Remises en question	Pratiques de transactions		efficace,
		Retissage relationnel, social		d'abord intérieur,
		Système D (informalité)		autoprescriptif
		Explorations multidirectionnelles		
PREMIÈRE TYPOLOGIE DE BASE				
<i>Profils de régression, d'aliénation</i>	<i>Profils de rupture</i>	<i>Profils de tensions</i>	<i>Profils de transition (devenir autre)</i>	<i>Profils de restructuration</i>
Refoulement du tragique	Désoccultation du tragique	Premiers conflits assumés	Liberté critique Choix	Réorganisation de sa vie Réinterprétation de son expérience
Cocooning cristallisé	Rejets Impuissances Révoltes	Transactions Négociations	Déplacements Réorientations	Horizon de vie dégagé
Fuite dans le parapsychologique cosmique, religieux	Quête de sens	Conscience de ses contradictions	Explicitation de l'autre qu'on devient	Nouveau cadre de références-valeurs

[397]

EXPLICITATION

Profils de régression

Cette étape d'expérience s'inscrit au départ dans un contexte de déstructuration. Nous avons noté trois types de réaction : une expérience séculière qui se referme sur elle-même ; une fuite dans un cocon religieux vite cristallisé ; un refuge dans une foi chrétienne traditionnelle dont les réponses toutes faites étouffent les questionnements d'aujourd'hui. Mais ceux-ci finissent par refaire surface pour susciter l'étape qui suit.

Profils de ruptures (rejet, révolte)

Cette étape marque un premier questionnement critique du dedans de l'expérience séculière avec une conscience plus vive et active face aux contradictions, aux situations scandaleuses. Chez les esprits religieux, on trouve un début de critique interne et un nouveau regard critique sur leur vie. Chez les adhérents chrétiens, on réinterroge sévèrement son héritage et l'Église actuelle ; on met aussi en cause le monde d'aujourd'hui à partir de sa foi. Les ruptures sont souvent porteuses de conscience, de quêtes de sens.

Profils d'opposition (conflits)

La critique ici se prolonge en soi, dans des conflits intérieurs de valeurs, de croyances, de foi chrétienne « doutante ». Ces débats intérieurs cherchent bientôt des voies de positivation à travers des transactions qui marquent un premier dépassement des contradictions, sinon une conscience critique de celles-ci.

Profils de transition

Une certaine liberté critique acquise, on risque des déplacements des nouveaux choix, des réorientations de conscience, de vie, de pratique. Une nouvelle dynamique du devenir autre se dessine. Il y a ici une ouverture à l'altérité évangélique chez les croyants chrétiens. Risque du Dieu autre de Jésus.

[398]

Profils de restructuration

Il y a ici une capacité de réinterprétation de son parcours de vie, une réorganisation de ses façons de penser, de vivre et d'agir. On peut rendre compte de son nouveau cadre de références et de valeurs. Se dessinent aussi des horizons plus nets. La conscience religieuse vit une nouvelle liberté intérieure. Chez les chrétiens parvenus à cette maturité, nous avons trouvé une fécondation mutuelle de l'intériorité, de la vie transformée et de l'engagement.

Cet axe-vecteur de devenir avec ses cinq étapes typiques, nous l'avons utilisé aussi pour ressaisir les trois variables de notre analyse

- l'expérience séculière (S) ;
- l'expérience religieuse (R) ;
- leurs rapports avec la tradition chrétienne (C).

On peut reprendre ici les cinq étapes-profils et voir comment en chacune d'elles se jouent les rapports entre le pôle séculier (S), le pôle religieux (R) et le pôle spécifiquement chrétien (C). Le schéma qui suit fait état de ce que nous avons découvert dans nos analyses d'entrevues. Autrement dit, comment les esprits séculiers, les esprits religieux et, plus spécifiquement, les esprits chrétiens vivent chacune de ces étapes, ou encore comment dans chaque étape se vivent les rapports entre ces trois pôles chez un même individu.

1. Profil d'aliénation

- S Un séculier clos sur lui-même, vie absurde, religion insignifiante.
- R Cocooning, religieux cristallisé, refoule le tragique.
- C Foi chrétienne - réponse à tout et rejet du monde séculier.

2. Profil de rupture

- S Un séculier critiqué tout autant que la religion reçue.
- R Mon « religieux » à moi est bon, les autres ne le sont pas.
- C Critique tout autant de l'Église actuelle que de celle d'hier.

[399]

3. Profil de tension

- S Conflits intérieurs de valeurs - autocritique.
- R Conflits de croyances.
- C Conflits entre l'héritage chrétien et sa foi devenue autre.

4. Profil de transition

- S Expérience séculière renégociée, réinterprétée.
- R Des croyances décantées, parfois réinterrogation de la foi chrétienne.
- C D'une foi prescriptive à une foi inscriptive.

5. Profil de restructuration

- S Expérience séculière ressaisie ; structure R et C.
- R Une intériorité rebâtie ; structure S et C.
- C Une foi chrétienne réinterprétée ; structure S et R.

NOTE : Nous avons rencontré peu de gens parvenus à une restructuration. La plupart étaient à l'une ou l'autre des quatre étapes précédentes. Rappelons que notre échelle, empruntée aux « types idéaux » de M. Weber, donne des clés de compréhension, de lecture. Mais il n'y a personne qui soit l'incarnation parfaite d'un type ou l'autre. Et le devenir des uns et des autres suit rarement un chemin linéaire. Il peut y avoir des régressions, des courts-circuits d'étapes, des raccourcis.

4. Des problématisations consécutives à la problématisation retenue

La démarche de problématisation

[Retour à la table des matières](#)

En recherche-action, la problématisation est un processus pour cerner, comprendre et transformer une situation donnée dont on a déjà observé et exploré les diverses composantes et qu'on aborde par l'identification des principaux problèmes de compréhension et d'action [400] que cette situation pose. Le processus se prolonge dans plusieurs essais où l'on façonne des cadres successifs de saisie des liens entre ces problèmes pour en dégager le noyau dramatique et sa problématique à la fois théorique et pratique. Chacun de ces essais est suivi d'un retour à la situation (données acquises ou nouvelles).

Dans une recherche exploratoire comme la nôtre, les problématisations successives sont rythmées par des étapes marquées chacune par des nouvelles données qui obligent à un renouvellement des problématisations antérieures et parfois à une tout autre problématisation.

C'est pour cela qu'on parle d'hypothèse(s), contre-hypothèse(s), nouvelle(s) hypothèse(s). Une telle démarche peut devenir un lieu permanent d'incessant renouvellement de la pensée, de l'action, de l'expérience...

La problématisation de la première étape tentait de cerner le nouveau contexte séculier, religieux, chrétien et pastoral, en contrepoint avec celui de la chrétienté (société, histoire, cultures religieuses catholiques), avec celui de la sécularisation (rupture, émancipation de la chrétienté, Révolution tranquille, société a-religieuse). Tout contrepoint est marqué d'éléments surimposés de continuité, de discontinuité et d'inédit. Parler d'un nouveau contexte, ce n'est donc pas, en l'occurrence, parler d'une tout autre situation qui n'a rien à voir avec les précédentes. Chrétienté et sécularisation telles que vécues au Québec font encore partie du paysage. Cela dit, nous avons cru déceler *un nouveau contexte à dominante séculière au-dedans duquel émergent des remises en question, des nouvelles tendances ouvertes au spirituel, à la transcendance, au religieux et même à la foi chrétienne*.

Ce nouveau contexte est aussi marqué par deux autres orientations qui pourraient devenir contre-hypothèses.

1. Un religieux *cocooning*, fusionnel, fugitif, substitutif où l'on s'aliène du pays réel séculier et de la foi chrétienne (déjà déculturée).
2. Et chez une autre partie de la population, une imperméabilité tant à la foi chrétienne qu'au religieux, que ce soit sous forme d'agnosticisme, d'athéisme pratique ou de sécularisme.

Le cheminement

Voici un bref aperçu de la période de préparation, d'exploration à la fois empirique et théorique forcément marquée par des tâtonnements. D'abord une première exploration de la scène quotidienne : [401] cartes d'activités, de relations, d'appartenances, de références ; gestion du temps et de l'espace quotidiens ; qui fait quoi avec qui, quand, comment, pourquoi, dans tel ou tel champ circonscrit ; exploration des

perceptions d'événements collectifs et analyse de la structure de perception : ce à travers quoi on voit les choses, on les sent, on les pense, on les communique, on les transforme, on les vit - langage, symboles, sentiments, idées-références, rapports aux autres, pratiques, valeurs. Ces travaux d'observation portaient sur le double champ d'expérience séculière et religieuse relié à notre objectif principal de recherche. Cette démarche empirique s'accompagnait d'une exploration des modèles théoriques et méthodologiques de recherches semblables à la nôtre, et aussi sur les problématiques des analyses sociales, culturelles et religieuses qui nous semblaient apporter divers éclairages précieux pour construire notre propre problématisation. Tels ces passages : de la prescription à l'inscription ; d'une culture de l'espace sacralisé à une culture sécularisée du temps historique ; nouveaux rapports entre identité et altérité ; de la décomposition à la recomposition sociale, culturelle, religieuse, dans notre propre contexte québécois.

Ces travaux exploratoires à la fois empiriques et critiques nous ont amenés à divers niveaux de problématisation. Par exemple, la découverte de trois pôles existentiels et référentiels. Résumons ce que nous en avons dit dans le premier outil d'analyse.

Un premier niveau de problématisation

Un pôle séculier avec sa rationalité technique, économique et politique dégagée de toute considération religieuse, dégagée aussi des régulations sociales et morales de l'Église. Pôle de pratiques sécularisées qui ne portaient pas, dans la plupart des cas observés, une vision non religieuse du monde, ' ou une véritable culture sécularisée intériorisée et explicitée par les interviewés. Mais ces premiers indices ne pouvaient écarter l'éventualité d'une évolution de la sécularisation jusqu'à ce niveau, d'une culture séculière a-religieuse.

Un pôle religieux autre que la référence chrétienne. Ultime conquête des autonomies séculières : politique, sociale, psychologique, morale et religieuse. Une sorte de nouvelle aire religieuse qui tendait à se constituer, chez certains interviewés, en variable indépendante à la fois du pôle séculier et du pôle de la foi et de l'héritage chrétiens. Et en certains cas, on y trouvait un pôle invariable, gnostique,

au-dessus des vicissitudes de l'histoire séculière et de la [402] dramatique chrétienne. Et paradoxalement ce nouveau religieux était marqué par des pratiques inscriptives (« Ma religion »).

Un pôle chrétien presque toujours présent, mais de plus en plus vague au point de susciter l'hypothèse d'une plus ou moins profonde déculturation chrétienne. La référence chrétienne reste un repère surtout historico-biographique à travers les rites de passage. Repère « culturel » chez nos témoins « cultivés ». Repère moral chez d'autres, inquiets des éclatements de tous ordres dans la société.

Cette première problématisation suggérait déjà l'exploration de l'évolution interne à chacun des pôles et des rapports entre eux. Rapports complexes, eux-mêmes en évolution, en déplacement dans diverses directions.

Deuxième niveau de problématisation

Cette première problématisation nous a conduits à une ressaie historique des problèmes identifiés dans les trois pôles et leurs rapports. Cet examen historique a débouché sur un deuxième niveau de problématisation qui retenait trois phases marquées par des continuités, des ruptures et des inédits. Trois phases qui vont s'emboutir les unes les autres jusqu'à aujourd'hui inclusivement.

La chrétienté québécoise s'est vraiment constituée en force au vingtième siècle ; son apogée fut atteinte dans la décennie 1930-1940, à la faveur de la « crise » économique qui mettait un frein à la modernisation industrielle et urbaine amorcée durant les deux décennies précédentes. C'est au moment de la Seconde Guerre mondiale que s'enclenche un premier mouvement d'une véritable modernisation sécularisée. Cette deuxième phase va coexister pendant les décennies 1940 et 1950 avec la chrétienté encore triomphante appuyée par le long règne Duplessiste. L'éclatement de celle-ci se produira dans la décennie 1960, laissant place à un mouvement précipité de sécularisation où s'affirmeront une société civile, un État, des institutions, des mouvements sociaux, des courants idéologiques, des orientations culturelles sécularisées, en rupture plus ou moins radicale avec le régime et la vision du monde de la chrétienté.

Durant les années 1940 et 1950, les élites religieuses et civiles au pouvoir ont ignoré l'énorme bouillonnement souterrain et quotidien de mille et une critiques de l'héritage religieux, de mille et un déplacements de mentalité, de mille et une réinterprétations souvent invisibles, en dessous des structures et discours officiels, en dessous des jeux politiques à la surface sociale. Dans ces hauts lieux religieux [403] et politiques on ne se rendait pas compte que ledit ordre des choses était grignoté de toutes parts à la façon des termites qui grugent imperceptiblement l'édifice au point où tout s'effondre soudainement, comme ce sera le cas au cours des années 1960.

Nos premiers résultats de recherche sur la situation actuelle nous amènent à penser, toujours à titre d'hypothèse, qu'un phénomène semblable est peut-être en train de se produire face à la modernité sécularisée (2e phase) et aux pouvoirs qui la régissent. Mais n'anticipons pas. Rappelons qu'au cours de la décennie 1960, nous avons été surtout conscients des ruptures apportées par la modernité sécularisée, mais peu alertés sur les rémanences vivaces de la chrétienté.

Chez la plupart de nos interviewés de différents âges et milieux, il n'y a pas à proprement parler de culture séculière pour dire et penser ce qu'ils vivent et font dans ce nouveau contexte de société sécularisée. Et il y a encore moins de culture chrétienne pour dire et penser une foi bouleversée par un tel déplacement. Dans ce creux surgit un phénomène complexe qui se loge d'abord dans l'intériorité, premier lieu possible, semble-t-il, non seulement pour comprendre ce qui arrive, mais aussi pour se ressaisir, dans toutes les dimensions de sa vie. Lieu de réappropriation, de réinterprétation, de reconstruction, avec l'espoir de pouvoir se réinscrire plus efficacement. « J'étais trimbalé de tous bords et de tous côtés, je me "garrochais"... mais je ne gérais plus rien, pas même moi-même, alors j'ai décidé de me ramasser d'abord en moi. » Ce genre de discours, nous l'avons entendu chez trop d'interlocuteurs pour ne pas y soupçonner un fort courant actuel.

Mais, livré à soi-même, sans la culture d'une quelconque tradition si ce n'est quelques bribes d'héritage surtout religieux et quelques bribes d'idéologies modernes ou de croyances à la mode, on connaît vite le vertige de se sentir nulle part, comme noyé dans un magma fluide et indifférencié. Pour surmonter ce vertige, plusieurs se construisent une sorte de grand cocon psycho-cosmique sacré, intemporel, imperturbable, tout en harmonie, à saveur gnostique. Comme le

disait un de nos témoins : « C'est seulement là où je me sens bien et solide, tout en étant "plogué" sur la grande énergie qui ordonne, qui mène l'univers... et pour moi, c'est ça Dieu. »

Tout se passe comme si ce grand cocon sacro-cosinique protecteur permettait de transcender et de refouler à la fois le tragique de la vie séculière actuelle avec ses problèmes perçus comme insurmontables et incompréhensibles, et aussi d'échapper à une mémoire chrétienne [404] grevée de souvenirs encore chauds de la pastorale de la peur.

Dans notre recherche, nous avons été frappés par la fréquence de cette trame de base de leur récit. Nous avons essayé de retracer cette trame dans notre histoire, en faisant l'hypothèse qu'elle n'est pas de génération spontanée.

Cela nous a amenés à une autre lecture de ce qui est arrivé dans la société, le peuple et l'Église d'ici. Ce fameux cocon à la fois psychologique, cosmique et religieux nous a donné notre premier repère d'exploration.

Des études américaines se sont intéressées à ce phénomène qu'elles ont appelé le « cocooning » : se refaire un cocon protecteur. Le retour à la maison comme havre protecteur en est un indice. Chez nous le « cocooning » est marqué par la vieille culture de l'espace sacré si important dans notre chrétienté. Contrairement aux anglophones, nous avons vécu dans des villages à frontières fermées, sacralisés en structures paroissiales. Nos grands mythes étaient de culture sacro-spatiale : l'agriculturisme, le nationalisme, le corporatisme, et même le messianisme. Le terme « habitant » le dit bien. C'est par des voies sécularisées qu'a émergé chez nous un début de culture du temps historique, de l'histoire à faire, particulièrement au cours des années d'après-guerre. Mais la culture sacro-spatiale a tôt fait de remonter en surface, dans la plupart des domaines. Le néo-nationalisme, par exemple, défaisait culturellement cette histoire à risquer et à faire qu'il affirmait politiquement. L'univers culturel de Vigneault, de Leclerc, de Miron tient davantage du cocon à habiter, à protéger des autres. Tendance semblable aussi dans un syndicalisme de plus en plus corporatiste. On a pu le constater au cours des années 1970. Et que dire du « cocooning » religieux de bien des communautés chrétiennes, de mouvements spiritualistes et d'expériences pastorales des dernières décennies. C'est maintenant en soi qu'on le vit, en continuité avec la

culture d'une chrétienté plus vivace qu'on ne le pense. Nous parlons ici d'une tendance lourde parmi d'autres que nous avons découvertes. Avec toutes les réserves qu'appellent les résultats d'une première étape de recherche.

Mais déjà apparaissent des questions importantes qui traversent tout autant la société, l'Église que les individus et groupes interviewés.

Comme société, nous avons tenté le passage d'une culture religieuse de l'espace sacralisé à une culture sécularisée de l'histoire à faire. Cette dernière culture est peu présente chez nos témoins. L'est-elle chez la majorité des Québécois ?

[405]

L'Église a-t-elle vraiment réinterprété ce défi dans une ressaisie de la sécularité historique du christianisme ?

Nous sommes encore plus loin des nouveaux rapports du temps et de l'espace que mettent en scène les débats entre l'espace vert des écologistes d'une part et, d'autre part, le pare industriel, les tours urbaines, le primat économique des néo-libéraux : le marché.

Ces dernières remarques introduisent bien notre hypothèse d'une troisième phase que certains appellent post-chrétienne et postmoderne. Rappelons ici que cette troisième phase ne saurait être conçue comme une évacuation des deux autres qui, elles aussi, continuent sous diverses formes.

Sommes-nous dans un nouveau contexte historique, culturel, religieux ? Nous en faisons l'hypothèse à la suite de nos résultats de recherche où plusieurs interviewés se démarquent à la fois de la chrétienté et de la modernité sécularisée. La décennie 1970 a connu chez nous une deuxième Révolution tranquille, si l'on nous permet cette référence un peu commode, mais pas moins évocatrice. Une révolution subjective, affective, culturelle, quotidienne et souterraine en dessous des grands débats idéologiques de cette décennie où l'on se disputait autour du nationalisme, du socialisme et du néo-libéralisme économique naissant. De nouvelles sensibilités psycho-culturelles remettaient en cause le rationalisme social de la modernité sécularisée. Les changements structurels et politiques n'avaient pas tenu leurs promesses. « On n'était pas plus heureux ! »

Des croyances tantôt archaïques, tantôt nouvelles revenaient à l'avant-scène de bien des itinéraires privés, personnels qui eurent tôt fait de se donner des lieux, des réseaux, des créneaux collectifs pour se développer. Certains tentaient de nouveaux raccords entre la raison, le sentiment et la spiritualité. Des gnosés tirées des plus lointaines traditions, ressaisies en « scientificité », des mouvements charismatiques et spiritualistes, un regain de manifestations de la religion populaire renouaient avec les racines religieuses. Mais s'y ajoutait un accent neuf, celui de l'importance accordée à l'intériorité comme en témoignent les personnes interviewées. Celle-ci allait-elle accentuer la privatisation de religieux provoquée par la sécularisation (2e phase) ?

Mais voici qu'une certaine déprivatisation du religieux commence à s'exprimer de diverses façons. Dans une société aux relations de plus en plus éphémères et fluides, l'expérience religieuse offre des rapports communiels de forte et durable intensité avec des prises sur de profondes traditions historiques et des horizons symboliques [406] chargés de sens sur la condition humaine, particulièrement dans ses questions fondamentales. Comme disait un de nos témoins :

La théorie scientifique du *big bang* à l'origine de l'univers, ça ne me fait pas vivre, ça ne dit rien sur ma conscience humaine, ça ne me situe pas. Est-ce que j'ai été comme ça, jeté au hasard dans le monde comme un grain de sable ou comme une particule dans une grande machine à boule où je suis soumis à un jeu de forces aveugles ? Où est ma conscience, ma liberté dans tout cela ? Et mes sentiments ? Et mon scandale face au mal, à la mort ? Et l'avenir humain avec ses propres désirs d'infini, d'éternel. Comme si tout ce qu'il y a de plus humain devenait illusoire et même absurde dans le grand système programmé - Non, il y a autre chose qui me fait croire en Dieu... qui fait accueillir l'Ailleurs, l'Autrement...

Voilà une réinterprétation religieuse qui est loin du théisme, genre Dieu-Horloger, relayé par un certain scientisme. Seuls quelques intellectuels sont enchantés du désenchantement du monde. La plupart des interviewés se logent ailleurs. Leur univers intérieur « revisionne » le

monde en se colletant aux vis-à-vis critiques des mutations profondes de leur époque.

Certes, certains se servent du religieux pour fuir le tragique de la vie séculière actuelle... D'autres retournent aux vieilles certitudes automatiques de l'héritage religieux. Mais chez la plupart émerge une conscience inscriptive, réinterprétative qui ne s'arrête pas à la subjectivité, mais déborde sur de nouveaux rapports au monde, à l'époque actuelle et à l'avenir. Cette gestation intérieure commence à déborder dans la conversation quotidienne, et aussi dans les médias. Sans compter la sacralisation des « causes » et enjeux, en matière d'environnement par exemple. Il y a plus qu'une permanence du religieux, plus qu'un retour ou un rebondissement. Religion tout autant que sécularisation connaissent toutes les deux des mutations importantes jusque dans leurs rapports en tension dans cette troisième phase. Ce niveau de problématique historique ne cesse d'affleurer dans bien des débats publics, particulièrement dans le requestionnement moral où le religieux se déprivatise à même ses confrontations avec la logique sécularisée (2^e phase). De même, les Églises, par-delà des crises institutionnelles internes et des pertes indéniables de crédibilité, se réinscrivent dans le paysage social et politique, comme signes de référents transcendants auxquels une bonne partie de la population tient toujours, malgré son refus largement [407] répandu de tout rôle de régulation morale et sociale de la part des Églises.

Troisième niveau de problématisation

Ce nouveau contexte que nous venons de décrire et d'analyser à partir de nos premières investigations appelle bien des vérifications et des validations qui pourraient remettre en cause partiellement ou globalement notre analyse de part en part, qu'il s'agisse de notre cadre critique de questionnements successifs et reproblématisés, qu'il s'agisse de la rigueur et de la pertinence de la cueillette de données, qu'il s'agisse de l'analyse de leur contenu.

Notons ici certains problèmes méthodologiques que nous avons rencontrés en cours de route. La déprivatisation du religieux que nous venons d'évoquer est à peine amorcée. Pour un grand nombre de gens,

leur expérience en ce domaine est intime et privée... réservée, sacrée au sens d'inviolable et d'intouchable, au sens de « mise à part ». Et dans combien de milieux sécularisés s'interdit-on de parler de religion, comme une sorte de nouveau tabou social. Et puis il y a le fameux quant-à-soi populaire particulièrement important en matière religieuse. Quant-à-soi dont les chercheurs en sciences sociales sont de plus en plus conscients, surtout au chapitre des défis redoutables qu'il pose à toute démarche d'enquête, de questionnement, au-delà des sondages d'opinion avec leur garantie d'anonymat la plus absolue.

Toute recherche qualitative, ici, se bute à de nombreuses barrières, sinon de réserves. Il faut des approches et une méthodologie où l'on entre rarement par la porte ou même par la fenêtre, mais par le soupirail ou la cheminée. L'évolution de notre questionnement en témoigne. L'approche perceptuelle non directive de nos interviews vient de ce défi. L'utilisation que nous en avons faite nous a donné des résultats intéressants.

Nous l'avons enrichi par le recours aux « histoires de vie » où l'interviewé est plus sujet qu'objet de la recherche, sans avoir le sentiment de passer un examen, d'être jugé, d'être un « cas » d'études pour spécialiste, d'entrer artificiellement dans le corridor d'un autre, d'être arraché à son terrain vital où l'on peut se dire dans ses mots à soi, dans sa logique et son mode de penser, tout en restant maître du jeu. Notre méthodologie permet à l'interlocuteur de se sentir respecté, surtout sur les terrains de vie et de conscience où se joue une légitime et profonde autonomie, où rien ne se fait sans son accord.

