

2m11.3004.8

Université de Montréal

*Enjeux de transmission et questions de relève
dans les milieux chrétiens d'engagement social
Essai d'analyse socio-théologique*

par
Jean-Philippe Perreault
Faculté de théologie

Mémoire présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en théologie pratique

Octobre 2002

© Jean-Philippe Perreault, 2002



BL
25
U54
2002
V.006

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

*Enjeux de transmission et questions de relève
dans les milieux chrétiens d'engagement social
Essai d'analyse socio-théologique*

Présenté par :
Jean-Philippe Perreault

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Marc Gauthier
président-rapporteur

Solange Lefebvre
directrice de recherche

Jean-Guy Nadeau
membre du jury

Sommaire

Ayant joué un rôle historique dans le développement de l'engagement social au Québec, les organismes chrétiens engagés socialement se retrouvent aujourd'hui devant le défi du renouvellement de leurs acteurs. Cette recherche démontre que la place accordée à la religion dans notre société, les ruptures de la transmission religieuse, les différences et les tensions entre les générations laissent croire à une crise potentielle de la relève.

S'appuyant sur un matériau empirique qualitatif, notre analyse des différences générationnelles entre des jeunes adultes (20-30ans) et des seniors (50 ans et plus) engagés expose un certain nombre de mutations en cours au sein de l'engagement social chrétien. Ces déplacements illustrent l'éclatement de la référence religieuse suite au processus de sécularisation de la société québécoise. Sous l'influence des jeunes adultes, de leurs conceptions et de l'expérience qu'ils ont de la religion catholique, les milieux d'engagement social chrétiens sont appelés à redéfinir le sens de leur implication en relevant certains défis d'inscription de la religion dans l'action sociale au Québec. Il semble que c'est au cœur de ces défis que se posent les questions de transmission actuelles.

En observant les processus de formation de l'identité d'engagé chrétien, cette étude en arrive à constater un certain déficit de transmission religieuse dans la formation des jeunes adultes engagés socialement. Afin de relever les défis auxquels ils font face, les organismes chrétiens doivent être *aussi* des lieux de transmission religieuse. Pour ce faire, un réaménagement des modes de transmission, qui inclut une recomposition des médiations de la transmission et qui tient compte des dynamiques intergénérationnelles, semble nécessaire.

Mots clés : transmission religieuse ; engagement social ; catholicisme québécois ; générations ; jeunesse ; sécularisation.

Summary

Having played a historical role in the development of social activism in Quebec, socially active Christian organisations face the challenge of renewing their membership. This research demonstrates that with the place given to religion in our society, difficulties in the transmission of religious values, differences and tensions between generations, this task may be difficult.

Based on empirical qualitative material, our analysis of the generational differences between socially active young adults (20-30 years old) and seniors (50 plus) expose some of the transformations taking place within Christian social activism. These shifts illustrate the breaking up of the religious reference following the secularization process of the Quebec society. Under the influence of young adults, their conception and experience of the catholic religion, Christian socially active milieus must redefine the meaning of their activism. This entails facing the challenge of inscribing religion within social action in Quebec. It appears that the issues pertaining to transmission are at the heart of this challenge.

By observing the process by which the active Christian identity is formed, this study notes that within the training offered to young socially active adults, there is a certain deficit in the transmission religious of values. If they are to face this challenge, Christian organisations must *also* be places of religious transmission. To achieve this, changes to the modes of transmission such as reconstructing the mediations of transmission and taking the intergenerational dynamics into consideration, are necessary.

Keywords: religious transmission; social activism; generations; youth; Quebec Catholicism; secularization;

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	VI
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1. Problématique	2
2. Le drame majeur et l'hypothèse de départ.....	6
3. Démarche globale	6
3.1. <i>Choix et limites de la démarche</i>	7
3.2. <i>Structure du mémoire</i>	9
CHAPITRE 1 : À LA BASE DE LA RECHERCHE : MÉTHODOLOGIE ET DÉFINITIONS.....	11
I-Première partie:	
Méthodologie, pour une lecture socio-théologique	12
I-1. Orientations méthodologiques.....	12
I-1.1. <i>Pour une théologie pratique</i>	12
I-1.2. <i>Une certaine appropriation de la méthode praxéologique</i>	13
I-2. Stratégies méthodologiques.....	14
I-2.1. <i>Phase préliminaire</i>	14
I-2.2. <i>Premier temps : la cueillette de données (observation)</i>	15
I-2.2.1. Source principale : entretiens individuels	15
I-2.2.2. Source secondaire : 10 groupes focus	16
I-2.2.3. Source secondaire : observation et analyse de documents	16
I-2.3. <i>Deuxième temps : analyse des données</i>	17
I-2.3.1. Étape 1 : Émergence des catégories	17
I-2.3.2. Étape 2 : Construction des catégories.....	17
I-2.3.3. Étape 3 : Découpage des entretiens	17
I-2.3.4. Étape 4 : Organisation et élaboration des résultats	17
I-2.4. <i>Troisième temps : l'interprétation</i>	18
II-Deuxième partie:	
Définition de thèmes centraux et de l'engagement social chrétien.....	19
II-1. Définitions de certains concepts	19
II-1.1. Le social	19
II-1.2. Le politique	20
II-1.3. Église, Église institution, organisation ecclésiale	21
II-1.4. Milieu chrétien engagé socialement	22
II-2. Quelques repères historiques pour une définition de l'engagement social chrétien au Québec	22
II-2.1. <i>Réactions à l'industrialisation</i>	24
II-2.1.1. Une Église en croissance, triomphante et puissante.....	24
II-2.1.2. Industrialisation et urbanisation	25
II-2.1.3. Les débuts de l'action sociale catholique et du syndicalisme catholique	26
II-2.2. <i>La profondeur de la crise des années 30 : changement d'attitude</i>	28
II-2.2.1. Une décennie déterminante : les années 30.....	28
II-2.2.2. Réactions de l'Église à la crise : une prise de conscience déterminante	29
II-2.2.3. Les mouvements d'action catholique spécialisés.....	30
II-2.3. <i>"L'écartèlement " de la Révolution tranquille</i>	32
II-2.3.1. Développement de l'État et laïcisation	32
II-2.3.2. Réforme de l'Église	33
II-2.3.3. Explosion culturelle et nationalisme	33
II-2.3.4. La Révolution tranquille et l'engagement social chrétien	34

CHAPITRE 2: ENGAGEMENT SOCIAL, CATHOLICISME ET MODERNITÉ..... 37**I-Première partie:****Les liens entre l'engagement social et la religion catholique chez les répondants 38**

I-1. Les rapports à l'Église.....	38
I-1.1. <i>Prise de distance, recherche d'intelligence et sentiment d'appartenance</i>	39
I-1.2. <i>L'appartenance catholique des organisations : un boulet ou une force ?</i>	42
I-2. La spécificité d'un engagement chrétien dans les remous de l'action sociale.....	44
I-2.1. <i>La spécificité d'un engagement nommé chrétien : liens entre foi et engagement</i>	44
I-2.2. <i>Les types de liens entre engagement social et foi chrétienne</i>	45
I-2.2.1. <i>Spiritualité de l'engagement</i>	46
I-2.2.2. <i>Engagement comme expression de la foi catholique</i>	48
I-2.2.3. <i>Conception politique de la foi chrétienne</i>	49
I-3. En synthèse : pointes de l'observation et hypothèse de travail.....	52

II-Deuxième partie:**Défis d'inscription de la religion dans l'action sociale..... 55**

II-1. Pour mieux saisir le mouvement de la modernité, une lecture de Marcel Gauchet.....	55
II-1.1. <i>La modernité ou le " désenchantement du monde "</i>	56
II-1.1.1. <i>La naissance de l'État</i>	57
II-1.1.2. <i>La transcendance</i>	58
II-1.1.3. <i>L'originalité et le rôle du christianisme</i>	59
II-1.2. <i>Sortie ou fin de la religion</i>	61
II-1.3. <i>Rapports entre la religion et le politique dans le monde de l'État</i>	62
II-2. Comment vivre l'écartèlement entre deux mondes ?	
<i>Les défis de la référence et de l'inscription religieuse dans l'action sociale</i>	64
II-2.1. <i>Quelle place pour un engagement social chrétien en modernité ?</i>	65
II-2.2. <i>Redécouvrir un rôle prophétique et critique</i>	67
II-2.3. <i>Tenir en tension individualité et transcendance</i>	69
II-2.4. <i>Nouer un rapport au monde signifiant</i>	70
II-2.5. <i>Les 3 défis d'inscription et le renouvellement des acteurs</i>	72

Conclusion du chapitre 75**CHAPITRE 3: ENJEUX DE TRANSMISSION 76****I-Première partie:****Les processus de transmission dans les MCES..... 78**

I-1. Trois types de transmission.....	78
I-1.1. <i>Transmissions " fondatrices "</i>	78
I-1.2. <i>Transmissions " structurantes "</i>	79
I-1.3. <i>Transmissions " intégratrices "</i>	80
I-2. Médiations de la transmission.....	80
I-3. Enjeux intergénérationnels.....	83
I-3.1 <i>Différences entre les générations</i>	84
I-3.2 <i>Tensions entre les générations</i>	87
I-4. En synthèse : deux modèles de formation de l'identité croyante.....	90
I-4.1. <i>Premier modèle : le croyant engagé</i>	90
I-4.2. <i>Deuxième modèle : l'engagé croyant</i>	92
I-4.3. <i>Pointes de l'observation et hypothèse de travail</i>	93

II-Deuxième partie:**Un nouveau rôle et de nouvelles configurations du transmettre**

pour les milieux chrétiens engagés socialement	96
II-1. Quelques repères pour poser la question de la transmission religieuse.....	96
II-2. Défis de la transmission dans les milieux chrétiens d'engagement social.....	98
II-2.1. <i>Les rapports à la tradition chrétienne</i>	98
II-2.1.1. Deux types de rapports à la tradition : l'engagé croyant et le croyant engagé.....	99
II-2.1.2. La tradition comme relecture.....	100
II-2.2. <i>Nouveau défi, nouveau rôle pour les MCES ?</i>	101
II-3. Les modes du transmettre	101
II-3.1. <i>Présentation des modes</i>	102
II-3.1.1. L'instruction	102
II-3.1.2. L'apprentissage	103
II-3.1.3. L'initiation.....	103
II-3.2. <i>Les modes du transmettre et les types de transmission</i>	104
II-3.3. <i>Modes du transmettre dans la formation des identités des chrétiens engagés</i>	105
II-3.3.1. Impacts et limites de la dominance de l'apprentissage dans les MCES	105
II-3.3.2. Déséquilibre des modes et médiations de la transmission.....	107
II-4. Enjeux intergénérationnels et transmission	108
II-4.1. <i>Un problème identitaire : être, après les " boomers "</i>	109
II-4.2. <i>Rapports au politique : perceptions et réalité</i>	112
II-4.3. <i>Une transmission qui inclut les dynamiques intergénérationnelles</i>	115
II-4.3.1. Première proposition : une transmission qui assume l'altérité des générations.....	116
II-4.3.2. Deuxième proposition : la transmission dans un double mouvement	117
Conclusion du chapitre	120
<u>CONCLUSION</u>	121
1. <i>Synthèse des conclusions</i>	121
2. <i>Pour qui ces réaménagements et comment ?</i>	124
3. <i>En terminant</i>	125
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	127
<u>ANNEXE A</u>	132

Remerciements

Le théologien de demain – et je songe particulièrement aux étudiants d'aujourd'hui – devra avoir l'audace de son être et de son discours. Je l'ai dit souvent à mes étudiants : « N'ayez pas peur de vous pencher à la margelle de votre propre puits » [...] Le théologien est moins un chercheur qu'un interrogateur ; il interroge plus qu'il ne questionne. Certes, faire de la théologie c'est sans aucun doute aussi savoir poser les bonnes questions. Ou, plus exactement, être capable de recevoir les questions qui se posent.

Adolphe Guesché, Éloge de la théologie¹

C'est parce qu'on se penche toujours, d'une façon ou d'une autre, « à la margelle de son propre puits » que tout acte de réflexion est prétentieux et impudique. Prétentieux puisqu'il fait le pari que le chercheur sera en mesure, par son travail, d'apporter à l'humanité et, pour le théologien, de porter l'humanité en tentant de dire Dieu. Impudique puisqu'il ouvre toute grande la porte, ce chercheur de l'homme – et non de Dieu, à la monstruosité de ses doutes et au gigantisme de sa naïveté en espérant dire vrai. Par sa grandeur, l'Acte intellectuel ne peut que rendre humble et donner vertige à celui qui le pose. Conscient du privilège qui est le sien et de la responsabilité qui lui est liée, l'étudiant que je suis et le chercheur auquel j'aspire, ne peut concevoir, si elle y est, la lueur d'intelligence contenue dans les prochaines pages comme un attribut qui lui serait propre, mais strictement comme la descendance légitime de toute une guildes dont il fait partie. C'est précisément à cette communauté que je désire dire tous mes hommages et ma gratitude. Un projet ne parle pas d'abord de dépassement personnel, d'épanouissement de soi, est tout à fait contraire à la solitude même si l'exil est nécessaire. Un projet n'existe comme aventure envisageable que lorsqu'il est partagé.

À celles et ceux qui m'ont raconté leur vie, partagé leurs peurs, confié leur espérance. Ceux que j'ai rencontrés, enregistrés, lus, relus et avec qui j'ai vécu pendant des mois. Votre voix, vos mots, votre conscience et votre confiance habitent chacune des pages de ce travail.

À ma très chère Solange, ma directrice au pluriel, femme que j'admire et qui m'a donné le courage, et les moyens, d'écrire chacun des mots contenus dans ces pages et dans celles qui viendront.

¹ Revue théologique de Louvain, 27, 1996, p.160-173.

À Éline, ma codirectrice sans le titre, à ma sociologue de l'ombre, à mon amie avec toute l'affection reconnue et l'éclairage d'une complicité impérissable.

À tous ces professeur-es qui m'ont tout simplement transmis leur passion, dans les salles de cours ou les corridors, par leur foi en nous, naïfs étudiants.

Au GRPSR-Rapports de générations et à ses membres, Lamphone, Claude et Julie, partenaires multidimensionnels de cette recherche.

Aux différents organismes chrétiens engagés socialement, pour leur ouverture et leur collaboration, mais surtout, pour l'espérance de leurs actions.

À tous celles et ceux qui ont porté, avec toute la profondeur humaine et ses contradictions, cette Tradition jusqu'à nous, sans nécessairement la déverrouiller, mais en donnant les clés de la ré-interprétation.

À ma famille : mes parents pour la vie et pour l'audace de leur transmission ; ma sœur et Philippe pour leur attention et la tendresse de la continuité des générations : Rémi et Mathieu.

À mes amis, dans la simplicité de ceux qui restent, pour l'humour, la grâce et l'enivrement des soupers débauchés nécessaires à la création ordonnée.

À Denise, Charles et Michel pour votre jeunesse...et votre sagesse, pour l'intergénérationnalité de votre amitié et pour l'amitié elle-même.

À mon amour, mon Soleil, pour le sens de mon existence contenu dans chacun de tes sourires, pour les larmes inévitables simplement à savoir que tu es là ; ce n'est pas ce mémoire qui sans toi aurait été impossible, c'est mon bonheur et ma vie.

Et peut-être à Dieu, pour ceux qui pensent qu'il n'avait pas encore été nommé..

Merci...

Introduction générale

Le défi majeur, c'est de rejoindre des personnes plus jeunes qui manifestent le besoin de ressourcement et de rencontre, d'être réunis, d'être ensemble, de pouvoir être en communion les uns avec les autres sur ce qui les fait vivre, sur ce qui les mène à l'engagement, sur les questions qu'elles portent.

