
Catholicisme culturel et identité chrétienne

André Charron
Faculté de théologie
Université de Montréal

Le Québec vit à l'âge des grands déplacements religieux. Il le fait de façon singulière. En effet, les sociologues d'ici posent le diagnostic de la persistance d'un « catholicisme culturel » malgré les nombreux bouleversements survenus. Ce diagnostic intrigue. Il y a lieu de le bien considérer et de commencer à en évaluer la portée.

Je rappellerai d'abord quelques éléments contextuels d'une évolution récente. Je tenterai ensuite de retracer la configuration du catholicisme culturel à l'aide des résultats de plusieurs études qui viennent de paraître. Puis je dégagerai quelques questions du point de vue du théologien intéressé à la situation du croire en un tel contexte.

QUELQUES ÉLÉMENTS CONTEXTUELS

Dans sa révolution culturelle des années 1960, le Québec a fait collectivement la conquête de sa modernité. Ce fut un « rattrapage culturel » subit, profond et accéléré, qui l'a fait rejoindre les grandes mutations de la civilisation occidentale. Il importe ici de retenir surtout les éléments les plus positifs de la modernité, ceux qui concernent la conception de l'homme et le style de vie. La modernité a promu l'affirmation du sujet humain, l'émergence de sa conscience personnelle et la considération de son historicité, c'est-à-dire

de son cheminement et de son évolution en constant devenir. Elle a mis de l'avant l'émancipation critique de ses facultés rationnelles, avec la conviction que le savoir est inachevé et que la vérité s'élabore autant qu'elle se découvre, en contrepartie de savoirs et de certitudes immuables, définis une fois pour toutes, enfermés dans des systèmes englobants et irréformables. La modernité privilégie l'autonomie de la pensée et de la conduite, la responsabilité, l'action transformatrice, en contrepartie des modèles de convention, d'imitation et de soumission. Non seulement elle prône le primat de l'individu sur l'institution, mais elle encourage le renforcement de l'individualisme, comme tendance valorisant les droits et les responsabilités de l'individu, la réflexion personnelle, la possibilité de faire des choix et de maîtriser son existence. Malgré les risques de narcissisme et de repliement quant à l'engagement social, on ne peut déprécier l'idéal moral de l'accomplissement de soi, qui renvoie l'individu à sa source intime, à la recherche de son identité originale. La modernité, liée à la montée de la démocratie, favorise encore l'égalité, la différenciation, la participation, la délibération puis la responsabilisation au sein de la collectivité. Ce qui ne peut que mettre en cause des pans entiers d'une religion convenue.

À mon avis, ce sont ces accents anthropologiques de la modernité qui ont changé le rapport à la religion au Québec, beaucoup plus que les retombées connexes de la rationalité scientifique et de sa traduction opératoire en rationalité technique avec ses impératifs de performance, d'efficacité, de production et de consommation. Certes, des rapports humains sont sacrifiés à la logique de la gestion, à la raison instrumentale animant une machine objective et fonctionnelle, et un certain pragmatisme conséquent amenuise l'ouverture à la transcendance et l'intérêt du religieux. Mais c'est l'émancipation du sujet autonome qui caractérise le Québec moderne et qui s'imposera encore en sa postmodernité. Or, les milieux ecclésiastiques – axés principalement sur les perspectives internes de l'autre révolution que constitue la réforme du concile Vatican II, contemporaine de la Révolution tranquille – n'ont pas suffisamment pris en compte ces énormes changements culturels.

Cette émancipation s'est faite et continue de se faire sur un fond de critique de la religion. Cette critique n'est pas radicale, sauf

exception, mais plutôt culturelle : elle s'en prend au modèle culturel du christianisme exprimé, transmis et enseigné. S'imposant avec évidence depuis le *Refus global* de 1948, elle se fait entendre dans le roman, le théâtre, la chanson, les essais, les médias. Chez Réjean Ducharme, c'est la critique du cléricalisme et du jansénisme. ; chez Marie-Claire Blais, celle de l'univers religieux morbide, obscurantiste, culpabilisant, relié à la représentation exécrationnelle d'un Dieu menaçant. Chez Michel Tremblay, c'est la mise en cause de l'hypocrisie, de la soumission et du formalisme relatifs à une religion qui est un des facteurs d'une situation globale d'aliénation culturelle. Le poète Paul Chamberland écrit :

mauvaise petite flamme que très vite un ange anglais et romain
fixait exorcisée au bleu manteau de Marie
petite étoile étouffée dans l'écrin d'encens
c'était notre cœur saigné goutte à goutte que nous regardions
attendris battre à l'unisson d'une paupière poudrée.

Au cœur de la Révolution tranquille, dans ces écrits¹ parmi bien d'autres, comme dans la population, la critique de la religion est liée de près à l'émergence d'un homme nouveau. On trouve dans sa thématique la libération d'un passé religieux aliénant, l'expérience de mise à nu en un point zéro où éclate la passion de vivre pour un recommencement, une mise en route vers l'affirmation neuve des individus et du pays qui reste à construire. Comme pour toute critique, sous les rejets, il y a des requêtes. Aussi Pierre Vadeboncoeur (1963 : 167) dénonce-t-il la convention de « l'orthodoxie feinte » génératrice de démission, où sont compromis aussi bien les individus que l'Église.

L'expérience religieuse nous a liés sans que nous la traversions. [...] Nous sommes restés collés à la religion, sans vraiment la pratiquer. Nous avons gardé sa crainte, sans gravir son chemin. Nous avons pris son enseignement jaloux, sans qu'il devienne notre vie. Son exclusivisme nous a fixés, mais ne nous a pas épanouis. Sa vérité à laquelle on nous avait riviés, a surtout paralysé en nous l'ingénuité et arrêté notre mouvement.

1. Chamberland (1972) ; Ducharme (1966) ; Blais (1965) ; Tremblay (1972, 1980). Plusieurs articles de la revue *Parti Pris* rejoignent ces thèmes, bien qu'ils mènent à une critique radicale d'allégeance socialiste-marxiste.

La génération de la rupture, issue de cette époque, a conservé cette conception d'une religion identifiée à l'endoctrinement dogmatique, à la morale de l'interdit et au culte dominical. Il faut mentionner aussi la critique féministe, dont le réquisitoire de la pièce *Les fées ont soif*, les récriminations agressives lors de la visite du pape en 1984 et les positions du collectif L'Autre parole qui mène une critique à l'intérieur du catholicisme.

La déception vis-à-vis de l'Église et la réaction à la religion imposée dans leur enfance étaient signalées comme motifs explicatifs de leur désengagement par 66 % des Québécois en 1975 (Bibby, 1988 : 82). Aujourd'hui encore, la critique de la religion dénonce la désuétude du discours religieux courant, la convention de l'orthodoxie laissant peu de place à l'interrogation et à la recherche, la spiritualité rétrécie de l'ascèse, le formalisme de plusieurs positions ecclésiastiques trop peu attentives aux drames humains et aux sensibilités séculières, l'intransigeance aussi étroite qu'obsédée de l'Église en matière de morale sexuelle. La parution de l'encyclique *Humanæ vitæ* sur la contraception a été la grande cause de décrochage de la religion institutionnelle et du discrédit porté à l'Église. La critique entraîne chez plusieurs de sérieuses requêtes de mise à jour ou de réforme et, chez d'autres, de la distanciation.

Beaucoup de ceux qui furent appelés « incroyants », ou qui se sont désignés tels durant les dernières décennies, étaient plutôt, de fait, des critiques de la religion n'ayant rien à voir avec une position de rupture fondamentale. Par ailleurs, des gens se réclamant de l'incroyance areligieuse et postchrétienne représentent, selon des sondages, entre 5 % et 10 % de la population. Il y a aussi le phénomène de l'indifférence religieuse, plus difficile à circonscrire, dont les principaux types sont l'indifférence à tout questionnement religieux, l'indifférence de tendance agnostique et la simple indifférence à la religion d'affiliation. En ce qui concerne l'indifférence radicale, on peut noter que, dans la catégorie des moins de 30 ans, des individus ne montrent pas d'intérêt pour des questions de signification ultime ou de finalité ; cependant, pour ces individus comme pour d'autres, l'option « sans religion » serait temporaire avant de retourner à l'affiliation catholique (Bibby, 1990 : 135, 143). Quant à

l'indifférence à la religion d'affiliation, un certain nombre de catholiques sont en effet dans un processus de désaffection à l'égard du religieux institué et de l'Église-institution, qui peut entraîner graduellement une dissolution de leur figure religieuse, mais ils ne sont pas fermés à des voies de reprises : réticent à l'égard de tel ou tel élément, l'intérêt n'est pas absent et pourrait se porter sur une expression du religieux offrant du sens, redécouvert à la faveur d'une expérience ou d'un événement (Charron, 1992a, 1992b).