[408]

Comme on va le voir dans ce troisième niveau de problématisation, les remarques méthodologiques précédentes sont nécessaires pour en saisir la portée. À travers les histoires de vie, les expériences les plus fortes où émerge la dramatique que chacun porte avec sa trame de courants culturels qui la traversent, à travers les entrevues non directives et semi-directives, nous avons exploré la pertinence de la problématique qui se dégage de nos divers niveaux de problématisation des premières données recueillies, des analyses que nous en avons faites et des hypothèses reformulées. Cela constitue un troisième niveau de problématisation que nous allons préciser.

En relation avec le nouveau contexte historique (3e phase) en contrepoint des deux premières phases (chrétienté, sécularisation), nous avons exploré les chemins qu'empruntent la condition séculière actuelle, ses ouvertures et ses intérêts au spirituel, et ses accès du dedans à la foi chrétienne héritée, critiquée ou réinterprétée, bref les trois pôles de la première problématisation.

Nous avons retenu sept chemins d'investigation :

- chemins d'expérience de vie ;
- chemins de langage ;
- chemins d'interprétation, de réinterprétation ;
- chemins de libération ;
- chemins d'altérité ;
- chemins de transformation ;
- chemins d'anticipation de l'avenir.

En contrepoint, nous avons décrypté les blocages et les crises qui se vivent sur chacun de ces chemins. Par exemple, les indices de déculturation qui bloquent les langages séculiers, religieux et chrétiens, qui bloquent aussi les démarches de requestionnement et d'interprétation ; par exemple, ce refoulement du tragique noté dans la pré-enquête, qui occulte, inhibe ou paralyse une dynamique, une pratique et un espoir de libération ; par exemple le « cocooning » narcissique qui aliène à leurs sources les quêtes et élans d'altérité, les nouvelles solidarités à bâtir ; par exemple, les diverses formes d'échec et d'impuissance sociale ou politique qui rendent précaires les pratiques inchoatives de reconstruction personnelle et sociale notées chez les interviewés ; par exemple, les désespérances, le sentiment apocalyptique, le sentiment de non-sens évoqués timidement, qui rendent plus ou moins illusoire les présents efforts d'anticipation d'un avenir autre, séculièrement, religieusement ou chrétiennement.

[409]

Ces deux versants : positivation et refoulement du tragique, nous les avons tirés de nos premières données recueillies. Ils constituent les

deux premiers volets de la problématique à laquelle nous sommes arrivés, au seuil de l'étape systématique de notre recherche.

Nous faisons l'hypothèse d'une nouvelle sécularité différente de la phase a-religieuse de la modernisation sécularisée chez nous. Une sécularité qui critique cette filiation, tout en retenant ses valeurs d'autonomie, de dynamique inscriptive, de libéralisation, de vie qualitative ici et maintenant. Une sécularité qui s'interroge du dedans d'elle-même, se cherche de nouveaux fondements et de nouveaux horizons, ouverts au transcendant, au spirituel, y compris aux questions philosophiques refoulées par une sécularisation fonctionnelle, instrumentale, technique. Une sécularité en quête d'un monde autre, d'une société autre, d'un avenir autre, qui, chez certains, débouche sur une réinterprétation de leurs racines chrétiennes, non plus comme une identité obligée, collée à la peau, mais comme nouvelle altérité libératrice en connivence avec leur propre altérité séculière.

Nous voulons aussi sonder la contre-hypothèse d'une sécularisation a-religieuse (2e phase) qui, telle une lame de fond, ne cesse de gagner du terrain. À ce chapitre, la génération montante donne des signes et indices dans le sens de cette contre-hypothèse. Par exemple, le désintérêt face à tout ce qui exprime ou touche le religieux commence de plus en plus jeune, et même avant l'adolescence. Tout se passe comme si les conditions de base d'accès au spirituel ou encore à une tradition religieuse n'étaient plus là. Tels le sens de la durée, de l'histoire ; l'expérience du silence, de l'intériorité, du sacré ; la distanciation sur soi, sur les stimuli démultipliés par la publicité et les médias. Qu'offre-t-on à la génération montante comme objectifs de vie, comme horizon de dédication, de dépassement ? Des objets de consommation, de satisfaction ou d'utilité immédiate projettent les jeunes hors d'eux-mêmes, les collent comme un insecte contre les écrans. Les décibels toujours plus, élevés les empêchent d'entendre « les voix intérieures » toujours présentes, mais sous forme de murmures.

Bref, tout un contexte quotidien opaque, imperméable au spirituel, à l'intériorité, au transcendant, à l'échange symbolique qui dépasse les relations et les pratiques d'échanges utilitaires et fonctionnelles. Les conditions intellectuelles, affectives et morales nécessaires pour accéder à son âme et conscience ne sont plus là, On n'a même plus « les mots pour le dire ». Le problème va donc bien au-delà du non-intérêt pour la religion, de l'incompréhension ressentie face [410] aux sym-

boles religieux, de l'impact des critiques entendues sur la religion. Cette contre-hypothèse est aussi à explorer.

La deuxième contre-hypothèse, toujours reliée aux problématiques précédentes, porte sur le fait qu'un nombre grandissant de gens cherchent des systèmes de sens hors des rationalités séculières, et hors de leurs propre héritage religieux. Face à une société de plus en plus complexe et que plusieurs comprennent de moins en moins, la tentation est grande de chercher des recettes magiques de pensée et d'agir, et cela dans tous les domaines aussi bien publics que privés.

Depuis le début des années 1980, particulièrement, une véritable explosion et une large diffusion de la crédulité magico-ésotérique ont pris une ampleur que nous ne soupçonnions pas au départ de notre recherche. Quand on pense aux exigences de lucidité, de discernement, de réalisme qu'appellent ces choix collectifs du tournant actuel, on ne peut que s'inquiéter de cet énorme tournant anti-rationnel qui a gagné de larges couches de la population - même les plus scolarisées. Quels débats démocratiques pouvons-nous tenir sur un tel fond de pensée et de recours magiques qui souvent refusent tout exercice de jugement critique ? On pige ça et là des croyances en dehors de toute intelligence des systèmes culturels qui leur donnent leurs véritables sens. On érige cette salade de croyances et de recettes en savoir absolu qui ne laisse aucun espace aux questionnements, aux doutes inhérents à la science et aussi à une foi intelligente.

Quatre traits de chrétiens adultes

En deçà, au travers et au-delà de ces quatre options nous avons trouvé chez des chrétiens parvenus à une foi adulte différentes modulations de quatre traits de bases.

1. *Une spiritualité*. C'est-à-dire une vie intérieure assez bien structurée, capable de dire, de penser son expérience de Dieu, son rapport au Christ et à l'Évangile, son itinéraire spirituel. Et cela, chez des gens parfois peu instruits, de religion populaire, qui nous ont révélé une étonnante évolution de leur foi.

2. *Une vie transformée par leur foi*. Des chrétiens souvent silencieux, sans prêchi-prêcha, qui sont identifiés dans leurs milieux de vie comme croyants par leurs façons de se comporter, par des gestes qu'ils posent, par leur attention aux autres, par des touches évangéliques de compassion, de générosité, de souci des plus fragiles.

[411]

3. *Un engagement altruiste*. Peu importe la modestie de cet engagement, qu'il passe par des circuits d'Église ou par des circuits séculiers. Et cela chez des pratiquants ou des non-pratiquants. Presque tous ont un enracinement communautaire. Certains cherchent encore un lieu de partage de la foi en prise sur les défis qu'ils rencontrent.

4. *Une espérance envers et contre tout*. Malgré l'hommerie du monde et de l'Église, une confiance en l'humanité et en Dieu, une foi plus forte que des doutes parfois aussi vifs qu'elles. Et chez certains une sorte d'entêtement à ne pas désespérer de l'Église. Ils ont comme un regard réglé sur une autre distance, sur un horizon où la nuit est un peu moins dense, et qui donne envie de croire que c'est de ce côté que l'Autre poindra. Ils sont de cette Église si bien décrite par Jean Sullivan :

L'Église est autre chose que la gardienne d'une doctrine et d'une morale au sens social du mot. Elle est la portion d'humanité visible ou invisible où Dieu, à mesure que s'effaçaient les images de sa représentation mythique, a trouvé plus qu'ailleurs à avancer, ce Dieu du Buisson ardent, celui d'Abraham et de Jésus.

Une question :
N'y aurait-il pas là quatre indicateurs utiles
pour repenser notre action pastorale ?

5. Nouvelles pratiques de vie et de foi

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce rapport-synthèse, nous avons maintes fois parlé des recherches et des expériences d'un nouvel art de vivre et aussi de celles d'une spiritualité pertinente. Ces démarches ont beaucoup en commun ; plusieurs de nos témoins ont évoqué le besoin de guides spirituels capables de comprendre les chemins de ce nouvel art de vivre jusque dans ses aboutissants mystiques inattendus ; mais aussi de guides spirituels capables d'arrimer les chemins séculiers à ceux d'une tradition religieuse éprouvée, intelligente et inspirante. Nous proposons ici une carte de route avec un souci pédagogique d'identifier des pratiques-repères pour la vie et la foi d'aujourd'hui. Encore ici, nous avons tenu compte des indicateurs que nous ont fournis les personnes interviewées et leur récit de vie. On retrouvera aussi plusieurs des articulations de ce rapport-synthèse.

[412]

1. Rememberer les diverses dimensions de la vie et de la foi

Plusieurs essaient de recomposer leurs expériences de base : vie intérieure, cadres et rapports quotidiens, travail et cheminement éducatifs, projet de vie et options politiques, religieuses ou autres. On ne veut plus séparer ses profondes sensibilités, sa philosophie de la vie, ses activités de tous ordres, y compris ses combats. N'est-ce pas déjà indiquer le défi passionnant de bâtir des nouvelles spiritualités comme, d'ailleurs, aux grands tournants historiques de l'évangélisation ?

Dans le premier chapitre, nous avons montré les trois étapes séculières de recomposition que nos analyses ont dégagées de l'itinéraire de plusieurs adultes d'ici. Recomposition des diverses dimensions de la vie ; recomposition du sens à la fois corporel, psychique, affectif,

rationnel, directionnel et spirituel ; recomposition des valeurs, par exemple, de durée et de progrès et d'un noyau de valeurs communes. Ce parcours débouche, chez un certain nombre, sur une quête de spiritualité qui va au-delà de ces recompositions et cherche à intégrer des profondeurs mystiques, des horizons symboliques de sens au-delà des calculs et des raisons. On compte sur la spiritualité pour se donner une structure intérieure, un ordre symbolique ouvert à des étapes de croissance jamais closes, sinon jamais achevées. Redécouverte ici de l'importance et de la dynamique de la transcendance qui, chez certains, prend le visage d'un Dieu Autre. Recomposition, enfin, qui laisse place aux requestionnements, aux questions sans réponse sur le mal, la souffrance, la mort et l'au-delà.

Mais il est d'autres recompositions déjà mentionnées plus haut : sécularité, tradition chrétienne et médiations religieuses ; intériorité, engagement et vie transformée. Nous avons noté que souvent l'accès à une foi chrétienne adulte se produit lorsque la personne ressaisit les expériences marquantes de sa vie à la lumière de l'Évangile.

Ce sont là autant d'indicateurs qui invitent à pousser plus loin l'investigation de ces pratiques.

2. Une organicité à réinventer

Est en train de se produire un passage des modèles mécaniques aux modèles organiques. Ce passage doit beaucoup à une redécouverte du paradigme de la nature qu'un certain technologisme scientifique avait perdu de vue surtout dans les domaines qui touchent les êtres [413] vivants et particulièrement les humains. On a fait de la société une vaste machine sociale, des systèmes dont l'idéologie est leur propre fonctionnement « mécanique », aussi efficace soit-il. Ni la conscience humaine libre et responsable, ni les assises elles-mêmes de la vie n'y trouvent leur compte. Les graves problèmes actuels en témoignent. Et même la façon de les nommer, de les aborder, de les traiter. Parler d'analphabétisme « fonctionnel », c'est tenir un langage déjà très pauvre culturellement.

D'où le besoin de réinventer une organicité, une économie humaine de la vie individuelle et collective.

Cette organicité appelle une expérience de foi et une pédagogie chrétienne qui visent un style de vie évangélique. Nos renouvellements se sont faits beaucoup trop en laboratoire, *in vitro* plutôt qu'*in vivo*, à côté des lieux et milieux où se déroule l'existence dans sa presque totalité. Nous ne voulons pas médire des moments et espaces distancés de la foi. Mais quand celle-ci n'est vécue, exprimée et partagée que dans les « effervescences » à côté, hors-circuit, elle devient plus ou moins artificielle et peu incarnée. On ne sait en témoigner que dans des sous-systèmes parallèles et conditionnés, réservés aux initiés.

3. Recréer des médiations communautaires

Une autre caractéristique du contexte actuel est le défi de réinventer des médiations communautaires. Entre les individus et les grosses structures, il n'y a plus d'étoffes sociales. Les groupes sont de plus en plus éphémères et restreints. On ne « clique » qu'avec un nombre restreint de personnes. D'où la difficulté d'expérimenter des « nous » forts et créateurs, des équipes de travail assez larges et durables. Tout est à reprendre en matière d'appartenance.

Les solidarités de la vie et celles de la foi ne se nouent plus automatiquement entre elles comme au temps de la chrétienté. Il faudra patience et discernement pour en arriver à des noyaux de croyants à même ces réseaux de solidarité qui ne coïncident plus avec une communauté chrétienne réelle ou potentielle. Il faudra aussi beaucoup plus d'imagination, et plus d'attention aux mille et un chemins de l'Esprit pour prospecter et expérimenter des formes de regroupement et d'appartenance plus diversifiées, moins ritualisées.

[414]

4. Quête de motivations fortes, significatives

Le nouveau contexte porte aussi le souci de façonner des motivations fortes qu'un certain Occident repu, raffiné, décadent et sceptique n'a plus. Qu'offre-t-on aux générations montantes comme motifs, raisons, sources, horizons d'engagement, de service ? Crise énorme de si-

gnification. Médiocrité morale. Déclin du courage. Pourquoi sommes-nous devenus si fragiles psychiquement, moralement ou autrement ? C'est un tabou de poser une telle question en public ; ce l'est encore plus quand on ose en aborder les causes, surtout au plan éthique. Notons qu'il s'agit ici du versant critique de la situation. Car il y a aussi d'étonnants sursauts de conscience.

Voici que surgit une nouvelle conscience en quête de profondeur humaine et spirituelle. Cette conscience se méfie des recettes à la mode qui séduisent et sécurisent sans changer ni les humains ni la vie, même ces recettes épicées d'Orient si peu acclimatées à notre culture.

La double signification évangélique et sociale, dans le tournant actuel, ne saurait être atteinte sans une réflexion qualitative et soutenue. Mais nous comptons trop sur les colloques ou les sessions de fin de semaine, sur des rencontres discontinues, sans suivi, sans inscription dans le temps. C'est au sein d'engagements soutenus, de spiritualités vécues quotidiennement que se façonne une maturité capable de renouvellement, de projets à long terme, de rapports sociaux solides et durables.

5. L'efficacité du gratuit

Nos organisations modernes de plus en plus ritualisées, bureaucratisées et abstraites suscitent un phénomène de rejet. Combien cherchent ailleurs un sens à leur vie, et aussi des activités plus accordées à leurs sensibilités profondes et à leurs options ? Cette démarche, pendant un certain temps, s'est poursuivie dans l'aire privée où l'on a retrouvé un certain goût de vivre. Voici que celui-ci commence à s'exprimer dans les institutions elles-mêmes. On veut y vivre des choses intéressantes et fécondes ensemble, souvent en oubliant un moment les rituels administratifs, syndicaux ou professionnels. Ainsi, beaucoup d'initiatives naissent-elles dans l'informel, dans le gratuit où se sont logés les plus fortes pulsions du cœur et les coups de main les plus généreux. Ces forces vives sont à réinscrire dans des institutions renouvelées.

Or jamais la foi, ni l'Église d'ailleurs, n'ont été en situation plus gratuite. Toutes deux ont cessé d'être fonctionnelles et obligées dans la société. Cette double liberté, laïque et religieuse, est une chance historique inouïe pour les uns et les autres. Dans un tel contexte, la foi plus libre et plus gratuite exerce une attraction de plus en plus forte sur des consciences qui ne veulent pas plus d'un laïcisme antireligieux que d'un confessionnalisme intégriste.

Être du pays réel, pour l'Église et pour les chrétiens, ne signifie pas d'abord la reconnaissance de statuts assurés, mais le témoignage qualitatif d'une présence à la manière de Jésus. Présence d'une façon d'être, d'une liberté sans richesse, d'une conscience interpellante mais non imposée, d'une foi dans le plus quotidien de la vie, d'une Espérance qui fait confiance aux hommes et à Dieu et d'un amour qui inspire et dépasse même les combats les plus radicaux. Une sécularité chrétienne intelligente, quoi !

6. Le courage des recommencements

On veut reprendre les choses par le fond, par les questions les plus vitales, par les expériences les plus humbles, mais aussi les plus fondamentales de la vie, tout en cherchant une liberté d'esprit et d'action ouverte à l'exploration des possibles, qu'il s'agisse de son propre projet de vie ou des institutions et des milieux où l'on vit et travaille. On veut recentrer les appareils sur leur vraie mission humaine, sur des tâches communes de libération et de promotion dans une perspective d'auto-développement. On en a assez des batailles artificielles d'états-majors qui se disputent le pouvoir, assez des débats idéologiques abstraits, échevelés. On préfère investir dans de nouvelles pratiques plus modestes, mais aussi plus essentielles. On cherche des dynamiques intégrées qui ne séparent plus la parole, le sens, la solidarité et l'action ; l'individualité et la communauté ; la vie intérieure et l'engagement ; l'affection, le relationnel, l'imaginaire et le spirituel ; le pays réel, les « possibles » et les projets, etc.

Encore ici, nous retrouvons l'idée de spiritualité qui, tout en ayant sa spécificité évangélique, peut s'investir dans cette économie humaine de base que nous venons de décrire. Les spiritualités précèdent,

accompagnent et dépassent les modèles de pastorale, de liturgie, de catéchèse et d'organisation ecclésiale et apostolique. C'est ce terreau nourricier qu'il faut requalifier et, n'ayons pas peur des mots, « réinventer » comme l'ont fait ceux qui ont vécu les grands tournants de l'évangélisation toujours appelés par des mutations plus ou moins [416] profondes de civilisation. Toujours la sécularité chrétienne qui rebondit !

7. Ruptures et saut johannique

Le tournant actuel ressemble à celui que l'Église a connu à un moment décisif de sa première expérience de base. Les Évangiles de Matthieu, Luc et Marc et les Épîtres de Paul étaient surtout l'expression de la construction interne de la foi, de l'Église et des ministères. Le saut johannique, c'est le choc de l'entrée massive du christianisme dans le monde gréco-romain, choc qui exigeait un certain dégagement du contexte judaïque et une reprise du message dans un nouveau contexte culturel. En termes très simples, on pourrait dire qu'on passait du primat de la proclamation à celui du témoignage.

Au cours des dernières années, un assez fort investissement a été fait pour se retrouver, pour se refaire dans la foi comme dans l'Église ; donc une reconstruction du dedans. Mais n'arrivons-nous pas à un seuil critique relié au cumul des changements de tous ordres qui appellent une compréhension et un témoignage chrétiens renouvelés ? Un nouveau saut johannique quoi ! Au fond, n'est-on pas encore marqué par des réflexes et des préoccupations de chrétienté ? Certes, l'effondrement des bases cléricales risque de mobiliser l'attention au cours des prochaines années ; ce qui pourrait repousser encore plus loin la réalisation du saut qualitatif que nous venons de souligner.

Ce déplacement de la foi doit être partie prenante du profond renouvellement de la problématique sociale, c'est-à-dire des modes de vivre, de penser, d'agir en société. Certains parlent d'un autre contrat social, en dessous des scénarios politiques en présence. D'autres pensent et agissent dans une perspective de conflit global et radical. Il y a aussi des virages à droite, tantôt de type traditionaliste, tantôt dans le sens du statu quo. Et puis, il y a aussi les courants dits réformistes,

néo-libéraux. Tout cela engage des débats et des combats de fond. Par exemple, quel est le rapport entre la question confessionnelle et le tournant gigantesque du monde de l'éducation ? Le christianisme d'ici sera-t-il un agent prophétique dans cette période historique qu'on considère comme cruciale ?

[417]

8. Des spiritualités comme lieux d'intégration

Le tournant des années 1990 est marqué par le souci d'établir des raccords pertinents entre des expériences qui se sont déployées dans de multiples directions. La société cherche de nouvelles voies de vivre et d'agir ensemble. Cette démarche intégrative dynamique, plusieurs l'ont anticipée dans leur vie personnelle, jusque dans la quête d'une spiritualité comme lieu de restructuration. Le chrétien, dans sa propre démarche évangélique et ecclésiale, ne saurait passer à côté de cette requête. Plus qu'une spécificité qui nous identifie, plus qu'une pastorale qui fait sa place au soleil, il nous faut bâtir ce qui correspond à cette visée de raccords et d'intégration, à savoir des spiritualités qui transforment vraiment la vie individuelle et collective, comme une des assises d'une nouvelle communauté de destin.

Nous ne cherchons pas ici la bonne et unique synthèse. Nous nous méfions même de l'idée de modèle. Ce genre d'ingénierie a trop de passifs à son crédit. La société ouverte, la culture plus critique, la cité pluraliste et surtout les richesses de la vie nous incitent à rejeter tout mode de la pensée univoque. Et que dire de la diversité des aventures de la foi ; cela ne signifie-t-il pas que l'Église fait face à des défis semblables ?

Nous parlons de spiritualités au pluriel. L'être humain et la foi sont trop riches pour s'enfermer dans un système unique, dans une dogmatique, dans une morale figée. Les cohérences visées se veulent ouvertes, « révisables », libres, prospectives, sans compter la reprise décantée des acquis de cette extraordinaire diversité de l'expérience juéo-chrétienne, de ses richesses, malgré ses hommeries et les nôtres.

Les chrétiens n'ont pas à faire entendre une parole unique. Celles que nous portons invitent les autres à dire la leur, dans l'horizon de

l'Autre Parole dont nous témoignons. L'Évangile n'a cessé d'inspirer une multitude de peuples, cultures et histoires, aujourd'hui des cinq continents, sans jamais se laisser enfermer dans un modèle de société ou d'Église. C'est cette liberté radicale de l'Autre qui est peut-être la plus susceptible de rencontrer les libertés vécues ou cherchées présentement et leur quête de justice, de vérité et d'amour fraternel.

Aux yeux de cette majorité de gens que nous avons rencontrés, qui se démarquaient de l'Église, nous avons plus d'une fois discerné cette interrogation souterraine. « Avez-vous l'esprit assez libre pour entreprendre cette recherche auprès de nous ? » Cette opération vérité est à faire dans l'Église. Et si c'était présentement un des premiers tests de notre pertinence ?

[418]

[419]

Cinquième partie.
Pour poursuivre la recherche et l'action

Chapitre 15

Le récit comme mode de recherche, de formation et d'action ³⁶²

Jean-Marc Gauthier

[Retour à la table des matières](#)

Raconter est une façon de vivre, de donner sens à la vie. Raconter sa vie est une façon de mieux se comprendre, de s'identifier, de se positionner dans la vie, de prendre sa place, unique et inédite. Ce qui est vrai pour les individus l'est aussi pour les collectivités. Raconter l'histoire d'un groupe, d'un peuple, c'est lui donner consistance et sens. C'est le mettre sur la carte, l'inscrire dans l'histoire.

Le récit fait partie de l'histoire de l'humanité comme sa respiration profonde. L'histoire humaine est-elle autre chose que les multiples récits, les multiples histoires que les êtres humains se sont racontés à même leurs expériences vives, individuelles et collectives ?

³⁶² Le récit de vie est apparu dans cette recherche comme un instrument pour sonder la réalité socio-religieuse d'une population donnée. Nous proposons ici une réflexion sur le récit en ayant en vue ses dimensions pratiques de recherche mais surtout de formation et d'action.

Parler de récit, c'est donc parler d'une très vieille histoire toujours à raconter de façon nouvelle. Si on le fait dans le cadre de cette recherche-action, c'est que le récit y a pris une grande importance. Si on le fait dans le contexte des enjeux pastoraux, dans le contexte d'une pastorale en quête de renouvellement, c'est que le chemin du récit mérite d'y être envisagé et qu'il est un chemin privilégié à mieux découvrir ou redécouvrir. Nous disons à redécouvrir ou à mieux [420] découvrir car il y a longtemps que des récits multiples habitent notre culture, notre conscience, notre foi.