Elle est là la relève, mais elle est faible et elle peut mourir d'anémie...

Michel, senior

Ils sont nombreux les problèmes posés au sein des organisations chrétiennes engagées socialement. Ce mémoire aurait pu se pencher par exemple sur la mondialisation, l'éducation, le partenariat avec d'autres organisations, les difficultés de financement, les enjeux d'intervention. Pourtant, la question de la relève dans ces milieux, question que nous nous sommes risqué à poser, s'est avérée aussi très cruciale. Un homme engagé depuis plus de 40 ans dans les luttes pour la justice au Québec, formule, dès le début de notre entretien, la première phrase citée en exergue. Après une heure et demie de discussion, ses derniers mots seront : « Elle est là la relève, mais elle est faible et elle peut mourir d'anémie... ». Ces deux citations renvoient à un drame : quelles continuités, quelles suites, quels avenir pour ces groupes et organisations que nous appelons les milieux chrétiens d'engagement social ? Le sujet de ce mémoire est contenu entre ces deux citations, entre le défi de rejoindre les jeunes qui n'y sont pas, et celui d'intégrer et de soutenir ceux qui s'y trouvent.

Cet homme est l'un de ces chrétiens qui disent avoir entendu le « cri de leur peuple². » Pour lui comme pour plusieurs autres, l'engagement pour la justice est devenu, au fil des ans, un milieu et un mode de vie. Dans le vaste monde de l'action sociale au Québec, aux côtés d'organismes communautaires, de groupes de pressions, d'organisations de services, d'associations diverses, se retrouvent des collectifs qui ont en commun de relier leur engagement à la foi chrétienne. Si leur présence peut paraître originale dans un Québec sécularisé, il n'en demeure pas moins que ces groupes ont joué

² Cette expression, plusieurs fois utilisées par de nombreux intervenants, fait naturellement référence à

un rôle majeur dans l'histoire des pratiques sociales au Québec.

Or, pour plusieurs engagés chrétiens, l'avenir de ces groupes est incertain. La faible présence de jeunes dans ces organisations fait en sorte que c'est avec urgence et inquiétude que plusieurs intervenants s'interrogent : comment assurer à l'engagement social chrétien québécois une continuité ? Qui en seront les héritiers et dans quel contexte ?

Lorsque l'on situe ces questions dans l'évolution socio-religieuse du Québec, la complexité de la situation apparaît rapidement. Ce qui peut sembler n'être qu'un défi de recrutement ou celui de laisser une place, se laisse découvrir pleinement lorsque l'on joint à nos interrogations les dimensions de la place de la religion dans les sociétés modernes, les ruptures dans la transmission religieuse et l'état des rapports entre les générations. Les inquiétudes des intervenants sur l'avenir des milieux chrétiens d'engagement social peuvent être interprétées en termes d'enjeux de transmission, dans la mesure où la transmission est comprise comme étant « l'ensemble des processus par lesquels un groupe humain assure sa continuité dans le temps, à travers la succession des générations³. » C'est précisément à ce niveau que s'inscrit notre recherche. Dans ces questionnements et réflexions qui foisonnent actuellement, notre modeste contribution est de tenter de cerner certains aspects des enjeux de transmission dans les milieux chrétiens engagés socialement. Avant d'aller plus loin, précisons notre problématique de départ.

1. Problématique

Le christianisme a non seulement marqué mais inspiré le développement des pratiques pour contrer la pauvreté et l'injustice au Québec. « L'Église catholique s'est fortement impliquée dans le domaine social au point que son influence, de même que l'action des Catholiques sociaux, s'avèrent déterminants dans l'histoire sociale du

l'appel de Dieu à Moïse dans l'Exode (3, 7): « J'ai entendu la misère de mon peuple ».

³ Danièle HERVIEU-LEGER, « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche. », *Social Compass*, 44, 1997, p.131

Canada français⁴. » De la première phase d'industrialisation (fin du 19^e siècle) jusqu'à la Révolution tranquille, il allait de soi que la charité et l'engagement pour la justice soient catholiques, au même titre que l'éducation et les services de santé. Ces initiatives s'inscrivent dans le développement de la pensée sociale de l'Église autour de la parution de l'encyclique *Rerum Novarum*⁵ (1891). Nous sommes alors en régime de chrétienté, le catholicisme pénétrant et imbibant l'ensemble de la société à travers une organisation ecclésiale forte et influente dans une province dirigée par une organisation étatique aux pouvoirs limités.

Passant du caritatif à l'engagement émergeant d'une analyse sociale, une nouvelle forme de christianisme s'est développée dans la première moitié du 20^e siècle. Alliant confession de foi et lecture socio-politique, les mouvements d'action catholique ont contribué, en partie, à former une génération qui transformera la société québécoise avec l'arrivée des années 60. L'Église découvre alors, non sans tensions, une nouvelle forme de présence au monde. Quarante ans après la Révolution tranquille et Vatican II, qu'en est-il maintenant des organismes chrétiens engagés socialement ?

Si, à plusieurs égards, la société québécoise s'est distancée de l'Église catholique (baisse de la pratique religieuse, prise en charge par l'État des services sociaux et de l'éducation, laïcisation), il n'en demeure pas moins que des chrétiens poursuivent leur engagement pour la justice. « [Lorsque] des croyants et des croyantes retrouvent au nom de leur foi chrétienne les chemins difficiles de la solidarité, ils ne les empruntent pas par stratégie religieuse, mais parce qu'il redevient clair, au fur et à mesure qu'ils avancent, que c'est là que leur Dieu les précède, et pas ailleurs⁶. » Pour certains croyants, l'action sociale a été et continue d'être un lieu d'affirmation de l'identité chrétienne et le point d'ancrage de la vie spirituelle dans la réalité quotidienne.

⁴ Gilles CHAUSSÉ, « L'engagement social de l'Église au Québec : héritage et perspectives d'avenir », in J.-C. PETIT et J.-C. BRETON dir., *Le christianisme d'ici a-t-il encore un avenir ? Questions posées à nos pratiques*, Montréal, Fides, Coll. « Héritage et projet » no. 40, 1988, p.92

⁵ Léon XIII, *Rerum Novarum, Lettre encyclique sur la condition des ouvriers*, 1891. Réf. *L'Église et la question sociale. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Montréal, Fides, 1991, p. 1-42

⁶ Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, dir., *Seuls ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », no.48, 1992, p.7

Cela dit, plusieurs indicateurs portent à croire que les milieux chrétiens d'engagement social font face à un défi crucial de renouvellement de leurs acteurs. En plus du fait que la question circule dans le milieu, d'un point de vue démographique, le vieillissement global de la population et la prise de retraite de la génération dite du « baby-boom » au cours des prochaines années, créeront une diminution de la population active. Non seulement cette conjoncture risque de créer une pénurie de main-d'œuvre, mais elle pose le défi de la transmission des savoirs dans les différents milieux de travail⁷. Ce constat vaut pour plusieurs secteurs d'activités de la société québécoise et il semble que les milieux d'engagement n'y échappent pas.

De surcroît, il nous apparaît que l'affiliation religieuse de certains organismes accentue la potentielle absence de relève. D'abord, les MCES⁸ se retrouvent au cœur d'une arène où se croisent des visions de la société, de l'action sociale, de la religion ainsi que de l'institution ecclésiale. Cette position nous semble singulière dans la mesure où des chrétiens se sentent appelés, au nom de leur foi, à poursuivre des engagements pour la transformation du monde (jusqu'au plan politique), alors que la religion est distincte de la sphère politique dans les sociétés modernes.

De plus, bien que sensible aux questions spirituelles, la jeune génération d'engagés semble percevoir difficilement la pertinence de la religion au-delà des enjeux individuels de sens, d'intériorité et de ressourcement⁹. En risquant la généralisation, nous pourrions dire qu'ils forment la première génération de sécularisés, de croyants sans Église ou sans expérience « religio-communautaire » significative, ne s'inscrivant qu'avec ambiguïté dans une lignée croyante et dans une tradition religieuse¹⁰.

A cet égard, les difficultés de transmission, voire les ruptures, apparaissent comme un enjeu majeur pour les groupes de chrétiens engagés socialement. Non seulement la formation de militants est un processus complexe puisqu'il nécessite des transmissions de

⁷ À ce sujet : Sylvain SCHETAGNE, *Construire un pont entre les générations au travail. Une solution au vieillissement de la main d'œuvre*, Montréal, Conseil canadien de développement social, 2001, 31p.

⁸ Dorénavant, nous utiliserons MCES pour désigner *milieux chrétiens d'engagement social*.

⁹ À ce sujet : Jacques GRAND'MAISON, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER, dir., *Le défi des générations*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », no 15, 1995, p. 47-84

¹⁰ À ce sujet : Danièle HERVIEUX-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p.177 et ss.

différentes natures (transmission de valeurs, de savoirs, d'aptitudes et d'habiletés pour intervenir), mais les aspects spirituels et religieux qui caractérisent ces groupes impliquent une transmission qui va au-delà de l'acquisition d'aptitudes ou de connaissances. À ce niveau, nous savons qu'il s'agit d'une dimension où la rupture de transmission est particulièrement marquée¹¹. La déculturation religieuse¹² fait en sorte que les plus jeunes ont difficilement accès à la tradition d'implication sociale chrétienne. Privés des outils culturels nécessaires à sa compréhension, plusieurs y semblent ainsi indifférents.

Pour ces raisons, nous pouvons nous demander si à la fois la déliquescence des conceptions chrétiennes du monde et de l'aventure humaine (soit par exemple le « projet de Dieu », la réalisation du Royaume, les questions de salut) et la privatisation du phénomène religieux ne sapent pas l'originalité et la spécificité des organismes chrétiens engagés socialement, allant jusqu'à remettre en question leur crédibilité et leur raison d'être. Quelle utilité ou quels avantages à s'engager alors dans des organisations d'inspiration religieuse ?

Également, de nombreux organismes chrétiens ont été fondés ou ont pris un tournant marquant dans les années 70. Leur culture organisationnelle est fortement marquée par les idéologies et les visions de l'époque. Au sujet de la transmission, une lecture générationnelle permettrait de faire ressortir les mutations, les déplacements et les différences de conceptions de l'engagement social et de la religion entre les générations. De plus, nous pouvons penser que ces différences générationnelles et les tensions qui, éventuellement, les accompagnent expliquent, en partie, les difficultés de recrutement et de transmission.

Cette brève présentation du problème nous amène à formuler plus précisément la question qui nous habitera au cours des prochaines pages et à laquelle nous tenterons de trouver quelques explications.

¹¹ À ce sujet : Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p.62

¹² À ce sujet : Jacques GRAND'MAISON, dir. *Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, « Cahiers d'études pastorales », no. 11, 1992, p.250 et ss.

2. Le drame majeur¹³ et l'hypothèse de départ

En abordant les enjeux de transmission sous l'angle développé dans notre problématique, notre enquête nous a permis de formuler le drame majeur suivant :

Ayant joué un rôle historique dans le développement de l'engagement social au Québec, les organismes chrétiens engagés socialement se retrouvent aujourd'hui devant le défi du renouvellement de leurs acteurs. Au fil de la recherche, nous avons pris conscience que la place accordée à la religion dans nos sociétés, les ruptures de transmission religieuse, les différences et les tensions entre les générations laissent croire à une crise potentielle de la relève.

L'hypothèse qu'examinent les prochaines pages est la suivante :

Le défi du renouvellement des acteurs auquel font face actuellement les MCES appelle à la fois une redéfinition de l'engagement social chrétien au sein de la société québécoise et un réaménagement des processus de transmission dans le milieu.

Les questions suivantes émergent de notre enquête : sur quel arrière plan historique s'est développé l'engagement social chrétien au Québec ? Selon les générations étudiées, quels sont les liens entre la religion et l'engagement social ? Et comment se forment les identités d'engagés chrétiens, par quels processus et dans quelles conditions ? Comment assurer à cette tradition d'engagement une continuité ?

3. Démarche globale

En regard du drame majeur et de l'hypothèse que nous venons de formuler, nous procédons, dans un premier temps, à une analyse des modes de transmission et des questions liées au renouvellement des acteurs à l'intérieur des milieux chrétiens d'engagement social. Dans un deuxième temps, nous tentons une interprétation des résultats de cette analyse à l'aide de référents théoriques pertinents.

¹³ *Drame majeur* est le terme utilisé en praxéologie pour faire référence à la problématique. Nous y reviendrons davantage dans la section méthodologique du chapitre 1, p. 13.

3.1. Choix et limites de la démarche

Comme le souligne Annick Percheron dans sa contribution à l'étude de la famille, la transmission « n'est pas une dimension de la recherche facile à inventorier, en raison précisément de la diversité et de la multiplicité des travaux qui abordent, directement ou indirectement, ce phénomène¹⁴. » Devant l'ampleur du champ d'étude et toujours en tenant compte de la problématique que nous avons développée, nous concentrerons nos investissements autour de deux grands thèmes. Le premier concerne les rapports entre *l'engagement social, le catholicisme et le contexte de la modernité*. Le deuxième a pour objets les types, médiations et processus du transmettre ainsi que les questions intergénérationnelles que nous regroupons sous le titre *enjeux de transmission*.

Par la démarche proposée, nous avons fait le choix de travailler à l'intérieur des milieux chrétiens d'engagement social, en comparant le cheminement de jeunes adultes et de seniors engagés dans le milieu. Si nous avons adopté cette démarche, c'est que nous croyons qu'il existe des différences de conceptions de l'engagement social et de la religion entre ces jeunes adultes et ces seniors, et que l'étude de ces différences nous permettra d'identifier les mutations, déplacements et transformations qui s'opèrent actuellement. Toutefois, nous sommes conscients des limites qui accompagnent cette stratégie méthodologique et cette orientation. Une enquête plus complète sur les questions qui nous préoccupent se devrait d'interroger les « absents », c'est-à-dire les acteurs potentiels qui ne sont pas présents dans le milieu. À elle seule, cette remarque indique la portée de cette recherche : il s'agit d'une *exploration* des enjeux de transmission et des défis de relève dans les MCES, à partir de l'observation du milieu.

La définition des cohortes en regard de l'âge est donc centrale dans notre enquête. Comme nous désirons procéder à une analyse qui tienne compte des différences générationnelles, nous avons été attentifs à cerner deux générations clairement distinctes¹⁵, les 20-30 ans et les plus de 50 ans. Nous avons choisi les 20-30

¹⁴ Annick PERCHERON, « La transmission des valeurs » in François DE SINGLY, dir., *La famille, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1991, p.183-193.

¹⁵ En maintenant un écart d'âge considérable entre les deux cohortes, nous voulions comparer des discours provenant d'individus ayant des référents historiques et culturels différents.

ans puisque cette tranche d'âge est associée à l'entrée dans la vie adulte, c'est-à-dire à la fin des études et de la dépendance familiale, à l'arrivée sur le marché du travail et au début de la vie en couple¹⁶. Eu égard aux enjeux de transmission et de relève, cette période est des plus cruciales puisqu'elle correspond à un temps de formation et d'intégration à l'intérieur des différents milieux d'engagement ou de travail. À travers la cohorte des 50 ans et plus, nous voulions rejoindre des engagés expérimentés qui arrivent eux aussi à une période importante de leur vie professionnelle. En plus d'avoir été témoins de l'évolution du milieu, on peut penser que l'assurance que procure l'expérience et l'approche de la retraite font en sorte qu'ils sont ouverts à transmettre leurs savoirs et davantage attentifs à assurer le milieu d'une relève.