Depuis les années 1960, le Québec a connu son mouvement de sécularisation, connexe à son virage moderne. Il s'agit d'abord d'un processus d'émancipation culturelle de la tutelle des Églises et du contrôle religieux sur la vie sociale. C'est la disparition de l'emprise du pouvoir du clergé, qui s'opère en douce grâce, en bonne partie, à la discrétion ou à la collaboration des clercs eux-mêmes : les institutions, tels les syndicats, les hôpitaux, les services sociaux, les associations, l'éducation, se déconfessionnalisent. Le secteur scolaire, au primaire et au secondaire, demeure un cas d'espèce : s'il y eut création du ministère de l'Éducation mettant un terme à l'hégémonie de l'Église, il y eut maintien des écoles confessionnelles publiques et mise en place de comités confessionnels de réglementation faisant partie des structures de l'État, ce qui ne fut pas sans attirer la protestation des mouvements de laïcisation scolaire. Depuis 1974, prévaut le régime du choix du statut confessionnel, les écoles communes confessionnelles appartiennent non pas aux Églises, mais aux commissions scolaires de droit public et leur statut relève du choix des parents. La sécularisation représente aussi et surtout la récession de l'influence prédominante de la religion, assurant l'autonomie du culturel et du social, des valeurs démocratiques, des droits et libertés fixés dans des chartes, et jusqu'à l'éthique : on met de l'avant l'autonomie des structures objectives de la société, chaque secteur obéissant à ses lois propres. Les milieux chrétiens se disent généralement de connivence avec cet état de fait, qui correspond au statut théologique de la sécularité, de la reconnaissance chrétienne du monde comme monde dans sa réalité propre de mondanéité. L'expression religieuse est toutefois renvoyée dans la sphère du privé et ne fait pas partie de la nécessité sociale. Joint à la critique de la religion, ce phénomène encourage une

pudeur religieuse particulièrement forte chez plusieurs qui hésitent à s'afficher chrétiens dans leurs relations publiques.

Néanmoins, ce type de sécularisation n'a ni évincé ni aboli la religion. La modernité d'ici, bien qu'elle ait entraîné l'effondrement de « la civilisation paroissiale » comme système monolithique, où le catholicisme définissait les règles du jeu social et ordonnait l'ensemble de la vie, et bien qu'elle ait amené l'effritement de la plupart des communautés naturelles, conséquence de la différenciation des univers sociaux découlant de l'industrialisation et de l'urbanisation, n'a pas imposé un rationalisme technoscientifique tendant à faire disparaître la religion. Sauf chez une certaine intelligentsia et chez des groupes de recherche universitaire qui se sont donnés à la raison technocratique, selon une conception unidimensionnelle de la personne comme sujet rationnel s'insérant dans des complexes de relations objectives. Émanant de ces milieux, une étude critique sur l'historiographie et la sociographie québécoises dénonce aujourd'hui l'enfermement de la science positiviste qui se serait coupée de la réalité du monde, de l'expérience vécue, de la personne dans sa richesse existentielle, spirituelle et expressive, refoulant et passant sous silence l'apport religieux². La religion, en effet, n'a pas disparu

2. Jocelyn Létourneau (1990 : 355, note 2) écrit : « Avec les années 1960, le Québécois, inspiré et orienté par le discours social de la technocratie, se perçoit en effet comme un type qui accède rapidement et définitivement au statut de l'être rationnel et systématique, politique et progressiste. Ce faisant, toute autre dimension de son être collectif est volontairement refoulée, sinon violemment combattue. Ainsi, tout le domaine du symbolique et de l'imaginaire, 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 méta-empirique et toute pensée métaphysique sont des anti-caractéristiques de l'être collectif en train de se constituer. 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 qui tend à se représenter dans la position de celui qui accède à un statut supérieur d'être. Dans la mémoire collective du Québécois moderne (être collectif nouveau, déraciné du passé), la religion et le traditionalisme sont en effet considérés comme étant les matrices d'une anti-société qu'il est impératif de quitter pour ne plus jamais y revenir. Aussi la figure que nous gardons de l'être collectif québécois des trente dernières années est-elle brisée, amputée, aliénée. Il est capital de comprendre pourquoi : la légitimation du pouvoir

de la culture profonde comme complexe de références pour être, penser et agir. Des enquêtes observent la stabilité de l'identification religieuse même si certaines formes traditionnelles sont en déclin constant. Ce n'est pas non plus l'apparition d'environ 800 groupes, dits de « nouvelles religions », qui l'entretient : si 2,5 % des gens les ont fréquentés, à peine 1 % s'en déclarent des adeptes. Ces mouvements ont certes une influence plus large par la diversification des croyances qu'ils provoquent et par leur offre sur le libre marché des biens religieux. Ce phénomène répond, pour les intéressés, au besoin de résoudre la crise du sens, et de rejoindre des expériences intenses de groupe, et il révèle à sa manière l'inertie ou le peu de pertinence du christianisme institutionnel. Mais ce n'est pas par ce phénomène que perdure l'identification religieuse qui, sans lui, tendrait à s'estomper. Cette dernière relève d'une fibre plus profonde. Aussi pensons-nous que la situation du Québec se rapproche de ce sens de la sécularisation avancé par Danièle Hervieu-Léger (1986 : 227) : « c'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle ». Elle s'en rapproche, moins en vertu du dépassement du réductionnisme d'une modernité rationaliste que dans la veine de la persistance d'un christianisme culturel local.

LE CATHOLICISME CULTUREL

De plusieurs enquêtes sociologiques ressortent des données qui s'avèrent des constantes. L'affiliation des catholiques à leur religion demeure. Selon l'enquête Bibby de 1985, 91 % des Québécois qui sont de parents catholiques maintiennent leur lien au catholicisme ; chez les 15-24 ans, 93 % continuent de s'identifier à la foi catholique. Les croyances centrales perdurent : 90 % des Québécois

technocratique s'est édifiée, dans notre société, sur la base d'une refiguration du Québécois à l'image d'un être collectif moderne. Ou pour dire les choses autrement, empruntant cette formulation à B. Jewsiewicki : la nouvelle historicité québécoise, celle de la technocratie, s'est construite dans une « négation radicale, scientiste et nominaliste » du monde de l'expérience vécue. »

disent croire en Dieu, 82 %, en la divinité de Jésus, 64 %, en la vie future ; si l'on considère les seuls catholiques, 96 % disent croire en Dieu, 90 %, en la divinité de Jésus, 69 %, en la vie après la mort. De plus, 87 % avouent faire des prières occasionnellement. Mais le membership ecclésial est faiblement engagé : 25 % de l'ensemble se reconnaissent un statut de membres effectifs des paroisses ou de groupes ecclésiaux, alors que 7 % des 15-24 ans font de même (Bibby, 1988 : 124 ; 1990 : 137-138)³. Pourtant, selon les sociologues Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy (1992 : 575), l'Église demeure la référence de base de 85 % des Québécois se déclarant catholiques.

Le taux de pratique dominicale, pour l'ensemble des catholiques du Québec, s'établit autour de 35 % ; il est de 17 % pour les jeunes de 15 à 24 ans. D'après le sondage de la firme SOM de 1991 portant sur les catholiques francophones du Montréal métropolitain, le taux de pratique (40 fois l'an et plus) est de 23,2 % pour l'ensemble et de 7,9 % pour les 18-24 ans ; mais deux personnes sur trois vont à la messe au moins une fois l'an (Bouchard, 1991). Par ailleurs, la demande des rites liturgiques de passage (baptême, mariage, funérailles) est très forte. Elle est à plus de 90 % chez les adultes et les jeunes anticipent y avoir recours dans la même proportion (Bibby, 1990 : 140, 142). Bien entendu, la pratique de l'engagement du mariage est en chute libre ou est au moins retardée au profit de l'union de fait⁴ ; mais lorsqu'un premier mariage a lieu, on tient au mariage religieux. Selon des données récentes, internes au diocèse de Montréal et non publiées, la cérémonie de la première communion est en baisse et les rites mortuaires se déplacent de

3. En 1990, le membership engagé est passé à 18 %, selon une récente étude du même auteur (Bibby, 1993 : 8).

4. Voir Statistique Canada en date du 10 décembre 1993. Le taux de nuptialité, soit le nombre de mariages par tranche de 1 000 habitants, est de 3,6 en 1992, un taux presque deux fois plus bas que le taux canadien (5,8) et bien en deçà de celui de la plupart des pays industrialisés. Le nombre de mariages a diminué de 10 % de 1990 à 1991 et de 11 % de 1991 à 1992. On se marie plus tard aussi : l'âge moyen des femmes au moment du mariage est passé de 26 à 29 ans ; celui des hommes de 29 à 32 ans (*Le Devoir*, 11 décembre 1993).

l'église au salon funéraire ou au funérarium, mais ils continuent d'avoir une forme religieuse dans la plupart des cas.

Le sociologue Bibby (1988 : 104-105) observe que, au Canada, 60 % des gens croient cumulativement aux trois vérités centrales que sont l'existence de Dieu, la divinité de Jésus et la vie future. Si l'on y ajoute la prière en privé, l'expérience de la présence de Dieu et les connaissances religieuses élémentaires, seulement 20 % des gens adhèrent à l'ensemble de l'engagement chrétien intégral⁵. D'où le diagnostic d'une religion fragmentée de croyances isolées et de pratiques occasionnelles, d'une « religion à la carte » où l'on choisit à son gré selon un menu à la carte. Il y voit une approche de consommation sélective. Il observe la même tendance pour le Québec. Et il conclut que les Québécois n'abandonnent pas leur tradition religieuse, ne sont pas recrutés par d'autres groupes religieux et font une sélection de leurs croyances et de leurs pratiques. Il rapporte, par exemple, qu'il n'y a pas une diminution de la signification de Dieu dans leur vie. Au contraire, « dans chaque cohorte d'âge, on prétend que l'importance de Dieu s'est encore accrue plutôt qu'elle n'a décru » (Bibby, 1990 ; 140, 143).