Par ailleurs, si nous parlons ici de redécouvrir la place, la force et la pertinence des récits dans l'expérience humaine, et plus particulièrement dans l'expérience de foi, c'est sans naïveté par rapport aux limites et même aux dangers du mode narratif. Il ne s'agit pas de faire du récit un absolu, ni de sombrer dans une sorte d'idéologie du vécu qui laisserait croire que seulement ce qui est raconté n'est réel et important. Nous ne parlons pas ici de la surenchère du bavardage, fût-il spirituel, mais de l'attention à l'histoire des gens, de cette histoire mise en paroles dans des moments privilégiés ; de cette histoire qui mérite d'être racontée et qui est révélatrice d'une grande histoire qu'on ne connaît peut-être pas assez ; de cette histoire racontée qui, individuellement et collectivement, recompose et refigure le temps vécu ³⁶³.

³⁶³ Cette réflexion sur le récit pourrait et devrait tenir compte de toute une littérature sur la question. Elle devrait intégrer l'expérience et l'expertise développées dans différents courants psychologiques, dans la psychanalyse en particulier et dans différentes formes de logothérapie. Ces références ne feraient que confirmer à quel point la pratique du récit n'est pas une invention récente. Cela viendrait faire voir aussi avec quelle délicatesse et complexité il importe de traiter la question du récit et comment il faut le pratiquer avec dextérité. De plus loin encore et dans une autre perspective, nous pourrions revoir toute la pédagogie des paraboles évangéliques, mieux comprendre pourquoi les Évangiles sont d'abord et surtout des récits qui, loin d'interdire ou de clore la pensée, la suscitent en l'obligeant à se renouveler sans cesse : voir, entre autres, Claude LAGARDE, *Pour raconter l'Évangile dans l'homélie et la catéchèse*, Paris, Centurion, 1991. Pour une réflexion plus fondamentale sur le récit, on ne peut ignorer l'œuvre majeure de Paul RICŒUR, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Seuil. On comprendra facilement que le contexte et l'intention pratique de cette brève réflexion sur le récit appellent de plus humbles propos.

Le récit comme lieu de découverte en action

Les êtres humains sont « gens de paroles ». On peut comprendre cela à un premier niveau dans le sens qu'ils sont de grands bavards qui racontent toutes sortes de choses à propos de tout et de rien. Même compris en ce sens, les « gens de paroles » ne parlent jamais vraiment pour ne rien dire car ce rien est toujours chargé de quelque sens ; c'est une sorte de moyen d'affirmation, de mise en place, de [421] positionnement, d'identification. Une façon de dire : « je suis », « je suis là », « Je suis cela »...

Les êtres humains sont des « gens de paroles » de façon encore plus essentielle en ce sens qu'ils se constituent par la parole entendue et prononcée, par la communication donnée et reçue. Ce n'est pas une révélation de dire cela ; on le sait de plus en plus. La révélation, s'il doit y en avoir une, c'est de prendre cela au sérieux. C'est de donner forme et consistance, en pratique, à de grandes affirmations philosophiques de ce genre : le langage fait être, la parole crée l'identité.

La recherche-action, dans sa méthode même, a été une façon d'y donner forme et consistance. En grande partie, la base de cette recherche a été de donner la parole à un certain nombre de personnes, de leur permettre de raconter leur histoire sous une forme ou une autre. Puis il a fallu prendre au sérieux cette histoire, ces histoires au point de les réentendre et d'en faire une interprétation. Cette recherche-action est d'abord la production, l'écoute, la lecture et l'interprétation de récits de vie. C'est ce qui lui donne sa consistance et son originalité, qu'elle tire d'abord de la consistance et de l'originalité de chaque récit puis de leur mise en relation.

Si le récit est un mode d'être et un mode de recherche, il peut aussi, et au cœur de cela, être un mode d'action. Il est une pratique, une façon d'agir et possiblement de changer les choses, s'il y a des choses à changer. Raconter et permettre de raconter, faire son récit et se mettre à l'écoute du récit des autres est une pratique à la mesure des gens de paroles que nous sommes toutes et tous fondamentalement.

Pourquoi raconter ?

La vie mérite un récit ; le récit rehausse la vie

On raconte parce qu'on croit que ce que l'on vit, ce que l'on a vécu mérite d'être raconté. Inversement, raconter quelque chose donne à ce quelque chose un statut nouveau. Il devient digne d'être raconté. Il y a dans le récit un cercle vertueux : on raconte ce qui vaut d'être raconté mais c'est dans le récit que la vie, en partie du moins, tire sa valeur et prend sa consistance. Pour une bonne part, je suis ce que je raconte. Pour l'essentiel, nous sommes comme groupe, comme communauté, comme collectivité ce que nous avons été capables de raconter, ce que nous avons osé raconter. Le récit est une façon d'exister en faisant mémoire, une façon de vaincre l'oubli. Raconter [422] est, pour celui ou celle qui raconte, une façon de dire : « je me souviens » et pour celui ou celle qui écoute, une façon de dire : « je ne t'oublierai pas ». En somme, le récit est une façon de naître et de renaître, d'habiter le temps, de ne pas mourir, de résister à la mort. Chaque fois que l'on raconte et que l'on est entendu, on vit un peu plus et on meurt un peu moins, si l'on peut dire. Chaque fois qu'un groupe ou qu'un peuple se raconte, qu'il reprend d'une manière ou d'une autre le ou les récits de sa fondation, il vit un peu plus et meurt un peu moins.

Pourquoi raconter ? Pour vivre. Pour continuer à vivre. Pour que ma vie, pour que notre vie soit une histoire.

Comment raconter ?

Les récits varient à la mesure de la diversité des histoires

Le récit prend des formes multiples et chaque forme en vaut bien une autre. À la limite, il n'y a pas de bon et de mauvais récit ; il n'y a que des récits plus ou moins ajustés aux événements, plus ou moins fidèles à celui ou celle qui raconte, plus ou moins agréables à entendre pour les auditeurs. On peut raconter comme ça au fil des mots et trouver d'emblée la note juste, les termes révélateurs et le sens des choses. On peut aussi se préparer de longue date et aller chercher plus en pro-

fondeur les recoins oubliés d'une histoire chargée d'événements et de sens. Raconter est un art qui, d'une certaine façon, est à la portée de chacun et chacune ; comme tout ce qui est humain cependant, cela appelle un apprentissage. Après tout, l'être humain ne sait pas parler en naissant ; il naît et renaît en apprenant à communiquer, à parler. Et, pour le dire banalement, le récit s'apprend surtout... en racontant.

Que comprendre des récits ?

Raconter donne à penser... et à croire

Des personnes racontent ce qu'elles vivent parce qu'elles ont la conviction profonde qu'il y a là quelque chose de signifiant, quelque chose à comprendre. Elles peuvent « parler pour parler » mais au fond c'est souvent, presque toujours, pour mieux comprendre. Raconter donne à penser, et d'une façon que seul le récit peut accomplir. À la limite, rien ne peut remplacer le récit de vie pour comprendre le sens ou la trame de la vie de quelqu'un - vérité de La Palice ! Ce que le récit donne à comprendre, aucun discours théorique ne pourrait le remplacer sur ce terrain-là. S'il doit y avoir discours théorique, il ne peut être que second, distancié, à partir du récit.

[423]

Que comprendre des récits ? L'unicité de l'histoire des personnes, les mouvements, les lignes de fond, les drames majeurs d'une vie. Et mettant en lien plusieurs récits, les courants de fond d'un milieu, d'une époque. Les récits de vie donnent à penser les souterrains, les choses cachées parce que jamais racontées mais aussi ce qui va de soi, ce qui est évident mais qu'on n'a jamais vu parce qu'on n'a jamais su le dire.

Les récits donnent à comprendre la vie dans ses multiples facettes et cela vaut aussi, on pourrait dire d'une façon particulière, pour ce que l'on nomme l'expérience spirituelle, l'expérience religieuse, la vie, de foi... Raconter ses expériences spirituelles, sa quête religieuse, oser dire sa foi sous forme de récit fait partie intégrante de l'expérience religieuse et croyante. D'une certaine façon, on croit en racontant. Encore là, c'est vrai pour les individus comme ça l'est pour les communautés, les collectivités. La Bible est pour une bonne part le rassemblement de récits d'expériences multiples, réelles ou fictives ;

récits repris, racontés à nouveau, réinterprétés : « Mon père était un Araméen... » ; « J'ai vu la misère de mon peuple en Égypte... » (Ex 3,7) ; « Un père avait deux fils... » (Lc 15,11). Et les récits appellent l'interprétation.

Que faire après avoir raconté ?

Interpréter et vivre ; interpréter pour vivre

On peut raconter pour le plaisir de raconter. On peut être ensemble pour le plaisir d'entendre raconter. D'une certaine façon, malgré tout ce qui vient d'être dit, le récit se suffit à lui-même. Il peut à la limite être sa propre fin. Cependant, il est souvent porteur d'un sens qui appelle une interprétation. Interpréter est une façon de reprendre le récit pour le comprendre, de réentendre le récit en rejouant le drame ou la trame de fond, de relire le récit pour en faire ressortir les axes majeurs. Interpréter et comprendre un récit, c'est le rendre intelligible, c'est-à-dire faire les liens qui, d'une certaine façon, se cachent et s'imposent dans le récit lui-même. C'est un exercice extraordinaire d'entendre en groupe le récit de quelqu'un, de le recevoir en l'interprétant collectivement, c'est-à-dire de lui donner une intelligibilité nouvelle dans l'acte même de le recevoir par une prise de parole collective.

[424]

Qui peut raconter ?

La parole est à tout le monde

Poser la question : qui *peut raconter* ? c'est poser la question de la compétence, de la dignité, de l'autorité ou même de la pertinence. Selon les institutions, le type d'organisation, les sujets en cause, on pourrait vouloir ou prétendre réserver la parole à tel ou tel groupe de personnes ayant acquis compétence, autorité et droit de parole. Ce processus de sélection et d'exclusion peut avoir une certaine légitimité à l'intérieur de certains cadres, mais quand nous parlons de récits de vie liés à une recherche dans un milieu, ou comme mode de formation et d'action dans un groupe, la parole est à tout le monde. Chaque récit

peut être signifiant, chaque personne est compétente et digne d'être entendue, chaque parole porte et risque en elle-même son autorité et sa pertinence.

Prendre le chemin du récit dans une recherche, dans une formation ou dans une pratique, c'est justement donner de l'espace et du temps à la parole de chacun et chacune. D'une certaine façon, c'est donner à chaque personne du pouvoir à partir de sa vie et sur sa vie. De ce processus, on ne saurait exclure quiconque en principe ou a priori. Seuls des objectifs particuliers de recherche ou de formation font sélectionner telle ou telle personne ; seules des limites de temps ou d'organisation obligent à couper court...

Quoi raconter ?

Tout est permis mais tout n'est pas profitable

C'est bien beau de discourir sur le récit mais de quoi parle-t-on dans ces récits ? De la vie... mais encore ? En fait, prendre le chemin du récit c'est ouvrir la possibilité de parler de tout et de rien. La vie de quelqu'un et ses multiples expériences peuvent nous conduire sur des voies imprévues. Autant de chances de faire des découvertes merveilleuses que de se perdre dans des digressions ennuyeuses. Prendre le chemin du récit, c'est apprendre à découvrir parfois des voies royales dans de petits sentiers mais aussi de s'engouffrer dans des chemins qui ne mènent nulle part.

De quoi parler ? Quoi raconter ? Ça dépend de ce que l'on cherche, des objectifs visés ; ça dépend des personnes impliquées, de leur capacité de raconter, de leur possibilité d'entendre, de leur volonté d'aller plus ou moins loin. Saint Paul, dans un autre contexte et pour autre chose, affirmait : « tout est permis mais tout n'est pas profitable ». Ce principe de sagesse s'applique très bien au sujet qui nous [425] concerne ici. Tout peut être raconté et pratiquement sans fin mais souvent, il faut savoir mettre fin au récit au bon moment.

La fin d'un récit fait partie de sa beauté. Cela nous amène à parler du temps du récit.

Quand raconter ?

Il y a un temps pour parler et un temps pour se taire

Quand raconter ? En principe, on peut en tout temps raconter ce qu'on voit et ce qu'on vit. Comme on le disait précédemment, les êtres humains sont des gens de paroles qui parlent à temps et à contre-temps. N'importe quel événement, n'importe quel moment est susceptible de provoquer un récit. Ce qui est visé ici n'est pas d'abord le bavardage qui fait passer le temps mais les récits qui permettent d'habiter le temps et de faire histoire. Pour ce type de récit, il faut prendre le temps, l'organiser, le rendre favorable à la parole et à l'écoute. Une part du défi pour permettre un récit signifiant réside justement dans cette quête du temps favorable ; c'est-à-dire un temps où les narrateurs, les narratrices savent que l'écoute et le respect sont au rendez-vous et qu'ils peuvent mettre leur vie en histoires sans avoir le sentiment de « jeter des perles aux pourceaux ».

Ce temps-là peut rarement s'improviser, surtout en groupe. Habituellement, ces moments se préparent donc avec soin. Les questions concernant le sujet du récit gagnent à être précises et brèves tout en étant évocatrices et inspirantes. Si les questions coupent la parole plus qu'elles ne la suscitent, si le temps consacré au récit est employé à comprendre les questions... le temps favorable est dilapidé en pure perte.

Quand le temps se fait vraiment favorable, le défi est de l'habiter pleinement par des récits bien dosés, ni trop courts ni trop longs ; le temps de donner à celle ou celui qui raconte l'opportunité de faire le tour du sujet de façon signifiante avec des insistances mais sans redondances. C'est le rôle de la personne qui fait l'entrevue ou qui anime d'évaluer s'il y a lieu d'inviter à clore le récit ou s'il est opportun de développer certains aspects racontés trop succinctement. En respectant toujours bien entendu cette règle absolue : la narratrice, le narrateur mène le jeu de son récit et, d'une certaine façon, en est propriétaire.

On reconnaît le temps favorable quand le récit s'est accompli de façon fructueuse, quand les personnes ont le sentiment d'avoir dit ce qu'elles avaient à dire et d'avoir été entendues ; quand les auditeurs

[426] ont le sentiment qu'on leur a raconté quelque chose de pertinent. Dans l'univers du récit, même les « impertinences » ont quelque chose de pertinent. Qui, en effet, possède les clés du Grand Récit pouvant disqualifier à l'avance les propos d'un autre et les qualifier d'impertinents ? Au nom de quoi peut-on refuser à quelqu'un d'avoir vécu telle expérience et d'en faire le récit ? Au nom de quoi peut-on reprocher à quelqu'un que cette histoire soit son histoire ? Quel sens aurait cette affirmation éthico-canonique : « Tu n'as pas le droit d'avoir vécu cela » ?

Où et à qui raconter ?

Un lieu favorable et de bonnes oreilles

Comme il n'y a pas qu'un type de temps favorable aux récits, il n'y a pas non plus qu'un type de lieu favorable. En principe, tout lieu pourrait être favorable aux récits, même les plus inusités. Le meilleur lieu est celui qui permet une vive communication. S'il n'est pas facile de pointer le lieu le plus favorable, il est plus facile d'énumérer des types de lieu très défavorables : une immense salle où on se retrouve une dizaine de personnes, une salle trop éclairée où l'acoustique est déficiente.

Le meilleur lieu pour le récit, finalement, est celui que composent des personnes prêtes à raconter ce qu'elles ont à raconter et des personnes disponibles pour entendre les récits des autres. Cela aussi peut arriver de façon impromptue mais habituellement cela se prépare. Le récit de vie, l'expression le dit, permet de raconter quelque chose de vivant qui a souvent la caractéristique d'être à vif, parfois comme une blessure. Il importe qu'il n'y ait pas d'éléments polluants qui viennent aviver la blessure de la personne qui raconte. Si le grand art du récit est de savoir bien raconter - cela va de soi - l'art presque aussi grand est de savoir entendre et écouter le récit de l'autre sans le déformer, sans le polluer d'éléments perturbateurs. Rien que l'entendre et, si possible, le comprendre. Le récit de vie qui se risque est comme un grain planté en terre ; il a besoin pour germer et pousser d'être reçu dans de la bonne terre, d'être arrosé, réchauffé... On ne raconte pas son histoire ou des aspects de sa vie sans espérer que cela soit bien reçu.

[427]

Différents types de récits

Jusqu'à maintenant, nous avons parlé du récit en ayant en tête d'une façon particulière les « récits de vie », c'est-à-dire cette situation où des personnes racontent leur histoire de vie à travers certains événements majeurs, des moments forts ou des expériences particulièrement significatives.

Si le récit de vie est d'une importance fondamentale pour découvrir ce que les gens vivent ou ont vécu, d'autres types de récit peuvent être et sont effectivement pratiqués en diverses situations, dans des sessions de formation, dans différents types d'actions pastorales. Par exemple, depuis longtemps et de diverses façons les récits bibliques sont utilisés et jouent un rôle particulier dans la découverte du sens de la foi. Ou encore certaines formes de récit, à partir d'événements ou de personnages de la Bible et de l'histoire de l'Église, peuvent être des voies de découvertes et d'expériences particulières ³⁶⁴.

En somme, il y a des formes de récits qui partent des sujets, qui sont leur histoire ; mais il y a aussi des formes de récits qui invitent à entrer dans une histoire plus vaste, dans une tradition ; donc de sortir de notre « petite histoire » pour entrer dans une plus « grande histoire » ce qui risque de permettre à notre petite histoire de trouver sens. Comme un ruisseau trouve son sens dans une rivière, une rivière dans un fleuve et un fleuve dans la mer.

³⁶⁴ Voir Paul-André GIGUÈRE, *Nos pères nous ont raconté*, 3 vol. 1. *Douze gestes de Dieu dans l'Ancien Testament* ; 2. *Douze gestes de Dieu dans les Évangiles* ; 3. *Douze gestes de Dieu chez les premiers chrétiens*, Ottawa, Novalis, 1983.

Un exemple de pédagogie par le récit ³⁶⁵

Des groupes ou ateliers d'intégration

- L'objectif de ces ateliers est de permettre à des personnes d'intégrer leur vie, leur histoire, leur foi, leur travail, leur engagement.
- L'outil majeur est le groupe de rencontre formé de 5 à 7 personnes en plus d'un animateur ou d'une animatrice.

[428]

- Comme outil de soutien très utile, il est recommandé que chaque participant ait un journal de bord dans lequel il prépare son récit. Ce journal est sa propriété la plus absolue et il choisit, à chaque rencontre, d'en raconter une partie ou la totalité.
- Chaque rencontre dure deux ou trois heures selon le nombre de personnes participantes.

NOTE : Ce type d'ateliers peut se faire à différents rythmes et comprendre plus ou moins de rencontres (de 5 à 10). Nous proposons ici un modèle comprenant 8 rencontres.

1. Racontez votre histoire. Vous pouvez choisir un ou des événements particuliers, ce que vous jugez particulièrement signifiant et marquant dans votre vie.

2. Parlez-nous de personnes ou de personnages importants dans votre vie (même si vous en avez déjà fait mention de quelque façon dans votre histoire de vie). En quoi et pourquoi ces personnes ont-elles été importantes et marquantes ?

³⁶⁵ Nous donnons ici un seul exemple de pédagogie narrative. Cette forme d'ateliers d'intégration a été pratiquée plusieurs fois depuis quelques années ; nous en présentons ici une forme condensée.

3. Racontez votre histoire de foi, votre histoire avec Dieu. Dites pourquoi vous croyez ou pourquoi vous avez de la difficulté à croire. Qu'est-ce qui a été déterminant dans votre histoire de foi et en quoi croyez-vous ? En quoi ne croyez-vous pas ou ne croyez-vous plus ?

4. Compte tenu de tout ce que vous avez raconté depuis quelques rencontres, que diriez-vous si l'on vous demandait : quelle est votre vocation ? Qu'est ce qui vous caractérise, ce qui vous identifie ?

5. Racontez une expérience d'Église particulièrement signifiante. Racontez une expérience d'Église particulièrement difficile. Parlez-nous de votre vision de l'Église.

6. Racontez une expérience de travail ou un engagement particulièrement signifiants. Racontez une expérience de travail ou un engagement particulièrement difficiles. Parlez-nous de votre vision de la société.

7. Vous choisissez un ou deux récits bibliques qui ont été ou qui sont importants pour vous. Vous le (les) lisez au groupe et vous racontez pourquoi et comment ce ou ces récits ont été importants ou marquants pour vous.

[429]

8. Rencontre finale : chaque personne prépare un petit mot pour chacune des autres personnes participantes ; elle raconte comment elle a reçu et compris les récits des autres. En somme, elle donne en quelques mots une appréciation des autres.

NOTE : Le déroulement des rencontres est très simple. Chaque personne raconte ce qu'elle a à raconter sur le sujet donné. Après chaque récit, l'animatrice ou l'animateur exprime comment elle reçoit ce récit et invite les autres personnes participantes à faire de même. À la fin, on fait le point sur ce que cette rencontre a permis de découvrir, de vivre.

[430]

[431]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

CONCLUSION

L'Évangile institue des liens nouveaux. Il fonde en nous un projet d'existence nouveaux horizons du Royaume de Dieu. Il est plus qu'un trésor de famille, un précieux héritage. Il est une réalité à vivre aujourd'hui, un bien à partager. Bien sûr, il a fait vivre plusieurs générations. Que de gens ont été rendus meilleurs à son contact. Il n'a pas été étranger aux amours de ceux et celles qui ont construit ici un pays aux vastes horizons. Il a accompagné les naissances, soutenu les familles dans le deuil, rallumé l'espérance quand l'univers semblait chavirer. L'Évangile nous fait nous lever contre l'injustice et marcher contre la peur avec ténacité dans l'adversité, dans la douceur et le pardon. Cet Évangile a laissé des traces dans des institutions, des lieux, des projets et des personnes.

Gilles Routhier

Mise en perspective

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette longue et passionnante aventure de recherche-action, nous avons tenu à bien marquer le lieu de sens de notre démarche. Nous sommes d'une tradition spirituelle multimillénaire qui s'est enrichie des nombreuses cultures et époques qui ont contribué au façonnement de notre civilisation et à son incessant renouvellement. Nous sommes d'une foi ouverte à tous les inédits de l'histoire, y compris à notre modernité porteuse elle-même de ses propres ferments dyna-

miques et critiques. D'où notre souci de conjuguer les ressources culturelles et intellectuelles de la modernité à l'intelligence spirituelle que nous fournit notre propre tradition. C'est sans doute là la spécificité de notre lecture, de notre interprétation des orientations sociales, culturelles, morales et spirituelles actuelles.

Au moment où dans les sciences séculières on reconnaît les croyances en amont et en aval qui influencent les choix de recherches [432] et leurs horizons culturels et symboliques, nous n'avons pas hésité à bien établir notre propre champ chrétien de vision. L'Évangile du Christ nous ouvre à l'intelligence d'une espérance entreprenante qui dépasse toutes les logiques d'enfermement et de mort qui ont souvent accompagné les grandes crises de l'histoire. Cette tentation existe aujourd'hui face à tant d'issues bloquées qui paralysent bien des contemporains jusque dans le fond de leur conscience. Encore ici, nous sommes d'une foi en un Dieu qui ne désespère jamais de l'humanité et qui ne cesse de susciter de nouvelles résurrections de vie et d'espoir dans la foulée de celui qui a vaincu la mort et a défatalisé tout destin clos.

L'Autre

De cet horizon radicalement ouvert, nous avons tiré une liberté d'esprit pour accueillir et mieux comprendre ce qui ne vient pas de nous. Dès le début de notre démarche, nous nous sommes situés carrément sur le terrain de l'autre, à la façon de Jésus lui-même qui si souvent réinterrogeait sa propre tradition religieuse à partir d'autres qui n'en étaient pas. Pensons à la Cananéenne qui lui rappelait que Dieu n'était pas confiné aux frontières d'Israël, et encore moins de son temple. « Pars avec eux, c'est Moi qui te les envoie » (Ac 10,20), disait l'Esprit Saint à Pierre encore enfermé dans son système culturel, religieux, exclusif des autres.