Le choix de ces deux cohortes impose une autre limite : restent dans l'ombre les engagés qui ont entre 30 et 50 ans. Encore une fois, les restrictions en temps et en espace d'un mémoire de maîtrise justifient ce choix. De plus, nos observations permettent de croire qu'il existe un écart d'âge significatif dans le milieu : peu de jeunes adultes, quelques intervenants entre 30 et 50 ans et une majorité d'engagés ayant 50 et plus. Nous aurions aimé appuyer cette observation de données quantitatives (moyenne d'âge des intervenants du milieu, répartition des âges et écarts, etc.). Malheureusement, ces renseignements ne sont pas disponibles et notre tentative de cueillette de données à ce sujet fut un échec¹⁷. Cela dit, en s'attardant à ces deux cohortes, nous estimons être en mesure de cerner une partie du problème de la relève et des enjeux de transmission puisque nous nous adressons à ceux qui, étant majoritaires, sont davantage appelés à être les répondants des plus jeunes, perçus comme étant la relève dans les processus de transmission.

¹⁶ Olivier GALLAND, « L'entrée dans la vie adulte en France. Bilan et perspectives sociologiques », *Sociologie et sociétés*, vol. XXVIII, no.1, printemps 1996, p.37-46. Selon les études de la jeunesse, le découpage des âges varie toujours : 18-25 ans, 18-30-35 ans, 20-30 ans, etc. Notre propre découpage, à ce titre, a ses limites.

¹⁷ Lors de la phase préliminaire à cette recherche, nous avons tenté de procéder à une cueillette de données quantitatives concernant l'âge des intervenants, leur formation, le nombre d'années d'expérience dans le milieu et leur appartenance religieuse. Un sondage fut construit, des responsables d'organismes contactés et un site internet mis en place pour effectuer la cueillette. Cependant, sur la vingtaine d'organisations ciblées, seulement 4 ont répondu. Devant des résultats aussi partiels, en regard du temps investi et comprenant que la demande représentait une surcharge de travail pour des intervenants déjà fortement sollicités, nous avons abandonné ce volet de notre recherche.

3.2. Structure du mémoire

Le présent mémoire est l'aboutissement d'une enquête terrain, de l'analyse et de l'interprétation d'un matériau amassé depuis plus de deux ans. Rendre compte de nos travaux nécessite que nous soyons attentifs à deux mouvements complémentaires et centraux à cette recherche : l'observation et l'interprétation. Quant à l'observation, nous avons accordé une place importante dans les prochaines pages aux discours des intervenants que nous avons rencontrés puisque l'ensemble de la démarche repose, en quelque sorte, sur la richesse de leurs propos. Ces considérations font en sorte que nous avons structuré notre travail en trois chapitres. Le chapitre premier a pour objectif d'exposer les assises de cette recherche. En première partie, nous définissons les principales composantes de la méthodologie employée, c'est-à-dire une enquête de nature qualitative par le biais d'entretiens individuels et collectifs, d'observation participante et d'analyse de document provenant de diverses organisations. Notre méthode s'inscrit dans le courant de la praxéologie bien que nous ayons dû adapter certaines modalités à la recherche qui est la nôtre. En deuxième partie du premier chapitre, nous définissons certains concepts utilisés, et un certain nombre de repères historiques aident à comprendre l'engagement social chrétien au Québec. Nous identifions trois nœuds centraux qui ont permis l'émergence de l'engagement social chrétien tel que nous le connaissons aujourd'hui : l'industrialisation du début du siècle, la crise de 1930 et la Révolution tranquille.

Les chapitres 2 et 3 sont les résultats de l'analyse et de l'interprétation du matériau empirique de cette enquête. Ils sont tous les deux divisés en deux parties. La première partie présente l'analyse des données empiriques et se termine par une synthèse qui reprend les pointes de l'observation et qui permet la formulation d'une hypothèse pour l'interprétation. La deuxième partie est consacrée précisément à cette interprétation à l'aide de différents référents.

Ainsi divisé, le chapitre 2 est consacré aux rapports entre la religion catholique et l'engagement social en modernité. Nous constaterons que la définition courante de l'engagement social chrétien doit être aujourd'hui nuancée. Si la spécificité des groupes chrétiens engagés socialement est de lier la foi à l'engagement, il apparaît que les types

de liens varient d'une génération à l'autre. Ces différences semblent illustrer le défi qui est posé aux MCES d'inscrire leur appartenance religieuse dans l'action sociale. Dans l'interprétation, en deuxième partie, nous explorons les travaux de Marcel Gauchet sur les rapports entre la religion et la modernité. À partir de ses propos et des critiques qui lui sont adressées, nous cernerons trois défis d'inscription de la religion dans l'action sociale. Il apparaît que c'est au cœur de ces trois défis que se posent les questions de transmission pour les MCES aujourd'hui.

Le chapitre troisième est consacré aux enjeux de transmission. En première partie, notre analyse des données empiriques permet de dégager trois différents types de transmission, diverses médiations du transmettre de même que les différences et les tensions entre les générations dont nous ont fait part nos répondants. À nos yeux, ces données sont les composantes principales de ce que nous appelons la transmission dans les sociétés modernes. En synthèse, nous proposerons deux modèles de formation de l'identité d'engagé chrétien, propre à chacune des générations. Constatant un certain déficit de transmission religieuse dans la formation des jeunes adultes engagés socialement, nous formulerons l'hypothèse qu'afin de s'assurer d'un avenir, les MCES sont appelés à devenir *aussi* des lieux de transmission religieuse. Et que pour ce faire, il leur faut réaménager les processus de transmission à l'interne de leurs organisations. Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous discernerons dans quel contexte et sous quels modes les MCES pourront assumer ce nouveau rôle. Il apparaîtra alors qu'une transmission efficace et pertinente implique de concevoir autrement le rôle de la tradition chrétienne, demande une nouvelle configuration des modes du transmettre et exige la mise en place de processus de transmission qui tiennent compte des dynamiques intergénérationnelles contemporaines.

Enfin, notre conclusion se veut une synthèse du chemin parcouru et des différents résultats. Nous nous permettrons alors de poser un regard global sur les aspects que nous avons abordés au cours de cette recherche. Nous terminerons en laissant entrevoir certaines questions et pistes d'intervention qui complètent notre démarche. De cette façon, nous nous risquons à répondre, avec nos limites et nos forces, à cette brûlante question : quel avenir pour l'engagement social chrétien ?

Chapitre 1 :

À la base de la recherche : méthodologie et définitions

Comme nous y avons déjà fait allusion, s'attaquer aux questions de transmission est une entreprise ambitieuse qui peut rapidement devenir démesurée. La formulation de la problématique et la présentation de la démarche globale ont déjà délimité les prétentions de notre enquête. Dans ce premier chapitre, en rendant compte des assises de notre recherche, nous précisons encore davantage l'objet qui est le nôtre et la manière dont nous l'avons investi.

La première partie de ce chapitre est donc occupée par les questions de méthode. Il s'agit d'une enquête qualitative, s'inscrivant dans le courant de la praxéologie. Dans la conjoncture qui est la nôtre, qu'est-ce à dire concrètement ? La deuxième partie sert à préciser certains concepts centraux de cette recherche : le *social*, le *politique*, l'*Église*, les *milieux chrétiens d'engagement social*. Nous formulons une première définition empirique de ces termes. Nous terminons par un rapide survol historique de l'évolution de l'engagement social chrétien au Québec, perspective nécessaire pour saisir la situation actuelle avec ses déplacements, mutations et défis.

I-Première partie:

Méthodologie : Pour une lecture socio-théologique

Suite à la formulation de notre question de recherche, il est maintenant nécessaire de préciser *comment* nous posons cette question. Voilà ce dont nous voulons rendre compte dans les prochaines lignes : les orientations méthodologiques dans lesquelles s'inscrit notre enquête de même que les stratégies méthodologiques mises en place.

I-1. Orientations méthodologiques

Cette recherche s'inscrit en théologie pratique, dans le courant de la praxéologie pastorale développée depuis plusieurs années à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Dans le cadre qui est le nôtre, qu'en est-il ?

I-1.1. Pour une théologie pratique

La théologie s'est toujours préoccupée de la « pratique », la foi étant d'abord un acte d'existence et non simplement de connaissance¹⁸. De plus, une théologie qui s'articulerait sans rapport au monde ne pourrait être chrétienne, Dieu se révélant dans le monde et dans l'aventure humaine, dans l'histoire d'Israël et dans la personne de Jésus de Nazareth. Sans reprendre ici tout le parcours nécessaire à un essai de définition de la théologie pratique, comme discipline particulière ou comme spécialisation, nous pouvons simplement avancer qu'elle se démarque en entretenant avec le « réel » un rapport particulier. Alors que la théologie systématique a comme point de départ les Écritures, la Tradition ou l'histoire, la théologie pratique s'articule d'abord à partir des représentations que se font les individus du monde (réalité). « L'écoute du terrain avec son vécu, son expérience et sa compétence apparaissent comme un fondement de la pratique pastorale comme de la praxéologie¹⁹. » Bref, la théologie dite « pratique » est au carrefour de la

¹⁸ Jacques AUDINET, « Théologie pratique et pratique théologique » et « Diversité des théologies pratiques » in *Écrits de théologie pratique*, Ottawa, Novalis, 1995, p.101-113, p. 239-258.

¹⁹ Jean-Guy NADEAU, « Pour une science de l'action pastorale. Le souci de la pertinence pratique » in A. Visscher, dir., *Les études pastorales à l'université*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p.136-158.

pensée théologique théorique et de la lecture du monde contemporain.

I-1.2. Une certaine appropriation de la méthode praxéologique

C'est dans le but de cerner ce « réel » qu'a été développée la praxéologie. Par définition, la praxéologie est l'étude ou le discours sur une pratique (praxis). L'horizon « traditionnel » dans lequel se met en place la méthode est celui de l'intervenant qui, au cœur de son milieu, observe, interprète et réoriente l'action. Il se doit donc d'être attentif à l'ensemble de la conjoncture afin de cerner, dans un processus de distanciation, le drame majeur – ou problématique – de la pratique. Il proposera ensuite une interprétation multidisciplinaire (théologique, biblique et en sciences humaines) de ce drame qui le mènera à réorienter sa pratique et à en discerner la prospective.

Tout en nous inscrivant dans cette perspective, nous nous sommes permis, modestement, de tenter une certaine appropriation de la méthode pour quelques raisons. D'abord, le point de départ de cette recherche ne nous permet pas une utilisation aussi « orthodoxe » de la méthode praxéologique. Dans notre cas, le chercheur n'est pas directement impliqué dans la pratique qu'il observe. Notre regard est avant tout extérieur. Nous avons donc besoin d'adapter les outils de la praxéologie à ce contexte. Ainsi, notre cueillette de données utilise les méthodes qualitatives des sciences sociales et de plus, l'objet est au départ défini : la transmission. Nous avons donc observé en ayant en tête une question précise, une hypothèse de recherche. Il s'est par ailleurs avéré en cours de recherche que la transmission renvoyait à un drame de la pratique : une crise aiguë de transmission.

En ce sens, cette recherche ne constitue pas tellement l'étude d'une pratique comme l'analyse d'un enjeu dans un milieu qui comporte une diversité de pratiques : l'éducation populaire, la coopération internationale, l'accueil des immigrants, la conscientisation, etc. Ces pratiques forment un ensemble que nous désignons par « engagement social chrétien ». Et, à l'intérieur de ce milieu, nous avons été attentifs à la « pratique de la transmission ». Cependant, elle ne constitue pas la mission particulière d'une organisation ou d'un groupe. Elle est même, le plus souvent, implicite. L'intérêt de cette recherche est précisément d'en révéler les enjeux.

Finalement, devant le peu d'études sur la question nous avons décidé de miser davantage sur une analyse de la situation en laissant de côté, à regret, l'intervention, bien que nous esquissons des pistes en ce sens, et la prospective. De plus, à l'intérieur de cette analyse, nous avons opté pour une interprétation reposant essentiellement sur des référents en sciences humaines et en théologie contemporaine.

Pour toutes ces considérations, nous pouvons qualifier notre enquête de lecture socio-théologique dans la mesure où les outils de cueillette de données et d'analyse sont empruntés à la sociologie et qu'ils sont utilisés dans le but de faire émerger les défis théologiques posés au milieu. Socio-théologique aussi, puisque les référents choisis offrent une relecture du catholicisme et de la religion, tant en sciences sociales qu'en théologie.

I-2. Stratégies méthodologiques

Comme cette recherche est de nature qualitative, l'objectif premier ne concerne pas la représentativité, mais le désir de cerner le sens du phénomène observé. Notre enquête est de type intensif, travaillant en profondeur à partir d'un échantillon restreint. Elle se préoccupe de l'analyse de processus sociaux et religieux ainsi que du sens que les acteurs donnent aux réalités et à l'action²⁰. Nous en présenterons ici les modalités méthodologiques.

I-2.1. Phase préliminaire

Au cours des premiers mois de la recherche, nous avons réalisé 5 entretiens individuels d'une heure à une heure trente. Deux des intervenants rencontrés étaient âgés de 20 à 30 ans, deux autres avaient 50 ans et plus et un dernier approchait la quarantaine. Deux d'entre eux provenaient d'organisations chrétiennes et les autres du milieu communautaire non-religieux. Vint s'ajouter à ces entretiens une revue de la

²⁰ Jean-Pierre DESLAURIERS, *Recherche qualitative. Guide pratique*, Montréal, Chenelière/McGraw-Hill Éditeurs, coll. « Théma », 1991, p.7-22.

littérature sur les questions de transmission, sur les milieux d'engagement social et d'action communautaire. Cette première exploration a permis de formuler une première problématisation²¹.

I-2.2. Premier temps : la cueillette de données (observation)

Suite à cette étape préliminaire, nous avons effectué une deuxième cueillette de données permettant d'amasser le matériau principal utilisé ici. Ce dernier a été colligé à partir de trois sources.

I-2.2.1. Source principale : entretiens individuels

Sept entretiens individuels d'une heure à une heure trente ont été réalisés avec des intervenants du milieu. Un premier entretien n'a été utilisé qu'à titre exploratoire afin d'ajuster la grille de questions. Le nombre d'entretiens a été fixé suite à l'observation d'une certaine saturation des thèmes et en tenant compte des restrictions en temps et en espace dans le cadre d'un mémoire de maîtrise comme celui-ci. Les critères de sélection des répondants suivants ont été respectés :

- Être un employé rémunéré d'un organisme ;
- travailler pour un organisme qui exprime une appartenance chrétienne dans sa mission, sa charte ou son projet général ;
- travailler pour un organisme clairement constitué en organisme sans but lucratif, ayant un Conseil d'administration et une Assemblée générale ;
- travailler pour un organisme qui ne s'adresse pas en exclusivité à une génération particulière (par exemple organisme jeunesse) ;
- avoir une expérience des milieux chrétiens d'engagement social, comme travailleur rémunéré, membre, militant ou bénévole, depuis plus d'un an ;

De plus, lors de l'échantillonnage, nous avons été fidèles aux conditions suivantes :

- Répartition égale du nombre d'hommes et de femmes²² ;
- répartition égale du nombre de répondants en deux cohortes : 20-30 ans et 50 ans et plus.

Quant au schéma d'entretien²³, il a été construit dans une perspective

²¹ Cette première problématisation a permis la rédaction et le dépôt du projet de recherche.

²² À ce niveau d'analyse, il s'est avéré que le sexe des intervenants ne constituait pas une variable significative.