L'enquête menée dans la région de Québec par l'équipe de chercheurs de l'Université Laval sous la direction de Raymond Lemieux confirme la diversité et l'éclatement des croyances qui meublent l'imaginaire individuel des représentations. Elle a répertorié les énoncés de croyance selon quatre pôles : les croyances religieuses, principalement chrétiennes, 45 % des énoncés ; les croyances de type cosmique, tirées des cosmogonies contemporaines et traduisant une vision immanente et totalisante de l'univers, 25 % des énoncés ; les croyances renvoyant au moi intérieur sublimé et capable de tout résoudre, 18 % des énoncés ; les croyances de type social réifiant des valeurs susceptibles de sauver l'humanité comme la paix, l'amour, la justice, le progrès, 11 % des énoncés. Cette mise en polarité des champs de croyances présente des types purs ; dans la réalité, des individus peuvent se situer à une distance plus ou moins grande des pôles, empruntant même à la

5. Malheureusement, il n'y a pas de résultat cumulatif pour le Québec.

logique d'un autre pôle. Si, pour la majorité, les croyances demeurent à dominante chrétienne, elles sont souvent assorties de sous-dominantes appartenant aux types du cosmique, du moi ou du social, jusqu'à en être parfois redéfinies ou complètement transformées. Même la représentation de Dieu épouse la structure globale de ces croyances éclatées : 35,4 % des adultes se représentent Dieu comme un être personnel ; 26 %, comme une force cosmique ; 23,8 %, comme une dimension cachée de soi-même ; 16,7 %, comme une valeur sociale absolutisée (Lemieux, 1992 : 65-71 ; Richard, 1992 : 248). Les contenus signifiés sous le signifiant « dieu » reçoivent donc des formulations diverses et la représentation chrétienne de Dieu comme être personnel n'est pas partagée, d'après cette étude, par la majorité des répondants. Par ailleurs, concevoir Dieu comme Amour ou Justice n'est pas étranger à la représentation du Dieu personnel de la tradition chrétienne. Comment s'est fait le départage, dans les réponses puis au classement des résultats, selon les pôles du Dieu personnel ou du dieu-valeur ? L'absence de mention du Dieu de Jésus-Christ ou de la Bible dans le questionnaire pourrait-il avoir un impact sur les réponses obtenues ? Dans quelle proportion exacte faut-il conclure à l'altération de la signification chrétienne de Dieu chez les individus ? Bien entendu, le fait qu'à peine plus du tiers des gens conservent l'image d'un Dieu personnel comme « type pur » de représentation invite à penser que les transformations subies dans le christianisme vécu sont plus profondes que les seules difficultés touchant les institutions.

En commentaire, Lemieux dénote là un comportement économique : devant les vitrines de croyances de tous horizons, chacun fait son marché selon ses besoins. Les croyances sont adoptées comme relatives, transitoires, éphémères et elles ne structurent pas toute la vie : une rupture est observable entre croyances et engagement, représentations et mobilisation. Les croyances sont subjectivement utiles pour faire sens provisoirement. Elles ne correspondent pas à une logique objective, rationnelle ou doctrinale, mais elles contribuent à des cohérences subjectives qui se font et se défont selon une logique « affective », c'est-à-dire en tant qu'elles « affectent » les individus. La cohérence se reconstitue selon les effets produits par ces croyances : l'utile, l'expérimenté et le sensé.

Et toute institution de sens se trouve mise en demeure de garantir la valeur de ses produits (Lemieux, 1992 : 71-83)⁶. L'enquête a permis en somme de reconnaître un fonds chrétien – une culture primordiale – travaillé et transformé dans la mouvance contemporaine des croyances (Richard et Montminy, 1992 : 239).

L'affiliation massive, le partage des croyances chrétiennes, la forte demande des rites de passage, en dépit du déclin de la pratique liturgique habituelle, de la critique, de la prise de distance et du peu de membership effectif par rapport à l'Église-institution, indiquent déjà que le catholicisme au Québec demeure un élément important de la culture. Il est une donnée et un fait de culture – la culture étant entendue comme l'ensemble des manières de penser, de sentir et d'agir qui caractérisent la collectivité d'ici, tel un lieu humain matriciel comportant des réalisations et des valeurs et jusqu'à la capacité de se dire les significations ultimes de la vie⁷.

Les sociologues Jean-Paul Rouleau, Raymond Lemieux, Jean-Paul Montminy, Micheline Milot et Jacques Grand'Maison se rejoignent pour diagnostiquer la persistance d'un catholicisme culturel, sorte de référent commun inhérent à l'identité culturelle québécoise. Rouleau (1990 : 44) parle d'une « religiosité culturelle », ni institutionnelle ni intégrale, faite d'identification au catholicisme, à

6. Voir aussi Charron, Lemieux et Thérout (1992 : 37 et suiv., 57).

7. Guy Rocher (1969 : 88) propose une définition de la culture inspirée de E.B. Tylor et Émile Durkheim. Elle est « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte ». La Conférence internationale de l'UNESCO (1982) sur les politiques culturelles a donné une définition englobante de la culture. « Dans son sens le plus large, la culture peut aujourd'hui être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances. [...] C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des œuvres qui le transcendent. »

l'intérieur de laquelle on choisit un nombre limité de croyances générales, de pratiques et de comportements. Lemieux et Montminy parlent d'un « catholicisme culturel », référence identificatoire de la très grande majorité des Québécois, qui devient « le référent axial de l'appropriation de la culture » pour l'affirmation de valeurs pérennes spontanément reliées au catholicisme : « il représente l'entente nécessaire sur l'ensemble des valeurs capables de rassembler les êtres humains » et il s'adresse à tous, non aux seuls pratiquants (Lemieux et Montminy, 1992 : 584). C'est une religion diffuse, évoluant hors du contrôle de l'Église. Elle ne fait pas l'unanimité des représentations, comme on l'a vu. Le catholicisme culturel répond cependant aux besoins d'appuyer l'existence fragile et « d'inscrire ses valeurs et ses choix dans une tradition, c'est-à-dire dans un ordre symbolique qui a fait ses preuves, même si l'on en critique l'institutionnalisation actuelle, même si l'on en aménage les règles selon ses convenances personnelles » (p. 586).

Ainsi le catholicisme culturel est-il un élément de la personnalité modale québécoise. Il est une sorte de culture primordiale où n'est pas exclu le lien à l'Église qui l'a façonnée bien qu'on y ait peu d'attachement, notamment à l'égard de son encadrement institutionnel. Je dirais que c'est un catholicisme de référence plutôt que de réelle appartenance. Référence à l'origine commune d'un peuple de baptisés, à l'héritage familial fait de croyances et de valeurs chrétiennes, au patrimoine collectif, elle comprend un répertoire, un lexique, des rites, des symboles et plus profondément des attitudes de foi, de charité et d'espérance, tout cela transposé sur le terrain séculier. Mais, c'est un catholicisme en déficit d'appartenance au complexe organique et intégral des croyances et des pratiques officiellement proposées, aux consignes et aux lieux d'Église, aux interactions entre les membres des communautés instituées.

Certains observateurs et des agents ecclésiaux se demandent si ce christianisme culturel ne pourrait pas s'avérer une coquille vide de contenu proprement chrétien. Il n'est pourtant pas une simple réminiscence folklorique. Micheline Milot a mené une enquête qualitative sur les motifs qu'ont les parents québécois de choisir l'enseignement religieux pour leurs enfants à l'école dès le bas âge. Ces adultes affirment leur identification presque systématique au

catholicisme comme à une culture primordiale qui tient de leur héritage familial et de la référence à la communauté catholique. L'étude montre que les parents reconnaissent leur devoir d'assurer la continuité de l'héritage qu'ils ont eux-mêmes reçu, fait de valeurs religieuses, de croyances, de modèles de penser et d'agir fondamentaux. Ils veulent que soit transmise à l'enfant une « base religieuse » capable de donner un sens à la vie, un soutien dans les épreuves, un espoir d'après-mort et un ensemble de grands principes moraux (Milot, 1991 : 74-75). Cet ensemble de significations, dont le contenu escompté devrait s'articuler autour de l'« histoire de Jésus », constitue un répertoire culturel devant servir de cadre de référence pour que le jeune puisse éventuellement faire son propre choix en matière de religion. L'initiation sacramentelle de leurs enfants leur paraît aussi très importante. Mais ils craignent une religion d'église, par hantise d'un passé d'obligations ou « d'affaires avec lesquelles ils nous ont bourré le crâne ». C'est pourquoi ils tiennent à confier cette transmission à l'école comme lieu de compétence dans la diffusion des schèmes culturels fondamentaux. « Toutefois, comme les convictions du parent reposent sur une appropriation sélective de certains éléments de l'héritage religieux, comportant de ce fait l'évacuation d'un certain nombre d'adhésions à l'un ou l'autre aspect de la doctrine, de la morale ou des pratiques proposées par l'Église, le parent s'attend à ce que l'enseignement dispensé à l'école n'ignore pas cette distance. » Ils favorisent à 90 %, au primaire, l'option pour l'enseignement religieux et moral catholique plutôt que pour l'enseignement moral non confessionnel. Ainsi « le cadre scolaire assure un fond de vraisemblance à la fragilité des significations religieuses transmises par la famille » (p. 128, 145).