L'Église et les chrétiens d'ici, face aux impératifs de leur propre survie dans la société actuelle, ont eux aussi la tentation de se replier sur leur héritage et de céder au réflexe de « forteresse autoprotectrice ». L'Évangile nous incite plutôt à risquer de nous exposer à l'autre par où passe souvent le Dieu Autre, réfractaire à toute domesti-

cation, à toute domination, à toute possession, à toute exclusivité. Si nous, chrétiens et chrétiennes, nous refusons cette distance, cette liberté, cette sortie de soi, nous ne pouvons pas être crédibles quand nous dénonçons les exclusions qui ont cours dans notre société, et les nouveaux enfermements d'un certain religieux à la mode, et aussi de certaines tendances séculières comme la *political correctness* ou encore le culte du Moi comme seule mesure de toutes choses.

Les crises actuelles les plus profondes sont trop souvent celles qu'on n'ose nommer : crises du croire et de l'espérance, crises de l'altérité dont témoignent tant de méfiances quotidiennes, souterraines face à tout ce qui est autre que soi et les siens. Méfiances entre francophones, anglophones, allophones, autochtones, méfiance jusque [433] dans les rapports hommes-femmes et dans les rapports de générations. Combien ont fait le lien entre la culture narcissique présente et les nombreuses crises d'altérité ? On n'a pas parlé sans raison d'une ère *de repli*, à contre-courant d'une société pluraliste, démocratique, mise au défi d'un nouveau vivre ensemble avec des différences plus marquées et des choix collectifs douloureux, exigeants qui appellent de nouvelles solidarités.

À ce chapitre encore, les chrétiens et chrétiennes ne peuvent cultiver l'esprit de chapelle, toute ardente soit-elle. Nous aussi, nous sommes quotidiennement sur le terrain de l'autre. C'est un des traits les plus importants du pays réel d'aujourd'hui. Cette position en altérité a orienté notre lecture, nos interprétations et nos propres orientations dans les cinq rapports antécédents et en celui-ci. Les projets que nous avons enclenchés sont inscrits dans l'ensemble des forces vives des milieux de vie et non pas seulement sur le terrain religieux institutionnel.

Il serait prétention et ridicule d'affirmer que le christianisme est le seul à proposer une vision cohérente de l'homme et qu'il se trouverait en quelque sorte sans vis-à-vis, donc en état de s'imposer au même titre qu'une autre philosophie ou comme une idéologie de rechange. La tâche des croyants chrétiens implique un discernement spirituel rigoureux pour ne pas donner prise aux soupçons justifiés par des prétentions exorbitantes que de toutes façons les Églises ne sont pas à même d'assumer ; elle entraîne la

valorisation de l'adhésion religieuse comme acte de liberté ouvrant à une altérité qui, loin de détourner vers les arrières-mondes, mobilise sensibilité et intelligence et volonté pour que soit respectée toute altérité dans l'actualité de l'histoire ; elle oblige à penser la place des Églises non comme ce qui boucle le social sur lui-même par l'imposition de la « vraie » morale, mais comme ce qui conteste sans cesse l'enfermement de l'homme individuel et social sur soi et l'entraîne à la prise en considération de son humanité au même titre que de tout être humain ³⁶⁶.

Dans ce sillage, nous acceptons d'être une voix parmi d'autres, d'avoir fait une recherche parmi d'autres, de proposer des projets parmi d'autres, un peu comme le soulignait le pape Paul VI dans un [434] des rares documents ecclésiaux de ce cru. Du coup, nous prenons acte du fait qu'au sein même de notre Église, il y a plusieurs familles spirituelles comme aussi dans la société. Oui, il y a présentement plusieurs catholicismes. Faut-il rappeler que les moments les plus féconds de l'histoire de l'Église ont été ceux où elle se conjugait au pluriel en laissant jouer l'altérité, les différences en son propre sein. Rappelons encore ici l'Église première, celle des Actes des Apôtres où d'inévitables débats ont eu cours entre différentes familles spirituelles marquées par leurs propres cultures et sensibilités religieuses. Débats entre judéo-chrétiens et nouveaux convertis venant d'autres horizons. Paul a dû résister à Pierre dans la foulée d'un Esprit et d'une foi évangélique capables de s'inscrire dans divers langages et demeures de culture et de foi. Que serait-il arrivé si les Apôtres avaient muselé tous ces débats qui ont permis non seulement la catholicité de l'Église, mais aussi l'expression de l'incessante nouveauté de l'Évangile dans les chemins inédits de l'histoire ?

La tendance dominante dans les hauts lieux de l'Église va présentement en sens contraire de cette dynamique plurielle, catholique, originelle, telle qu'elle a été vécue dès les débuts de l'Église dans les Actes des Apôtres et au cours des premiers siècles. Faut-il rappeler encore que même le credo de Nicée a été constitué à partir des riches et diverses confessions de foi de l'époque et des différentes Églises lo-

³⁶⁶ Paul VALADIER, « Repenser la place du religieux dans le social », *Relations*, mars 1992, p. 24-25.

cales ? C'est cette « oeconomie » de base que le cardinal Newman opposait au système unitaire, centralisateur, papolâtrique qu'instaurait Vatican I. Système que le concile Vatican II a tenté de corriger par la collégialité, la coresponsabilité, la réinscription des Églises locales dans le gouvernement de l'Église et aussi par la théologie du peuple de Dieu où chaque chrétienne, chaque chrétien est appelé à être un véritable acteur ecclésial, individuellement et en communauté.

Dans le sillage de ce que nous avons entendu, des gens d'ici et plus particulièrement des chrétiens eux-mêmes, nous ne pouvons taire leur scandale et le nôtre devant cette tendance en haut lieu d'enfreindre ce qui relève des assises même de la catholicité de l'Église originelle. Ce problème est trop important pour le passer sous silence. Il y va du plus grave contentieux qui mine non seulement la crédibilité de l'Église institutionnelle, mais aussi celle des laïcs catholiques eux-mêmes. Pourquoi tant de ceux-là refusent-ils de s'affirmer catholiques publiquement ou autrement ? Cette question n'est jamais abordée dans les milieux d'Église. Et pourtant, elle porte un problème énorme pour l'évangélisation, si tant est qu'on ait compris [435] que plus que jamais, la principale ligne de transmission de la foi sera celle des chrétiens et chrétiennes dans la vie courante.

Le père Latourelle, théologien qui a enseigné pendant plus de trente ans à l'Université grégorienne de Rome, parlait récemment d'un schisme souterrain vécu par une large partie du peuple de Dieu lui-même. Pas plus que lui, nous ne disons pareille chose au nom d'une faction dissidente prête à monter aux barricades. C'est du dedans de l'Église que nous avons à cœur et dans laquelle nous assumons des responsabilités, oui, c'est du dedans de cette fidélité têtue que nous exprimons notre profonde inquiétude.

Nous comprenons l'importance des requêtes d'unité, d'appartenance commune, de fidélité au credo de base. Mais comment accueillir et cheminer avec un monde autre, plus autre que jamais dans sa diversité, si au sein de l'Église, l'uniformité et l'homogénéité à tout prix brisent la riche dynamique d'altérité. Comme disait le théologien Yves Congar, c'est le monde lui-même qui est la santé de l'Église ³⁶⁷. L'Évangile va plus loin en nous révélant la démarche originelle de

³⁶⁷ Yves CONGAR, *Vaste monde ma paroisse*, Paris, Éditions Témoignage chrétien, 1966, p. 33.

Dieu lui-même. « Dieu a tant aimé le monde qu'Il lui a envoyé son Fils. » C'est dans cette foulée qu'on comprend que l'Église n'est pas là pour elle-même, mais *pour le monde*.

Pour le monde

Nous sommes tous conscients de l'importance du tournant historique abrupt que nous vivons présentement, d'une sorte d'opération vérité qui a beaucoup à voir avec la *Krisis*, la mise en jugement au sens biblique et évangélique du terme. Notre foi chrétienne, pascalle, nous amène à chercher, derrière les germes de mort, les pousses nouvelles de vie et d'Esprit qui sont déjà à l'œuvre. Tout au long de l'histoire du Salut et de l'histoire tout court, même au plus creux d'épreuves désespérantes, il y a eu d'étonnants rebondissements d'humanité, comme autant de forces et de signes, de grâces que le Dieu Autre n'a cessé de semer en nous pour nous amener à foncer dans un avenir neuf en marche vers le Royaume.

Nous serions en contradiction avec nous-mêmes si nous vivions notre foi au Dieu de Jésus comme une compensation à notre désespérance face à l'humanité, au monde, à la société dont nous faisons [436] partie. Tout se passe comme si les vertus théologiques étaient inversées : c'est d'abord Dieu qui croit en nous, nous fait confiance, nous espère, nous aime le premier, envers et contre tout. Aujourd'hui plus que jamais nous avons à discerner et à vivre la foi de Dieu en l'humanité.

« Dieu a tant aimé le monde qu'Il lui a envoyé son Fils. » En avons-nous pris la mesure et la démesure, le sens et la portée ? Avec d'autres nous pensons qu'il faut risquer l'avenir et d'abord l'avenir du monde dans lequel les chrétiens et l'Église ont à trouver leurs apports originaux. C'est un choix crucial dans le tournant actuel. « Dieu a tant aimé le monde », c'est cela qui est premier, c'est cela chercher d'abord le Royaume. À tort ou à raison, nous pensons que même Vatican II a renforcé l'ecclésiocentrisme. Ecclésiocentrisme qui n'est pas étranger à la crise de l'Église dans le monde séculier contemporain où même l'expérience religieuse se vit de plus en plus massivement en dehors des grandes Eglises, y compris chez les catholiques. C'est du moins ce

que montrent plusieurs recherches récentes, par exemple celles de Réginald Bibby et la nôtre dans les six régions du diocèse de Saint-Jérôme. Ce serait une automystification, une illusion, un contre-signes de penser que les générations montantes vont se préoccuper de la survie de l'Église, alors qu'elles sont de plus en plus tenaillées par d'énormes problèmes humains de leur propre survie.

À ce chapitre, ce n'est plus seulement le christianisme au risque de l'interprétation, mais le christianisme au risque d'une profonde réinterprétation de lui-même et, qui sait, d'une radicale conversion du regard, du geste et de la conscience pastorale.

Même au cœur des sacrements, des rites de passages, ce n'est pas d'abord l'Église qui est dans le champ de conscience de la très grande majorité des gens, ce n'est pas notre débat pastoral entre Église communion versus Église institution, mais c'est plutôt leurs défis humains, moraux et spirituels : celui de trouver et de donner sens à leur vie ; celui de se reconstruire comme croyant ; celui de se débattre dans les multiples crises familiales, éducatives, sociales, économiques actuelles.

Au départ de notre projet de recherche-action, les chercheurs, dont la plupart étaient engagés pastoralement, présupposaient implicitement qu'ils savaient travailler avec l'expérience, le langage, les pratiques, les sensibilités, les réseaux, les contextes de vie, le « Je crois » des gens. Sortis de leur terrain ecclésial et déplacés sur le terrain des gens eux-mêmes, ils se sont trouvés démunis, impuissants, [437] déstabilisés, en découvrant que leurs interlocuteurs étaient sujet, acteur, interprète de leur vie et de leur foi, dans des termes qu'eux, lesdits spécialistes pastoraux de l'accompagnement et du cheminement, avaient toutes les peines du monde à décoder.

Tout le monde des intervenants professionnels, sociaux, politiques et aussi pastoraux fait face à ce seuil critique : de l'échec de l'entente de Charlottetown à la crise des Églises instituées, de la révolte des contribuables à l'impuissance des gouvernements.

Faisons ici un parallèle entre le tournant critique de la société et celui de l'Église. Durant la période de la prospérité, nous n'avons pas eu à faire de choix collectifs douloureux : un besoin, un service, peu importe les coûts. Maintenant, pour la première fois, nous faisons face à des choix collectifs très difficiles d'investissements en développement

économique, social, éducationnel, environnemental. Des choix qui exigent une maturité démocratique, une profondeur morale et spirituelle, une culture publique commune, une volonté politique d'un nouveau vivre et agir ensemble, et surtout une révision radicale de la répartition actuelle des ressources collectives et des contributions des uns et des autres.

Pensons, par exemple, à l'énorme problème de l'évolution de l'emploi et du chômage. Selon certains économistes, si nous laissons aller les choses comme elles vont, tout à l'heure, il n'y aura que 25% d'emplois stables et à temps plein, 50% à temps partiel, 25% à la pige, sans compter un nombre important de chômeurs et d'assistés sociaux. On sait que pour longtemps encore le statut de travail restera un lieu majeur d'identité personnelle et sociale. La dénatalité et le rétrécissement démographique des générations montantes ne vont pas changer d'eux-mêmes ce problème structurel, techno-économique et politique. Pensons aux énormes dettes publiques que nous renvoyons aux générations qui nous suivent. Nous sommes en train de jouer le présent contre l'avenir. Le passé rejeté, la non-foi en l'avenir, ces deux attitudes ont contribué au néo-conservatisme de l'idéologie du présent. Très bientôt, semble-t-il, on en viendra à de lourds impôts sur les successions. Comment envisageons-nous cette éventualité ?

Interprétées en termes évangéliques et éthiques, la majorité des réponses nous laissent pour le moins songeurs.

On veut généreusement le meilleur pour ses enfants, mais les enfants des autres, c'est une tout autre affaire ! Un interviewé disait avec franchise : « C'est curieux comment on trouve ses enfants bien fins et comment on juge sévèrement et dérangeants les enfants des autres. »

[438]

Il y a tout l'Évangile entre la responsabilité pour soi, devant soi, pour les siens, et la responsabilité devant l'autre, pour les autres, avec les autres.

Nous avons noté, dans notre recherche, de profonds contentieux souterrains entre les générations. Contentieux qui commencent à rebondir dans les débats publics. Nous avons noté la grande tentation des biens nantis à glisser dans le confort et l'indifférence face à la misère grandissante de l'autre partie de la population.

Mais nous avons aussi constaté un mûrissement des consciences, à tout le moins une prise de conscience de nous retrouver tous dans un même bateau, dans une même communauté de destin où il n'y a pas d'avenir viable si nous ne réinventons pas de nouvelles solidarités qui dépassent les corporatismes actuels. Des milieux, des communautés locales retrouvent présentement un certain sens politique d'appartenance comme premier lieu, plus à portée de leurs moyens, pour rebâtir le politique, et un développement plus solidaire. L'Église a encore des *enracinements profonds* que trop souvent nous sous-estimons ; elle peut y jouer des rôles prometteurs, par exemple autour des projets intergénérationnels. Rappelons que l'Église est un des rares lieux où se recomposent les générations. On le voit à l'occasion des rites de passages.

Dans les rencontres publiques, les sessions de travail autour de nos rapports de recherche qui proposent une lecture chrétienne de la situation et des pistes d'avenir, nous avons été surpris de l'accueil très positif de tous les milieux séculiers qui sont en train de s'ouvrir à une intelligence morale et spirituelle des graves problèmes actuels : groupes de parents, éducateurs, psychiatres, travailleurs sociaux, juges et tant d'autres intervenants nous ont demandé d'aller réfléchir avec eux.

Nous disons cela, non pour lever un quelconque drapeau, mais pour marquer l'immense champ qui s'ouvre à notre participation aux efforts actuels de dépassement des nombreuses crises qui viennent de souches communes. Souches communes qu'une certaine rationalité dominante n'arrive pas à identifier. Mais cet apport, en dépit de ses limites, nous le vivons en coude à coude avec le monde séculier dont nous faisons partie, mais sans prétendre avoir toutes les solutions en poche.

Par exemple, derrière les problèmes de violence, de décrochage scolaire ou autre, de drogue, de suicide nous avons montré comment ces problèmes ont en commun un grave déficit de la fonction initiatique qui permet à la fois la construction personnelle, sociale, [439] culturelle, morale et spirituelle. Il y a là une intelligence et une pratique que la formidable expérience historique de l'Église n'a cessé d'enrichir. On trouvera dans nos rapports des problématiques, des pratiques et des outils pour qualifier ces nouvelles tâches initiatiques qui concernent tout autant le monde séculier que le monde religieux.

Qui dit initiation dit une dynamique de tous les passages de la vie et de la foi. Ces passages se jouent aussi dans le présent et l'avenir de l'Église. Beaucoup de chrétiens sont passés d'une foi obligée à une foi plus libre. Très bientôt, ils seront confrontés à un autre choix important : oui ou non, est-ce que j'y tiens à ma foi, à l'Église qui, elle aussi, est en situation de survie ? La foi de demain sera responsable ou elle tiendra difficilement le coup. C'est le prochain passage. Mais redisons-le, ce passage est intimement relié à la pertinence de l'apport des chrétiens et des Églises dans les tâches et défis d'avenir de notre société et du monde actuel, tous trois étant arrivés à des seuils critiques cruciaux. Qui sait ! Les plus graves problèmes actuels de l'Église sont peut-être des chances, des grâces historiques pour le christianisme d'ici, surtout ces rapports de plus en plus libres entre les gens et l'Église. Tous ces efforts humains de survie, de nouvel art de vivre, toutes ces nouvelles quêtes morales, spirituelles et même mystiques, tous ces défis d'un nouveau vivre et agir ensemble sont autant d'appels pour le discernement de nos propres apports originaux du dedans de ce qui présentement fait vivre, aimer, lutter, espérer envers et contre tout.

Se protéger ou s'exposer

Chaque époque a ses péchés et ses grâces, ses signes des temps, ses inspirations de l'Esprit. Mais celui-ci n'est pas le bouche-trou de nos insuffisances. Dans tous les milieux et toutes les institutions, on reconnaît de plus en plus être à l'heure d'un bilan critique, à l'heure aussi de choix collectifs de décisions communes, de nouveaux projets de relance.

Il y a deux attitudes qui sont au cœur des enjeux actuels et des défis d'évangélisation et de concertation ecclésiale. Chercher d'abord à se protéger, ou risquer lucidement, courageusement, de s'exposer aux requêtes actuelles du monde et du royaume qui sont la raison d'être de notre Église et de nos missions respectives. Les prophètes, Jésus, Paul, les disciples, se sont exposés aux critiques des pharisiens, aux « gens » différents, au Dieu Autre, au Royaume Autre qui fait une

terre nouvelle et des cieux nouveaux. Risquer, avancer en [440] eau profonde, tendre à nouveau les filets, après une nuit d'échecs, voilà l'enjeu évangélique le plus crucial, au moment où l'avenir devient l'objet d'un acte de foi pur, nu, entêté, résolu, avec la promesse au cœur et au ventre. « Je serai avec vous jusqu'à la fin du monde »

Voilà le nouveau contexte historique tel qu'il nous apparaît à l'horizon de notre longue écoute des gens d'ici, de nos analyses, des nombreuses sessions que nous avons tenues en divers milieux sociaux et pastoraux de notre société. Redisons-le, on ne peut pas tout tirer d'une seule recherche. Nous avons pu aussi errer sur un point ou l'autre de cette vaste investigation où nous voulions tenir compte de toutes les dimensions de la vie et de la foi. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que chacun doit faire dans les choix importants de sa vie qui souvent impliquent des considérations matérielles, physiques, affectives, raisonnables, morales et spirituelles, sociales et culturelles ? Il y a place pour des recherches de ce type, surtout dans un nouveau contexte où justement tant de gens tentent de recomposer les fils de leur existence, leurs valeurs, leurs pratiques, leur parcours de vie, leur vision du monde. Et signe des temps, plusieurs font de la spiritualité un lieu privilégié de cette démarche d'intégration jusque dans les profondeurs de l'âme.

Spiritualité et souffle vocationnel

Il a été beaucoup question de spiritualité, de guides spirituels dans ce rapport. Des énormes attentes à ce sujet ont été exprimées par bien des gens de divers milieux et tendances. Nous en avons retracé des expériences, des cheminements, des pratiques types. C'est un lieu privilégié d'initiation chrétienne et d'éducation de la foi ; un lieu privilégié pour moduler prière, vie évangélique, partage communautaire et engagement. Nous en avons vu les modalités propres en chacune des générations contemporaines. Nous avons précisé les enjeux de transmission intergénérationnelle. Nous avons été soucieux de ressaisir nos propres sources chrétiennes et leur riche potentiel pour le renouvellement de nos pratiques, tout en étant conscients du caractère encore inchoatif de nos démarches qui appellent des approfondissements et des corrections. Nous partageons aussi ce diagnostic de Fernand Dumont :

C'est qu'il n'est possible de croire, d'une foi au fil des jours, que si l'on tâche de préciser la figure de son espérance. À une Église qui ne donne guère l'impression quotidienne de partager les [441] inquiétudes des hommes, aurait-il fallu le crier avec l'impatience qui anime aussi bien ma pauvre foi que mes engagements dans la cité ? Comme beaucoup de chrétiens sans doute, combien de fois me suis-je examiné ? L'Église est-elle le lieu nostalgique de nos enfances, la pauvre consolation de nos dérives vers la mort, la dérisoire figure de nos espérances ? Mais jamais je n'ai pu m'arracher la conviction que le Christ habite cette vieille maison. Plusieurs de mes frères et sœurs m'y ont aidé : je les nommerais si j'avais la simplicité de nos antiques Églises. Misérable du dedans et du dehors, couverte d'oripeaux, faite de blocs solides et de pauvres cailloux branlants, cette maison est à moi et je la reconnais comme mon héritage, pierre par pierre ³⁶⁸.

À trente ans de distance, nous sommes comme lui, animés du même souffle vocationnel, mais avec un sentiment d'urgence que tant de signes manifestes confirment.

Comment ne pas évoquer encore ici le guide spirituel qui a inspiré depuis tant d'années bien des chrétiens et chrétiennes de chez nous. Fernand Dumont n'a cessé de poursuivre un dialogue aussi empathique que critique entre le christianisme et les « impératifs de l'histoire présente », toujours en prise sur une foi consciente de son plus profond mystère caché dans les signes des temps, dans nos aventures humaines singulières et communes elles-mêmes en quête de leurs propres profondeurs mystérielles.

Et pourquoi pas, se demande Dumont, une Église qui incarne avec ses croyants les plus hauts désirs de notre humanité ? Mais notre Église peut-elle jouer un tel rôle si dans la foulée du Dieu de Jésus et de l'Évangile, elle ne s'inscrit pas dans les recherches de sens de ses contemporains. Prétendre être déjà en prise *intégrale* sur le sens dernier des choses, sur la signification plénière du Royaume de Dieu, c'est nier ses propres limites humaines, et plus gravement se prendre

³⁶⁸ F. DUMONT, *Pour une conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, Fides, 1964, p. 9-10.

pour le Royaume arrivé. Il y a ici une prétention qui révulse bien de nos contemporains. Dans ce contexte, notre recherche en témoigne, les riches et diverses recherches spirituelles des gens d'aujourd'hui, aux creux de tant de crises existentielles, nous éclairent parfois beaucoup mieux que bien de pieuses intentions fort éloignées des chemine-ments passionnants et déconcertants de la Révélation de Dieu dans l'expérience historique et la conscience humaine.

[442]

Eh oui ! d'étonnants surgeons d'intériorité, de spiritualité, de souffle vocationnel sont en train d'éclore dans la vie séculière. Sa-vons-nous les reconnaître, leur faire place, les assumer dans de nou-velles pratiques communautaires ? L'Esprit ne cesse d'œuvrer bien au-delà de nos cadres pastoraux de plus en plus restreints. De nouvelles vocations sont en gestation hors de nos sentiers battus, sur des terrains autres que les nôtres. Pouvons-nous laisser en veilleuse ces apports susceptibles de revigorer nos communautés chrétiennes ? Il est temps de nous interroger jusque dans nos relations et nos dialogues les plus familiers avec ces « autres » que nous croisons aussi sur nos chemins.

Pour nos communautés chrétiennes

Le rapport *Risquer l'avenir*³⁶⁹ sur les communautés chrétiennes lo-cales est encore d'une actualité brûlante. Nous sommes en accord avec la plupart de ses diagnostics et propositions. Nous nous sommes situés en complémentarité avec cette recherche qui s'est poursuivie en même temps que la nôtre. Nous soumettons ici un cadre d'échange sur quatre options à débattre, et éventuellement à articuler ; et une décision histo-rique à prendre face à l'éventualité de communautés qui risquent d'avoir accès à l'eucharistie de plus en plus épisodiquement.

³⁶⁹ *Risquer l'avenir*, Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Qué-
bec sur les communautés chrétiennes locales, Montréal, Fides, 1992.

Quatre options à débattre ou à articuler ?