²³ Le schéma d'entretien se retrouve en annexe A.

bidimensionnelle. Une première dimension se rapprochant davantage de l'histoire de vie afin de cerner, dans les différents parcours personnels, les modes de transmission. La deuxième dimension était essentiellement composée de questions ouvertes sur la perception des enjeux de transmission pour l'ensemble du milieu d'engagement social chrétien. L'entretien était semi-directif.

1-2.2.2. Source secondaire : 10 groupes focus

Nous avons eu accès de manière privilégiée²⁴ au matériau amassé par le *Centre de pastorale en milieu ouvrier* (CPMO) au cours d'une recherche réalisée en 2000-2001. Viennent donc s'ajouter au matériau de base, les transcriptions des propos de 10 groupes focus réalisés dans neuf régions du Québec portant sur le sens de l'engagement social. Les quelque 70 répondants provenant d'organisations chrétiennes et non chrétiennes avaient entre 20 et 45 ans. L'analyse de ce matériau et la participation à l'équipe de recherche du CPMO ont précédé les entretiens individuels que nous avons réalisés. Cette source secondaire permet d'avoir une meilleure connaissance du milieu et des enjeux tout en offrant une certaine validation des données.

1-2.2.3. Source secondaire : observation et analyse de documents

Plus de 75 heures ont été consacrées à l'observation participante dans le milieu au cours des deux dernières années. Pour ce faire, je me suis impliqué dans le milieu en étant membre invité d'une table de concertation sur la formation aux pratiques sociales, membre de l'équipe de recherche du CPMO sur le sens de l'engagement social et en participant à diverses activités ponctuelles dans le milieu : rassemblements, journées de réflexion, conférences, etc.

Nous avons également procédé à l'analyse de différents documents émanant d'organismes chrétiens engagés socialement : bulletins de liaisons, revues spécialisées et bilans déposés en assemblée générale. Ces documents ont été étudiés à l'aide de la

²⁴ Entente entre l'étudiant chercheur et le CPMO où, en retour d'une participation à la rédaction du rapport, l'étudiant chercheur pouvait utiliser les données amassées, en mentionnant la source, dans le cadre de la présente recherche.

méthode praxéologique, c'est-à-dire en étant attentif aux 6 pôles (qui, quoi, où, quand, comment, pourquoi) et en identifiant une problématique d'ensemble (drame majeur) au sujet de la transmission. Les résultats de cette analyse et les notes d'observation ont été ensuite compilés.

I-2.3. Deuxième temps : analyse des données

Une fois les sept entretiens (source principale) retranscrits, nous avons procédé à l'analyse de la manière suivante.

I-2.3.1. Étape 1 : Émergence des catégories

Les entretiens ont été lus et codifiés selon les thèmes abordés. Au cours de cette étape, des notes personnelles ont été prises et des hypothèses ont été formulées.

I-2.3.2. Étape 2 : Construction des catégories

Une fois la codification des entretiens terminée, nous avons procédé à un regroupement de l'ensemble des sujets abordés en catégories. Par exemple, la place des jeunes, l'histoire de l'organisme, les tensions entre les générations, les rapports à l'Église, etc.

I-2.3.3. Étape 3 : Découpage des entretiens

Nous avons procédé ensuite au découpage des entretiens selon les catégories déterminées à l'étape précédente. Jusque-là, aucun élément du texte n'a encore été supprimé. Les passages qui semblaient à cette étape non-pertinents ont quand même été préservés.

I-2.3.4. Étape 4 : Organisation et élaboration des résultats : synthèse de l'observation

Une fois le matériau organisé en catégories, nous avons rédigé un premier document brut qui présente les résultats de la cueillette de données pour chacun des thèmes majeurs. Cette opération peut également être vue comme une première phase d'interprétation. Elle a permis de mettre en relation les diverses catégories tout en structurant le matériau. Ces résultats ont été confrontés ensuite aux données provenant des 10 groupes focus et des observations participantes. Nous avons alors discerné les données les plus significatives en regard de notre problématique et de notre hypothèse.

I-2.4. Troisième temps : l'interprétation

Nous avons tenté à ce moment de poser un regard autre sur la pratique par le recours à des référents théoriques touchant les thèmes émergents du discours des répondants. Le choix des référents s'est fait en fonction des orientations de départ de la recherche, de la problématique, de l'hypothèse de travail et des résultats de l'analyse des données empiriques.

II-Deuxième partie:

Définition de thèmes centraux et de l'engagement social chrétien

Dans cette deuxième partie du chapitre premier, nous désirons préciser certains concepts centraux à cette recherche. D'abord, il s'agit de formuler des définitions empiriques de ce que nous entendons par *social*, *politique*, *Église* et *milieu chrétien d'engagement social*. Ensuite, il nous semble fort important de baliser l'évolution historique de l'engagement social chrétien de façon à saisir les originalités et les défis de la situation actuelle. Nous aurons l'occasion, au cours des réflexions et interprétations, d'approfondir ces définitions.

II-1. Définitions de certains concepts

Comme nous désirons d'abord et avant tout, par cette recherche, nous attarder au sens du phénomène étudié pour les engagés rencontrés, les définitions suivantes sont tirées essentiellement de notre matériau empirique.

II-1.1. Le social

Dans le discours de nos répondants, le terme *social* est utilisé volontairement dans une perspective globale. Il se retrouve sous deux modes : substantif et adjectif. *Le social*, comme substantif, sert à désigner l'ensemble des rapports qu'entretiennent entre eux des individus sur la base de leur appartenance à un collectif constitué d'institutions reconnues, de lois et de référents culturels communs, partageant aussi le même espace géographique²⁵. Il se distingue de l'*ecclesial* puisqu'il concerne les individus au-delà de leur appartenance à une Église. En ce sens, l'expression *s'impliquer dans le social* revient à dire s'impliquer dans la société en franchissant les frontières des groupes d'appartenances spécifiques tels que la famille, l'Église, les communautés culturelles, etc., bien que ces derniers soient constitutifs du corps social. Le terme *social* est aussi un adjectif. Il désigne l'attention que portent les répondants à la qualité des rapports entre les

²⁵ Définition inspirée du matériau empirique et de l'article " société " dans Didier JULIA, *Dictionnaire de la*

individus. Dans cette utilisation, le terme *social* repose sur un certain nombre de valeurs : égalité, justice, fraternité, solidarité. Ainsi, il est sous-entendu que le *progrès social* ou le *développement social* équivaut à l'amélioration des conditions de vie des individus et à la consolidation des liens sociaux.

L'engagement social est donc l'implication dans une collectivité (formée de divers sous-groupes) ayant pour objectif d'assurer le bien-être et le vivre-ensemble des individus. Si *s'impliquer en Église* c'est s'engager auprès d'une communauté partageant et confessant la foi chrétienne, *s'impliquer dans le social* c'est intervenir dans la vivre-ensemble au sein duquel les individus sont interdépendants. *Action sociale* et *engagement social* sont ici synonymes. Le milieu d'engagement social (ou d'action sociale) est composé d'organisations et de groupes qui ont en commun de travailler à l'amélioration des conditions de vie au sein de la collectivité. Les motivations et les modes d'interventions de ces organisations varient. Par exemple, le mouvement communautaire « s'adresse aux différentes collectivités en visant leur auto-développement en tant que communauté géographique, d'intérêts ou d'identité²⁶ » ; les organisations syndicales désirent améliorer le sort des travailleurs en les regroupant ; les groupes politiques proposent différents modèles de gouvernance de la société reposant, notamment sur des idéologies ; les groupes chrétiens interviennent au nom de leur foi chrétienne et il est présumé que leurs actions reposent sur la rencontre d'une analyse de la situation sociale et une interprétation de leur tradition religieuse.

II-1.2. Le politique

Le *politique* concerne essentiellement le pouvoir de déterminer les formes que prendra l'organisation de la vie collective à travers différentes institutions²⁷. Ainsi, les partis politiques sont politiques dans la mesure où ils proposent des modes de gouvernance de la société. Alors que le social est compris comme l'ensemble des rapports entre les individus qui forment la collectivité, le politique concerne la structuration

philosophie, Paris, Larousse, Coll. Références Larousse, 1984, p. 274.

²⁶ Laval DOUCET et Louis FAVREAU, *Théories et pratiques en organisation communautaire*, Québec, PUQ, 1991, p.8.

de ces rapports dans une organisation du pouvoir (par exemple, monarchie, dictature, démocratie), sous l'influence d'idéologies (par exemple, socialiste, communiste, libérale, progressiste, conservatrice) afin d'assurer une certaine cohésion sociale. À titre d'exemple, la laïcité est un « modèle d'aménagement du religieux et du politique²⁸ », instaurée en réaction à une religion dominante qui tente de définir les formes d'organisation de la société.

Il y a donc une différence entre l'engagement social et l'engagement politique. Il est possible d'être engagé socialement sans pour autant déterminer – ou désirer déterminer – politiquement les règles du vivre ensemble. Il est possible de mettre en place des services sans remettre en cause l'organisation du pouvoir dans la société par exemple.

II-1.3. Église, Église institution, organisation ecclésiale

Pour les répondants, l'utilisation du terme *Église* renvoie, dans la très grande majorité des cas, à l'organisation catholique officielle représentée par le clergé et structurée à l'interne selon le modèle hiérarchique romain dont les évêques assurent localement l'autorité. Dans ce cas, nous préciserons en utilisant aussi les termes *organisation officielle ou institution*. Nous utilisons également *institution ecclésiale* dans ce même sens. Tous ces termes sont donc ici synonymes. C'est en regard de cette compréhension de l'Église comme organisation catholique romaine officielle que les MCES se disent à la fois « en marge et en lien avec l'Église ». Ils se conçoivent comme faisant partie de l'*Église communauté des baptisés* tout en bénéficiant d'une certaine autonomie organisationnelle face à l'*Église institution* que nous précisons dans le prochain point.

²⁷ Didier JULIA, op.cité .p.227.

²⁸ Micheline MILOT, « La laïcité : une façon de vivre ensemble », *Théologiques*, volume 6/1, mars 1998, p.10.

II-1.4. Milieu chrétien engagé socialement

Le *milieu chrétien engagé socialement* est compris comme un ensemble d'organisations, constituées en organismes sans but lucratif, possédant une Assemblée générale et un Conseil d'administration et s'identifiant comme appartenant à la tradition religieuse chrétienne catholique dans leur énoncé de mission. Ces organisations et ces groupes ont en commun d'avoir pour objet l'action sociale dans une visée de justice. À l'intérieur du milieu, il existe plusieurs types d'appartenance à l'organisation ecclésiale officielle : certaines organisations entretiennent des liens administratifs étroits alors que d'autres sont indépendantes. Dans ce mémoire, nous parlerons indifféremment de l'*appartenance religieuse* ou l'*appartenance chrétienne* des organismes sans plus la préciser. Les types d'appartenance n'ont pas d'incidence sur la recherche qui est exposée. Mais surtout, notre matériau n'est pas suffisant pour en tenir compte.

Également, les champs d'activités varient d'un organisme à l'autre : défense des droits, coopération internationale, éducation populaire, formation à l'intervention sociale, subvention et appui financier, services à la population, etc. Les positions théologiques et idéologiques varient également. Dans l'ensemble, ces organismes se considèrent eux-mêmes comme étant « de gauche » ou « progressistes », à la fois dans l'Église et dans la société.

Les dernières lignes ont démontrée la diversité présente dans les milieux chrétiens d'engagement social. C'est d'ailleurs afin de refléter cette diversité que nous optons pour l'utilisation du pluriel dans l'appellation « MCES » tout au long de ce mémoire. Le prochain point nous invite à « avancer en arrière » en allant à la rencontre des pointes historiques de l'évolution de l'engagement social chrétien.

II-2. Quelques repères historiques pour une définition de l'engagement social chrétien au Québec

L'objectif de cette partie est de mettre en scène quelques repères permettant de cerner quelles ont été les principales articulations historiques qui ont influencé, au sein de la société québécoise, le développement de l'action sociale inspirée par la foi chrétienne. Cet exercice de mémoire est l'opportunité d'exposer certaines composantes de la culture chrétienne d'engagement social et, ainsi, proposer une certaine définition de ce que nous

entendons par « engagement social chrétien ». Mieux connaître le contexte de son développement est essentiel pour inscrire la situation actuelle du milieu dans la suite de sa propre histoire, cerner les déplacements et saisir les défis de transmission actuels.

Pour ce faire, il nous faut traverser tout le dernier siècle. Ce survol trop rapide est en fait une lecture de travaux de différents historiens sur la question. Comme référent principal, nous avons choisi les travaux incontournables de Jean Hamelin et Nicole Gagnon sur le catholicisme québécois²⁹. Nous avons également puisé des perspectives plus récentes dans l'ouvrage de Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy³⁰. Quatre articles plus spécialisés sur la question nous aussi ont servi : un de l'historienne Marie-Paule Malouin sur les passages importants de l'histoire religieuse et socio-politique du Québec³¹, un autre du théologien Jacques Racine sur les liens entre l'Église et le politique³², la contribution du sociologue Jean-Guy Vaillancourt sur les groupes progressistes dans le catholicisme au Québec³³ ainsi que l'article de l'historien Gilles Chaussé sur l'engagement social de l'Église³⁴. De plus, nous avons utilisé les synthèses de l'histoire de l'Église catholique³⁵ de Nive Voisine et de l'action catholique au Québec³⁶ de Gabriel Clément parues dans le cadre de la Commission d'étude sur les laïcs et l'Église (1971). En complément, pour une histoire plus générale du Québec, nous avons utilisé l'ouvrage de Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François

²⁹ Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois, Le XXe siècle, Tome 1, 1898 – 1940*, coll. dirigée par Nive Voisine, Montréal, Boréal Express, 1984, 504 p. et Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme québécois. Le XXe siècle. Tome II. De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984, 512p.

³⁰ Raymond LEMIEUX et Jean-Paul MONTMINY, *Le catholicisme québécois*, Ste-Foy, Les Éditions de l'IRCQ, coll. « Diagnostic », 2000, 137p.

³¹ Marie-Paule MALOUIN, « Les passages qui ont marqué l'histoire religieuse et socio-politique du Québec » in Michel BEAUDIN et Guy PAIEMENT, *À nous le politique. Parcours pour la société civile*, Montréal, Fides, coll. « Défis de société », 2001, p. 101-123.

³² Jacques RACINE, « Église et politique : de la crise de 1929 au Rapport Proulx » in Michel BEAUDIN et Guy PAIEMENT, dir., *À nous le politique. Parcours pour la société civile*, Montréal, Fides, coll. « Défis de société », 2001, p. 124-146.

³³ Jean-Guy VAILLANCOURT, « Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain », *Cahiers de recherche en sciences humaines des religions*, 5, 1984, p.261-282.

³⁴ Gilles CHAUSSÉ, « L'engagement social de l'Église au Québec : héritage et perspectives d'avenir », in J.-C. PETIT et J.-C. BRETON, dir., *Le christianisme d'ici a-t-il encore un avenir ? Questions posées à nos pratiques*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », no. 40, 1988, p.83-96.

³⁵ Nive VOISINE, *Histoire de l'Église catholique au Québec, 1608-1970*, première annexe au rapport de la Commission d'étude sur les laïques et l'Église, Montréal, Éditions Fides, 1971, 112p.

³⁶ Gabriel CLÉMENT, *Histoire de l'action catholique au Canada français*, deuxième annexe au rapport de la Commission d'étude sur les laïques et l'Église, Montréal, Éditions Fides, 1972, 331p.

Ricard, *Histoire du Québec contemporain*³⁷.