Il paraît en être de même au secondaire. Le ministère de l'Éducation commandait, à l'automne 1993, un sondage d'opinion publique pour recueillir les avis sur les orientations de la réforme de l'école secondaire proposées dans le document *Faire avancer l'école*. Avec un échantillon de 1 214 répondants, 67,8 % des parents d'élèves du secondaire disent leur accord pour que l'enseignement religieux et moral soit une des principales matières que l'école secondaire doive enseigner. Avec un échantillon aléatoire de

1 212 répondants, 64,7 % des parents n'ayant pas d'enfants au secondaire disent leur accord sur ce même sujet⁸. Sans doute est-ce pour cela que les parents demandent généralement la reconnaissance confessionnelle des nouvelles écoles, primaires et secondaires, tant publiques que privées, selon un taux oscillant entre 65 % et 95 %. En outre, à l'occasion de l'évaluation du vécu confessionnel, obligatoire tous les cinq ans, les parents maintiennent le statut confessionnel de leur école alors qu'ils pourraient en demander la révocation⁹. La motivation pour l'enseignement religieux a donc une signification qui vient renforcer l'hypothèse d'une composante proprement religieuse et chrétienne du catholicisme culturel.

Le diagnostic du christianisme culturel fait voir une transformation importante : le comportement sélectif. On associe à cette sélection le bricolage où se mêlent des fragments des religions historiques et des fragments d'autres croyances et pratiques puisés au libre marché des biens religieux qu'alimentent les nouvelles religions et les mouvements de potentiel humain ou du Nouvel Âge, chaque individu trouvant sa cohérence subjective du mieux qu'il peut. On en déduit un comportement de consommation. Il ne faudrait pas oublier non plus que la sélection est, en outre, le fait de la plupart des chrétiens qui restent engagés dans leur foi, même et surtout chez les plus exigeants. La sélection n'est pas à mettre au compte du seul bricolage. Elle est chez plusieurs un exercice de lucidité critique et une manifestation d'autonomie qui n'a rien d'une esquivé. Le comportement sélectif a toujours existé même dans les périodes de chrétienté et il saura s'affirmer, par exemple, en regard de la somme des certitudes formelles du catéchisme romain universel. Il peut être le résultat d'un discernement plus ou moins bien informé.

Des croyances chrétiennes circulent dans le champ de conscience, mais d'aucuns se demandent si elles ont de la pertinence pour leur projet de vie et pour leur situation au sein de la culture actuelle. Ils ont de la difficulté à gérer ce rapport. Puis les croyants

8. Les Services à la recherche J.T.D. Inc., décembre 1993.

9. Données du Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation, 1994.

ont perdu un langage convenu et ils recherchent un nouveau langage. Ils sont dans un silence fait de prudence et de pudeur. Comme disait Michel de Certeau, un silence « par nécessité intérieure, pour retourner à un point zéro du langage, pour laisser le désir tâtonner dans les préalables qui rendront possible un réemploi différent, un épurement de nos multiples lexiques. [...] Tous nous attendons des paroles nées de cette nuit, décapées et refaites par ce silence » (Certeau et Domenach, 1974 : 49-50).

Dans une société qui a fait récemment la conquête de sa modernité, on refuse l'univers des certitudes et tout système imposé. Le rapport à la référence est changé. On vit collectivement en ce pays le passage d'une société de la prescription à une société de l'inscription (Saint-Pierre, 1987 : 311-313). On tente de passer d'une société où les institutions prescrivaient aux individus les devoirs, consignes, sens et pratiques, à une société de l'inscription où les personnes individuelles, devenues sujets, doivent se choisir et se déterminer une échelle de valeurs et un mode d'insertion dans le monde. Ce profond changement se réalise dans tous les domaines de la vie en société, y compris la vie religieuse et ecclésiale. La légitimation de l'engagement y est donc à reconstruire. Elle renvoie à la quête de sens. Il y a dès lors une recherche de prise en main dans le rapport à soi et dans le rapport au projet de vie.

Le catholicisme culturel reste tout de même une réalité paradoxale. Il ne se conjugue plus à une vie religieuse du quotidien, notent encore Bibby (1988 : 114,138) et Lemieux (1990 : 149). La religion catholique influencerait peu la vie en ce sens que les gens sont peu nombreux à se reconnaître un engagement chrétien. N'y aurait-il pas lieu ici de nuancer l'interprétation ? Car il peut y avoir méprise, chez les gens, quant à la qualification religieuse ou croyante de leur comportement. Il existe, dans leurs perceptions, une association de l'engagement chrétien à la pratique explicitement religieuse et une dichotomie entre la religion et les valeurs humaines. Dans mes visites d'écoles à l'occasion de discussions sur le projet éducatif, j'ai remarqué que les adultes de ces milieux identifiaient spontanément le catholicisme à la doctrine dogmatique, aux interdits moraux et à la pratique religieuse surtout culturelle. On souffre collectivement au Québec d'une image réduite et limitée de

la religion. Le fait et le comportement institutionnels prédominent dans l'image reçue. La chaîne de transmission, à commencer par l'Église, y est sans doute pour quelque chose. On voit très peu le lien positif de la foi à la culture ; on perçoit peu la foi chrétienne comme mobilisatrice et libératrice pour le projet humain ; on ignore à peu près tout de la stature adulte de Jésus et du potentiel de l'Évangile pour relancer l'expérience de vie. Cette perception est représentative de l'image répandue dans la population et véhiculée par les médias. Mais les gens ont eux-mêmes des références, des croyances, des valeurs et des comportements influencés par leur patrimoine chrétien et par l'Évangile, même si cela reste souvent implicite et même s'ils n'ont pas les mots pour le dire. Aussi les gens pourraient-ils être chrétiennement plus engagés qu'on le dit dans la vie quotidienne et dans leurs relations de citoyens.

La question de la dichotomie représente cependant une réelle question. C'est un des constats majeurs de l'enquête qualitative d'une équipe de chercheurs de l'Université de Montréal pilotée par Jacques Grand'Maison dans la région des Basses-Laurentides, à partir d'entrevues laissant libre cours aux récits de vie. Les adultes semblent incapables de ressaisir leur nouvel art de vivre avec l'apport de leur héritage chrétien. Ils n'arrivent pas à ressaisir leur vie séculière dans une perspective de foi chrétienne, laquelle est souvent ramenée à une foi infantile de dépendance qui heurte les valeurs d'autonomie, de conduite de la vie, de liberté de conscience, auxquelles ils tiennent jalousement. Jésus paraît associé à un compagnon d'enfance qu'on n'a pas le goût de revoir.

Il y a peu de rapports concrets et pratiques entre le discours religieux de plusieurs et leurs pratiques quotidiennes, leurs choix, leurs styles et leurs objectifs de vie. Bien peu ont ressaisi les trois références de base de leur discours, de leur histoire de vie, à savoir leur héritage religieux chrétien, leur propre expérience intérieure, dite souvent « religieuse », et leur vie sécularisée à la manière de la société qui fonctionne sans religion. Les interinfluences entre ces trois champs de vision sont inconscientes chez la plupart des interviewés (Grand'Maison, 1992 : 129).

La recherche diagnostique que la crise du croire est d'abord séculière. Les adolescents notamment ont laissé entendre combien il

est difficile aujourd'hui de croire aux autres, au monde, à la société, à l'amour, à la justice, à l'avenir. Ils sont acculés à une pratique de survie que rien dans la société ne permettrait de reprendre sur l'horizon d'un croire. « Ce sont précisément les questions les plus séculières qui révélaient pareilles choses et non les questions religieuses sur lesquelles ils dissertaient assez facilement. D'où l'illusion que peuvent entretenir certaines recherches qui se limitent au questionnement religieux » (p. 210). Les 17-20 ans cherchent un horizon de sens qu'ils veulent décisif, mais ils sont conscients des pistes brouillées de leur époque. Tolérants face aux convictions religieuses, ils ne semblent pas y chercher une inspiration pour eux-mêmes. Leur rapport au religieux est flou, abstrait. Plusieurs doutent, « ayant connu au cours de leurs études des critiques très « discréditantes » de leur héritage religieux chrétien ; ils se replient sur leur bagage de rationalité pour se bâtir une sagesse, une conscience morale, un horizon de vie sans véritable transcendance ». Les cas sont divers, qui vont des décrochés aux engagés sociaux chrétiens. « On a gardé la mentalité de la prospérité facile pour aborder une situation tout autre, dit une jeune. [...] Au cégep, à l'université, 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. Il y a un tas de gens comme moi. » Une autre dit : « Je cherche une foi plus pertinente à la fois intérieurement, personnellement et dans l'engagement. J'envie la foi simple de mes parents, mais moi je suis ailleurs spirituellement. Mais où ? Diable, ça doit exister des vrais guides spirituels chrétiens pour des militants ! » (p. 65, 76) Les jeunes disent généralement leurs besoins de rencontrer des adultes qui croient à ce qu'ils font, tiennent leur engagement, s'inscrivent dans un projet de vie durable. Ils ont peu de modèles adultes chrétiens qui présentent une véritable structuration intégrée de la vie séculière, de l'expérience intérieure et de la foi chrétienne.