1. « *Si le sel s'affadit, avec quoi salera-t-on ?* » Dans cette foulée, il faut se recentrer sur l'identité chrétienne et la vocation propre de l'Église, sur la communauté de foi, sur l'Évangile vécu, approfondi, médité, annoncé. Comme un vitrail, l'Église véritable se voit, se révèle du dedans. Pour être lumière, il lui faut une doctrine claire, bien dessinée, rigoureusement fidèle à la révélation du Dieu de la Bible et de Jésus.
2. « *J'étais nu et vous m'avez vêtu.* » Ce n'est pas la religion qui démarque les gens aux yeux de Dieu, mais leur humanité ou leur inhumanité. La foi évangélique en est une du dedans des enjeux humains les plus cruciaux, avec une priorité aux exclus, [443] aux pauvres qui sont les premiers sacrements de Dieu et de celui qu'Il a envoyé dans le monde. « Dieu a tant aimé le monde... » c'est ce qui est premier. L'Église n'est pas là pour elle-même.
3. « *Pars avec eux, c'est moi qui te les envoie.* » C'est ce que l'Esprit Saint dit à Pierre qui voulait limiter le Messie aux siens : pars avec ces païens d'une autre culture et d'autres croyances. Corneille n'a pas à se faire juif pour devenir chrétien. Risquer les autres que nous pour devenir autres avec eux dans le sillage du Dieu Autre qui nous entraîne dans l'aventure d'un royaume qui nous échappe. Un royaume aux multiples demeures à anticiper dans la riche diversité de l'humanité, d'un monde aux différences de plus en plus marquées.
4. « *Si tu savais le don de Dieu.* » Nous vivons la débâcle du siècle le plus prestigieux de l'histoire. Nous découvrons notre incapacité à gérer la démesure humaine. Problème déjà posé dans la Bible (Babel) et dans la tragédie grecque. Ce drame a atteint, en cette fin de siècle, une acuité sans précédent et de par son ampleur planétaire, il bouleverse les consciences des petits et des grands. Dans cet énorme creux, surgit une quête de salut, de transcendance. Discrètement,

comme toujours, le Dieu caché dans la folle et indéracinable espérance des humains s'offre à nouveau aussi gratuitement que la résurrection de Jésus. Notre mission est d'être un relais parmi d'autres, du don que le Dieu libérateur nous fait de Lui-même. Le reste est renvoyé à nos responsabilités séculières en coude à coude avec les autres. Ces quêtes de transcendance sont en manque de guides spirituels éprouvés. Et si c'était d'abord cela qu'on attendait des Églises ?

Une grave décision historique

Fernand Dumont écrivait dans l'ouvrage cité plus haut : « Une obscure fatigue nous avertit que l'heure viendra bientôt des profondes colères et des fidélités inexorables. » Peut-on mieux dire l'état actuel de bien des esprits au sein de notre Église. Nous sommes restés actifs, engagés envers et contre tout, mais habités par de profondes colères que nous avons peine à contenir face à des aveuglements qui nous sont de plus en plus incompréhensibles.

[444]

Comment peut-on sacrifier l'accès essentiel et fondamental à l'Eucharistie au nom d'un système clérical de moins en moins justifiable dans tous les sens du terme ? Bientôt chez nous comme en plusieurs autres coins de la planète, des communautés chrétiennes n'auront accès à l'Eucharistie que d'une façon épisodique. En combien de régions d'ancienne chrétienté, la messe n'est-elle célébrée que quelques fois au cours de l'année ? C'est carrément inadmissible et scandaleux, selon la plus stricte orthodoxie de l'ecclésiologie la plus traditionnelle. On est ici au cœur de l'existence chrétienne, de la communauté chrétienne, de la vie sacramentelle. D'où la gravité énorme du refus de toute révision de cet ordre. Comment escompter d'autres révisions importantes, si l'autorité de l'Église brade elle-même les exigences radicales de l'orthodoxie sur laquelle elle prétend s'appuyer ?

Ce blocage au centre même du temple, de la vie ecclésiale et de l'avenir des communautés chrétiennes, équivaut à se frapper et se paralyser soi-même au moment où il faudrait se lever et marcher vers l'autre dans un contexte de plus en plus missionnaire d'évangélisation

et de nouvelles tâches comme celles qu'entraînera une éventuelle déconfessionnalisation scolaire, sans compter le découragement des nouvelles vocations laïques et ministérielles, particulièrement féminines, qui sont un des signes les plus manifestes de l'action de l'Esprit au milieu de nous. Et que dire de l'accueil de tant de gens qui n'entrent pas culturellement, moralement ou spirituellement dans cette logique d'une copie conforme qui tient plus de la secte que de l'Évangile. Ce même Évangile n'a-t-il pas fait des exclus le test de vérité du Royaume au milieu de nous ? Et l'Église première n'a-t-elle pas été bâtie justement à partir des dits païens qui ont mieux accueilli le message libérateur de Jésus que ses coreligionnaires ? Il y a ici un aveuglement que Jésus n'a cessé de dénoncer dans l'Évangile. Aveuglement non seulement des pharisiens, mais des disciples eux-mêmes. Rappelons-nous l'histoire toujours brûlante et actuelle des vieilles outres incapables d'accueillir le bon vin du neuf de l'Évangile et de la vie travaillée par l'Esprit.

Pourquoi est-il si difficile de tenir des débats ouverts et francs sur ces questions cruciales au sein de l'Église ? L'épisode crucial du débat autour de la guérison de l'aveugle-né marque à la fois le problème et l'issue de nos blocages actuels. Le vrai visage de Dieu, de Jésus, de l'enjeu évangélique n'est apparu qu'à l'aval d'un débat où tous les acteurs concernés ont été partie prenante. Là aussi il y a une [445] démarche incontournable pour l'Église d'aujourd'hui, à la base comme en haut-lieu.

Notre pari de foi et d'espérance

Il y a quarante ans, nous n'avons pas su voir venir l'éclatement de la chrétienté chez nous. Se pourrait-il qu'il y ait aveuglement semblable dans le tournant actuel qui annonce déjà des difficiles seuils-critiques à franchir ? Nous sommes de plus en plus une Église d'une seule génération en train de s'éteindre. S'y accommoder ou s'y résigner c'est contredire l'espérance entreprenante qui n'a cessé de ressusciter le courage, l'audace et l'accueil des « recommencements » qui ont jalonné l'histoire du salut et ses grandes épreuves. « Allez aux départs des chemins » (Mt 22,9), disait le roi de la parabole. C'est ce qui qualifie le mieux peut-être ce projet et ce rapport-synthèse de bout en bout et

son pari de foi et d'espérance. Tout se passe comme s'il y avait un défi commun de réinitiation chrétienne, évangélique à risquer avec les nouveaux signes des temps. Nous avons tenté d'en discerner les chemins d'expérience et de conscience, de compréhension et de formation, de pratiques et d'intervention. C'est dans cet esprit que nous présentons ce qui suit.

[446]

[447]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Enjeux et défis majeurs

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes au terme de sept années de recherche et d'action dans ce milieu particulier qu'est le diocèse de Saint-Jérôme, de ce milieu particulier et diversifié qui a quelque chose de représentatif de la société et de l'Église québécoises. Dans cette perspective, nous présentons dix enjeux ou défis majeurs qui pourraient se traduire éventuellement en propositions d'action mais qui n'en sont pas au sens strict. Nous respectons en cela notre mandat de recherche en laissant l'établissement de politiques nouvelles à ceux qui ont la responsabilité de le faire. Ces enjeux concernent tout le monde et les défis sont adressés à l'Église d'ici.

1. Les enjeux sociaux

Habiter le terrain social et collaborer avec les forces vives des milieux à partir des problèmes et défis communs qui concernent les gens d'ici

Le défi majeur est, pour l'Église, de trouver ou de retrouver une place signifiante, à partir de sa mission propre, au cœur des enjeux humains actuels. Et cela en prenant très au sérieux et positivement la fin du régime de chrétienté.

Les diverses crises actuelles frappent des milieux entiers et toutes les générations. Il y a un besoin urgent de plates-formes libres ou se retissent des communautés de destin dans une variété de projets altruistes. Les communautés chrétiennes pourraient en être partie prenante avec leurs propres apports évangéliques. L'Église n'est plus socialement en situation de pouvoir ; ses rapports à l'ensemble de la société et aux individus sont appelés à être de plus en plus [448] libres, sa parole de plus en plus perçue et reçue comme une voix parmi d'autres. Raison de plus pour être partie prenante des enjeux et débats sociaux en y apportant la singularité de la voie évangélique.

2. Les quêtes spirituelles et les recompositions des valeurs

Prendre la mesure et se mettre au diapason des quêtes spirituelles, des réinterrogations sur les valeurs et de leurs recompositions que vivent beaucoup de personnes aujourd'hui

Le défi majeur est, pour l'Église et ses représentants, de se mettre à l'écoute des grands mouvements de conscience actuels, des quêtes multiples de sens et de spiritualité, des débats éthiques cruciaux. Les premiers chapitres de ce rapport identifient plusieurs repères et cheminement types aux plans de la révision des valeurs, de l'accès au spirituel et à la foi chrétienne.

3. La transmission et l'initiation

Prendre la mesure des défis - et des échecs - de transmission des valeurs et de l'héritage sous toutes ses formes dans la société

Le défi majeur est, pour l'Église, de repenser ses difficultés et ses échecs de transmission en lien avec ceux de la société : famille, éducation, tournants d'âge, solidarité intergénérationnelle.

Dans cette perspective, un autre défi est de revoir les enjeux -et les échecs - de l'initiation chrétienne en lien avec les besoins et les difficultés d'initiation dans la société en général. Tant de gens expriment ce besoin d'initiation qui appelle, plus ou moins consciemment, une réinitiation chrétienne. « C'est cela la nouveauté : une Église catéchuménale, qui n'est pas arrivée, qui est en chemin, qui se retisse par la base. » (Mgr Jacques Gaillot) Comment mieux nommer une des grandes priorités actuelles ?

4. Les rapports des générations

Prendre la mesure des tensions et des problèmes intergénérationnels qui deviennent de plus en plus vifs

Le défi majeur est, en misant sur les liens présents ou à refaire entre les différentes générations, de mettre de l'avant des projets appelant à de nouvelles solidarités intergénérationnelles ; et cela tant dans la [449] société en général que dans l'Église en particulier. Voilà un des lieux où se situent les motivations d'engagement les plus fortes et les plus durables.

Comme appui d'actions présentes et éventuelles, il importe de prendre conscience que l'Église est encore un lieu privilégié de recomposition des générations.

5. La déculturation chrétienne

Prendre la mesure de la déculturation chrétienne dans les différents milieux et les différents groupes d'âge

Par exemple, après 20, 40, 60 ans de pratique religieuse, beaucoup de gens sont pratiquement aphones au plan de leur foi, ne sachant pas encore comment la dire et en témoigner. N'est-ce pas l'épine la plus douloureuse au pied de l'Église ?

Comment alors se donner les moyens de se réapproprier et de réinterpréter l'héritage chrétien à même cette déculturation, compte tenu des diverses quêtes spirituelles et recompositions de valeurs qui se jouent dans notre société ?

À cet égard, un défi majeur est de mesurer l'écart ou le retard de beaucoup de discours théologiques par rapport à ce qui se joue d'essentiel dans les sociétés modernes ; de mesurer l'écart ou le retard d'une foi qui a peine à donner les raisons de son espérance.

Un défi aussi grand est de combler cet écart ou ce retard en osant des interprétations et des réinterprétations de l'héritage chrétien à partir des expériences et des enjeux actuels, avec une solide réinitiation biblique, évangélique.

6. La religion populaire

Prendre au sérieux la religion populaire, ses richesses symboliques, ses médiations proches et simples

On constate que beaucoup de Québécoises et de Québécois, pratiquants réguliers ou non, vivent leur foi sous mode de religion populaire comme en témoignent, entre autres, la grande fréquentation des centres de pèlerinage. Henri Denis disait que le comble d'une Église-peuple de Dieu serait précisément de ne pas être une Église populaire.

Un défi majeur est, pour l'Église, de garder ou de reprendre contact avec ce qui s'exprime de quête spirituelle et de soif évangélique [450] dans ces diverses manifestations religieuses populaires, dans la foi des « gens simples » souvent ouverts à des renouvellements et à des engagements inédits. Cela est trop souvent sous-estimé comme l'ont amplement montré les divers rapports de cette recherche.

7. L'Église et son organisation

Risquer une réflexion sérieuse sur les malaises organisationnels de l'Église et explorer des voies nouvelles de restructuration en exploitant à fond les filons démocratiques possibles

Un défi majeur est, pour l'Église, d'oser revoir ses propres modes de fonctionnement en tenant compte des sensibilités démocratiques actuelles et des meilleurs acquis des sciences de l'organisation ; cela sans renier son identité et sa mission propres mais sans se réfugier dans des positions théologiques fermées aux nouveaux signes des temps et de l'Esprit.

Un autre défi majeur est, pour l'Église d'ici, de susciter des projets communs, au cœur de la diversité et par-delà les nouveaux types d'esprit de clocher ; des projets ecclésiaux qui s'appuient sur une certaine mise en commun et qui sont capables de mobiliser des gens à partir de ce qu'ils portent de plus vital.

8. Les paroisses et les autres formes de communautés chrétiennes

Prendre la mesure des problèmes des paroisses modernes et repenser leur avenir à même les enjeux socio-culturels actuels

Pour cela, il importe d'être attentifs à ce qui est socialement en gestation : notamment, chez plusieurs personnes, un souci de justice, une quête de profondeur morale et spirituelle, une recherche de relations significantes. Voilà autant de lieux majeurs de sens qui sont porteurs de nouveautés évangéliques possibles.

Dans cette perspective, un défi majeur est d'élaborer des projets pour faire des paroisses des systèmes de plus en plus ouverts et des chaînons vivants de solidarité de milieux.

Un autre défi est de continuer à diversifier les types de paroisse pour répondre de plus en plus à la diversité des situations et des milieux, compte tenu aussi de la diversité du personnel pastoral disponible. Ne faut-il pas alors oser, au moins comme expériences[451] pilotes, des restructurations profondes de paroisses en s'inspirant, par exemple, du modèle coopératif ?

Continuer à chercher et à promouvoir d'autres voies communautaires que le type paroissial

Un défi majeur est, en tant qu'Église, de se donner les moyens de favoriser des types de regroupement plus restreints sans les mettre en compétition avec les paroisses mais en acceptant positivement la diversité des rassemblements chrétiens ; ce qui n'empêche pas le rattachement à de plus grands ensembles. Là aussi, on aura à tenir compte de la diversité des responsables pastoraux et même, en certains lieux, à favoriser cette diversité.

9. La configuration du personnel pastoral

Prendre la mesure des changements majeurs survenus dans la configuration du personnel pastoral durant ces dernières années et des changements plus grands encore qui semblent s'annoncer

Un défi majeur est, comme Église, de se donner un personnel pastoral qui tienne compte des nouvelles vocations qui se manifestent et un personnel qui puisse répondre aux autres défis et enjeux déjà mentionnés.

- Pour ce faire il faudra compter sur un personnel particulièrement bien formé (enjeu no 10).
- Il faudra miser sur un personnel relativement stable dans sa diversité en lui donnant des moyens appropriés de reconnaissance et de subsistance ; et cela autant pour les ministres

ordonnés que pour les autres qui sont ou risquent d'être de plus en plus nombreux.

10. La formation du personnel pastoral

Prendre la mesure de tous les défis majeurs actuels qui se posent à l'Église et faire en sorte que le personnel pastoral soit préparé à les affronter

Un défi majeur de la formation du personnel pastoral est de faire en sorte qu'il soit équipé pour :

- interpréter et réinterpréter l'essentiel de l'héritage chrétien pour les gens d'ici et d'aujourd'hui (ce qui signifie une solide [452] formation théologique centrée sur le sujet croyant et pensant) ;
- être à l'écoute, entendre et comprendre les quêtes et les défis du monde moderne (ce qui signifie une formation qui intègre les grands courants de pensée actuels et les meilleurs acquis des diverses sciences humaines) ;
- agir de façon fructueuse (ce qui signifie une formation qui intègre les meilleurs acquis des sciences de l'action, de la gestion et des communications).

En somme et par-dessus tout : susciter et former des guides spirituels capables d'accompagner tant de cheminements actuels où des gens comptent sur une spiritualité pour réorienter et transformer leur vie, pour la repenser et la réenchanter ; pour l'amener au-delà d'elle-même dans des engagements altruistes où se logent le Dieu Autre de Jésus et l'essentiel de la pratique évangélique.

Susciter et former des hommes et des femmes évangéliques, bonnes nouvelles pour ce monde, pour cette Église en quête d'espérance ; une espérance entreprenante qui traverse la mort, qui affronte les germes de mort dans la foulée de la résurrection du Christ et d'un

Royaume toujours en avant, au coeur des enjeux les plus humains.
« Ce n'est pas à la façon dont quelqu'un parle de Dieu que l'on voit s'il a séjourné dans l'amour divin, mais c'est à la manière dont il me parle des choses terrestres. » (Simone Weil) Ainsi en va-t-il des pratiques de vie et foi et c'est d'abord sur le terrain des autres que pourront mieux se définir les identités et les pratiques pastorales.

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

ANNEXES

[Retour à la table des matières](#)

[453]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Annexe I

Méthodologie et pédagogie

Jacques Grand'Maison
et Solange Lefebvre

Malgré la mystique dont on a investi le concept de compréhension, il ne semble y avoir aucune raison de supposer que la compréhension historique ou sociologique soit essentiellement différente de la compréhension quotidienne Celle-ci est une activité hautement complexe ³⁷⁰.

Jacques Grand'Maison

[Retour à la table des matières](#)

Cette recherche-action est née d'une impuissance, d'un essoufflement des milieux socio-pastoraux de la région des Basses-Laurentides. De manière générale, les grandes institutions, Églises comprises, les intervenants professionnels de tous ordres ne savent plus trop ce qui se passe chez les gens, ce qu'ils pensent vraiment, ce qui les mobilise, les motive ou les dé motive, comment ils réagissent, agissent et

³⁷⁰ W. OUTHWAITE, *Understanding Social Life*, Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1975, p. 13. Cité par Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 188.

interagissent. Parents, acteurs du monde pastoral, professeurs, curés, médecins, travailleurs sociaux, juges, tous font face à un stress d'imprévisibilité croissante. Qu'y a-t-il en dessous du décrochage scolaire~ du suicide des jeunes, de la toxicomanie, du mal de vivre, de maladies mentales croissantes comme le syndrome maniaco-dépressif ? Qu'y a-t-il en dessous de la montée de la pensée magique, des trips para-psychologiques et ésotériques à la mode, et ce dans toutes les couches sociales et professionnelles de la société ³⁷¹ ? Qu'y a-t-il en dessous des méfiances actuelles face aux institutions, aux professions, à la politique, aux « autres » de tous ordres ?

En positif aussi, on sait encore peu de choses sur les façons dont les gens sont en train de se reconstruire personnellement et socialement, sur leurs pratiques et objectifs de vie, sur leurs itinéraires intérieurs, spirituels. Comment se nouent les solidarités, s'enclenchent les initiatives, les luttes, les projets, les nouveaux entrepreneurships ? Dans quelles directions vont les [454] quêtes de sens, de bonheur, d'espoir ? Quels sont les profils de base, les types de cheminement, les familles spirituelles, culturelles en train de se constituer ?

Notre projet est né de ce premier questionnement à double volet : d'une part, l'investigation des orientations culturelles, sociales, morales et spirituelles dans la population de six régions fort diversifiées, de différents milieux sociaux, groupes d'âge et, bien sûr, de variables de sexe, de scolarisation. Nous avons choisi une méthodologie de recherche qualitative dont nous parlerons plus loin. Retenons ici les impératifs de ce choix reliés à notre dessein de rejoindre les profondeurs des états et mouvements de conscience en gestation sous la surface sociale des grands changements structurels et sociaux des dernières décennies, et les tendances de fond qui traversent la plupart des individus et leurs modulations en divers profils socio-culturels et religieux.

D'autre part, nous voulions investiguer sur ce qui se passe chez les intervenants pastoraux dans leurs pratiques et leurs défis de renouvellement. Y trouve-t-on les mêmes profils socio-culturels et religieux qui sont dans la population ? Quels rapports ces intervenants ont-ils

³⁷¹ Voir « L'université face aux pseudosciences », *Forum*, Université de Montréal (avril 1994). Pierre COUILLARD, biologiste, Gilles BEAUDET, astrophysicien, et Marie-Soleil GAUTHIER, étudiante en psychologie, s'interrogent sur la montée des pseudosciences dans le milieu universitaire.

avec cette même population dans l'exercice de leurs pratiques ? Comment se vivent chez eux les tendances majeures actuelles ?

Comme le soulignait Fernand Dumont lors du colloque sur la jeunesse, organisé par l'Institut québécois de recherche sur la culture (1986), toutes les sociétés ont du mal à se représenter, sinon à identifier les courants nouveaux qui s'infiltrèrent en elles. Les individus en ressentent la présence dans leurs expériences, dans leurs sensibilités, dans leurs impulsions les plus intimes. Ils essaient de les nommer, mais trop souvent ce langage naissant est enterré, refoulé, court-circuité par les raccourcis idéologiques des débats et modes médiatiques. Les sciences sociales courent un risque pareil. Pressées de comprendre, de participer au plus vite à la société qui se construit, obsédées par leur concurrence avec la politique, ces sciences mettent vite en concepts, en systèmes ce qui exigerait de plus patientes investigations en complicité avec les gens eux-mêmes, porteurs de ces bouillons de culture et de conscience en émergence ³⁷².

Une enquête qualitative

Dans cette enquête qualitative, nous nous sommes inspirés de la méthodologie de chercheurs du CNRS : J. Donegani, G. Lescanne, G. Michelat et M. Simon, E. Poulat ³⁷³. Une enquête quantitative, comme dans un sondage d'opinion, s'efforce de rassembler un échantillon représentatif qui est en quelque sorte un modèle réduit de la population qu'on veut analyser, et où on [455] retrouve les différents groupes sociaux selon le même pourcentage que dans la population. En revanche, dans une enquête qualitative comme la nôtre, seul un nombre restreint de personnes est interrogé. Cet échantillon n'est pas représentatif d'un point de vue statistique. Mais on fait l'hypothèse que chaque individu est porteur de la culture et des sous-cultures auxquelles il appartient et qu'il en est, à sa manière, représentatif. L'important est donc de faire un choix le plus diversifié possible des individus.

³⁷² Voir F. DUMONT, *Une société des jeunes*, Québec, IQRC, 1986 ; et *Le sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1983.

³⁷³ Voir surtout Guy MICHELAT et Michel SIMON, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Éditions sociales, 1977, 498 p.

Pour constituer cet échantillon, on utilise les mêmes variables qu'on trouve dans les enquêtes quantitatives : âge, sexe, habitat, catégorie socio-professionnelle et région. Ce sont en effet des indicateurs qui ont fait leurs preuves, indicateurs d'appartenance à des groupes sociaux où les systèmes de représentations et les phénomènes d'apprentissage social sont différents.

Mais il nous a fallu aussi un deuxième type de variables, dites variables stratégiques, en fonction de l'étude et des objectifs poursuivis. Ces dernières variables ne tiennent pas de la démarche classique où l'on établit d'abord un cadre théorique et des hypothèses de travail avec des indicateurs posés comme a priori. Ici, c'est dans le processus même de recherche que se dégagent les variables, les problématiques et les hypothèses de travail, à partir des indicateurs fournis par les interviewés eux-mêmes dans la phase de préenquête.

Prenons le cas de la variable religieuse. E. Poulat nous rappelle qu'il n'y a pas une seule théorie générale de la religion qui n'ait été contestée et qu'il est impossible d'établir une liste d'indicateurs indiscutés hors du champ que s'attribuent les religions particulières et leurs porteurs, hors du champ que la société, la culture et les gens eux-mêmes lui attribuent. On peut dire la même chose de la variable sécularisation-sécularité. Là aussi il n'y a pas une seule théorie générale de la sécularisation qui n'ait été contestée. On ne saurait non plus établir une liste d'indicateurs a priori.

À partir de notre pré-enquête, nous avons d'abord repéré trois champs de référence : la référence séculière, la référence religieuse ou crypto-religieuse (élargie aux croyances qui circulent) et la référence plus spécifique à la tradition chrétienne. On les trouve dans l'évolution de notre société de souche chrétienne, qui a connu une rupture marquée par la sécularisation et une certaine forme de laïcité, et plus récemment par une effervescence de croyances autres que les croyances chrétiennes. Nous nous sommes rendu compte que ces trois références avaient chacune des contenus différents et se modulaient entre elles diversement en chacun, chacune des interviewés. Et surtout, plus nous avons avancé, plus ces trois variables nous sont apparues incontournables pour saisir les orientations personnelles, sociales, culturelles et spirituelles déterminantes et leurs diverses « profilations » actuelles.