La lecture de ces auteurs³⁸ a permis d'identifier trois nœuds historiques dans le développement du concept que nous utilisons pour parler de l'action sociale des chrétiens, trois passages majeurs qui l'ont amenée à ce qu'elle est aujourd'hui, tel que nous avons tenté de la définir brièvement au point précédent. Ces passages, correspondant à des périodes historiques précises, se nouent autour d'évènements déclencheurs qui ont permis d'atteindre un autre niveau de conscience et qui ont suscité la transformation des pratiques. Nous leur avons attribué les titres suivants : *réactions à l'industrialisation*, *la profondeur de la crise des années 30* et « *l'écartèlement* » de la Révolution tranquille .

II-2.1. Réactions à l'industrialisation

Bien que ce ne soit pas au cours de cette période que l'engagement social chrétien proprement dit émergera au sein de l'Église catholique canadienne-française, il n'en demeure pas moins que dès le début du siècle, nous sommes à même de repérer quelques éléments essentiels à son émergence.

II-2.1.1. Une Église en croissance, triomphante et puissante

C'est une Église en pleine croissance qui fait son entrée dans le XX^e siècle. Renforçant progressivement ses positions depuis les années 1840 et bénéficiant d'un réveil religieux populaire, l'Église catholique canadienne a retrouvé son ascendant sur le peuple après des années particulièrement éprouvantes, la conquête de 1759 ayant remis en question son rôle et sa position. Pour diverses raisons, dont les défis d'éducation liés à la présence d'institutions démocratiques, un concordat entre l'Église et l'État va se mettre en place avec les lois adoptées de 1841 à 1871³⁹. L'État y gagne en bénéficiant de l'appui de l'Église dans la gouverne du peuple et en profitant des ressources de cette dernière –

³⁷ P.-A. LINTEAU, R.DUROCHER, et al., *Histoire du Québec contemporain. Tome II. Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1989, 834p.

³⁸ Particulièrement Jacques Racine, bien qu'il n'utilise pas exactement la même périodisation puisqu'il s'attarde davantage aux liens entre Église et politique. La présentation de chacune des périodes permettra de légitimer notre choix.

³⁹ Marie-Paule MALOUIN, op.cit., p.111.

dont il ne dispose pas – pour mettre en place un système d'instruction publique et de services sociaux. L'Église, de son côté, profite de l'occasion pour investir la vie collective de manière à réaliser ses objectifs ultramontains et éviter de perdre son rôle au sein du temporel comme ce fût le cas en France.

L'Église du Canada français est alors une Église nationale : le présent et l'avenir de ce peuple isolé sont catholiques. L'Église soutient et promeut la culture dans l'ensemble de ses dimensions, le clergé en définit les modalités et les normes en contrôlant à la fois le matériel et le symbolique.

Le catholicisme est partie intégrante de la collectivité : plus qu'une idéologie, il représente une sorte de matrice culturelle. L'identité canadienne se constitue, comme prise de conscience de l'unité d'un peuple, en regard d'une altérité : les protestants anglophones, bourgeois ou militaires, les étrangers qui dominent l'économie et la vie politique. Face à eux se forge la personnalité type du Canadien français, catholique et paysan. L'Église, dans ce jeu identitaire, apprendra à se penser elle-même comme une référence déterminante, à la fois forcée et heureuse de se compromettre au service du peuple qu'elle encadre⁴⁰.

II-2.1.2. Industrialisation et urbanisation

À partir des années 1850, le Canada connaît sa première phase d'industrialisation. Il ne s'agit pas seulement d'une transformation de l'économie, mais bien de l'ensemble de la société québécoise qui jusqu'alors était rurale et agricole. Le phénomène d'urbanisation qui lui est associé bouleverse les modes de vie et la géographie⁴¹, les villes se développent à un rythme extraordinaire sans pour autant offrir aux ouvriers des conditions de vie décentes. Les salaires sont insuffisants et les familles ouvrières s'entassent dans des logements sans commodités. Face à cette situation sans précédent, l'Église catholique multiplie ses institutions⁴² pour venir en aide aux indigents, rôle qu'elle a historiquement assumé.

⁴⁰ Raymond LEMIEUX et Jean-Paul MONTMINY, *op.cit.*, p.17

⁴¹ En 1851, 15 % seulement de la population de la province vivent en ville. En 1921, le taux passe à 52 %. Ces chiffres tirés de la publication de Marie-Paule MALOUIN, *op.cit.* p. 112.

⁴² Elle fonde 4 sanatoriums, 35 institutions d'assistance et 32 hôpitaux entre 1898 et 1931.

Mais l'urbanisation et l'industrialisation n'apportent pas que la misère. Elles transforment les mœurs et les habitudes de vie. Une nouvelle culture et de nouvelles valeurs se mettent en scène dans les milieux urbanisés. Les évêques verront dans ces changements une montée du paganisme et l'érosion de l'esprit chrétien.⁴³ Dans ce combat à la fois contre « l'affaiblissement de l'esprit chrétien » – titre d'une lettre pastorale de Mgr Bruchési – et la misère des ouvriers, sous l'influence des encycliques romaines, particulièrement *Rerum Novarum* (1891) de Léon XIII, l'Église se mettra à la tâche de défendre, d'affermir et de construire un monde uni dans le Christ, un monde uni par l'Église. Parmi les moyens qui seront mis en place au tournant du siècle pour répondre aux besoins du peuple, l'encadrer et poursuivre l'œuvre catholique, certains se présentent comme étant annonciateurs de ce qui deviendra, avec la crise des années 30, les premières formes d'un engagement social chrétien comme nous l'entendons.

II-2.1.3. Les débuts de l'action sociale catholique et du syndicalisme catholique

Les difficultés du catholicisme à faire face à la musique de l'industrialisation et de l'urbanisation seront comprises par le clergé comme un manque de formation et de convictions religieuses des classes dirigeantes. En mettant sur pied des cercles d'études, méthode importée d'Europe, l'Église désire former des apôtres laïcs en mesure de prendre en main la destinée du Québec dans la fidélité à l'esprit nationaliste catholique. Déjà, en 1924, 3 000 membres sont impliqués dans plus de 127 cercles⁴⁴. Ces premiers projets en entraîneront d'autres dans leur souffle⁴⁵. L'objectif de ces investissements est de sortir les fidèles de l'individualisme – l'individualisme étant identifié comme le mal qui accompagne l'urbanisation et l'industrialisation – en orientant les œuvres de piété vers les enjeux sociaux.

⁴³ Hamelin et Gagnon, op.cit., p.175 et ss.

⁴⁴ Selon les chiffres tirés de Nive VOISINE, op.cit., p.68.

⁴⁵ À Québec, Mgr Roy se laissera convaincre de l'importance à accorder à l'action sociale. Sont alors fondés l'*Action sociale catholique* et l'*Œuvre de la presse catholique* (1907), le *Cercle d'étude des ouvriers de Québec* (1915) ainsi que différentes coopératives. À Montréal, ce sont les Jésuites qui prennent en charge la question sociale. Ils tenteront d'articuler les besoins de ressourcement spirituel, de recherche intellectuelle et d'action à travers les *Ligues du sacré-cœur*, l'*École sociale populaire*, les retraites, l'*Association catholique des voyageurs de commerce du Canada*, etc.

Également, avec l'industrialisation apparaît une nouvelle classe sociale : les ouvriers. Bien que les membres du clergé aient la plupart du temps prêché le respect de l'autorité et aient été favorables au libéralisme économique, *Rerum Novarum* va attirer l'attention de l'Église sur la question ouvrière. Dans les centres urbains et particulièrement à Montréal, les syndicats internationaux ont déjà fait leur entrée. Anticléricales et faisant la promotion de la séparation de l'Église et de l'État, la présence des unions neutres inquiétera l'épiscopat. Les évêques ont peur de voir la masse des ouvriers échapper à leur contrôle et se laisser séduire par les courants socialistes et communistes. L'abbé Alfred Lapointe fonde, en 1907 dans la région de Chicoutimi, la *Fédération ouvrière mutuelle du Nord*. Rapidement, tous les diocèses emboîteront le pas en mettant en place des syndicats catholiques. Les premières années seront essentiellement celles d'un syndicalisme de bonne entente et de tempérance.

* * *

Les historiens étudiés semblent pratiquement unanimes : alors que l'Occident participe à une modernité séparant l'Église et l'État, le Québec voit le catholicisme émerger comme Église nationale et puissance politique. Voilà ce qui constitue, à leurs yeux, une clé historique majeure pour comprendre les rapports des Québécois au catholicisme jusqu'à nos jours et saisir la conjoncture du développement de l'engagement social chrétien. Tout en se modernisant, la société québécoise est occupée en son centre par l'Église, et ce jusqu'en 1960.

Toutefois, on sent bien, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'institution ecclésiale, que l'air du temps permet l'introduction de nouvelles manières de faire qui seront sans retour en arrière possible : le dégagement de certains espaces de réflexion permettant une meilleure intelligence des enjeux sociaux, l'ouverture à des courants de pensée internationaux et la brèche de la présence laïque dans une Église cléricale. Malgré que les interventions aient été davantage axées sur le rétablissement de l'ordre chrétien que sur la justice, il n'en demeure pas moins que « l'A.C.J.C.⁴⁶ a été l'enclume sur laquelle s'est

⁴⁶ Association catholique de la jeunesse canadienne-française.

forgée une bonne partie des militants catholiques de l'entre-deux-guerres⁴⁷. » Voilà ce qu'une synthèse et un croisement de nos lectures nous permettent d'identifier comme étant les premiers pas d'un engagement social chrétien⁴⁸. Naturellement, la question sociale préoccupe l'Église depuis longtemps. Cependant, les acquis encore très fragiles que nous venons tout juste de nommer ne sont-ils pas les prémices d'un engagement social chrétien tel que nous le connaissons aujourd'hui ? Ce constat permet de poser un premier jalon : dès ses débuts, l'engagement social catholique sera *aussi* l'affaire des laïcs et s'organise autour de collectifs structurés.

II-2.2. La profondeur de la crise des années 30 : changement d'attitude

La crise économique de 1929 confrontera l'Église et les Québécois aux limites de leurs investissements et appellera les intervenants à des actions plus adaptées aux défis d'une société industrialisée. C'est à cette période que nous associons les véritables débuts de l'engagement social chrétien par l'implantation des *Mouvements d'action catholique spécialisés*.

II-2.2.1. Une décennie déterminante : les années 30

À la fin des années 20, « le Québec se présente sous les traits d'une société urbaine et industrielle⁴⁹. » Octobre 1929 : c'est le krach de la bourse de New York. L'économie libérale est victime de son enthousiasme. Le taux de chômage au Canada était de 2,9 % en 1929. Il passera à 25 % en 1933 et, semble-t-il, à près de 50 %⁵⁰ dans certaines régions et à certaines périodes de l'année. Si bien que d'abord économique, la crise sera aussi sociale et idéologique, comme le soulignent Linteau, Durocher, Robert et Ricard⁵¹. La recherche de solutions favorisera les combats d'idées. Les courants socialistes et communistes tenteront de se tailler une place et trouveront un certain

⁴⁷ Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, op.cit. p.191.

⁴⁸ Aucun historien que nous avons lu ne semble identifier clairement la présente période comme nous nous risquons à le faire. Cependant, les indices et idées en ce sens sont nombreuses tant dans Hamelin et Gagnon que Voisine.

⁴⁹ Paul-André LINTEAU, René DUROCHER, et al., *Histoire du Québec contemporain. Tome II*, Montréal, Boréal, 1989, p. 11.

⁵⁰ Chiffres tirés de Ibid., p.14.

⁵¹ Ibid, p.15.

auditoire.

II-2.2.2. Réactions de l'Église à la crise : une prise de conscience déterminante

Si le gouvernement tente d'endiguer la crise, par ricochet, l'Église essaie d'éviter l'intrusion de l'État dans les fiefs qui lui sont reconnus et assignés. Devant l'urgence de la situation, l'Église et l'État préfèrent éviter les débats sur leurs places respectives et s'entendent plutôt sur une action concertée en vue d'alléger la misère et contrer le communisme et le socialisme⁵².

Du centre des luttes contre la paupérisation et la misère émergera une conscience nouvelle qui s'avérera déterminante dans l'histoire de l'engagement social chrétien. Tant Chaussé et Racine que Hamelin et Gagnon reconnaissent le rôle majeur de cette période dans la transformation des rapports entre le catholicisme et la société par la mise en place, entre autres, du projet de « restauration sociale ». Suite à nos lectures, nous nous risquons à dire que c'est au cœur de cette crise économique et de cette prise de conscience que s'enracinent les formes contemporaines de l'engagement social chrétien. Jusqu'ici, l'attention portée aux affaires sociales s'appuyait sur le modèle de complémentarité, mais aussi de distinction, entre la charité chrétienne (rôle de l'Église) et la justice distributive (rôle de l'État). Devant l'ampleur de la crise et l'insuffisance des moyens déployés pour y faire face, les intervenants saisissent de plus en plus que la charité a ses limites⁵³. Il ne faut pas simplement tenter de colmater les fuites, mais « restaurer » le système.

Si le déclencheur de ce constat est la crise économique, de nombreux facteurs permettent une telle lecture. D'abord, le catholicisme social qui se développe en France trouve certains échos au Québec. De même, les mouvements de la réforme morale et sociale au sein du protestantisme confrontent les catholiques à d'autres lectures de la situation⁵⁴. Ces courants ont désormais un lieu d'inscription possible au Québec par le

⁵² Entre autres, Jacques Racine, *op.cit.*, p.127.

⁵³ *Ibid.*, p.128 ; Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *op.cit.*, pp. 365 et ss.

⁵⁴ Voir à ce sujet la pensée et l'agir de Marie Gérin-Lajoie. Réf. Marie-Paule MALOUIN, *op.cit.* et de la même auteure, *Entre le rêve et la réalité. Marie Gérin-Lajoie et l'histoire du Bon-Conseil*, Montréal, Bellarmin, 1998.

développement, depuis le début du XXe siècle, de lieux de réflexion et d'action (cercles d'études, A.C.J.C., Liges du Sacré-Cœur, École sociale populaire).

Par ailleurs, l'engagement social est aussi influencé par le mouvement ouvrier, les théories communistes et socialistes. L'Église officielle devra non seulement condamner celles-ci, mais elle s'efforcera d'offrir un discours de contre-attaque. Nous pouvons donc dire que l'engagement social chrétien reposant sur une analyse de la situation sociale est le fruit à la fois d'une recherche de moyens pour soulager la misère et d'une lutte contre le communisme qui gagne du terrain surtout parmi les masses ouvrières⁵⁵.

Comme le mentionnent Hamelin et Gagnon, cette réponse au communisme et à la crise prendra la forme d'un véritable projet de société. Formulé en 1933 par des laïcs et des clercs réunis autour de Joseph-Pépin Archambault, jésuite et directeur de l'*École sociale populaire*, le programme de « restauration de l'ordre social » sera appuyé par les évêques en 1941. Ce programme est, directement et indirectement, l'aboutissement des réflexions d'une intelligentsia catholique de la sphère sociale en pleine formation.

II-2.2.3. Les mouvements d'action catholique spécialisés

L'Église québécoise a implanté les premiers mouvements d'action catholique spécialisés, sous l'invitation de Pie XI, au tournant des années 30. S'ils partagent tant les objectifs que la méthode du « voir, juger, agir » de l'action sociale catholique, les mouvements d'action catholique spécialisés se démarquent dans le type de solidarité à bâtir. Alors que le catholicisme social reposait jusqu'ici sur la formation d'une élite qui se voulait préoccupée par la situation ouvrière et la pauvreté, les mouvements spécialisés veulent construire des solidarités avec l'ensemble des gens des milieux⁵⁶. Les premières années verront l'agir de ce nouveau mouvement davantage orienté vers des campagnes de moralité que vers l'action qui lui est propre.