Un autre volet de cette recherche note que le profil spirituel majoritaire de la génération des baby-boomers est un profil de réserve, de requestionnement, d'exploration. On y souligne le rapport énigmatique à l'héritage religieux qu'on a besoin de critiquer, notamment le religieux institué du moule de l'Église, la langue de bois de son discours, « les « rabâchages » répétitifs sans lien avec

l'expérience existentielle du monde ordinaire ». Un homme de 46 ans affirme :

J'ai quitté une religion de formules et de pratiques extérieures. C'était pour moi des béquilles. Je voulais marcher par moi-même. Je ne voulais plus rien savoir de l'Église, des rites, de leur morale castratrice. Retrouver mon jugement, ma conscience, mon chemin à moi, ma vérité (Grand'Maison et Lefebvre, 1993 : 342).

À la question « À quel moment avez-vous dit votre premier « je crois » vraiment en votre nom personnel ? », la réponse typique est celle-ci :

J'ai dit mon premier « je crois » en mon nom personnel quand j'ai cessé de pratiquer. Il a bien fallu que je me demande, à ce moment-là, à quoi moi je croyais, après m'être dit ce en quoi je ne croyais plus (homme de 42 ans) (p. 344).

Autonomie, retour « au départ des chemins », resymbolisation des expériences les plus fortes, quête des fondements puis recherche d'un rapport plus authentique avec Dieu sont reliés au nouvel intérêt religieux. Le compte rendu de l'enquête note encore que l'errance spirituelle d'aujourd'hui a quelque chose à voir avec la non-intégration de la mémoire culturelle et religieuse. Le rapport à la mémoire est blessé, bloqué, refoulé. On n'a pas les moyens suffisants de réinterpréter la mémoire. Si l'Église n'est plus le centre polarisateur de leur croire, elle reste chez beaucoup de gens une composante significative de leur histoire :

Malgré tout, je ne renie pas l'Église, parce qu'elle est aussi mon histoire, l'histoire de mes pairs, de mes ancêtres, et elle comporte une force grandiose qui peut encore intervenir de façon significative dans la gestion de l'humanité, qui ne semble pas trop savoir sur le plan moral où elle va (homme, distant, 37 ans) (p. 395).

L'éditorialiste du journal régional écrit :

Cependant l'importance de l'Église chrétienne dans notre culture est indéniable. Nos valeurs fondamentales d'égalité, de liberté, d'entraide et de justice en découlent et sont encore transmises dans tous nos « réseaux » familiaux, institutionnels, informels.

L'Église est l'une des rares parmi nos institutions qui continue de se préoccuper de valeurs morales et de choix de société plus profonds que les scores du dernier sondage. Et dans les paroisses, il se trouve de

nombreux exemples de réseaux d'entraide qui fonctionnent sans formulaires, sans fonctionnaires, loin des officines stériles du réseau public.

Hélas, l'Église véhicule encore des notions qui sont inacceptables pour bien des gens. La place qu'y occupent les femmes, le célibat des prêtres et sa position sur le contrôle des naissances, en plus d'une liturgie souvent coercitive et punitive, suffisent à éloigner bien des gens qui, autrement, se reconnaîtraient facilement dans les valeurs chrétiennes... (p. 396).

Les chercheurs remarquent des phénomènes plus graves que la crise de crédibilité de l'Église. C'est ce qu'ils nomment la « déculturation », le décrochage démissionnaire, les étoffes de base affectives, familiales, sociales, morales, profondément déchirées, dans une société qui ne réussit à résoudre aucun problème important, ne sait plus quoi transmettre aux générations montantes, ne prend pas la mesure des enjeux spirituels de la désespérance.

Les parents, marqués par les mythes de la table rase et de l'auto-enfantement de soi, ont cru tout réinventer à mesure, sans les médiations éprouvées des patrimoines culturels historiques, des rites et pratiques d'initiation qui permettent d'assumer les passages, les crises, les deuils, les dépassements, dans le parcours de l'existence humaine (p. 425).

Il n'y a pas de culture sans conscience historique propre, sans repères fondateurs, sans confrontation critique aux prédécesseurs. Néanmoins, les itinéraires des interviewés de la quarantaine paraissent représenter, chez plusieurs qui dénoncent l'effacement des références signifiantes, une démarche de reconstruction intérieure, de revisitation de la tradition chrétienne au risque de réinterprétations bousculantes mais décapantes.

Enfin, je voudrais signaler un fait culturel révélateur. Des esprits séculiers semblent prêts à réinterroger la voie chrétienne de la spiritualité. Le film québécois récent, *Jésus de Montréal*, a bien illustré cet intérêt inattendu : recherche d'un sens fondamental sur une assise de critique sociale, réactualisation d'une grande voix prophétique, un temps oubliée, chez qui le cinéaste et réalisateur découvre « les plus grandes paroles jamais prononcées sur le sens de la vie » (Arcand, 1989 : 17). Jésus est retrouvé, résidant dans une ville d'ici et d'aujourd'hui, incarné au cœur des situations profanes vécues au quotidien. Cette quête spirituelle, hors cadre et hors système ecclésial, veut accéder au Jésus de l'histoire, à ses gestes, à ses

paroles de sagesse, à sa présence subversive. Recherche en chemin, requête de dépassement, espoir entrevu sur un monde banalisé. Ce film a tenu l'écran durant 62 semaines à Montréal, fait exceptionnel surtout pour un film québécois. La référence chrétienne, composante du catholicisme culturel, resurgit réanimée, resituée en sa source, proposée pour sa pertinence existentielle et sociale.

DE QUELQUES QUESTIONS

Le but de cet article n'est pas d'entrer dans le détail des problèmes théologiques et pastoraux posés par cette conjoncture. Je ne signalerai que quelques points qui apportent des précisions et mettent en perspective des éléments relatifs au catholicisme culturel.

La réaction de repli de bon nombre de milieux ecclésiaux

Plusieurs études, depuis 25 ans, ont invité l'Église à se repenser en fonction des mutations de la culture¹⁰. Elles ont reçu un accueil feutré et n'ont pas donné lieu à des mesures concrètes de sa part. Or, récemment, une recherche a été entreprise sous la responsabilité du Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec (1992), concernant les communautés chrétiennes locales. Un rapport substantiel et articulé, *Risquer l'avenir*, présente les résultats de la consultation de 36 paroisses et de 2 communautés de quartier, une problématique d'analyse, des enjeux et des programmes d'orientation¹¹. La recherche porte sur les pratiques des paroisses, décrites et évaluées par des membres engagés dans les communautés. Elle part donc des questions internes aux communautés et non d'une observation de la situation des paroissiens de tous horizons sur leur terrain réel sur les plans séculier, religieux, chrétien, puis ecclésial.

10. Signalons en particulier deux grandes études faites sous la responsabilité première de Fernand Dumont (1971 et 1982b).

11. Ce rapport a été suivi des actes du congrès de 600 agents pastoraux, *L'avenir des communautés chrétiennes. Rapport du congrès provincial tenu à Montréal en octobre 1992*, Montréal, Fides (coll. L'Église aux quatre vents), 1993.

Elle oublie le rapport au grand nombre de chrétiens qui sont ailleurs et autrement, avec leurs points de vue, leurs besoins, leurs frustrations, leur situation culturelle concrète. On est ainsi devant l'auto-évaluation des pratiques, faite dans le cercle de l'institution et selon une perspective autoréférentielle. On ne dit rien des causes propres au milieu ecclésial qui entraînent l'éloignement de bien des gens. Il n'y a aucune autocritique, aucune auto-accusation, aucune mesure de l'écart entre l'offre et la demande.

La vision exclusivement négative de la modernité et de la sécularisation – que l'on accuse de bien des maux – entraîne la crainte des mutations de la culture et de son altérité. On y cultive l'obsession de l'identité chrétienne claire et forte, nulle part définie autrement qu'en l'associant à l'appartenance à la communauté. On maintient l'idée d'un seul type d'appartenance communautaire pure et dure, justifiée par l'idéologie du « petit reste », du repliement sur les convaincus. On y développe la hantise de la survie de la communauté paroissiale. Les auteurs du rapport de recherche, parmi plusieurs orientations, proposent en priorité l'éducation de la foi des adultes et une politique de resserrement des exigences en matière d'accès aux sacrements, sur un fond d'exigences en matière d'appartenance à l'Église. Ayant trop peu problématisé plusieurs questions clés comme l'identité chrétienne, l'appartenance communautaire et le rapport à la culture, cette dernière politique déprécie le catholicisme culturel et sa composante, la demande massive des rites de passage. Les auteurs privilégient l'option de « minorités actives » qui doivent se démarquer de tout ce qui constitue la référence culturelle prédominante : ils ont une méfiance pour ce qui serait folklorisation, relent du patrimoine, rites de passage.

Les auteurs de *Risquer l'avenir* suggèrent d'évaluer l'identité chrétienne par des critères de conformité à des normes extérieures. Cette conformité tient, en l'occurrence, dans l'appartenance effective à la communauté locale sans égard à la gamme des divers degrés d'appartenance, puis dans quelques conditions à remplir. Ils portent en outre sur la foi des autres le préjugé facile de l'illusion. Ils avertissent que, si ceux-ci pensaient néanmoins « brandir leur droit à l'accès aux sacrements », les communautés ne sauraient être

« complices de leurs contradictions » (p. 136-142). Pourtant la véritable identité renvoie à une position intime, à des convictions de foi qui sont en deçà même d'une verbalisation explicite ou d'une conformité prescrite.