Autour des différents types de recherche, il y a certains débats entre scientifiques qui nous concernent particulièrement ici, justement parce qu'ils remettent en jeu les croyances cachées derrière le paradigme des méthodes. Voici comment Ron Levy aborde cette question :

[456]

Les deux paradigmes, le paradigme réaliste de la science positiviste et le paradigme constructiviste de la science non positiviste ont, dans le passé, toujours fait l'objet de nombreux débats au sein de la communauté scientifique. L'historiographie de ces deux paradigmes ne fait pas l'objet de ce court essai, mais qu'il suffise de dire que le réalisme est resté le pôle dominant depuis la Renaissance.

Qu'est-ce que le réalisme scientifique ? En bref, les réalistes prétendent que l'expérimentation est la seule source de connaissance et que seuls les faits peuvent expliquer des idées ³⁷⁴. Autrement dit, le monde est une entité indépendante de l'esprit. Les réalistes considèrent les objets non seulement externes au sujet, mais aussi externes à tout acte de connaissance. L'existence objective du monde est définie comme rationnelle et déterminée ³⁷⁵. Donc, le monde est prédéterminé et ordonné et il n'est d'aucune façon attribuable à l'observateur. L'objet et le sujet sont indépendants et la rationalité et l'expérimentation, les uniques sources de « vérité » [...] [...] *the real is that which exists completely outside of mind, directly influencing sensation and, through sensation, thought* ³⁷⁶ ».

Jean Piaget et Edgar Morin opposent à cette conception classique de l'existence d'un magma préétabli de la connaissance, une conception où la connaissance émerge d'un processus humain continu de construction et de reconstruction. La connaissance

³⁷⁴ Voir D. HERZOG, *Happy Slaves : A Critique of Consent Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

³⁷⁵ Voir J.-P. DUPUY, *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, 1982.

³⁷⁶ E. ROCHBERG-HALTON, *Meaning and Modernity : Social Theory in the Pragmatic Attitude*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p. 232.

prend forme à l'intérieur d'une interaction entre les sujets, les objets et les projets. Comme telle, l'approche constructiviste de la connaissance est fondée sur la conception, la structuration et la production d'un sujet-objet-projet incorporé et non pas, comme dans l'approche réaliste, sur un processus d'analyse d'objets dés-incarnés par des sujets externes et neutres (objectifs). Les constructivistes réunissent les éléments sociaux ou publics, individuels ou privés, culturels ou techniques, pour en faire un monde vécu et vivant dans lequel les formes de la vie sont en perpétuel changement [...] Un monde vécu n'est pas seulement influencé par la façon dont nous le pensons ³⁷⁷, mais il est celui qui « *constructs us as we imaginatively grow in understanding, and which tempers our opinion in the long run* ³⁷⁸ ».

[457]

Ces quelques lignes sur le réalisme et le constructivisme ne suffisent certes pas à expliquer pourquoi un individu ou un groupe d'individus devraient croire à l'intégrité du premier paradigme plutôt que du second, et réciproquement [...] J'aimerais souligner que le point central du concept khunien de paradigme est la notion de croyance. Un paradigme est formulé en fonction de construits sur lesquels les individus et les groupes enracinent leur croyance en ce qu'ils font, et si oui ou non ce qu'ils font est digne de foi (*trustworthy*), valide et fiable. La croyance, ici, est une valeur qui est plus ou moins synonyme des termes « foi » et « vérité » [...] elle est [...] centrale à la question des construits paradigmatiques et, comme telle, constitue le déterminant le plus significatif dans le choix d'un paradigme. [...]

Dans une perspective paradigmatique, la croyance de base sur laquelle les méthodes quantitatives s'appuient est fondamentalement différente de celle sur laquelle s'appuient les méthodes qualitatives et la simple comparaison des critères méthodologiques de la crédibilité de la recherche reste inappropriée. [...] L'essence du paradigme constructiviste est constituée de processus interactifs dans lesquels les contextes individuels, sociaux, culturels et

³⁷⁷ Voir P.BERGER et T. LUCKMAN, *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday, 1966.

³⁷⁸ ROCHBERG-HARTON, p. 232.

environnementaux sont les fondements mêmes de la croyance. [...] Le constructivisme se distingue par son acceptation de la multiplicité des résultats. Chaque résultat est évalué selon son propre mérite et non pas en fonction de son exactitude en regard de mesures formelles et statistiques de validité. En conséquence, un processus constructiviste n'arrive jamais à une conclusion finale. Il est un processus dans lequel l'investigation, l'investigateur et les investigués sont en continuelle évolution. Et cette évolution donne toutes sortes de significations au monde vécu, à la fois conflictuelles et complémentaires ³⁷⁹.

On ne saurait mieux dire le premier pari de « foi » et le cheminement méthodologique que nous avons suivi au cours de ces sept années non seulement dans nos problématisations successives ³⁸⁰ mais aussi dans nos interactions sur le terrain lors de la diffusion de nos rapports et des débats qui s'y sont produits, et des expériences-pilotes que nous avons enclenchées, toujours dans le sens du paradigme constructiviste présenté par Ron Levy ci-haut.

Mais nous avons un autre défi méthodologique. Celui-ci avait trait à notre condition de croyants dans une tradition religieuse porteuse d'une Révélation, et à notre démarche théologique mise en relation avec les sciences humaines. Notre inspirateur, ici, a été Fernand Dumont, dans son [458] ouvrage remarquable *L'institution de la théologie*. Il vaut la peine de s'y arrêter un moment. Dumont propose une problématique qui le situe très bien comme scientifique et croyant. Cette question est au cœur de notre démarche :

La théologie dépend dès son origine d'une référence toute formée. Elle se reporte à une communauté rassemblée par la foi, à une écriture qu'elle ne confond pas avec un recueil documentaire, à un magistère apte à définir, à une tradition qui influe sur la logique de son propre développement. Nulle autre science, dira-t-

³⁷⁹ Ron LEVY, « Croyance et doute : une vision paradigmatique des méthodes qualitatives », dans *Ruptures*, vol. 1 (1994, n° 1), revue transdisciplinaire, Université de Montréal, p. 92-100.

³⁸⁰ Voir au chapitre 15 : « Des problématisations successives à la problématique retenue ».

on, n'accepte pareil impératif au seuil de ses investigations. Cela ne suffit-il pas à disqualifier ses prétentions scientifiques ? Quelles que soient par ailleurs ses homologues avec d'autres disciplines ? Ce soupçon, ce procès ne doit pas être écarté sans précautions. Car il se pourrait que là résident effectivement l'intérêt de la théologie pour une plus vaste épistémologie des sciences humaines ³⁸¹.

Dumont commence par rappeler ici que la culture dont proviennent les sciences humaines ne leur soumet pas une matière informe qui laisserait entière liberté aux constructions du savoir

Les phénomènes humains ont ceci de singulier d'être à double fond, pour ainsi dire. Ce sont des données évidemment, mais des données interprétées par des sujets, des consciences. Au surplus, ces interprétations sont inscrites dans des œuvres, des institutions, des pratiques. À ces interprétations, le scientifique participe ; sans quoi elles lui seraient incompréhensibles. Ces œuvres, ces institutions, ces pratiques, ce sont des théories d'avant la théorie : des modèles d'intelligibilité des réalités humaines dont on se rend compte en respectant leur nature. Les données que considère le scientifique sont déjà une référence ³⁸².

Dumont ajoute une deuxième considération. « Toutes les sciences, particulièrement les sciences humaines, ne se réduisent pas à un ensemble de théories et de méthodes. » Dans plusieurs de ses ouvrages, il a débusqué ce que souvent elles cachaient, qu'il s'agisse de postulats non avoués ou non explicités critiquement, qu'il s'agisse de croyances et d'idéologies ³⁸³. Pensons à la « contrainte » chez Freud ; au « travail » chez Marx ; à la « structure » chez Lévi-Strauss ; à l'« épistémè » chez Foucault. Ces présupposés sont des idéologies scientifiques

³⁸¹ F. DUMONT, *L'institution de la théologie* (Héritage et Projet, 38), Montréal, Fides, 1987, pp. 281-282.

³⁸² *Ibid.*, p. 282.

³⁸³ *Les idéologies*, Paris, PUF, 1974, et *La dialectique de l'objet économique*, Paris, Anthropos, 1970.

de l'ordre de la référence. Un peu comme ce que l'on reproche à la théologie. Ce qui est ainsi dissimulé, la théologie les met abruptement au jour :

[459]

Si les sciences de la culture n'existent pas sans la médiation des idéologies, elles renvoient à ce qu'il faut bien appeler des croyances. Les conflits qui les animent ne relèvent pas uniquement de la logique des théories ou de la précision des méthodes, mais ce serait trop peu dire que la théologie est tributaire des croyances de cette espèce. Pour elle, la foi n'est pas un parti pris de départ, elle est au commencement et à la fin de son travail. Bien plus, la théologie ne confond pas la croyance avec la foi ; au nom de celle-ci, elle se fait critique de celle-là... C'est que la théologie est une attitude envers la raison. Loin de lui interdire quelque espace préservé, elle la provoque, en une polémique encore, à s'ouvrir à un plus vaste exercice ³⁸⁴.

Nos présupposés théoriques

Solange Lefebvre

Avant d'aborder nos présupposés théoriques, voyons d'abord certains choix que nous avons faits. Nous avons porté une attention particulière aux pratiques sociales de la vie quotidienne, de la sociabilité, des rapports symboliques qui donnent un sens à la vie de groupe. Ceci est l'objet propre de l'anthropologie et de certains courants sociologiques, tels que la sociologie de la critique de la vie quotidienne (H. Lefebvre, 1977-1981 ; M. Maffesoli ; E. Goffman) : « Le souci de telles recherches [qualitatives], écrit Mondher Kilani, est de constamment mettre en rapport les manifestations sociales et culturel les "déviantes" ou les conduites les plus apparemment banales avec la confi-

³⁸⁴ F. DUMONT, *op. cit.*, p. 283.

guration globale des rapports sociaux et des enjeux politiques et culturels qui en résultent ³⁸⁵. »

Un autre aspect de notre recherche est son caractère *holistique ou organique*, au sens où l'entend Michel Maffesoli, à l'intérieur d'une « sociologie vagabonde » qui tente de saisir globalement, ensemble, les diverses composantes de l'expérience humaine. Cette démarche est très proche de l'anthropologie, qui unit ce qu'une certaine rationalité scientifique sépare : magie et technique, religiosité et liens sociaux, informalité et vie sociale, culture philosophique et rationaliste, culture populaire et mythologique, etc. Maffesoli réhabilite le « bon sens » humain, le banal, la vie quotidienne, à l'égard desquels le mépris de certains intellectuels peut « expliquer l'incapacité que l'on peut avoir à comprendre ce que faute de mieux on appellera la vie ³⁸⁶ ». Ce type de recherche laisse place à l'intuition, à l'imagination, à la vision ³⁸⁷. L'impact de la recherche, croyons-nous, est aussi dû en partie à [460] cette liberté du parcours ; ce qui n'est pas sans rappeler le proverbe biblique : « Quand il n'y a plus de vision, le peuple meurt. » (*Prov.* 29,18)

Le 21 avril 1994, dans son discours d'ouverture lors d'un symposium tenu à Aylmer sur les méthodologies de recherche, l'Honorable Diane Marleau, ministre fédérale de la Santé, citait le livre *La part des aînés* comme un modèle de communication de la recherche scientifique, et la recherche-action comme un modèle d'intégration des acteurs. Ces traits se rattachent aux options méthodologiques décrites plus haut. « Le peuple ignore ce qu'il veut, seul le Prince sait », disait Hegel. Maffesoli se demande si cette « croyance » ne s'est pas transposée dans une certaine approche scientifique qui entend uniquement « répondre pour » et « répondre de ³⁸⁸ ».

Sur ce fond de scène de nos choix et de l'importance accordée aux perceptions des interviewés, à leurs visions du monde, à leurs propres interprétations, nous nous sommes inspirés de certaines recherches de pointe en théorie sociale, et d'autres plus anciennes mais fort à propos

³⁸⁵ Mondher KILANI, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, 1991, p. 92-93.

³⁸⁶ M. MAFFESOLI, *Le temps des tribus*, op. cit., p.13.

³⁸⁷ Voir R. NISBET, *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1981, p. 33 ; cité par MAFFESOLI, p. 16.

³⁸⁸ M. MAFFESOLI, op. cit., p. 186.

comme la *Grounded Theory* de l'École de Chicago. Jean Rémy écrit ceci : « La société civile se développe dans la mesure où se valorisent des lieux de rencontres privés sur lesquels le pouvoir politique n'a pas le droit de regard ³⁸⁹. » L'écart entre les diverses institutions publiques et les lieux de vie, d'expression et d'action informels et privés s'est accru. La pratique fréquente des sondages, par exemple, indique les efforts accomplis par de nombreuses instances pour évaluer où en sont rendus les gens, et s'ajuster en conséquence. Les points de vue des gens cherchent toujours d'une manière ou d'une autre à s'exprimer, à se faire entendre : par les médias, par les groupes de pression ou associations. Parfois, des tendances nouvelles s'infiltrant en nous sans être immédiatement identifiables. Les pratiques et attitudes se modifient sans que les sphères publiques s'en rendent compte. C'est ce qui s'est produit dans la société québécoise durant les années 1940-1950 sans que l'Église ne prenne conscience de la distance progressive que prenaient les gens à son égard. D'où ce paradoxe historique : l'Église triomphale du cardinal Léger (construction d'églises, grands congrès eucharistiques) et retrait de la base.

Aujourd'hui plus que jamais, aucune institution ne peut nier ce pouvoir de la vie privée et des lieux informels d'échange. La Raison instrumentale aussi a rencontré les limites de la quotidienneté. Après l'Église dominante, elle a cherché à embrigader l'être social et collectif dans les savants échafaudages de l'État technocratique et technobureaucratique. La revanche ne s'est pas fait attendre, quand les gens ont déployé, ainsi que l'observe Michel Maffesoli, les ruses, les résistances, les rites du quotidien pour se protéger de la contrainte de la Raison instrumentale ³⁹⁰.

[461]

Ce volet d'une enquête qui s'efforce de sonder le quotidien, les perceptions, bref de comprendre les stratégies des sujets, est dit « qualitatif ». Cette méthode fut initiée entre les années 1915 et 1940 par la fa-

³⁸⁹ J. RÉMY, « La hiérarchie catholique dans une société sécularisée. Quelques hypothèses exploratoires sur l'évolution de la dimension disciplinaire et symbolique de l'autorité », dans *Sociologie et sociétés*, vol. XXII (oct. 1990, n. 2), 21-32.

³⁹⁰ Voir Michel MAFFESOLI, *La logique de la domination*, Paris, PUF, 1976 ; *La violence totalitaire*, Paris, PUF, 1979 ; *Le temps des tribus*, op. cit.

meuse École de Chicago qui forma un projet au carrefour de la sociologie, de l'anthropologie et de la théologie. Cela a eu pour conséquence de lier la sociologie aux réformes et au travail social, selon une visée d'humanisation, et « ces tendances réformatrices ont donné un élan décisif à la sociologie : celui de se tourner vers le travail de terrain, vers la connaissance de la ville et la résolution de ses problèmes sociaux ³⁹¹ ». La deuxième période de l'École de Chicago prendra une distance à l'égard des valeurs religieuses. Mais le point tournant décisif de la recherche empirique américaine, qui marque nombre de débats depuis, eut lieu en 1935, alors que deux écoles se scindèrent : l'école de la recherche empirique et humaniste de Chicago, et l'école plus quantitative et positiviste, consacrée par Talcott Parsons ³⁹². Ces deux courants ont eu de profondes influences sur les chercheurs du monde entier. En fait, les débats entre « qualitatistes » et « quantitatistes » se perpétuent. Comme bien d'autres, nous estimons que ces deux modes d'enquête sont complémentaires.

Notre propre recherche est donc tributaire de l'École de Chicago. Ainsi ces chercheurs américains furent-ils les premiers à prendre la position inverse d'Émile Durkheim. Celui-ci estimait que le point de vue des acteurs sociaux était trop subjectif, flou, ambigu, c'est-à-dire non vérifiable, pour qu'on puisse en tenir compte en sociologie. Mais en initiant l'approche dite « d'interactionnisme symbolique », l'École de Chicago postulait, pour la première fois dans l'histoire de la sociologie, que les interprétations que faisait l'acteur social de sa société constituaient la matière première de la recherche. On accordait de la sorte priorité aux points de vue et perceptions des sujets.

Dans le contexte actuel décrit plus haut du développement d'une vie privée et informelle intense, qui échappe aux grands diagnostics sociaux et aux institutions, cette approche prend une singulière importance. Mais un problème se pose : comment s'assurer que l'interviewé ou l'acteur dit vrai lorsqu'il raconte son histoire de vie, rend compte de ses opinions, de ses visions du monde ? Deux stratégies de recherche veulent répondre à ce risque réel :

³⁹¹ Alain COULON, *L'École de Chicago*, Paris, PUF, 1992, p. 18.

³⁹² T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, New York, McGraw Hill, 1937, 818 p.

1. L'utilisation de méthodes d'analyse assez fines pour tenir compte de la logique cachée des discours, tant du domaine implicite, du non-dit, que du domaine explicite. Nous conservions toujours le soupçon que dans l'histoire de vie l'interviewé livrait davantage l'image qu'il se faisait ou qu'il voulait projeter de lui-même que son visage réel.
2. Le nombre d'entrevues effectuées nous donnait une possibilité de comparer les points de vue, de faire ressortir les tendances communes de [462] fond. Le retour fréquent sur le terrain permettait de vérifier nos hypothèses, à travers des entrevues supplémentaires et des conversations informelles. Nous confrontions en outre nos résultats de recherche à d'autres recherches, à des ouvrages majeurs concernés par les questions d'âge, de générations, et d'analyse sociale et religieuse, dans une perspective multidisciplinaire. La participation d'intervenants à la recherche nous situait en outre en position d'« observateurs participants ». Le plus souvent, dans des cadres plus informels de rencontre et de conversation, les chercheurs recueillaient des données qui n'apparaissaient pas en entrevue. N'étant pas extérieurs au terrain d'enquête, ils n'avaient pas à gagner la confiance des gens auprès desquels ils enquêtaient.

Un autre aspect important du lien des chercheurs aux gens interviewés était qu'ils les considéraient à la fois comme des sujets étudiés et comme des collaborateurs. Déjà E. Sutherland, de l'École de Chicago, présentait en 1937 la distinction entre « sujet empirique » et « sujet analytique ». Le premier n'est qu'un informateur, le second est considéré comme celui qui nous initie à sa façon d'analyser sa propre histoire, sa société ; comment il lui donne sens, comment il réagit à telle situation, comment il résout ou envisage de résoudre des problèmes ³⁹³.

Un jeu constant de proximité et de distance s'est effectué. On pourrait par ailleurs encore mieux qualifier l'observation participante. Les

³⁹³ Voir E. SUTHERLAND, *The Professional Thief*, Chicago, University of Chicago Press, 1937 ; tr. française, *Le voleur professionnel*, Paris, Spes, 1963, 164 p.

ethnologues parlent d'une « ethnologie de l'interaction » pour définir le travail en milieu urbain. Et comme nous l'avons observé, les régions d'arrière-pays et rurales ont à présent de nombreux traits urbains, grâce à la mobilité, aux échanges économiques, aux moyens de communication modernes, à la « déterritorialisation » des habitudes de vie et des institutions, etc.³⁹⁴ Or l'urbanisation et la complexité moderne ont pour conséquence de créer des unités sociales qui « échappent à la perception immédiate et aux découpages habituels [...] [l'interaction du chercheur avec le milieu] est donc le révélateur [...] dans une recherche qui prend pour objet les "rapports sociaux" tels qu'ils sont - et non répartis a priori par les grandes institutions (parenté, économie, religion³⁹⁵ ».

[463]

Évolution des rapports de recherche

La facture des quatre rapports du volet socio-religieux a évolué durant les trois années de leur rédaction. Les principaux destinataires étaient au début le diocèse de Saint-Jérôme et les intervenants pastoraux. Le premier rapport, *Le drame spirituel des adolescents*, fut donc « pastoral » de bout en bout, bien qu'il ait intégré des dimensions socio-culturelles. Devant la réception beaucoup plus large du rapport, tant par les médias, les milieux scolaires, sociaux, psychiatriques, juridiques et autres, nous avons par la suite mieux différencié les sphères d'intérêt. On aura remarqué que dans les autres rapports de recherche, la partie proprement pastorale fut reportée à la fin. L'orientation fondamentale qui fut maintenue dans la facture d'ensemble fut la prise en compte à *la fois* des orientations socio-culturelles et spirituelles des interviewés.

³⁹⁴ Voir Stéphane DUFOUR, D. FORTIN et J. HAMEL, *L'enquête de terrain en sciences sociales. L'approche monographique et les méthodes qualitatives*, Montréal, Albert Saint-Martin, 1991, p. 23. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

³⁹⁵ Daniel FABRE, « L'ethnologue et ses sources », dans Gérard ALTHABE, D. FABRE et G. LENCLUD, *Vers une ethnologie du présent*, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1992, p. 45.

Mais cette évolution permet de souligner un trait important de l'enquête. Elle s'est attachée à analyser les tendances socio-culturelles et spirituelles de fond. Si bien que les intervenants, groupes professionnels et individus de tous milieux y trouvaient matière à mieux saisir leurs questions et problèmes particuliers.

L'interdisciplinarité et la multiplicité des facteurs signifiants

L'équipe responsable de la recherche était formée de personnes ayant de fortes assises en théologie et en praxéologie pastorale mais aussi des formations variées en sociologie, psychologie, travail social, anthropologie et philosophie. Cette interdisciplinarité a marqué la recherche. Elle postulait l'interaction entre les champs séculiers et religieux de l'expérience des interviewés, de telle sorte que le monde des « croyances » des interviewés éclairait leur expérience séculière, et la réciproque. L'impact inattendu de l'enquête, depuis le début de la parution des rapports (automne 1992), nous semble montrer notamment le caractère vital de cette interaction, comme lieu révélateur du profil d'ensemble d'une population. L'intérêt manifesté à nos rapports de recherche en bien des milieux séculiers marque déjà un déplacement des mentalités, au chapitre de l'intelligence « spirituelle » des enjeux humains.

Bon nombre de spécialistes des sciences sociales ont renoncé à évaluer et à analyser l'expérience proprement religieuse des contemporains, et ce pour plusieurs raisons. D'aucuns la considèrent comme un phénomène résiduel de l'expérience humaine, ou encore comme un donné impossible à évaluer à l'aide des outils classiques de l'analyse sociale. Plusieurs, il faut le reconnaître, l'occultent sciemment, au nom d'une vision sécularisante du monde et de la science. Au cours des trente dernières années, les premières théories de la sécularisation ont conclu à la progressive disparition du religieux de l'expérience humaine collective. On la déclarait privatisée, et sans impact important sur le collectif. Au Québec en particulier, nous avons un [464] contentieux particulier avec la religion. Un jeune chercheur québécois dé-

nonçait vivement certains « idéologues », « technocrates » et promus de la Révolution tranquille en ces termes :

La religion, apparentée à une forme d'encadrement de la servitude d'un peuple, devient pour sa part le foyer vers lequel sont dirigées toutes les vexations éprouvées par une collectivité (une génération) qui tend à se représenter dans la position de celui qui accède à un statut supérieur... Toute autre dimension est volontairement refoulée, sinon violemment combattue... Tout le domaine du symbolique, qui continue pourtant d'être largement structurant de l'intersubjectivité sociale, est associé à l'idée rebutante de traditionalisme et renié dans la mesure où toute pratique (de cet ordre) est à l'opposé de l'être collectif moderne en train de se constituer. Aussi la figure que nous gardons de l'être collectif québécois des trente dernières années est-elle brisée, amputée, aliénée... La religion et le traditionalisme étant les matrices d'une antisociété qu'il est impératif de quitter pour ne jamais plus y revenir ³⁹⁶.

Cette attitude perdure ici, malgré le fait que, dans les années 1970, il a bien fallu reconnaître que le religieux n'était pas disparu de l'aire socio-politique, mais qu'il avait muté, qu'il s'était déplacé. De là un essor de la sociologie des religions. Mais ainsi on sépara le domaine religieux des autres sphères. Nous avons cherché à dépasser cette séparation factice, identifiant les tendances traversant la population, à la fois au plan socio-culturel et religieux.

Ainsi, nous nous sommes trouvés très proches de l'anthropologie, telle que définie par l'École des Hautes Études sociales, à Paris : « Il n'y a qu'une anthropologie, qui se donne des objets empiriques distincts - l'organisation sociale, les systèmes symboliques, le politique, le religieux, la parenté, etc. - sans se fractionner pour autant ³⁹⁷. » De fait, nous avons utilisé une méthode se rapprochant de l'ethnographie appliquée en contexte moderne, recueillant des récits de vie, sans les isoler du contexte social, économique et historique d'où ils sont issus.