⁵⁵ Là-dessus, les historiens semblent assez unanimes. Voir entre autre CHAUSSÉ, op.cit. p.88-91; HAMELIN et GAGNON, op.cit. p. 373 et ss. ; VOISINE, op.cit., p.65-70.

* * *

En désirant construire des solidarités horizontales, les MACS (mouvements d'action catholique spécialisés) font plus que de combattre la pauvreté et d'évangéliser la société, ils donnent une voix aux ouvriers, aux étudiants, aux femmes. En ne misant plus sur l'élite mais sur la force des différents milieux, les MACS reconnaissent du pouvoir à une certaine classe de citoyens.

Favorisant « l'attention au vécu » à la doctrine et instaurant une spiritualité du quotidien, les mouvements d'action catholique vont permettre la reconnaissance de l'importance du réel et de son observation (voir), la capacité de discerner et de saisir les problématiques en regard de la tradition chrétienne (juger) et la nécessité de l'implication et des actions (agir). Ces considérations semblent être les premières modalités de cette forme d'engagement social chrétien en émergence⁵⁷. Ce pouvoir et cette voix, ce sont aussi des laïcs qui viennent questionner l'institution, la forcent à réagir et la préparent pour la période d'effervescence qui s'en vient.

Pour la première fois, naissent dans l'apostolat des organismes à direction laïque. On instaurait ainsi un pouvoir parallèle dans l'Église, pouvoir de juridiction et pouvoir de pensée ; pour la première fois, s'organisait une résistance structurée à l'épiscopat [...] orienté vers le social réel, les mouvements spécialisés ont développé des attitudes qui ont contribué à créer une problématique pastorale typiquement canadienne⁵⁸.

En plus de miser sur l'action des laïcs, l'engagement social chrétien conservera tout au long de son développement les acquis de cette période : prise en charge des milieux par eux-mêmes, lectures et analyses sociales, agirs et attitudes humaines et religieuses.

⁵⁶ Marie-Paule MALOUIN, op.cit., p. 118.

⁵⁷ Nous précisons ici qu'il s'agit d'une des formes d'un engagement social chrétien. Nous sommes conscients que dans l'histoire du christianisme, l'attention aux conditions du " vivre-ensemble ", de la justice, de l'entraide et de la solidarité ne sont pas une découverte du 20^e siècle.

⁵⁸ Gabriel CLÉMENT, op.cit., p.311.

II-2.3. « L'écartèlement » de la Révolution tranquille

Dans l'imaginaire collectif, la mort de Maurice Duplessis en 1959 est aussi la mort d'une époque, tout comme l'élection de Jean Lesage, en 1960, est la naissance d'une autre. La *Quiet Revolution*, expression utilisée pour la première fois par un journaliste torontois du *Globe and Mail*, correspond au grand nombre de transformations rapides vécues par les Québécois et qui touchent non seulement l'organisation politique de la société, mais la culture, la religion et les modes de vie.

Les mouvements d'action catholique spécialisés sont à inclure dans un ensemble d'organisations qui, en marge et en lien avec l'Église institutionnelle, ont été au fil des années 30, 40 et 50 le creuset des forces vives qui alimenteront et dirigeront les transformations profondes que vivra la société québécoise dans les années 60. Pour la période qui vient, il semble important de retenir que si l'Église est visée et pointée du doigt, si son rôle politique et sa présence dans différents secteurs d'activités sont remis en question, si la population rejette en partie sa morale et son encadrement, plusieurs des acteurs qui présideront à cette « tranquille révolution » sont les produits de ce catholicisme contesté. Pour être plus juste, il faudrait sans doute dire qu'ils ne sont pas tant les enfants de ce catholicisme récusé que les porteurs d'un catholicisme qui désire embrasser la modernité et redéfinir sa place au sein de la société.

II-2.3.1. Développement de l'État et laïcisation

Devant la déficience des infrastructures collectives, deux processus se déploient à partir de 1960. D'abord, il y a une multiplication des services afin de fournir à la population les outils et ressources nécessaires au développement du Québec. Ensuite, on remarque l'attention portée à la société laïque, dans le respect des libertés individuelles. Il ne sera plus acceptable que l'Église catholique joue un rôle aussi important au sein de la collectivité. Le gouvernement se verra dans l'obligation de repenser son rôle et sa fonction dans l'édification d'un Québec moderne.

L'émancipation de l'État implique naturellement de revoir le concordat avec l'Église instauré au cours du XIX^e siècle. Le premier secteur touché fut celui de la santé et du bien-être. Si les changements dans le domaine de l'assistance sociale n'entraînent pas

de grands débats, il en va tout autrement en éducation. Le spectre d'une étatisation de l'éducation donne des sueurs froides aux évêques puisque cela reviendrait à perdre l'outil principal qui assure l'Église de son influence sur le peuple et lui permet de transmettre la foi chrétienne. Au fil des mois, les parties en arrivent à s'entendre sur une réforme qui rejoint leurs attentes respectives, attentes que la négociation, les prises de consciences, l'influence de Vatican II ont modelées, assouplies et « déradicalisées ». L'État prend en charge l'instruction publique et donne naissance au *Ministère de l'éducation* tout en conservant des écoles confessionnelles sur lesquelles l'épiscopat assure un certain contrôle par le *Comité catholique*⁵⁹.

II-2.3.2. Réforme de l'Église

Vingt-cinq janvier 1959 : le pape Jean XXIII annonce son intention de tenir un Concile qui « ne devrait pas être une œuvre doctrinale mais pastorale. Son mot d'ordre : conserver la substance de la doctrine mais en adapter la formulation⁶⁰. » En plus des changements liturgiques et organisationnels, c'est véritablement une nouvelle forme de présence au monde que proposent les textes conciliaires, une nouvelle ecclésiologie, de nouveaux rapports à la science, à l'humanité, aux Églises réformées, à la modernité quoi ! Selon Hamelin, pour une majorité de Québécois, Vatican II semble correspondre aux aspirations de changement présentes au sein de la société depuis la fin de la guerre. Le Concile trouve donc dans un laïcat jeune et mieux formé un terreau fécond. De plus, l'Église est composée de religieux – entre autres les Dominicains – et de jeunes clercs que l'expérience de formation européenne a préparés à de telles propositions. Une jeune génération de théologiens est désormais en mesure de travailler à la construction de cette nouvelle Église.

II-2.3.3. Explosion culturelle et nationalisme

Le slogan du Parti libéral en 1960, « *Le temps que ça change !* », exprimait

⁵⁹ Voir au sujet de l'étatisation de l'éducation, Jacques RACINE, op.cit. p. 138-141.

⁶⁰ Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle. Tome II. De 1940 à nos jours*, op.cit., p. 211.

l'exigence de doter le Québec de structures modernes. « *Devenir Maîtres chez nous !* » traduira non seulement la libération économique, mais l'aspiration d'une population qui se comprend maintenant comme un peuple de colonisés à libérer⁶¹.

Dans cette identité à construire, le catholicisme ne peut plus prétendre offrir des propositions englobantes. « La chrétienté est devenue un édifice trop vétuste et trop étroit pour y loger la nation⁶². » Dorénavant, l'Église ne sera qu'une composante parmi d'autres dans la définition de l'identité nationale. Elle perdra peu à peu de son influence et les années 70 la porteront la plupart du temps au banc des accusés des retards accumulés plutôt que de la considérer comme une force créatrice. La montée du nationalisme québécois et du mouvement souverainiste se vivra à l'extérieur de celle-ci, menée par d'autres leaders.

II-2.3.4. La Révolution tranquille et l'engagement social chrétien

Au cours de cette période, les institutions de l'Église vouées à l'enseignement et à la santé étant récupérées par l'État, certaines communautés religieuses redéfiniront leurs priorités. Des groupes d'action sociale, tout comme les syndicats à partir de 1960, se laïciseront au cours des années suivantes. Le mouvement communautaire se développera sans appartenance religieuse. Dans ce contexte, les groupes de chrétiens engagés socialement deviennent des *engagés parmi d'autres*.

La deuxième crise⁶³ des mouvements d'action catholique en 1966 montre bien les difficultés et tensions dans une Église vivant de nombreuses transformations. L'engagement social chrétien souffrira des suites de la crise, les mouvements d'action catholique constituant un lieu important de transmission et de formation de leaders. Les années 60 et 70 seront sur plusieurs plans d'abord et avant tout des années

⁶¹ Ibid., p.229.

⁶² Ibid., p.230.

⁶³ Cette crise est résumée par Gabriel Clément en deux points essentiels. Le premier concerne « la question des mécanismes de dialogue entre l'Action catholique et l'épiscopat⁶³. » Le deuxième a trait à des divergences de conception de ce qu'est l'action catholique, « alors que les mouvements tendaient de plus en plus à s'engager au plan social, ce qui exigeait des centrales fortes, l'épiscopat désirait une JEC plus fraternelle et une revalorisation des diocèses comme centre de pensée et d'action. » Ces différences forceront la mise sur pied de la Commission Dumont en 1968 sur les laïcs et l'Église. Ref. Gabriel CLÉMENT, op.cit. p.311-316.

d'ajustements où il y a absence de consensus sur un projet ecclésial et social⁶⁴.

Par ailleurs, selon Hamelin, à partir de 1974, un certain déblocage s'est opéré entre ces chrétiens « de gauche » et l'épiscopat québécois⁶⁵. Les relations entre ces derniers ont été longtemps difficiles et ne vont pas nécessairement encore de soi. Les chrétiens militants en milieux ouvriers (prêtres, religieux, laïcs) finissent par exercer une certaine influence sur les évêques québécois. Cette situation fait dire au sociologue de la religion Jean-Guy Vaillancourt que si les années 60 et 70 marquent « la fin d'une religion, c'est-à-dire d'un certain type de religion, ce n'est certainement pas la fin de la religion catholique au Québec, ni la disparition d'une orientation progressiste à l'intérieur du catholicisme⁶⁶. » Vaillancourt insiste sur la présence d'un véritable « réseau de chrétiens de gauche » au sein du catholicisme québécois et de l'influence manifeste de ses membres sur les positions de l'épiscopat. Les mouvements d'action catholique, le *CPMO*, le *Réseau des politisés chrétiens*, le *Centre St-Pierre*, le *Centre Justice et foi*, la revue *Relations*, le *CAPMO*, la revue *Vie ouvrière*, pour ne nommer que ceux-là, vont véritablement former le « noyau dur du réseau des groupes socio-politiques de gauche du catholicisme québécois⁶⁷. »

Inspirés par la théologie de la libération, forts des outils développés par les mouvements d'action catholique, bénéficiant de grilles d'analyses marxistes et du développement des sciences sociales, les groupes de chrétiens engagés socialement vont faire en sorte qu'il est désormais impossible d'associer le catholicisme québécois uniquement aux forces socio-politiques conservatrices ou libérales. Pour certains, la « gauche chrétienne » trace une voie pour le renouvellement de la présence de l'Église dans la société québécoise. Certes, un chemin qui ne sera pas emprunté par l'ensemble des catholiques au Québec. Cependant, l'action de ces chrétiens va rendre incontournable la question sociale dans l'avenir de l'Église québécoise. Par leurs réflexions et leurs actions, ils proposent un projet d'Église et de société.

⁶⁴Jacques RACINE, op.cit., p.141.

⁶⁵ Jean HAMELIN, op.cit., p. 379.

⁶⁶ Jean-Guy VAILLANCOURT, op.cit., p.263.

⁶⁷ Ibid., p.269.

* * *

L'étatisation des services et le développement de l'État-providence permettent de distinguer maintenant ce qui relève des institutions et ce qui est propre aux préoccupations des communautés. L'engagement social y trouvera donc sa forme actuelle. Dans le même souffle, les MCES auront à gérer l'écart qui se creuse entre l'Église officielle et la culture. À ce sujet, les luttes des groupes chrétiens se retrouvent sur deux fronts : au sein de la société afin de construire un monde en accord avec leur lecture de l'Évangile (en partenariat avec des organisations séculières avec qui la mise en commun des analyses et des actions est possible) et, également, auprès de l'Église qu'ils tentent de sensibiliser à la portée politique et sociale de la Bonne nouvelle.

Bref, la période de la Révolution tranquille fait de l'engagement social chrétien un engagement parmi tant d'autres, de plus en plus autonome face à l'autorité ecclésiale et, du coup, de plus en plus écartelé entre l'Église et la société. S'il fut un temps où il fallait défendre l'intérêt du catholicisme social pour les œuvres de justice et de solidarité, la situation semble inversée. N'est-il pas devenu nécessaire, dans ce Québec sécularisé, de justifier l'appartenance chrétienne alors que l'on milite dans une société où la religion n'est qu'une composante parmi d'autres, discrète de surcroît ? On peut déjà sentir, dans ce passage historique de la Révolution tranquille, que cette question commence à se poser aux organismes chrétiens engagés socialement.

Tel que mentionné en début de cette partie, l'objectif n'est pas ici de faire l'histoire de l'engagement social chrétien au Québec mais de cerner quelques repères historiques. Voilà pourquoi nous nous permettons d'arrêter ici notre survol. Nous avons mis en place la perspective nécessaire afin de poursuivre nos réflexions sur la situation actuelle de l'engagement social chrétien en regard des enjeux de transmission. Le prochain chapitre désire précisément faire le point sur l'évolution du milieu depuis les années 60, à travers des questions circonscrites et limitées concernant les enjeux de transmission.

Chapitre 2:

Engagement social, catholicisme et modernité

Rapports entre la religion catholique et
l'engagement social dans le contexte québécois

Lors de la formulation de notre problématique et du drame majeur, nous avons identifié la place de la religion dans les sociétés modernes et le rapport des jeunes adultes au religieux comme facteurs déterminants dans le défi de renouvellement des acteurs pour les MCES. Également, la dernière partie de notre premier chapitre nous a permis de mieux cerner l'engagement social chrétien par le biais de son développement dans l'histoire récente du Québec. Ce deuxième chapitre poursuit l'investigation de ces aspects en abordant les rapports entre la religion catholique et l'engagement social dans le contexte actuel.

Si l'engagement social a véritablement pris la forme que nous lui connaissons aujourd'hui avec la Révolution tranquille, il n'a pas pour autant été imperméable à toutes influences, remises en question ou redéfinitions depuis ce temps. Il nous semble que la génération d'engagés de moins de 30 ans, cette cohorte qui n'a connu que le Québec sécularisé (ou en processus de sécularisation) appelle encore une fois les MCES à redéfinir leur inscription dans l'action sociale.

Le chapitre est divisé en deux grandes parties. La première présente l'analyse des données amassées lors de cette recherche, en ce qui a trait aux rapports entre la religion catholique et l'engagement social. Elle se termine par une synthèse de l'observation et la formulation d'une hypothèse de travail. Partant de cette hypothèse, la deuxième partie se veut une interprétation de ces données à l'aide de référents théoriques.

I-Première partie:

Les liens entre l'engagement social et la religion catholique chez les répondants

Présentation de l'analyse⁶⁸ des données empiriques

Quelle est la dynamique interne des MCES ? Quels sont les rapports des répondants à l'Église ? Quels liens entre la foi et l'engagement ? Voilà les questions qui président à cette partie de notre recherche. L'analyse fait apparaître des différences entre les générations de même que différents types de lien entre la foi et l'engagement. Ces variantes semblent témoigner d'un déplacement de la conception de l'engagement social chrétien. C'est principalement ce dont nous tenterons de rendre compte dans les prochaines pages puisque ce déplacement a d'importantes conséquences sur les questions de transmission et de relève posées à ce milieu.