Cette politique du tout ou rien est une politique d'intransigeance, d'ignorance des déplacements sinon des nouvelles modalités de l'expression de la foi. Elle représente une forme de discrimination pour l'accès aux sacrements à qui en fait la demande, dans une Église qui, par nature, est la convocation de tous – *ekklèsia*, de *ek-kalein*, convoquer à partir de l'extérieur. Je pense, avec Jossua et bien d'autres, que ni le rigorisme institutionnel ni le purisme confessant ne sont de mise pour déconsidérer des individus qui n'ont que des liens partiels avec l'institution. Il convient, en outre, d'accueillir « de nouveaux modes possibles d'adhésion dont le caractère commun est d'être partiel, quant à la part d'existence qu'ils engagent et quant aux contenus qu'ils acceptent ou investissent réellement » . D'une part, dit-il, la foi peut paraître très importante, avec des accents éthiques et sociaux conséquents, sans qu'elle soit le tout de la vie. D'autre part, « on peut adhérer fortement à Jésus Christ sans s'embarrasser d'accepter ou de refuser mainte donnée intégrante du credo traditionnel ; et ces croyants ne voient pas pourquoi leur manière d'être ne pourrait pas être vécue dans une Église dont ils ne contestent ni la légitimité ni la vitalité, se souciant peu, à vrai dire, de beaucoup de ses modalités institutionnelles [...] » (Jossua, 1992 : 296). On ne peut déprécier non plus le contenu du catholicisme culturel, qui véhicule des offres de réponse à la quête de sens, appuie des choix fondamentaux et des pratiques, entretient même une solidarité communautaire au sens large. Comme on l'a dit, il donne à « inscrire ses valeurs personnelles et ses choix dans une tradition, c'est-à-dire dans un ordre symbolique qui a fait ses preuves : le catholicisme déborde largement sa visibilité ecclésiale formelle » (Lemieux et Montminy, 1992 : 580, 586).

On objecte souvent qu'il s'agit là d'une simple tradition, liée à l'héritage familial. Ici encore, il ne faut pas dévaluer le lien à la tradition. N'est-elle pas la continuité de la mémoire vive chrétienne ? Le recours aux sacrements manifesté comme important même chez les jeunes adultes ne renvoie-t-il pas à une forme du

croire qui s'inscrit précisément dans une lignée croyante ? Le croyant religieux, affirme Danièle Hervieu-Léger (1993 : 119, 236) à la suite de Pierre Gisel, se considère comme « engendré » dans une filiation qui le fait membre d'une communauté spirituelle rassemblant les croyants passés, présents et futurs. Le croire religieux se fonde sur l'invocation d'une lignée de témoins. À l'ère de la modernité qui peut disloquer toute mémoire et miner tous les imaginaires de la continuité, il faut la réaffirmation, sinon la recomposition, de la référence croyante à la pérennité d'une lignée. L'événement sacramentel, dirais-je, reste un fil ténu de cette recomposition. Mais du fait qu'il est vécu en famille et dans le cercle des proches, la référence personnalisée à la tradition chrétienne locale redit le lien d'une communauté croyante. Il ne faut donc pas dévaluer cette singulière instance d'attraction où les individus n'obéissent pas à des obligations (car ils pourraient s'en dispenser), mais tiennent à s'y engager. Il pourrait y avoir une réorientation moderne du rapport à la tradition en ce que « être religieux, en modernité, ce n'est pas tant se savoir engendré que se vouloir engendré » (Hervieu-Léger, 1993 : 245). Je ne crois pas, en effet, qu'il y ait au Québec une coupure d'avec la lignée croyante. S'il y a césure, ce n'est pas un phénomène pétrifié comme on paraît l'observer en France ou en Belgique¹². Il ne faudrait donc pas forcer la coupure en privant les demandes sacramentelles de l'accueil ecclésial et du retour à la source chrétienne. On contribuerait à approfondir la coupure d'avec la mémoire pour accélérer l'effritement de la référence. Au contraire, il convient d'encourager la continuité d'un passé revisité, la mémoire revisitée à l'occasion d'un événement significatif de la vie des individus, en valorisant même les aspects proprement humains et culturels d'un rite d'initiation.

La large communauté de référence

Cette perspective de repli part du diagnostic que l'Église du Québec est une minorité religieuse : « une minorité de baptisés est demeurée attachée à l'Église » ; « l'Église catholique est maintenant

12. Voir, par exemple, Voyé, 1991.

une minorité religieuse » (Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec, 1992 : 85, 123). Chez ces auteurs, un tel verdict est tributaire de la réduction au seul modèle de la communauté d'interrelations serrées suscitant un profond sentiment d'appartenance. Ce diagnostic me paraît faux. Certes, le membership paroissial est minoritaire. Certes, les chrétiens dits communautaires sont une minorité. Certes, l'Église définiteur de prescriptions n'est plus dans le champ de conscience de bien des gens. Certes, dans la vie publique, l'Église ne maîtrise plus les règles du jeu, elle voit son rôle relativisé, elle est amenée à intervenir sous le mode de la contribution dans une société différenciée. Certes, l'influence de l'Église doit composer avec celle d'autres groupes religieux. Mais l'Église catholique reste une référence dans la mémoire vive d'une bonne majorité de Québécois. Ceux-ci lui accordent leur confiance, ainsi que l'attestent des sondages. Quand elle se discrédite elle-même, les griefs de la critique sont aussi des requêtes de changements qui lui sont adressées. S'il faut distinguer catholicisme – auquel l'affiliation massive demeure – et Église, celle-ci demeure aussi une référence dans la continuité de la tradition catholique locale. Mais il faut voir que le rapport à l'Église s'entend de diverses façons.

Le catholicisme culturel paraît être un christianisme de référence plutôt que d'appartenance, avons-nous dit. Il renvoie à une symbolique commune dont l'Église est partie prenante pour son élaboration et sa transmission. Une typologie de Fernand Dumont (1982a : 353-357 ; 1987 : 42-43), sociologue et théologien, me semble fournir un éclairage supplémentaire à la compréhension du catholicisme culturel. Il propose de considérer trois types de regroupements. Il y a les *regroupements par référence* : le facteur de regroupement est la référence à une origine commune, une histoire, une langue, des symboliques, des croyances et des rituels communs, une mémoire collective. Cette forme de regroupement ne nécessite pas de façon indispensable des interactions ou des organisations d'encadrement. C'est le cas de grands ensembles comme une nation, une classe sociale, un État, une Église. Il y a les *regroupements par intégration* où les individus ont des statuts, des rôles, des fonctions et où il y a des mécanismes d'intégration. C'est le cas d'une école, d'une entreprise, d'un syndicat. Il y a les *regroupements*

par appartenance : ce sont des ensembles relativement limités où les individus sont liés par leurs interactions, par des relations interpersonnelles fortes où ils se reconnaissent, se parlent, réagissent mutuellement. C'est le cas de la famille, de l'affinité d'amitié, d'une équipe de travail, d'un groupe, d'une communauté de base. Chaque regroupement a son originalité, mais il n'est pas exclu, par exemple en Église, que tel type s'alimente à tel autre dans la pratique.

Il y a donc des liens à la communauté qui peuvent être de simple référence, ou d'intégration ou d'appartenance. On peut ainsi parler avec l'auteur de *communauté par référence*, de *communauté par intégration*, de *communauté par appartenance*. Selon Dumont, l'Église est avant tout une communauté par référence. Il en est de même de la paroisse. Ses membres ne sont pas reliés indispensablement par l'interaction ; ils se rapportent à une même foi, à des signes liturgiques, à la Bible, à une tradition, à divers institués. Comme le souligne Dumont, l'expérience humaine est investie dans la symbolique des groupements par référence : la personne en tire mémoire pour les actions présentes et à venir ; elle est expérience de soi, de son identité. Il ne s'agit pas de simple « société », selon la célèbre distinction de Tönnies. Communauté dit solidarité. « Les collectivités humaines sont aussi des communautés parce que les expériences des personnes exigent des échanges et que, dans ces échanges, une symbolique commune est médiatrice de l'expérience de chacun » (Dumont, 1987 : 46-47). La référence est inscrite au cœur de l'expérience. La référence chrétienne se reconnaît à des traits de culture, des croyances, des rites, des pratiques, des réflexes distinctifs, d'une culture qui n'est pas pour autant unitaire, sans diversification.

On peut donc dire que, pour la majorité, au sein du catholicisme culturel d'ici, le rapport à l'Église est le rapport à la communauté de référence. Or, d'un point de vue ecclésiologique, cette communauté spirituelle de chrétiens disséminés dans une ville ou une région rurale est aussi une modalité d'existence et de réalisation de la communauté chrétienne : l'Église urbaine ou régionale à la dimension de l'unité psychosociale de vie où se passent les relations de parenté et d'amitié, les échanges de toutes sortes, le travail, le commerce, les loisirs, les activités culturelles. C'est l'Église locale à

l'échelle de la ville ou de la région. Beaucoup de croyants vivent au quotidien leurs relations familiales et sociales, l'accomplissement de leur métier ou de leur profession, font du bénévolat au nom de valeurs chrétiennes. En plus des actions individuelles, il y a plusieurs regroupements de chrétiens dans des causes ou des services humanitaires. Ils sont hors des cadres des communautés constituées. Mais ils sont membres de la communauté chrétienne sur le terrain séculier de l'unité sociale et globale de la vie.