³⁹⁶ Jocelyn LÉTOURNEAU, « Critique de la raison technocratique », dans *La société québécoise après 30 ans de changements*, IQRC, 1990, p. 355.

³⁹⁷ *Formation doctorale. Anthropologie sociale et ethnologie*, ministère de l'Éducation nationale, EHÉSS, 1993-1994, p. 3.

Du credo commun de la chrétienté, l'on est passé à une constellation de croyances assez déroutantes. Et non seulement pour les chrétiens, théologiens, ministres et agents de pastorale, mais aussi pour les gens en général, parents et professionnels. Au premier regard, les croyances semblent tellement éclatées, diversifiées et arbitraires, que d'aucun renoncent à comprendre leur logique. Le principe de la liberté religieuse, par ailleurs, bien ancré dans les mentalités soucieuses de respecter les droits de la personne, amène bien des gens à considérer ces différentes croyances comme une affaire privée qui ne regarde que l'individu.

[465]

Pourtant, les croyances ont une incidence sur les comportements sociaux de base, sur la culture elle-même. Elles ont donc une portée collective. Sans vouloir réguler de nouveau les croyances comme le faisait autrefois le catholicisme comme religion d'État, il est important de comprendre les enjeux qu'elles sous-tendent.

La clé méthodologique des rapports fut à cet égard de ne pas considérer d'abord les « thèmes » religieux (doctrine) - soit l'Église, la réincarnation, Jésus Christ -, mais de saisir d'abord les orientations socio-culturelles et spirituelles qui se trouvaient en dessous. Non seulement s'agissait-il d'entrevoir la fonction des croyances, mais aussi leur signification dans la vie et la conscience des interviewés, de même que leurs répercussions sur la vie collective, dans des enjeux aussi cruciaux que la démocratie, le travail, la famille, l'éducation, l'économie, etc. Tout au long des dossiers de recherche, nous avons mis à jour les dynamiques et les facteurs régressifs au plan individuel, psychologique, social, culturel et religieux.

Une rupture épistémologique cruciale

Jacques Grand'Maison

Toutefois, le discours religieux/spirituel sur les croyances comportait des pièges. Les premières entrevues effectuées abordaient la ques-

tion religieuse d'abord. Le résultat fut que le discours des interviewés masquait leur expérience séculière, ce qui donnait raison à Michel de Certeau :

Le langage religieux fonctionne autrement qu'il ne dit. Il cache une autre réalité que celle qu'il énonce. Il aurait un double sens, soit politique soit constitué par une autre expérience religieuse. Et cette signification implicite ne correspond pas à ce qu'il affirme explicitement ³⁹⁸.

Nous avons par la suite refaçoné le questionnaire d'entrevue : histoire de vie, questions « déclencheuses » (événement marquant, ce qui est sacré pour vous, etc.), perceptions du religieux en général et du christianisme. De la sorte, l'intelligence du cadre de questionnement correspondait mieux à la structure de conscience des gens, d'abord séculière.

Mais ³⁹⁹ il a été très difficile de « débloquer » méthodologiquement les acteurs-chercheurs de notre recherche pour appréhender et ressaisir les données empirico-critiques séculières, tellement ils étaient, au départ, installés dans une sorte d'univers culturel religieux holistique, univoque, qui devenait un écran pour saisir les expériences, les signaux et les messages des gens interviewés. Tout se passait comme s'il fallait opérer par la démarche [466] de recherche une rupture épistémologique avec leur formation théologique et aussi avec leurs pratiques pastorales. Nous nous trouvions dans cette situation paradoxale d'une majorité de laïcs participants à ce projet, laïcs qui se disaient préoccupés de sécularité, de ressaisie chrétienne de cette sécularité, mais qui ne se rendaient pas compte de leur engoncement dans une univocité religieuse chrétienne, semblable à celle de la chrétienté d'hier qu'ils dénonçaient eux-mêmes. Combien n'ont pas encore dédouané l'atavisme d'une certaine culture catholique holistique qui tient lieu tout à la fois d'Église, de monde et de Royaume, et aussi de culture tout court. Méthodologiquement, nous avons joué deux cartes.

³⁹⁸ M. DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Paris, Cerf, p. 136.

³⁹⁹ Ce qui suit a été présenté à Lausanne au Congrès sur la théologie pratique en 1992 et publié dans *La théologie pratique*, Coll. « Le Point théologique », Paris, Beauchesne, 1993, p. 47ss.

D'abord celle de leur faire faire l'expérience in vivo de deux questionnements concurrents. L'un séculier, l'autre religieux dans un processus d'apprentissage d'analyse comparative tout au long de la démarche, à partir de la formulation du questionnement jusqu'à l'analyse des résultats.

Puis nous avons eu recours à la méthode du récit de vie et de son analyse pour les déplacer plus carrément sur le terrain le plus existentiel de « l'autre » qui devient alors plus sujet qu'objet de la recherche.

Ce fut une expérience heureuse dans les deux cas. Mais nous n'étions pas au bout de nos peines. Piaget disait que toute véritable méthode comporte une décentration du sujet ⁴⁰⁰. Dans notre projet, cette décentration a été vécue d'une façon dramatique. Au début, les participants avaient accepté avec enthousiasme le pari de voir la situation non pas à partir d'eux-mêmes, de leurs pratiques, mais à partir des autres comme lieux potentiels de dépassement de leurs échecs actuels et de renouvellement de leurs propres pratiques pastorales. Voici qu'ils se sont trouvés devant un autre qui s'affirmait comme sujet, comme acteur, comme interprète et comme décideur autonome et cela jusqu'au plan religieux affirmé comme ultime conquête de toutes ses autonomies personnelles. Les acteurs-chercheurs se trouvaient ainsi aux antipodes de l'autre comme objet de la pratique pastorale, l'autre rencontré le plus souvent sur leur terrain religieux ; terrain aménagé, défini, interprété par eux-mêmes, selon des règles du jeu, et même de cheminement contrôlés par eux-mêmes.

Voyons un exemple du bousculement provoqué par les interviewés eux-mêmes. Une des questions de la partie semi-directive de l'entrevue était [467] celle-ci : « Quand avez-vous dit votre premier "Je

⁴⁰⁰ Jean Piaget place au fondement de toute évolution de la connaissance le mécanisme de « décentration », par lequel sont dépassées les attitudes égo-centriques : « J'ai forgé le terme d'égo-centrisme cognitif pour exprimer l'idée que le progrès de la connaissance [...] requiert une perpétuelle reformulation des points de vue antérieurs [...]. Ce processus correctif semble obéir à une loi de développement bien définie, la loi de « décentration » [...] Ce concept se réfère à une relation de réciprocité [...] L'égo-centrisme cognitif provient d'un manque de différenciation entre son point de vue et les autres possibles. Se décentrer, c'est déplacer son centre, comparer ses actions à d'autres actions possibles [...] (*Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, PUF, 1981 3, p. 275).

crois" vraiment personnel, en votre nom à vous ? » Voici quelques réponses :

- « C'est lorsque j'ai quitté la pratique religieuse, votre monde à vous. Il a bien fallu que je m'interroge sur ce que moi je crois personnellement. »

Un autre disait : « C'est lorsque j'ai divorcé et qu'on m'a dit que je ne pouvais plus communier. »

- Et cet autre : « Je l'ai fait après avoir signifié clairement à mes parents que je ne voulais plus aller à l'Église. Je pense que c'est le cas de bien des jeunes comme moi. »

Quel choc de rencontrer une très grande majorité d'interviewés à mille lieux de leur univers religieux ecclésial, pastoral même renouvelé, aussi étrangers à l'Église communion qu'à l'Église institution ! Ce débat interne au monde pastoral, les gens l'ignorent totalement. Ils ne sont pas là ; ils sont tout investis pour se construire comme sujets personnels dans un contexte de situations le plus souvent pénibles, éclatées humainement, socialement, moralement. En train aussi de chercher leurs voies personnelles de conscience, de croyance, de foi. Ces déplacements, ces ruptures instauratrices n'ont pratiquement pas été investiguées, ou si peu, dans notre monde pastoral, Pourquoi ?

Les participants au projet ont tôt fait de résister à de telles décentrations où ils devenaient eux-mêmes les distants, les décrochés, les étrangers aux yeux critiques de l'autre. D'où leur pressentiment de devoir vivre de profonds deuils ; deuils qui sont pourtant là dans l'Évangile des serviteurs du Royaume et du monde ; d'où un mouvement de repli sous forme de contestation du pari de recherche qu'ils avaient accepté initialement.

Plusieurs, en l'occurrence, ont joué, à ce moment-là, la logique d'action et la logique de formation contre celle de la recherche. Citons en quelques-uns,

- « Moi, j'ai des tâches trop lourdes. J'ai besoin de moyens d'action ; le problème, c'est comment faire passer le mes-

sage, comment mobiliser les gens, comment les embarquer. Après tout, on y croit, oui ou non, à la force d'appel de l'Évangile que nous portons ? »

- Un autre ajoute : « On est compétents, on a reçu une bonne formation théologique, pastorale ; on s'est recyclés. »
- Et cet autre : « Les gens ne savent pas ce qu'ils veulent. Ils nous disent bien des choses arbitraires, contradictoires, sans fondement. Comme les Évangélistes, les Pentecôtistes, il faut annoncer à temps et à contre-temps. Rappelons-nous saint Paul. L'Esprit, Saint fera le reste. »

Et en bout de piste, il y avait là une dénégalation du problème soulevé plus haut : « Notre problème, disent certains, il ne se situe pas entre nous et [468] les gens, mais avec l'Église institution qui nous oblige à adopter des positions, des pratiques contraires à ce que nous voulons faire. C'est l'institution qui pose problème. »

Et voilà le chat qui sort du sac ! Une des motivations réelles et inavouées de participer à la recherche, c'était de prouver, par cette recherche, que l'institution avait tort, qu'on avait raison. La recherche pouvant offrir une crédibilité scientifique pour conforter ses propres positions, son statut dans l'institution, et quoi encore de cet ordre ! Bref, on va vous prouver qu'on a raison. Et voilà qu'ils sont eux-mêmes remis en cause par les interviewés. Et voilà qu'ils font face à des questions, des expériences, des interprétations qui surgissaient du terrain libre de l'autre, dans la mesure où le questionnement visait à faire remonter en surface le fameux quant-à-soi des gens qui se gardent bien, lors de la demande d'un rite de passage, de dire vraiment ce qu'ils pensent. Même des chrétiens pratiquants de tous âges nous ont dit : « Les curés, ils n'ont jamais su ce que moi je pensais vraiment. »

En dessous de ce problème de parcours, se profilait cette réaction encore plus vitale : « Et nous, dans tout ça, qu'est-ce que nous sommes ? » Comme si la décentration de soi, le regard de l'autre les renvoyaient à leur propre problème d'identité. Il y avait là un autre blocage dont le dénouement a eu d'heureux effets pour fédérer à nouveau les démarches de recherche, d'action et de formation. La clé mé-

thodologique de ce déverrouillement fut de faire jouer concurremment ce que les interviewés nous révélaient de leur évolution, et « l'autre » que nous étions nous-mêmes devenus dans notre propre évolution culturelle, chrétienne et pastorale. Ce processus allait établir des rapports plus organiques entre recherche, pratique et formation. On n'était plus dans trois logiques parallèles, sinon successives.

En vivant ce processus dans une démarche d'altérité, de distanciation, de différenciation, nous évitions les courts-circuits fusionnels où tout est dans tout, où il n'y a plus d'écart entre subjectivité et objectivité, entre institution, communion et sujets autonomes.

Des a priori antiméthodologiques

Ce qui amène à un autre problème méthodologique de parcours qui nous renvoie à des fondements critiques historico-culturels et théologiques. Il s'agit ici d'une certaine culture catholique holistique (évoquée plus haut), substitut de la culture tout court, qui ne cesse de refaire surface sous d'autres formes, dans certaines conceptions de l'Église communion, ou de la communauté chrétienne ou encore, dans certains courants de la théologie de la libération, et aussi bien sûr dans le tout récent rêve de Compostelle du magistère romain qui tient des discours du genre : « Religion, culture et nation sont ontologiquement inséparables » ; « Civilisation chrétienne et civilisation européenne sont interchangeable » ; « Il n'y a de civilisation authentique que chrétienne » ; « L'Europe ne pourrait abandonner le christianisme tout comme un homme ne peut abandonner ses raisons de vivre » ; « Seule l'Église peut [469] sauver l'Europe du désastre qui s'annonce ». Cette culture catholique holistique, nous l'oublions trop souvent, a été intériorisée dans les structures mentales de bien des catholiques. Plusieurs membres de notre projet ont eu un mal fou à distinguer l'expérience séculière des gens, leurs expériences religieuses et leurs rapports à la tradition chrétienne. Pourtant, ils vivent dans une société sécularisée qui fonctionne sans la religion, ils voient toutes sortes de croyances et d'expériences religieuses autres que chrétiennes qui circulent, et ils ont tout ce qu'il faut pour se rendre compte qu'il y a des familles spirituelles différentes dans l'Église et en christianisme. Encore là, nous avons dû faire jouer le processus de distanciation qui leur a permis de

prendre conscience des écarts entre le séculier, le religieux et la foi chrétienne chez eux comme chez les gens, sans compter l'adéquation univoque qu'ils établissaient entre leur conception de l'Église institution, de la communauté chrétienne et de l'expérience personnelle des sujets croyants. Une autre version de la culture catholique holistique que la décentration méthodologique du projet de recherche a permis de dédouaner.

Ce problème de fond a surgi sous une autre forme au moment de l'analyse des récits de vie et des entrevues. Nous avons privilégié cinq niveaux d'analyse.

- * L'analyse flottante, libre, celle qu'on fait à partir de son propre champ d'expérience, de conscience, de pratiques, bref notre propre lecture du récit de l'autre.

Les quatre autres niveaux de lecture étaient davantage du côté de la lecture que l'autre fait de sa propre expérience de vie et de foi :

- * analyse des signifiants ;
- * analyse des signifiés ;
- * analyse d'énonciation ;
- * analyse structurale.

Le premier niveau d'analyse, celle qu'ils faisaient à partir d'eux-mêmes, de leur propre pratique, n'a pas posé de graves problèmes. Les résistances ont commencé au moment de l'analyse des signifiants : le langage de l'autre, les faits, événements et expériences qu'il choisit, ses relations aux autres, son univers affectif et ses sensibilités, ses pratiques, ses valeurs-guides, son contexte et milieu de vie, ses horizons de vie (projets, rêves, symbole, imaginaire).

La résistance, cette fois, concernait leur pratique. Surtout cette pratique dite du « vécu », du cheminement, du rapport direct, de la transparence, du rapport communionnel de la relation immédiate. C'était là pour plusieurs, à leurs propres yeux, leur force, leur charisme, leur

compétence, bref le fin du fin de leur pratique pastorale. En faisant les exercices précis d'identification, de catégorisation, de problématisation des signifiants concrets de langage, de relations, de pratiques, de sensibilités, etc. ils se rendaient compte qu'ils s'étaient fait illusion en pensant qu'ils savaient travailler pastoralement, théologiquement, évangéliquement avec les mots de l'autre, avec ses façons de penser, d'agir, de sentir, de vivre, de communiquer. Prise de conscience [470] d'une non-maîtrise des premières médiations de toute relation et pratique pastorales. Prise de conscience de leur absence de méthode dans leur pratique la plus chère, la plus sûre. Cet apprentissage a eu un fort impact de formation, de renouvellement des pratiques et de goût d'inscrire la démarche de recherche dans son champ quotidien de travail. Combien nous ont dit : « Je ne vois plus les choses de la même façon. Je ne pense plus, je n'agis plus de la même façon. C'est décapant, libérant et fécond en même temps. »

Voyons maintenant des problèmes d'interprétation théologique et pastorale à partir de quelques malentendus qui ont été discernés en cours de route. Chacun de ces malentendus porte des problèmes soit de théologie fondamentale, soit de théologie de l'évangélisation, soit de défis de réinterprétation de la foi chrétienne. Chacun aussi renvoie à ce que dit Piaget de la méthode comme décentration du sujet. Ces malentendus, au premier regard, peuvent paraître bien primaires, mais on va se rendre compte qu'ils cachent en arrière-scène de graves hypothèses de formation, de méthodologie d'action et de recherche. Ces malentendus ont surgi autour de nos résultats d'analyse les plus questionnants au plan théologique. Par exemple :

- * une sorte d'apophatisme dans la réserve de plusieurs interviewés qui ne voulaient pas nommer Dieu ;
- * une absence massive de référence à Jésus Christ ; une impermeabilité à l'Évangile dans les rites de passage réduits à la seule transmission de l'héritage familial ;
- * un recours à la « réincarnation » qui articulait le devenir personnel et celui de Dieu, et une perception de l'Église comme point fixe et figé ;
- * un aveu fréquent de leur sentiment d'étrangeté à tous les symboles religieux, y compris chrétiens.

Nous avons découvert avec effarement que la théologie fondamentale de plusieurs artisans du projet était en contradiction autant avec leur pratique qu'avec la démarche interprétative de la recherche que nous poursuivions. Oui, une théologie fondamentale incompatible avec ce Dieu qui devient avec nous. Dieu ne sait pas l'autre et est en attente de ce que l'autre va dire, va décider, va faire, comme le dit si bien Marie Balmary dans *Le sacrifice interdit*⁴⁰¹. Ce Dieu-là était en contradiction avec leur théologie de base. Ce qui les rendait incapables de ressaisie critique et herméneutique du recours à la réincarnation que nous avons évoqué plus haut, fût-ce le soupçon qu'un tel recours substitutif n'était peut-être pas étranger à l'aporie de leurs discours, de leurs pratiques et de leur théologie de base déjà tout constitués. Encore moins étaient-ils prêts à reconnaître, méthodologiquement ou autrement, que la foi interprétative est un élément constitutif de la Révélation de Dieu.

⁴⁰¹ Marie BALMARY, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986.

[471]

L'enjeu des médiations critiques

Pour en débloquent plusieurs, nous avons fait jouer pédagogiquement des médiations critiques. Socrate et Jésus ont été des pédagogues. À sa façon, chacun a été un artisan des passages avec leurs continuités, leurs ruptures, leurs dépassements, leur *Novum* historique. Ils ont été particulièrement sensibles à trois types de médiations : culturelle, symbolique et éthique. Ce sont précisément les trois médiations qui empêchent la dérive trop fréquente d'une méthodologie réduite à une pure technique instrumentale d'apprentissage pour des îlots de savoir et de savoir-faire sans raccords, où l'on ne sait plus de quel pays l'on part et dans quel pays l'on va.

Qu'il s'agisse de recherche, de pratique ou de formation, nous nous demandons dans les trois cas si les parents pauvres en théologie pratique ne sont pas précisément les médiations culturelles, symboliques et la qualité d'analyse qu'elles commandent jusque dans leurs bases empirico-critiques.

Ce fut, en tout cas, le principal défi de notre projet de recherche-action-formation. On retrouve le même problème dans la lecture de l'Évangile. Comment ressaisir, en théologie pratique, le débat autour de la guérison de l'aveugle-né sans une solide analyse des médiations culturelles et symboliques qui opèrent la décentration des sujets, leurs passages et leur accès au *Novum* ? Qu'il suffise ici de signaler le pays de départ, à savoir une culture religieuse où le mal, la maladie honteuse, le péché, l'exclusion sociale, la punition de Dieu étaient d'une même coulée sans écart critique. Le déplacement radical de la foi, en l'occurrence, révèle toute sa portée axiologique et praxéologique quand on comprend bien le pays d'où l'on part, celui d'où l'on vient et les passages qui y mènent. Le discernement spirituel et l'assomption pratique de ces richesses sont tributaires, plus qu'on ne le pense, de la qualité d'intelligence culturelle et symbolique jusque dans les pratiques qui l'accompagnent. Nous avons vu comment les contenus analytiques des variables de différenciation comme celles de la sécularité, de la religion et de la tradition chrétienne jouaient dans le chemine-

ment méthodologique du triptyque recherche-action-formation et aussi dans la démarche heuristique des problématisations successives où tour à tour la recherche, la pratique, la formation servaient de médiation.

Il y a une troisième médiation évoquée plus haut : la médiation éthique. Dans la diffusion des résultats de notre recherche et dans sa réception, c'est cette médiation qui a pris une importance énorme. Les graves enjeux moraux actuels deviennent le lieu privilégié de repérage des voies d'accès au croire, à la transcendance. Nous avons été amenés à une nouvelle analyse de nos données. Par exemple, la double crise du croire et de l'altérité. De même, ces discours récurrents dans la génération montante très bien exprimés par cette remarque typique : « Y a-t-il encore quelque chose dans cette société qui mérite un respect sacré, une loyauté profonde, un engagement durable ? Nous nous retrouvons trop souvent dans des milieux d'adultes où, de façon cynique, on ne croit plus en rien ni en personne. »

[472]

Encore ici, dans le groupe de recherche, nous avons rencontré des difficultés méthodologiques pour une juste inscription de cette médiation éthique dans notre démarche d'analyse, de discernement spirituel et d'évaluation de nos pratiques. L'atavisme d'un certain moralisme, toujours vivace, bloquait une intelligence de la médiation éthique telle qu'elle se traduit dans les consciences individuelles et collectives présentement. Comme catholiques, nous sommes tentés de nous pourvoir d'une morale fabriquée de haut, bricolage de principes absolus qui, sous prétexte de nous guider, ne serait qu'une façon d'apaiser l'angoisse de notre finitude et de notre soif de la transcendance (F. Du-mont). N'est-ce point en cela que consiste le moralisme qui tient lieu de culture, de foi, de politique et de quoi encore... qu'on soit de gauche ou de droite ?

Dans notre pari d'un christianisme qui pourrait jouer un rôle de médiation dans la crise (non pas l'unique rôle ou médiation), nous nous rendons compte des énormes hypothèques à surmonter jusque dans les méthodologies qui prévalent dans l'exercice du magistère, dans la pratique pastorale et dans la formation théologique.

Matériaux ⁴⁰²

Solange Lefebvre

Dans cette dernière étape sur notre méthodologie, nous allons faire état de nos matériaux et outils utilisés, en plus de ceux que nous avons déjà présentés dans les pages précédentes.

Le matériau premier de l'enquête est l'histoire de vie, qui permet précisément d'avoir accès à l'interaction entre individu et société ⁴⁰³. Le contenu d'une histoire de vie donne accès à tous les aspects ethnographiques : parenté, économie, technologie, politique, morale, religion, etc. La difficulté et la richesse de notre recherche résident dans son approche multidimensionnelle. La plupart des études s'attachent à sonder soit les dimensions culturelles [473] (conceptions du monde, idéologies, connaissances, catégories mentales), soit les dimensions sociales (institutions, groupes, rapports sociaux), soit les processus de socialisation (modes d'intégration et de participation au sein de réseaux sociaux) et d'« enculturation » (processus d'apprentissage de divers aspects de la culture ou de la religion, tant explicites qu'implicites). La nôtre a tenu compte de l'ensemble de ces dimensions.

La première partie de l'entretien, non directive, laissait la liberté aux interviewés d'aborder librement l'un ou l'autre de ces aspects de

⁴⁰² Total des entrevues du volet socio-religieux : 122 entrevues individuelles, 39 entrevues de groupe ; 162 femmes, 148 hommes = 311 personnes. La plupart des entrevues ont été faites en 1989 et en 1990. Certaines furent faites en 1992 et 1993 pour compléter les informations, dans le cadre du travail de rédaction de chaque dossier. Il faut ajouter à cela les carnets de route et observations des membres des diverses équipes, les propos rapportés des rencontres-débats que nous avons tenues dans plusieurs régions du Québec, d'Ontario et des Provinces de l'Est. D'une manière ou d'une autre, on a tenu compte des points de vue de près de 500 personnes. Pour le volet concernant le personnel pastoral et ses pratiques, 36 entrevues ont été réalisées ; en plus, 23 personnes ont rempli des fiches d'inventaire de tâches (voir les annexes IV, V, VI et VII).

⁴⁰³ Jean-Jacques CHALIFOUX, « Les histoires de vie », dans Benoît GAUTHIER (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, Montréal, PUQ, 1987, p. 280-281.

l'expérience, d'établir sa propre hiérarchie entre les éléments, de définir et de qualifier les mots clés, de s'investir affectivement ou cognitivement. Pour l'amener à d'autres niveaux de profondeur, nous avons formulé des questions types, comme : « Quelle est l'expérience la plus importante de votre vie ⁴⁰⁴ ? » La seconde partie, semi-directive, vérifiait les rapports de l'interviewé à des référents séculiers tels que le bonheur, la mort, la morale, la sexualité, la souffrance ; puis à des référents religieux ou spirituels, et chrétiens. Nous avons aussi fait un bon nombre d'entrevues de groupes. Celles-ci permettaient à des groupes de quatre à huit personnes de discuter des grands thèmes et problèmes sociaux, des perspectives d'avenir, de la religion, des horizons de vie de chacun.