Rappelons que notre matériau provient essentiellement de trois sources : une série d'entretiens avec des jeunes adultes (20-30 ans) et des seniors (50 ans et plus) travaillant auprès d'organismes chrétiens engagés dans l'action sociale ; les données amassées par le CPMO lors d'une enquête sur le sens de l'engagement social au Québec (10 groupes focus dans 9 régions du Québec composés d'intervenants ayant entre 20 et 40 ans) ainsi qu'un certain nombre d'heures d'observation participante dans le milieu.

Nous avons retenu deux thèmes se dégageant de ce matériau : *les rapports à l'Église et la spécificité de l'engagement chrétien dans les remous de l'action sociale*. Nous terminerons cette première partie par un exercice de synthèse permettant la formulation d'une hypothèse de travail en vue de l'interprétation.

I-1. Les rapports à l'Église

En raison de la constitution historique de l'engagement social chrétien au Québec,

⁶⁸ Notons que ce qui est présenté ici est l'analyse des données et non pas les données elles-mêmes. L'organisation et la structuration du matériau nécessaire à la présentation, le choix des thèmes, les citations de répondants retenues proposent déjà une certaine interprétation. Nous ne prétendons pas reproduire ici le « réel » dans une fidélité exemplaire ce qui, comme la pleine objectivité, est impossible. Présenter des

les rapports qu'entretiennent les intervenants à l'Église catholique apparaissent comme un indicateur pertinent de l'état actuel du milieu. Naturellement, s'attarder à ces rapports ne permet pas de brosser un tableau exhaustif de la situation. Néanmoins, une analyse attentive aux différences générationnelles permet de saisir des déplacements que nous jugeons importants.

Lors de nos entretiens, nous avons questionné les intervenants tant sur leurs rapports personnels à l'Église que sur ceux de leurs organisations. Les résultats présentés ont été organisés en tenant compte de cette double perspective : dans un premier temps, les individus ; dans un deuxième temps, les groupes et organisations.

I-1.1. Prise de distance, recherche d'intelligence et sentiment d'appartenance

Tant chez les jeunes adultes que chez les seniors, on retrouve à un moment ou l'autre dans leur cheminement une prise de distance face à l'Église et à la religion telles qu'elles leur ont été présentées dans l'enfance. Leurs parcours ont été marqués par une recherche d'intelligence de la foi qui est venue questionner fortement l'héritage religieux reçu. Cette distanciation est accompagnée d'une sensibilité et d'une ouverture à des interprétations très personnelles de la foi catholique.

[...] J'ai commencé à me poser beaucoup de questions. Tu as sûrement déjà lu *L'homme qui devint Dieu* de Gérald Messadieu... Je n'étais pas hyper croyante avant, mais quand j'ai lu ce livre là, je me suis dit : Coudon ! on s'est fait niaiser ! [rires]. Jésus, il est peut-être quelqu'un de bien... il a sûrement... Moi je pense que c'est peut-être plus une légende qui ramène aux choses essentielles de la vie. Depuis ce moment-là, je peux me dire non pratiquante. [...] Je ne pense pas qu'il y ait *UN* Dieu. Toutes les religions sont valables et légitimes. Pour moi, il n'y a pas un être en haut... Tu sais, des fois quand on voit Dieu, quand on entend sa grosse voix qui sort des nuages là... ça, c'est une légende pour moi.

Cynthia, jeune adulte⁶⁹

Cette prise de distance est particulièrement manifeste lorsque que vient le temps

résultats demande de les comprendre et comprendre, c'est inévitablement interpréter.

⁶⁹ La syntaxe des passages tirés des retranscriptions d'entretiens a été retravaillée et des signes de ponctuation ont été ajoutés afin d'en faciliter la lecture. Cet exercice a été fait dans la fidélité à l'esprit original des propos. Afin de préserver l'anonymat des répondants, certains passages ont été retirés, les

d'affirmer leur identité religieuse. Les intervenants se disent aux prises avec l'imaginaire et la vision de la religion qui prévaut actuellement dans notre société. Se dire croyant, dans la culture québécoise moderne, c'est être identifié comme les fidèles d'un catholicisme qui n'est pas nécessairement le leur. Affirmer son appartenance à l'Église dans ce contexte pose problème : à quelle forme d'Église faisons-nous alors référence ? Voilà ce qui semble être d'abord l'objet duquel on s'éloigne : une certaine vision de la religion catholique associée au pouvoir clérical, reposant sur une ecclésiologie et une théologie qui ne tiendraient pas assez compte de la culture actuelle et de la recherche d'intelligence des individus.

Je me rappelle qu'à un moment donné, il y a une femme qui m'a demandé : « il paraît que c'est chrétien ça ici, toi es-tu chrétienne ? ». Moi j'étais comme pas sûre de savoir quoi répondre. Je me disais : si je lui dis oui, elle va s'en aller peut-être. Si je lui dis non, et si elle y croit, elle va dire... En tout cas, je ne savais pas trop. Je me sentais mal à l'aise avec mon identité de chrétienne. Encore aujourd'hui, quand les gens nous identifient à Monseigneur Turcotte... tu sais, j'endosse pas tout.

[...] C'est tellement libérateur de comprendre et de savoir. Je trouve que l'Église institutionnelle, elle a enlevé ça aux gens, c'est pour ça que j'ai beaucoup travaillé à donner des sessions avec des gens qui n'iront pas à l'université, mais qui ont le droit de comprendre et de choisir en comprenant. Comprendre c'est libérateur et savoir c'est libérateur aussi. Après ça, tu ne peux plus te faire passer n'importe quoi, des phrases toutes faites, des étiquettes comme Monseigneur Turcotte quand il dit : Jésus n'a pas choisi les femmes pour être prêtre... Je ne peux plus entendre ça. Ça n'a pas de bon sens. Mais les gens entendent encore ça.

Élaine, senior

Bien que les deux cohortes prennent leurs distances, il existe tout de même des différences générationnelles. La distance des jeunes adultes n'est pas du même type que la distance des seniors. Les variantes concernent le type d'appartenance à l'Église. Pour les plus vieux, cette prise de distance s'est vécue en maintenant un certain lien à l'institution ecclésiale. Ainsi, les intervenants se présentent à l'occasion comme étant « à gauche dans l'Église », d'autres comme « critiques dans l'Église », mais toujours en conservant un sentiment d'appartenance, en « étant du dedans ». Cette distance est vécue davantage comme l'acquisition d'une forme de liberté qu'il ne faut pas confondre

avec une rupture.

Quand on a goûté à la liberté, ça fait comme relativiser sur le plan de la foi. Je ne sais pas comment ça s'acquiert la liberté, mais quand tu lui as goûté, il n'y a plus de retour en arrière possible. Moi, il n'y a pas un pape pour me dire ce que j'ai à faire ! Je vais écouter par exemple en dedans. Je vais en parler avec d'autres. Je vais vérifier des affaires. Ça ne veut pas dire qu'on fait n'importe quoi ! Mais après ça, quand je suis sûre en dedans, il n'y a pas une loi qui tient !

Élaine, senior

Ce qui différencie davantage les jeunes adultes des seniors, c'est le rôle qu'ils accordent à l'Église officielle et à son autorité (théologique, ecclésiologique, morale). L'Église institutionnelle n'a pas joué et ne joue pas le même rôle dans la définition de leur identité religieuse : elle est un référent parmi d'autres dans un univers spirituel et religieux où le sujet est pleinement autonome et sans attaches, contraignantes ou allant de soi, à une « communauté de foi » particulière. Ce qui n'empêche pas certains de s'afficher ouvertement comme chrétiens.

J'ai souvent été critique de l'Église comme institution puis des fois je suis un peu à l'extérieur, mais je me suis toujours affichée comme étant chrétienne. Je pense qu'on a la liberté ici de faire ce que l'on veut et de croire en ce que l'on veut. Moi je vois ça comme un privilège.

Béatrice, jeune adulte

Un des répondants de plus de 50 ans formule avec justesse le constat que cette recherche nous a permis de poser au sujet des différences entre ces deux générations:

L'Église, c'est vraiment notre famille [pour les seniors]. Je te dirais que notre manière de vivre notre foi est très reliée à l'Église, à la communauté. Et pourtant les communautés d'appartenance, je suis passé de l'une à l'autre... Tu sais, l'Église est bien humaine. Il y a bien des affaires qui me ressemblent... moi aussi je ne suis pas à une contradiction près encore... En même temps, il y a des affaires que je suis prêt à dénoncer à l'interne quand l'enjeu en vaut la peine... J'ai entendu souvent des jeunes dire : « Notre rapport à l'Église n'est pas le même que le vôtre. Si l'Église veut rien savoir de nous autres, on continue de faire nos affaires parce qu'on est l'Église et on n'a pas besoin du mandat d'un évêque pour agir comme chrétiens, nous n'avons plus besoin de l'institution. Ça nous rejoint plus ces affaires-là, ça ne nous blesse plus ces choses là comme vous ça vous blesse. » [...] Il y a toujours chez les jeunes une méfiance face à l'Église institution, plus encore que pour nous [les seniors]. Nous, il y a peut-être de l'agressivité et de

l'animosité mais on est davantage capables de composer avec l'institution.

Michel, senior

I-1.2. L'appartenance catholique des organisations : un boulet ou une force ?

Si au plan individuel les intervenants expriment clairement l'équivoque de leur appartenance à l'Église, au plan collectif les groupes vivent sensiblement les mêmes tiraillements. Plusieurs intervenants se questionnent sur l'image que projette un organisme qui se dit chrétien catholique dans la société actuelle. Certains d'entre eux ont plus souvent qu'autrement l'impression que cette image produit un blocage qui rend difficile le recrutement de nouveaux membres, le financement par des organismes publics et le partenariat avec d'autres organisations. Il arrive trop souvent que l'on associe leurs groupes aux souvenirs répulsifs, pour certains contemporains, de ce qu'a été l'Église catholique au Québec. Pourtant, globalement, dans les différents milieux non-religieux d'action sociale, les organisations chrétiennes semblent reconnues. Mais cette crédibilité ne paraît pas reposer sur une affiliation religieuse qui les rendrait originaux ou particulièrement pertinents. Elle vient de la qualité de leurs interventions « séculières », c'est-à-dire de leurs participations aux diverses luttes, sans que celles-ci ne renvoient à leur appartenance chrétienne catholique. Dans plusieurs situations, il semble même qu'il faille mieux garder le silence sur le « C⁷⁰ » de leurs organisations.

Oui...c'est toujours très ambigu... pas juste pour les organismes mais pour tous les chrétiens eux-mêmes. On s'identifie [comme chrétien ou croyant] par référence à l'autorité ecclésiale. Puis en même temps, pour ceux qui contestent cette autorité, nous ne pouvons pas embarquer là-dedans.

Charles, jeune adulte

De plus, pour les groupes qui sont plus près de l'organisation ecclésiale officielle pour des raisons administratives, pastorales ou de financement, la gestion des différentes tendances idéologiques et théologiques à l'intérieur de l'institution exige toute l'énergie de la conciliation. Les pressions qu'exercent certains responsables ecclésiaux et certains croyants sur ces organisations semblent même, à l'occasion, ralentir le développement de

⁷⁰ « C » pour chrétien ou catholique dans les acronymes des organismes.

celles-ci.

[Depuis] que je suis ici, il y a beaucoup de questionnements par rapport à l'Église. On sent qu'on veut faire quelque chose mais on est quand même bloqué par certaines autorités. [...] L'Église prend beaucoup, beaucoup de place. Je pense que même un moment donné, il y a eu des grosses crises. Les gens qui travaillaient ici étaient, je pense, beaucoup plus près de l'Église qu'ils ne le sont aujourd'hui.

Cynthia, jeune adulte

* * *

Rappelons les résultats de cette analyse : tous les répondants expriment une certaine expérience de distanciation face à la religion catholique. Chez les seniors, cette distance s'est vécue tout en maintenant un sentiment d'appartenance à l'Église. Chez les plus jeunes, ce sentiment est plutôt diffus, l'Église est une référence parmi d'autres. Au sujet des groupes, plusieurs intervenants remettent en question l'appartenance religieuse des organisations, se demandant s'il s'agit d'un avantage, dans le contexte actuel, ou d'un poids dans la réalisation de leur mission.

Notre analyse et les limites de cette recherche ne nous permettent pas d'identifier et de qualifier davantage les rapports des répondants et des organisations à l'Église. Or, il s'agit tout de même d'un indicateur précieux, particulièrement en ce qui concerne les jeunes adultes. Que les jeunes adultes accordent moins d'importance à l'Église institutionnelle équivaut à questionner la portée – ou l'utilité – de ses propositions de sens dans le contexte actuel. C'est remettre en question la capacité de l'Église à se faire « instituante » – au sens d'instaurer et de fonder – dans le cheminement des jeunes impliqués en engagement social. Alors qu'elle fut – et qu'elle est encore – au centre de la définition tant des identités croyantes des engagés seniors que de l'engagement social chrétien lui-même, l'Église ne paraît pas jouer ce rôle pour les jeunes chrétiens engagés. De plus, le fait que soit remise en question la pertinence de maintenir des groupes s'affichant chrétiens, illustre que le couple « religion / engagement social » ne va plus nécessairement de soi dans la société québécoise contemporaine. La section suivante examine cette question.

I-2. La spécificité d'un engagement chrétien dans les remous de l'action sociale

Dans le monde de l'action sociale, qu'est-ce qui différencie l'engagement chrétien ? Quelle est la dynamique particulière de ces organisations ? Bien sûr, ce qui distingue les MCES est l'aspect de foi chrétienne. Une définition spontanée qui circule dans le milieu consiste à dire qu'il s'agit « de chrétiens qui s'engagent dans des luttes pour la justice au nom de leur foi ». Pour reprendre l'expression citée en introduction de ce mémoire, ce sont des croyants qui ont découvert « les chemins difficiles de la solidarité » et qui sont maintenant convaincus que c'est sur ces chemins que Dieu les attend. Cette définition s'enracine dans les transformations des années 60, période déterminante pour l'engagement social chrétien comme nous l'avons souligné au chapitre 1. Quarante ans après la Révolution tranquille, est-il encore possible de saisir l'originalité des MCES en ces termes ?

Les prochaines lignes permettront de démontrer que la perception des répondants rencontrés au sujet de la spécificité de l'engagement social chrétien n'est pas aussi unanime que le laisse entendre souvent le milieu. L'expression « des croyants s'engageant au nom de leur foi » ne peut plus être utilisée comme définition de l'engagement social chrétien sans qu'on y apporte un certain nombre de nuances. Afin d'y voir plus clair, nous aborderons ce qui se présente comme étant au cœur même de l'implication sociale des chrétiens : les liens entre la foi et l'engagement.

I-2.1. La spécificité d'un engagement nommé chrétien : liens entre foi et engagement

Il semble que ce qui caractérise l'engagement social chrétien n'est pas à situer dans la pratique. La majorité des répondants s'entendent pour dire que les modes d'intervention sur le terrain et les résultats obtenus ne sont pas vraiment distincts de ceux de l'action sociale « séculière ». Comme nous l'avons déjà dit, les organisations chrétiennes partagent souvent les luttes, les victoires et les défaites avec leurs contemporains a-religieux. La spécificité serait à situer à un autre niveau :

L'engagement sera semblable, probablement semblable à celui de gens qui le fondent autrement, dans une foi séculière ou dans une idéologie quelle qu'elle soit. L'action ne sera pas différente...