Toutefois, malgré la considération qu'il faut porter à ce type de communauté au sens large, il importe que le regroupement chrétien aille vers les autres types de communauté. On peut passer de la communauté par référence à la communauté par appartenance en établissant une dynamique d'intégration, par l'attribution de fonctions et de rôles répartis en réelle coresponsabilité. Ce qui implique et exige la redéfinition des rapports entre clercs et laïcs, de ministères divers et surtout de la participation (Dumont, 1982a : 356-357). Ce qui implique, rajouterais-je, le droit à la prise de parole, aux débats, à la décision, au partage du pouvoir. La communauté dite d'appartenance s'appuie sur des interrelations et des interactions entretenues. Ce peut être la chance d'une refonte de la paroisse et du fonctionnement de groupes et de communautés de base. Les regroupements par intégration et les regroupements par appartenance favorisent la participation des membres à l'élaboration et à la survie de la référence. On peut se demander cependant « si les uns et les autres ne tendent pas parfois à masquer ou à usurper, dans une certaine mesure, la fonction de la communauté tout entière quant au maintien et à la vitalité de la référence, de la symbolique et du discours communs » (Dumont, 1987 : 57).

L'enjeu du croire

On ne peut escamoter la question du croire comme telle. Le croire est une fonction constitutive de la personne humaine. Mais cette fonction, si constitutive qu'elle soit, peut être laissée en veilleuse, recouverte par d'autres préoccupations superficielles. Dès lors que la personne veut vivre à un niveau de conscience éveillée, elle doit prendre position, accomplir un acte fait de choix et de décision.

Simple ratification des propositions de sens reçues, option véritable ou choix même dramatique chez ceux qui, très présents à eux-mêmes, recherchent la force de l'essentiel. Ainsi que l'illustre Marcel Legaut (1971 : 171), « la foi [est] cette option première à laquelle l'homme est contraint inéluctablement lorsqu'il va avec courage, lucidité et rigueur d'esprit jusqu'au bout du chemin où le conduit l'affrontement avec sa condition ». Il importe, pour qui veut s'humaniser, de parvenir à se mettre au clair en ce qui a trait aux valeurs premières de son existence. L'enjeu est que la position de chacun puisse atteindre le statut d'une foi, c'est-à-dire d'une option de conscience sur un sens déterminant, que cette option soit humaniste, chrétienne ou d'une autre tradition religieuse.

Quand on observe le peu d'intégration et le peu d'engagement avoués, on peut se demander si ce qui persiste des croyances et des rites est une véritable force de personnalisation pour la conduite de la vie ou si ce n'est pas de pures références formelles. Qu'en est-il exactement, à cet égard, du christianisme culturel ? Certes, selon les diverses manifestations que nous avons pu relever, il a un contenu indéniable. Néanmoins, de sérieuses questions se posent sur la qualité de ce contenu. En cela, on pourrait bien payer la note du déficit intellectuel et évangélique de la formation chrétienne d'autrefois. On souffre d'une certaine culture chrétienne transmise dont la substance fut souvent mince, y compris dans la formation des agents de la chaîne de transmission, au-delà des référents institutionnels comme les conventions, les pratiques obligatoires et les manuels. Le rattrapage reste lent à produire ses effets. Mais encore, le catholicisme culturel est-il devenu maintenant, et pour d'autres raisons, un produit culturel parmi d'autres en ce que « les consommateurs disent à la religion quel genre de religion ils préfèrent » (Bibby, 1988 : 17), sans plus ? Si le christianisme est culture, il est aussi voie de spiritualité et offre de sens pour l'unification et l'accomplissement des personnes.

L'enjeu du croire chrétien renvoie à la construction de l'identité chrétienne des individus : ce qui implique le recours à des références d'identification, mais aussi la conquête de l'identité personnelle et la traversée d'un processus d'intégration identitaire. Trouver son identité, c'est se situer en son individualité autonome,

au centre de son être propre. Et s'identifier chrétien, c'est habiter son identité humaine suivant une inspiration qui engage toute sa personne : le chrétien prend position et unifie sa vie à partir de sa reconnaissance de l'Envoyé venu lui dévoiler le sens de la destinée et les conditions d'un projet de vie qui peut le mener à sa propre réalisation comme être humain. Il a accès à des références d'identification, à des croyances majeures, qui s'articulent autour des faits et gestes de Jésus et de ses paroles sur le sens de Dieu et le sens de l'humain. C'est là une offre de signification et d'orientation à expérimenter pour qu'il élabore à nouveau du sens dans sa situation humaine et culturelle inédite.

La construction de l'identité s'inscrit donc dans un processus d'intégration jamais achevé de références multiples puisées dans le patrimoine universel, l'héritage culturel et familial, les idéaux de la modernité, les sagesses et les religions, les leçons tirées de l'expérience et dans le christianisme qui propose la configuration d'un sens fondamental pouvant régénérer, relancer et recentrer ces valeurs et ces idéaux humains. Le chrétien doit réassumer ses références chrétiennes dans le registre de son expérience personnelle : la foi est une expérience qu'il vit en même temps que ses autres expériences humaines, profanes, quotidiennes. Les médiations premières assurant le processus identitaire d'intégration sont bien l'expérience humaine personnelle, la question de Dieu et l'accès au projet évangélique. Alors la foi et l'identité chrétiennes ne sont conditionnées ni ne doivent s'exprimer par une dépendance obligée envers l'Église comme institution d'encadrement. Il est aussi théologiquement légitimé que des chrétiens, membres de la communauté ecclésiale porteuse de la référence chrétienne, vivent hors des structures et des lieux institués par l'Église. Ils vivent leur vision du monde et leurs pratiques inspirées du sens chrétien au cœur des situations où ils se trouvent. La pratique chrétienne, du reste, est une pratique éthique, relationnelle et sociale, avant d'être une pratique religieuse. Y a-t-il un lieu circonscrit, spécifique, propre, de la foi chrétienne ? Comme l'écrivait Michel de Certeau, « l'irruption de Jésus ne fonde pas un nouveau lieu [...] ; il introduit le non-lieu d'une différence dans un système de lieux » (Certeau et Domenach, 1974 : 95).

La traversée du processus identitaire, soumise aux aléas des interrogations, des sélections et des réinterprétations, assure la conquête de l'autonomie du sujet croyant. Par rapport au croire convenu, cela peut représenter un déplacement d'importance. Sans que ce soit toujours vécu bien consciemment chez tous les individus, on peut dire que la situation au Québec se rapproche de ce que Danièle Hervieu-Léger (1986 : 60) observe dans les changements survenus en Bretagne : « L'accent mis désormais sur la relation affective avec Dieu, comme source d'épanouissement de la personne et d'enrichissement des relations à autrui, déplace le catholicisme vécu vers un « humanisme transcendant », mettant en jeu une conception éthico-affective du salut, à dominante intramondaine. »

Le discours chrétien à réinterpréter

Le catholicisme culturel recouvre un phénomène d'éclatement des représentations dans l'imaginaire de bien des gens. Outre le goût de l'étrange et du merveilleux et l'amalgame d'emprunts hétéroclites à diverses traditions, le discours chrétien lui-même est en question. Par exemple, on est passé en peu de temps d'une vision globale et unifiée du monde à « la déconstruction de la cosmologie du catholicisme » (Rouleau, 1990 : 44). Or, le discours officiel se réfère encore à une conception physicienne et biologiste de la nature dans sa définition et dans nombre d'applications de « la loi naturelle », notamment à propos de la morale sexuelle. C'est, aux yeux des contemporains, se placer en porte-à-faux avec les accents de la modernité où l'homme s'est dégagé de la nature conçue comme une donnée brute, immuable et pensée directement par Dieu, comme un tout englobant et dès lors un ordre exemplaire à imiter. Le pouvoir d'intervenir sur la nature sous la droite conduite de la raison, l'historicité de la personne et le dépassement des conditionnements invitent à éliminer le concept d'une nature autosubsistante, intouchable, et à éviter les modèles inaliénables de comportements. Pour la compréhension de croyances importantes et de nombreuses représentations bibliques, le passage du mythologique à l'historique, et de l'historique à l'existential, est une réelle exigence en même temps

qu'une réelle difficulté. Tel ou tel individu n'a pas toujours ni facilement les moyens d'aller chercher la signification réelle et la portée existentielle de l'une ou l'autre formulation à connotation mythique ou cosmologique appartenant à des cultures anciennes.

Sur ces points comme sur bien d'autres est posé le problème de l'exercice de la fonction d'interprétation. Est posé dès lors le problème de la participation des chrétiens à des rôles de concertation et à des lieux communautaires de réinterprétation des croyances, de la morale et des pratiques. Le modèle herméneutique s'impose pour qu'il y ait pertinence et réception. L'herméneutique consiste, en l'occurrence, à mettre en corrélation l'offre de sens portée dans l'expérience fondamentale séculaire avec les questions et les états de conscience de l'expérience actuelle dans la culture contemporaine marquée par la modernité. Ce n'est pas là simple « métaphorisation de la religion ». La réinterprétation constante répond à la notion même de tradition, qui est la transmission continue du sens chrétien moyennant la traduction de ses formulations d'un code culturel à l'autre à travers les âges et les civilisations. Le continuum de la tradition suppose l'élaboration nouvelle de la référence. Il suppose la traduction dans le « croyable disponible » de notre culture, dans ce qui est crédible au contemporain selon son langage, sa sensibilité, sa structure de compréhension. Autrement dit, s'impose la tâche de l'acculturation.