Une part des matériaux cités ne provient pas des entrevues. Tout en accumulant et analysant les entrevues, chaque membre des équipes de travail vérifiait certaines questions dans le cadre de conversations informelles, saisissait au vol une phrase clé ou une relecture qui lui semblait significative. Le tout était consigné dans des « carnets de route ».

Utilisation des matériaux

Nous avons rendu compte de la parole des interviewés avec quelques transformations. Elle a été fragmentée et découpée à des fins analytiques. Nous avons fait de multiples découpages et recoupements des matériaux de base : des trames complètes d'entrevues, des extraits significatifs et révélateurs, des phrases clés.

⁴⁰⁴ Selon Guy MICHELAT, l'apport de l'entretien non directif est essentiel « chaque fois que l'on cherche à appréhender et à rendre compte des systèmes de valeurs, de normes, de représentations, des symboles propres à une culture, ou à une sous-culture ». Voir « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie » dans *Revue française de Sociologie*, 16 (1975) 229-247.

** Profils ou figures types*

Les trames complètes d'entrevue formaient ce que nous avons désigné par « figures ou profils types ⁴⁰⁵ ». Ils sont composés de la trame majeure de l'entrevue, [474] tissée autour de la ou des pointes majeures des propos de l'interviewé qui ressortent après analyse. Tout comme les interviewés eux-mêmes, ces profils sont très diversifiés.

Les trames d'entrevues de groupe présentent une tout autre dynamique. Elles permettent de décrypter des tendances contradictoires, des conflits ou des accords profonds entre les participants, autour de questions vitales. Ces micro-débats nous paraissaient révéler des conflits ou problématiques latents ou peu apparents sur la place publique. Le conflit des générations en est un bon exemple.

** Extraits d'entrevue*

A travers les rapports de recherche, de multiples extraits comportant un ou plusieurs paragraphes montraient l'une ou l'autre tendance sociale, culturelle ou religieuse. Sans ressaisir l'itinéraire global de l'interviewé, ils concernaient un thème ou une relecture de situation. Ils étaient sélectionnés à la suite de la lecture d'ensemble des entrevues, parce qu'ils exprimaient le mieux une tendance diffuse de l'ensemble ou d'une majorité.

** Phrases clés*

La forme la plus réduite des matériaux utilisés fut la phrase clé, elle aussi révélatrice d'une tendance qui permettait de déployer une analyse sociale, culturelle ou religieuse complexe. De ces phrases « qui en disent long », ainsi que l'entend la philosophie populaire. Ainsi par exemple cette phrase typique d'adolescents de 13 ou 14 ans : « La religion, ça ne donne pas à bouffer », illustre l'émergence de la rationalité et de la séparation du monde magique de l'enfance. Une

⁴⁰⁵ *Le drame spirituel des adolescents*, pp. 58-61 ; 68-77 ; 78-84 ; *Vers un nouveau conflit de générations*, première partie ; *Une génération bouc émissaire*, chap. 1 et 8 ; *La part des aînés*, chap. 6 et 7, p. 210-212 ; *Entre l'arbre et l'écorce*, chap. 3.

autre phrase : « Je n'ai personne au-dessus de moi et c'est ma plus grande souffrance », cristallisait tout le problème du manque d'un vis-à-vis adulte nécessaire à la structuration de l'adolescent. Chez les 20-35 ans. « Je compte me débrouiller tout seul », indiquait à la fois la détermination d'inscription de cet âge, sa dramatique d'isolement et sa dynamique de survie. « Je me sers de l'astrologie pour me situer dans le monde et dans la vie, et situer mes élèves », révélait à elle-seule la tendance, chez bien des adultes, à se former des substituts de cohérence au sein de la complexité actuelle, et pour contourner les difficultés de transmission culturelle, sociale et spirituelle. Enfin, relevons du monde des aînés cette phrase : « On s'est fait avoir... », qui laissait entendre bien des frustrations personnelles et historiques, des contentieux profonds avec la mémoire d'une société autoritaire aux plans socio-politique et religieux.

Intervieweurs et interviewés

Les intervieweurs participaient pour la plupart à un programme de certificat ou de baccalauréat en théologie à l'Université de Montréal. Ils habitaient presque tous la région des Basses-Laurentides, et étaient âgés entre 23 et 72 [475] ans ⁴⁰⁶. En groupe nous avons défini, raffiné et exercé nos méthodes d'entrevue. Le défi était double : rendre le questionnaire suffisamment précis afin que les données recueillies répondent aux objectifs de la recherche ; et laisser le maximum d'espace aux interviewés. Le recours à des acteurs du milieu lui-même pour faire des interviews a représenté un grand avantage. Le plus souvent, ils étaient davantage « des leurs », de leur génération, que porteurs du statut de chercheur et du mandat de l'institution. La consigne était de valoriser l'interviewé, d'être attentif à comprendre ses propos, quels qu'ils soient, sans laisser paraître des préjugés ou des attentes spécifiques. Selon ces critères, la majeure partie de nos entrevues furent réussies. Certaines maladresses des intervieweurs furent compensées par l'étonnante liberté d'esprit des interviewés. Les analyses tinrent compte des aspects explicites et implicites (non-dit, non-verbal). Il faut souligner en outre que les tendances culturelles actuelles sont à forte teneur affective et subjective, ce qui amène les gens à se dévoiler

⁴⁰⁶ Voir la liste des participants à la recherche à l'annexe VIII.

plus facilement, à vouloir « se dire ». En témoignait la satisfaction des interviewés après l'exercice. Notons que nous avons réparti l'échantillonnage selon l'âge, le sexe, le lieu d'habitation, le degré de scolarité, la classe sociale (bien-être social, classe populaire, moyenne et bourgeoise), l'activité professionnelle, le statut familial (célibataire, marié, monoparental, divorcé) et la position religieuse (pratiquant, distant, hostile, indifférent, position religieuse autre que chrétienne).

Nous avons atteint de la sorte un double objectif : recueillir un nombre suffisant d'entrevues, représentatives de la population globale, et former les intervieweurs qui étaient tous des intervenants, à l'écoute la plus dégagée possible des préjugés et des présupposés. Du fait de la confrontation à un monde de plus en plus complexe, à des situations imprévisibles, à une population extrêmement diversifiée, il fallait que les intervenants développent les habiletés pour suivre l'autre sur les sentiers de son monde de signification, alliant réserve et empathie. À cette condition première, une intervention appropriée pouvait être faite, soit dans le domaine pastoral, scolaire, social ou autre. Cette conception de l'intervention correspond à nos présupposés théoriques exposés plus haut.

Un enjeu théologique particulier

Nous nous sommes attachés à saisir les cohérences ou contradictions manifestées à travers les discours socio-culturels et religieux des interviewés. Et ce faisant, nous nous sommes situés dans une ligne tout à fait évangélique. Il s'agissait de cerner les cohérences entre le discours et l'action, le dire et le faire. Et de même nous postulions qu'un enjeu multidimensionnel de salut traversait chaque aventure personnelle, alors que le salut fut et demeure souvent réduit à un enjeu de comportement moral. Selon l'Évangile, [476] ces dimensions du salut se jouent autour de l'identité personnelle (évolution et régression), du rapport aux réalités matérielles, affectives, sociales et institutionnelles (pain, corps ; sens ou manque), de la relation au sens (Dieu ou autre figure, croire), des rapports collectifs (relations) et de la morale.

De la notion à la signification

Dans le processus d'analyse, un déplacement particulier devait se faire : passer du thème (énoncé doctrinal) à l'énonciation et à la signification du thème. Le meilleur exemple est la croyance en la réincarnation. Comment aborder cette question ? La plupart en restaient au constat de confusion des croyances chrétiennes : « Les gens ne font pas la différence entre la réincarnation et la résurrection ! » Ou ils opposaient les deux croyances, excluant, sans examen critique, la réincarnation des possibilités offertes par le Credo chrétien. Nous avons tenté d'accéder à un autre niveau d'analyse. Quelles requêtes, quelle vision du monde, quel type de compréhension de la vie et de la mort sous-tend la croyance en la réincarnation ? Et de la sorte, nous étions souvent renvoyés à *une réinterprétation de la résurrection chrétienne*.

Voici deux exemples de la signification positive de la réincarnation :

1. Une possibilité qui laisse place à l'évolution personnelle, à la croissance ; la conscience que l'être humain est perfectible (peut-être à ce titre un substitut du purgatoire d'autrefois).
2. Une croyance fondée dans une conception de l'existence selon une dynamique de mouvement, de mobilité ; ce qui est en connivence avec une théologie chrétienne du devenir du croyant et de Dieu dans l'aventure de l'histoire et du Royaume, jusque dans l'au-delà.

À ce titre, la doctrine chrétienne est souvent perçue comme étant statique, fixe, sans espace d'interprétation et d'évolution. Pourtant la Bible parle d'une foi historique, elle fonde même le mythe de la quête qui marque l'Occident ⁴⁰⁷.

Voyons maintenant trois exemples d'aspects plus critiques :

⁴⁰⁷ Sur les réinterprétations positives de l'expérience religieuse et chrétienne faites à partir d'une ressaisie critique de la croyance en la réincarnation, voir *Vers un nouveau conflit de générations*, chapitre 22.

1. La réincarnation qui représente une négation de la finitude et de la mort : « se réincarner c'est vivre toujours », sans être soumis aux ruptures, passages et angoisses de la séparation.
2. La réincarnation qui renvoie nos responsabilités présentes à une phase ultérieure, à une autre vie.
3. La réincarnation comme autocréation, auto-enfantement de soi, auto-libération par l'ego, sur l'arrière-fond du mythe de la toute-puissance. Notons ici qu'il s'agit des sens que des interviewés conféraient dans l'énonciation de *leur croyance en* la réincarnation.

[477]

Le passage de la notion formelle d'un énoncé de croyance à sa signification appelle donc le développement d'habiletés à faire l'analyse des champs socio-culturel et religieux, et d'opérer des corrélations entre les deux, et en réaction avec la tradition chrétienne. Voilà ce que nous avons tenté de faire dans cette recherche ⁴⁰⁸.

Dans les deux annexes suivantes, nous présentons les schémas des entrevues individuelles et de groupe, et les paramètres qui ont orienté les analyses de contenu.

⁴⁰⁸ L'épistémologie ne prétend pas dispenser la science des initiatives inattendues de la recherche. De même la critique religieuse ne doit pas prétendre remplacer les inventions de la sainteté, l'inspiration missionnaire, les innovations de l'Esprit de Dieu.

[478]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Annexe II

Schémas d'entrevue. Volet socio-religieux

Entrevue individuelle (90 à 120 minutes)

[Retour à la table des matières](#)

Démarche 1 : histoire de vie

L'interviewé raconte l'histoire de sa vie. Il peut le faire seul, d'une façon oralement ou par écrit, ou avec l'intervieweur.

Démarche 2 : l'entrevue non directive

1. J'aimerais que vous me parliez de l'expérience la plus importante que vous avez vécue.
2. Qu'est-ce qui vous fait vivre, aimer, lutter, espérer ou tout simplement continuer envers et contre tout ? A quoi tenez-vous le plus dans la vie ?

3. Quelles sont les questions les plus importantes que vous vous posez ? Y a-t-il des choses qui vous scandalisent dans ce qui se passe aujourd'hui ? Des problèmes que vous trouvez particulièrement graves, inquiétants ?

Démarche 3 : l'entrevue semi-directive

Vous abordez les thèmes susceptibles de vérifier nos hypothèses de travail en tenant compte de l'interviewé que vous rencontrez, de son histoire de vie, de ce qu'il a révélé dans l'entretien non directif. Donc souplesse dans la façon d'aborder chacun des thèmes.

- Le bonheur
- La souffrance, la mort
- L'avenir
- Les rapports quotidiens, vie sociale, engagements
- Les débats autour de la sexualité
- L'argent
- La morale
- La politique
- Vos convictions profondes ?

[479]

- Qu'est-ce qui est sacré pour vous ?
- Le spirituel dans votre vie ?
- L'éducation religieuse que vous avez reçue ?
- C'est quoi la religion pour vous ?
- Et l'au-delà ?
- Dieu... votre idée... votre expérience ?
- La Bible... l'Évangile, ça vous dit quoi ?
- Jésus Christ, qui est-il pour vous ?
- L'Église ? Comment la voyez-vous ? Quels sont tes rapports avec elle ?
- La prière ?
- La foi c'est quoi pour vous ? Vous croyez à quoi, à qui ?
- Est-ce que vous partagez ça avec d'autres ?

- Est-ce que ça inspire votre vie ? Est-ce que ça la transforme ?

Démarche 4 : si possible

Pourriez-vous me parler de votre cheminement spirituel ? Comment avez-vous évolué à ce niveau-là ? Pouvez-vous identifier des étapes ?

Entrevue de groupe, quatre questions de base (90 à 120 minutes)

- Quand vous regardez ce qui se passe dans la vie quotidienne, dans la société, dans le monde actuel, quelles sont vos plus grandes préoccupations (la société, la politique, l'argent, l'avenir) ?
- Vous vivez cela comment ? Qu'est-ce que vous faites personnellement et avec les autres face à ces défis (individualisme, vie sociale, engagement) ?
- Qu'est-ce que la religion vient faire là-dedans ? L'Église ? Les autres religions ?
- La société idéale, ce serait quoi pour vous ? Est-ce que Dieu, Jésus Christ, le christianisme font partie de cet idéal-là ?

NOTE : Déjà notre laboratoire d'entrevues de groupe nous révélait des positions fondamentales qui s'annonçaient très différentes les unes des autres, particulièrement au chapitre d'une approche plus séculière opposée à une approche religieuse.

Notre opération, comme cible principale, veut aller chercher les principales positions fondamentales (partagées, opposées ou parallèles chez les gens). « Se positionner, c'est inévitablement se situer par rapport aux autres. »

[480]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Annexe III

Analyse de contenu

[Retour à la table des matières](#)

1. Cinq types d'analyses :

1. La lecture spontanée ou flottante ;
2. l'analyse thématique (signifiés) ;
3. l'analyse des signifiants ;
4. l'analyse d'énonciation ;
5. l'analyse structurale.

2. Sept lieux de vérification : les signifiants

1. Les mots pour le dire ;
2. les faits et les événements ;
3. les personnes, les relations ;

4. l'affectif, les sentiments ;
5. les pratiques ;
6. le contexte de vie, leurs milieux ;
7. l'horizon de vie (projets, rêves, symboles, leur imaginaire).

3. Méthode de travail :

1. Inventaire des termes relatifs à chaque signifiant (lieu de vérification) :
 - a) niveau explicite ;
 - b) niveau implicite.
2. Établir des catégories.
3. Regrouper.
 - a) ce que la personne dit sur le signifiant (énoncé) ;
 - b) comment elle le dit (énonciation).
4. Ressaisir les trois variables : séculier, religieux, foi chrétienne.
5. Dégager les caractéristiques du profil relatif au signifiant.

[481]

4. Les trois variables

Identifier les trois lignes principales du profil socio-religieux de la personne interviewée.

1. *Ses orientations de vie*

Ses forces positives. Qu'est-ce qui la fait vivre ? Ses dynamismes, ses motivations, ses objectifs de vie, ses projets de vie.

Ses nœuds dramatiques. Qu'est-ce qui la préoccupe le plus ? Problèmes, blessures, épreuves, crises, défis. Les questions qu'elle se pose.

Ses références-guides. Ses vraies valeurs vécues. Ses repères moraux. Ses options fondamentales, ses horizons de vie.

Ses orientations sociales. Ses relations, ses rapports aux autres. Ce qu'elle accepte ou rejette de la société.

Ses implicites. Lapsus, hésitations, résistances, ambivalences, détours, faux-fuyants, creux, contradictions, mi-mots qui révèlent des orientations plus ou moins cachées, inavouées, plus ou moins conscientes.

Dégager les phrases qui correspondent aux orientations de vie de la personne.

2. *Ses orientations religieuses*

La (les) religion(s). Ce qu'elle en dit. Comment elle le dit ou le signifie (signifiants).

Son religieux à elle. Ce qu'elle en dit. Comment elle le dit.

Quelques repères. Ses croyances. Ses rites (prières, pratiques). Ce qui est sacré pour elle. Ce qui l'intéresse ou pas au plan religieux. Ce qu'elle dit de Dieu.

Analyse comparative

Ses orientations de vie	Ses orientations religieuses
Ses objectifs de vie	Ses intérêts religieux
Ses pratiques de vie	Ses pratiques religieuses
Ses options fondamentales	Sa vision religieuse ou pas
	Ce qu'elle espère ultimement
Ses traits séculiers	Ses traits religieux

Dégager les phrases correspondant à ces traits.

[482]

3. Ses rapports à la tradition chrétienne

Héritage-éducation chrétienne, Église, Jésus Christ, Bible-Évangile, sacrements (baptême, mariage, eucharistie), histoire chrétienne : ce qu'elle rejette, ce qu'elle accepte.

Ses références chrétiennes reliées au terrain séculier, au terrain religieux.

Ses réinterprétations, ses déplacements par rapport à la foi chrétienne.

Ses rapports implicites à la tradition chrétienne : pratiques, sensibilités de vie qui semblent d'inspiration évangélique ; ses emprunts à la tradition chrétienne.

Traits de ses rapports à la tradition chrétienne.

Dégager les phrases qui les expriment.

[483]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Annexe IV

Volet pastoral Spécificités méthodologiques

[Retour à la table des matières](#)

Pour le volet concernant le personnel pastoral et ses pratiques, 36 entrevues ont été réalisées auprès de membres du personnel en respectant différents critères de sélection : âge, sexe, statut ecclésial (prêtre, laïc), lieu d'engagement (scolaire, paroissial, etc.). Dix-huit autres entrevues avaient pour but de vérifier la perception que le monde pastoral a de lui-même et de ses pratiques (voir annexe VI). De plus, 23 intervenants ou intervenantes en pastorale ont rempli une fiche d'inventaire de tâche (voir annexe V). Cela avait pour but de vérifier ce que font réellement des responsables pastoraux. Ces outils d'investigation ont été élaborés avec 16 intervenants et intervenantes en pastorale qui, durant des sessions de travail, ont mis en récits leurs propres expériences et mis en questions leur propre pratique.

Le dossier *Entre l'arbre et l'écorce* a été le fruit ultérieur de la lecture et de l'interprétation des données ramassées en entrevue ou autrement. Un bon nombre de ces 16 personnes et quelques autres membres du personnel pastoral ont aussi participé à la rédaction de ce dossier.

Des notes méthodologiques sont présentées dans *Entre l'arbre et l'écorce*, p. 12-14.

[484]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Annexe V

Inventaire de tâches

[Retour à la table des matières](#)

La fiche d'inventaire de tâches vise à esquisser le profil pastoral du diocèse de Saint-Jérôme par le biais d'un relevé détaillé des activités des intervenants et intervenantes. On demande de remplir cette fiche avec le plus de précisions possible, sans omettre aucune des tâches (sur une période d'une semaine) qui seraient en lien direct ou indirect avec le mandat pastoral et/ou la définition de tâches.

1. Chaque fiche utilisée doit être identifiée par la date à laquelle elle réfère.
2. Indiquez l'heure pour chacune des activités.
3. La rubrique *Activité* identifie la nature de la tâche (réunion du Conseil de pastorale, rencontre de parents, célébrations, etc.).
4. La rubrique *Objet de l'activité* identifie l'objectif ou la thématique principale de l'activité (préparation d'un sacrement,

planification d'une rencontre, difficultés personnelles d'un étudiant, etc.).

5. La rubrique *Thèmes abordés* réfère à ce dont il fut effectivement question lors de l'activité. Identifiez alors deux ou trois thèmes majeurs.
6. Dans la rubrique *Personnes concernées*, identifiez le nombre approximatif de participants et quelques caractéristiques telles que le sexe, l'âge, le statut social.

[485]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Annexe VI

Analyse de perception du monde pastoral et de ses pratiques

Schéma d'entrevue

[Retour à la table des matières](#)

- Quel est votre travail pastoral ?
- Comment êtes-vous arrivé à vous engager en pastorale ?
- Qu'est-ce qui vous a amené à vous engager dans la pratique actuelle ?
- Quelle est l'expérience pastorale la plus significative que vous ayez vécue ?
- Quelle est l'expérience la moins significative ?
- Qu'est-ce que vous préférez dans votre travail ?
- Qu'est-ce que vous aimez le moins dans votre travail ?
- Que veut dire pour vous être intervenant ou intervenante en pastorale ?

- Comme responsable pastoral mandaté, comment vous percevez-vous dans l'Église-institution ? dans la société ?
- Comment croyez-vous que les gens vous perçoivent comme personne engagée en pastorale ?
 - dans votre travail, votre famille, avec vos amis ?
 - avez-vous l'impression de devoir performer continuellement (dans la vie de couple, la vie de parent, etc.) ?
 - avez-vous l'impression de devoir toujours porter le chapeau de curé, d'agente de pastorale ? pouvez-vous enlever ce chapeau ?
- Comment voyez-vous les gens auprès de qui vous intervenez ?
- Si vous aviez le champ libre pour choisir, vivre, organiser une intervention ou une pratique pastorale, que feriez-vous ?
- Selon vous, quel est le principal problème en pastorale ?

[486]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Annexe VII

Analyse du profil socio-religieux des intervenants

Schéma d'entrevue

[Retour à la table des matières](#)

Entrevue non directive (60 à 90 minutes)

1. J'aimerais que vous me parliez de l'expérience la plus importante de votre vie.
2. Quelles sont les questions les plus importantes que vous portez actuellement ?

Y a-t-il des choses qui vous scandalisent dans ce qui se passe aujourd'hui ?

Quels sont les problèmes que vous trouvez particulièrement graves et inquiétants aujourd'hui ?

Y a-t-il des choses qui vous apparaissent belles et prometteuses ?

Les thèmes suivants peuvent être abordés, si la personne interviewée ne l'a pas fait dans les premières questions.

Le bonheur
La souffrance
L'avenir
La vie quotidienne
La vie sociale
Les grands débats sur la sexualité
L'avortement
La morale
L'argent
La politique

3. Accepteriez-vous de me parler de votre cheminement spirituel ? Comment s'est vécue votre évolution à ce niveau-là ?
4. Comment voyez-vous l'Église ? Quels sont vos rapports avec elle ?
5. Comment voyez-vous les rapports entre clercs et laïcs dans le monde pastoral ?
6. Que pensez-vous de l'entrée massive des femmes en pastorale ?

[487]

Le défi des générations.
Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui.
Recherche-action. Sixième dossier.

Annexe VIII

Liste des personnes ayant collaboré à la recherche

[Retour à la table des matières](#)

Lise Baroni	Suzanne Cousineau
Robert Bélanger	Brigitte Couturier
Claude Bienvenue	Andrée Cyr Desroches
Christiane Boily	Roland Danis
Danny Bouchard	Josée de la Durantaye
Lue Bouchard	Alain Deschênes
Marie-Paule Bournival Grenon	Monique Duplessis Dumais
Renée Bournival	Alain Durocher
Louise Bouvrette	Hélène Éthier Jasmin
Robert Braney	Jeanne Filiatrault
Linda Brunelle	Nicole Fontaine
Réal Burelle	Jean-Marc Gauthier
Monique Cardinal	Jacques Grand'Maison
Hélène Charbonneau	Guy Guindon
Jean-Marc Charron	Marguerite Hogue Charlebois
Monique Clément	Marie-France Houde
Jean-Paul Cloutier	Monique Jarry

Raymonde Jauvin
Rita Lafond
Monique Lalonde
Ginette Lamarche
Sylvie Latreille
Gérard Laverdure
Guy Lavoie
Louis-Charles Lavoie
Sylvain Leblanc
Lise Leclerc
Manon Lefebvre
Marie-Thérèse L.-Lemay
Mario Mailloux
Rita Maurice
Margo Morin

Louise Munn
Marie-Claude Nadon
Rolande Nadon
Jean-Paul Neveu
Wesley Peach
Marc Pepper
Jean-Paul Poirier
Viateur Raymond
Francine Sénécal Mailloux
Céline Saint-Pierre
Hugette Saint-Vincent
Robert Stanton
François Tremblay
Jean-Claude Voyer

Fin du texte