* * *

Le « catholicisme culturel » est un concept sociologique d'apparition récente. Il désigne davantage qu'une culture catholique héritée, imprégnée de christianisme. Il renvoie à une position religieuse et à une affiliation à la communauté catholique de la part des individus. Il nomme la situation religieuse d'un grand nombre de Québécois chez qui les convictions chrétiennes perdurent, mais hors du contrôle de l'Église, de ses lieux d'encadrement et de ses normes explicites. Il embrasse plus qu'une simple « religion invisible » ou même qu'une « religion séculière », car il donne lieu à des expressions confessionnelles tangibles. Pour dire ce phénomène singulier, d'autres appellations seraient sans doute possibles, aptes à le définir de façon encore plus précise et raffinée. Il fournit tout de même des perspectives qui font avancer la recherche.

Ce catholicisme culturel n'est pas qu'un résidu formel. On ne saurait le déprécier. Il comprend un noyau vital et stable dans une configuration religieuse mouvante. Il offre un contenu, un fonds, une assise qu'on peut considérer comme un socle. Mais la construction demeure énigmatique et fragile. L'analyse que nous avons tenté d'en faire laisse voir plusieurs jeux dialectiques en présence. Le catholicisme culturel a un contenu de significations, mais ses référents sont limités par rapport à la figure intégrale de la foi chrétienne normalement constituée et explorée. Son discours reste souvent implicite et ses représentations connaissent l'éclatement par rapport à l'explicitation et à la cohérence attendues des croyances et des valeurs qu'il porte. C'est un catholicisme de référence plutôt que d'appartenance engagée et entretenue. Il se déprend d'institués contraignants, se complaît dans la désinstitutionnalisation, mais il continue d'adresser des demandes à l'institution ecclésiale. Il abhorre le prescriptif, mais il se trouve inconfortable et démuné de moyens d'information et de clarification pour guider le processus d'inscription autonome. Il maintient une puissante capacité de relation à la lignée croyante, mais il manifeste une grande fragilité d'intégration. Il est donc tout en contrastes et tout en paradoxes. Sous son couvert, plusieurs types de catholiques cohabitent.

Si les signes d'identité demeurent, la survie de la référence est problématique pour la collectivité et les individus. Le complexe des références chrétiennes gagnera à être mieux assumé pour garantir la continuité de la mémoire vive elle-même. Or, cette mémoire est désarticulée, à la suite de son entrée en procès : la critique de la religion, non seulement opportune mais nécessaire, fait état des blessures de cette mémoire, d'un contentieux à liquider, de modèles en désuétude à dépasser. Les ébranlements puis les reprises autonomes provoqués par la modernité exigent une réélaboration des références, une mise à jour, une traduction neuve, une acculturation. Pour cela, il faut évaluer l'héritage, ses coutumes et ses valeurs, la fidélité aux sensibilités modernes et aux idéaux de la sécularité, mais aussi le retour à la dynamique anthropologique du croire, aux sources du sens chrétien authentique, à la solidarité ecclésiale en deçà des systèmes et des encadrements. Il faut des occasions de ressaisie de l'inspiration chrétienne en terme d'expérience fondamentale. Car le processus d'identité chrétienne ne tient

pas aux seules références intellectuelles ou symboliques, mais il aboutit à une manière d'être et d'agir, à une éthique que peut requérir la critique sociale, à un engagement global en plein monde séculier. Il faut, en outre, des lieux de rencontre, de prise de parole libre, d'interprétation judicieuse. Ceux qui partagent la foi chrétienne doivent encore penser à préciser des stratégies de transmission qui, évitant les pièges de la récupération ou de la restauration, ouvrent des espaces de créativité et d'initiation à l'adresse des générations montantes. S'ils veulent garder vivante la mémoire qui est au cœur du catholicisme culturel, les plus clairvoyants de ceux qui désirent naître à leur propre parole et à leur libre conduite tout en puisant aux authentiques références chrétiennes doivent faire œuvre de responsabilité, c'est-à-dire se rendre capables de répondre de la réorganisation du travail du christianisme dans l'univers socio-culturel d'aujourd'hui et de demain.



Bibliographie

- Arcand, Denys (1989), dans *Séquences*, 140 (juin), p. 12-19.
- Bibby, Reginald Wayne (1988), *La religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides.
- Bibby, Reginald Wayne (1990), « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances », *Sociologie et sociétés*, XXII, 2 (octobre), p. 133-144.
- Bibby, Reginald Wayne (1993), *Unknown Gods, the Ongoing Story of Religion in Canada*, Toronto, Stoddart.
- Blais, Marie-Claire (1965), *Une saison dans la vie d'Emmanuel*, Montréal, Éditions du Jour.
- Bouchard, Pierre (1991), « La pratique religieuse chez les catholiques francophones de Montréal », *Prêtre et pasteur*, 94, 1 (janvier), p. 38-45.
- Certeau, Michel de, et Jean Marie Domenach (1974), *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil.
- Chamberland, Paul (1972), *Terre Québec*, Montréal, Librairie Déom.
- Charron, André (1992a), « L'indifférence religieuse », *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, p. 629-640.
- Charron, André (1992b), « Situation de l'incroyance et de l'indifférence religieuse au Canada. Analyse et perspectives pastorales », *Nouveau Dialogue*, 88 (janvier), p. 10-22.

- Charron, André, Raymond Lemieux et Yvon R. Thérioux (1992), *Croyances et incroyances au Québec*, Montréal, Centre d'information sur les nouvelles religions/Fides (coll. Rencontres d'aujourd'hui, 18).
- Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales (1992), *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et perspectives*, Montréal, Fides, (coll. L'Église aux quatre vents).
- Ducharme, Réjean (1967), *L'avalée des avalés*, Montréal, du Bélair, [1966].
- Dumont, Fernand, et al. (1971), *L'Église du Québec : un héritage, un projet, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église*, Montréal, Fides, 5 tomes.
- Dumont, Fernand (1982a), « Note sur la notion de communauté », *Communauté chrétienne*, 155-156 (septembre-décembre), p. 353-357.
- Dumont, Fernand (dir.) (1982b), *Situation et avenir du catholicisme québécois*, Montréal, Leméac, 2 vol.
- Dumont, Fernand (1987), *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides (coll. Héritage et projet, 38).
- Grand'Maison, Jacques (dir.) (1992), *Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 10).
- Grand'Maison, Jacques, et Solange Lefebvre (dir.) (1993), *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Fides (coll. Cahiers d'études pastorales, 12).
- Hervieu-Léger, Danièle (1986), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf (coll. Sciences humaines et religion).
- Hervieu-Léger, Danièle (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- Jossua, Jean-Pierre (1992), « La théologie devant l'incroyance », dans Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Séd (dir.), *Interpréter : mélanges offerts à Claude Geffré*, Paris, Cerf.
- Legaut, Marcel (1971), *L'homme à la recherche de son humanité*, Paris, Aubier.
- Lemieux, Raymond (1990), « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, XXII, 2 (octobre), p. 145-164.
- Lemieux, Raymond (1992), « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ? », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Sainte-Foy, Groupe de recherche en sciences de la religion (coll. Les cahiers de recherches en sciences de la religion, 11), p. 65-71.
- Lemieux, Raymond, et Jean-Paul Montminy (1992), « La vérité paradoxale du catholicisme québécois », dans Gérard Daigle (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Montréal, PUM.
- Létourneau, Jocelyn (1990), « Critique de la raison technocratique. Définir une avenue à la jeune recherche québécoise », dans Fernand Dumont (dir.), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, IQRC, p. 341-355.
- Milot, Micheline (1991), *Une religion à transmettre : le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, Québec, PUL.
- Richard, Réginald (1992), « Le Québécois et les métaphores de son « dieu » », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Sainte-Foy, Groupe de recherche en sciences de la religion (coll. Les cahiers de recherches en sciences de la religion, 11), p. 245-253.

- Richard, Réginald, et Jean-Paul Montminy (1992), « La représentation de « dieu ». Une croyance en mutation », dans Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Sainte-Foy, Groupe de recherche en sciences de la religion (coll. Les cahiers de recherches en sciences de la religion, 11), p. 237-243.
- Rocher, Guy (1969), *Introduction à la sociologie générale*, t. I, Montréal, Hurtubise HMH.
- Rouleau, Jean-Paul (1990), « Le catholicisme, vingt-cinq ans après Vatican II », *Sociologie et sociétés*, XXII, 2 (octobre), p. 33-48.
- Saint-Pierre, Céline (1987), « Après la crise de l'engagement, la responsabilisation sociale », *Relations*, (décembre), p. 311-313.
- Tremblay, Michel (1972), *Les belles-sœurs*, Montréal, Leméac.
- Tremblay, Michel (1980), *Thérèse et Pierrette à l'école des Saints-Anges*, Montréal, Leméac.
- UNESCO (1982), *Déclaration de Mexico*, 6 août.
- Vadoboncoeur, Pierre (1963), *La ligne du risque*, Montréal, HMH.
- Voyé, Lilliane (1991), « Les jeunes et le mariage religieux : une émancipation du sacré », *Social Compass*, 38, 4, p. 405-416.