Serge, senior

De façon élémentaire, nous pourrions dire que l'originalité des organisations chrétiennes est tout simplement de *lier la foi chrétienne à l'action sociale* – action sociale comprise comme implication dans la transformation de la société dans une perspective de justice et de dignité humaine :

Personnellement, [l'engagement social chrétien] ç'a été de développer, de tisser toute une articulation dans ma vie entre les questions sociales puis la foi chrétienne.

Michel, senior

L'analyse du matériau a fait prendre conscience de l'importance des liens entre la foi et l'engagement, certes, mais elle a surtout permis de déceler des nuances qui, à nos yeux, constituent des espaces d'intelligence. Il est possible de reconnaître, dans les propos des intervenants sur ce sujet, différents types de liens. La section suivante s'y attarde plus amplement.

I-2.2. Les types de liens entre engagement social et foi chrétienne

Lorsque l'on met en relation les discours des répondants, les observations participantes et la connaissance globale de la culture du milieu que nous avons acquise au cours de la recherche, il est possible de catégoriser les liens entre foi et engagement en trois types : 1) *spiritualité de l'engagement*, 2) *engagement comme expression de la foi catholique* et 3) *conception politique de la foi chrétienne*.

Cette « typologie » est le résultat de l'analyse de deux thèmes abordés au cours de nos entretiens. Dans un premier temps, nous avons demandé à nos répondants de nommer la spécificité de l'engagement social chrétien. À un autre moment dans les rencontres, nous les avons invités à décrire la relation entre leur foi et leur engagement. L'étude des discours nous a permis de faire deux constats. D'abord, il y a corrélation entre la spécificité des MCES, telle que la nomment les répondants, et les types de lien entre la foi et l'engagement que ces derniers ont développés. Donc, il y a relation entre la manière dont les répondants lient foi et engagement, et leur vision de la spécificité des MCES. Ces deux dimensions définissent ensemble ce qu'est l'engagement social chrétien. De plus, il existe des similitudes et des différences générationnelles en ce qui a trait à ces types de liens. Voilà ce que nous présentons ici. Mais notons que ce que nous

présentons ici mérite une mise en garde. Il s'agit d'abord et avant tout de représentations dont les traits ont été accentués afin de faire ressortir les tendances de fond. Une telle catégorisation ne peut refléter toutes les subtilités présentes dans le « réel ». Ainsi, certains intervenants pourraient très bien avoir l'impression de se situer à la fois dans l'un et l'autre des types. Nous ne prétendons pas rendre compte de la réalité de manière exhaustive, mais plutôt cerner les courants qui traversent le milieu.

1-2.2.1. Spiritualité de l'engagement

En substance, une répondante indiquait que le fait de travailler dans un organisme chrétien procurait davantage de temps de réflexion et de moments de ressourcement spirituel lors d'événements particulièrement intenses. Elle traduit la spécificité de son organisme en termes d'attention particulière pour les individus. Dans la description qu'elle fait de son milieu de travail, nous pouvons voir une forme de communauté qui possède ses lieux de ressourcement, ses rituels, ses propositions de sens, ses croyances, bref, qui fait de la place aux principales composantes de la vie spirituelle⁷¹, et ce, dans la liberté, l'ouverture au pluralisme, aux croyances et aux hésitations de chacun :

Je trouve que les gens sont très humains ici. Ils retournent à l'essentiel, en général [...] Les gens prennent le temps de vivre et de discuter. Je ne dis pas qu'il n'y a pas de tensions. Il y a des problèmes partout. Mais je pense que la foi se transmet de cette façon là. Par exemple, suite aux événements du 11 septembre⁷², on a fait un genre de rassemblement, un moment de réflexion, de prières. Mais c'était plus des réflexions spirituelles que des prières... Après ça, les gens pouvaient extérioriser ce qu'ils pensaient. Je trouve ça formidable de pouvoir faire ça.

Cynthia, jeune adulte

Un autre répondant nous fait part d'une anecdote où l'on retrouve cette attention et cette sensibilité mais exprimées en termes de justice et d'amour du prochain :

⁷¹ Nous nous appuyons sur la définition synthèse de la spiritualité développée par Manon Jourdenais et Jean-Guy Nadeau qui, en visant une intégration de soi et en étant traversée par l'espérance, comprend 6 composantes : le sens, les valeurs, l'appartenance, le rapport au transcendant, l'identité et les rites. Réf. *Maintenant que je ne vais plus mourir : l'expérience spirituelle des homosexuels vivant avec le VIH/sida : un guide pour l'accompagnement*, Montréal, Fides, 1998, 283p.

⁷² Naturellement, est entendue ici l'attaque terroriste des tours du World Trade Center à New York et du Pentagone à Washington le 11 septembre 2001.

Au cégep, à un moment donné, un jeune qui était un militant anarchiste était venu me voir et m'avait dit : une des différences entre nous et vous, c'est qu'y a de l'amour chez vous. J'étais surpris de me faire dire ça. Je ne courais pas après ça moi. Je me disais : il va me sortir quoi ? Est-ce que c'est une meilleure analyse ? Non, c'était l'amour. C'est pas juste des luttes idéologiques et des options idéologiques qu'on a faites, mais il y a de l'amour là-dedans, il y a un respect des personnes, de l'attention aux gens, à leur liberté et même à l'ennemi ! Toujours croire aux capacités de changement de l'autre, ce qui est pas toujours le cas dans des luttes syndicales et autres, c'est beaucoup plus noir et blanc.

Michel, senior

Si les liens entre la foi et l'engagement se traduisent ici par une attention particulière à l'être humain et à la spiritualité, les répondants concernés par ce type de liens distinguent cette dernière de la religion. Pour eux, la spiritualité semble aller de pair avec l'engagement alors que certaines formes de religieux n'y mènent pas nécessairement. Dans cette vision, le religieux est associé à l'Église sous sa forme institutionnelle « traditionnelle » (pratiques rituelles, prières, dévotions, dogmes, morale, hiérarchie, etc.). Il est appréhendé davantage comme un embarras qu'une force. Au centre de l'engagement se trouve donc une attention particulière pour le spirituel, mais qui ne débouche pas sur des considérations religieuses exprimées – ou « exprimables » – au sein de l'Église catholique québécoise, telle qu'ils l'appréhendent, l'imaginent ou qu'ils en ont fait l'expérience. On retrouve chez ces intervenants une ouverture à des activités de méditation, de réflexion, de discussion éthique tout en sentant bien dans leurs discours une certaine méfiance à l'égard du langage religieux et des activités plus directement associées à l'Église. Les réticences face aux « mots de la religion » (foi, prière, évangile, Jésus, Dieu, etc.) sont révélatrices de la distance que les répondants ont prise et veulent maintenir face à la religion de leur enfance, même si cette période n'est pas très loin derrière eux. À titre d'exemple, voici un extrait du discours de Cynthia. Alors qu'elle disait, dans la citation précédente, apprécier l'espace ouvert aux considérations spirituelles, caractéristique selon elle des milieux chrétiens, on sent bien son malaise face à la question religieuse :

[...] J'ai eu une invitation pour participer au [nom de l'organisme]. J'ai demandé au responsable: qu'est-ce qu'il va y avoir ? Et là, quand il m'a dit que c'était de la prière...bien ça ne me tente pas d'aller prier. Peut-être que c'est super tripant et lui il est tripant...encore une fois c'est un recueillement

pis tu te recentres sur toi-même et ça fait super du bien mais c'est prière...des mots que l'on associe...on interprète, on a des images derrière et on se voit : on est à genoux et on prie...C'est comme ça qu'on a été élevé...je sais pas s'il faut changer les mots...Réflexion ça passe plus que prière. [...] Quand tu dis Église ou prière à des jeunes au Québec, ils partent en courant !

Cynthia, jeune adulte

Dans ce cas-ci, l'articulation entre la foi et l'engagement se résume à une place où les questions spirituelles peuvent être vécues et exprimées dans la mesure où elles ne versent pas trop dans la religion traditionnelle et institutionnelle.

Bien qu'une majorité de répondants de tous âges reconnaissent qu'il existe une « spiritualité non-religieuse » de l'engagement, ce type de lien entre la foi et l'engagement social est davantage associé aux jeunes adultes. De plus, nos observations participantes laissent croire que sont présents, au sein des MCEs, certains jeunes adultes qui, bien qu'ils apprécient l'appartenance religieuse des organisations, ne s'identifient pas personnellement comme chrétiens.

1-2.2.2. Engagement comme expression de la foi catholique

Pour les intervenants qui s'inscrivent dans ce deuxième type de lien, l'engagement social est un lieu d'expression de leurs convictions religieuses, de leurs croyances, de leur foi catholique. Certains diront que c'est ainsi qu'ils « pratiquent leur religion ». Comme le démontre bien la recherche du CPMO sur le sens de l'engagement social, ces personnes retrouvent dans le milieu les temps de ressourcement (retraites, colloques), de célébrations rituelles (manifestation dans les rues, temps de fête) et de liens communautaires (amis militants, réseautage) de telle façon que nous pourrions dire que l'engagement social porte, en lui-même, une certaine forme de religiosité.

Dans ce cas, la foi demeure une affaire personnelle et privée. Les liens entre leurs convictions religieuses et leur engagement se font davantage individuellement. L'interaction entre ces deux pôles sert d'abord et avant tout à soutenir l'individu dans son implication. Ils sont conscients que le souci des autres, l'attention aux plus démunis, la participation à la vie en société sont des exigences de l'Évangile et des composantes de la tradition chrétienne. Toutefois, elles sont des exigences et des composantes parmi

d'autres. Leur vie de foi pourrait très bien se déployer ailleurs. Voici la réponse qu'une intervenante formulait lorsque nous lui avons posé la question du lien entre sa foi et son engagement :

Bien moi c'est comme ça que moi j'exprime ma foi. Je n'étais pas la fille qui aimait vraiment prier. Je trouvais ça pénible. Je suis une personne d'action. Je ne me voyais pas à méditer pendant des heures. Pour moi, ç'a été ma façon de m'exprimer et ç'a été aussi ma façon d'exprimer ma foi. C'est sûr qu'à peu près tout le monde qui me connaît sait que je suis croyante et que je le fais parce que mes motivations sont basées sur ma foi mais c'est quand même parallèle. C'est sûr que c'est parallèle dans le sens où je n'ai pas fait le choix de devenir religieuse ou bien de travailler dans l'Église comme tel.

Béatrice, jeune adulte

Nos entretiens et nos observations participantes permettent de penser que ce type de lien est présent aussi bien chez des jeunes adultes que chez des seniors.

1-2.2.3. Conception politique de la foi chrétienne

Le troisième type de lien semble plus « radical ». Pour certains intervenants, la foi chrétienne porte un projet politique. Être chrétien, c'est *inévitablement* s'engager. Pour eux, il est pratiquement inconcevable de s'afficher chrétien et de ne pas se consacrer aux luttes pour la dignité humaine. Leur engagement est politique au sens où ils désirent influencer la « gestion » de la société. Ils travaillent sur les structures et les rapports de pouvoir et leurs modes d'intervention consistent précisément à investir ces structures.

Dans ce type de lien, la tradition chrétienne joue un rôle fondamental. Elle fournit une « grille de lecture » de la situation sociale et des actions à poser qui est basée sur la foi. L'action des groupes et des individus s'inscrit dans une lignée historique : personnages bibliques, prophètes, histoire de l'Église et histoire récente de l'engagement social chrétien. Les intervenants du présent sont riches d'un passé qui se présente à eux comme un ensemble de repères symboliques, la force de ce passé est notamment d'être générateur d'espérance. Les résultats des actions ne sont pas uniquement évalués en fonction d'une transformation immédiate et effective. Ils s'inscrivent eux aussi dans une lignée historique, dans une suite de l'histoire à-venir.

Le fait de raccorder ou de se retrouver dans des expériences fondamentales

de la foi judéo-chrétienne, ça permet de se dire : c'est aussi mon expérience, moi aussi j'y trouve Dieu quelque part et ça fonde ainsi mon engagement. L'engagement sera probablement semblable à ceux qui le fondent dans une foi séculière ou dans une idéologie. Peut-être que l'action sera pas différente. Par contre, l'espérance va être fondée autrement. Il y aura un enracinement dans une histoire. Parfois l'enracinement peut être très court si c'est un enracinement idéologique sur tel philosophe ou tel leader politique d'il y a 50 ans. C'est pas comme celui qui s'enracine dans une histoire qui remonte à 3 ou 4 mille ans. [...] Je me souviens y a déjà plusieurs années, les gens disaient aux communautés religieuses à l'époque : vous autres ce qui vous est particulier vous durez alors que nous autres souvent on disparaît ou on lâche ou on n'est plus assez nombreux. Vous durez à travers vos œuvres. Je pense que le spécifique du chrétien c'est de pouvoir durer. Je dis pas que ce sont les seuls à avoir un spécifique qui les fait durer, mais c'est leur spécifique.

Serge, senior

De plus, l'appartenance chrétienne permet d'assumer une option de fond, d'être porté par un idéal particulier (projet de Dieu, Royaume, agir de Jésus). Elle pose les bases symboliques et fournit les référents pour une éthique de l'engagement. La conjugaison de considérations sociales et de convictions religieuses génère un projet éthique, politique et spirituel qui oriente l'action et qui permet la légitimation de certaines positions. « C'est ce que demande l'Évangile ! » nous disent plusieurs intervenants. Au-delà de l'action elle-même, leur engagement répond à des questions existentielles, il manifeste leur relation intime à Dieu, au sacré, à l'essence de leur identité croyante.

La foi n'est donc pas uniquement de l'ordre de l'intime et de l'individuel. Elle commande un projet collectif. Elle exige une éthique. Elle appelle d'abord et avant tout à la solidarité. L'Église et le monde tendent à se confondre. Le religieux est aussi compris dans son sens le plus large, c'est-à-dire comme reliant l'ensemble des facettes de la vie humaine.

C'est un peu la vieille phrase de saint Jacques : la foi sans les œuvres, c'est ... mort. Il me semble qu'on ne peut pas être chrétien... je trouve qu'on ne peut pas croire au Dieu que Jésus-Christ nous a présenté sans vouloir un monde où tout le monde a sa place.

Élaine, senior

[...] l'option de la foi chrétienne, c'est entendu comme un parti pris exclusif pour l'opprimé, dans le sens où on veut construire un royaume de liberté, de paix, d'amour, de fraternité dont on ne connaît pas la portée aujourd'hui,

parce que c'est justement à construire. Et comprendre ça dans une perspective dialectique aussi où il faut enrayer l'oppression d'aujourd'hui parce qu'avec elle, on ne peut pas voir émerger la liberté dont Dieu parle dans ses promesses de Royaume. C'est dans la mesure où on est capable de détruire cette oppression-là qu'on va voir apparaître justement cet amour-là, cette liberté-là. La même chose avec la haine, la même chose avec toutes les négations à l'émancipation humaine. Ça fait qu'on a un combat de négations à faire là-dedans. On a à combattre quelque chose, à détruire un ordre social. On ne peut pas construire sur les ruines vermoulues d'une société, la société qu'on veut avoir, la société de notre foi, qui dépend de notre foi, à laquelle on aspire comme chrétien.

Charles, jeune adulte

Quelques rares jeunes adultes partagent cette conception. Elle apparaît davantage partagée par les seniors, les intervenants de 50 ans et plus rencontrés s'inscrivant tous une *conception politique de la foi chrétienne*.

* * *

Récapitulons : il semble exister trois types de liens entre la foi et l'engagement social. Alors que les seniors s'inscrivent dans une *conception politique de la foi chrétienne*, les jeunes adultes semblent majoritairement considérer les liens entre la foi et l'engagement en terme de *spiritualité de l'engagement social*.

Il y a donc toujours des chrétiens qui s'engagent au nom de leur foi. Cependant, notre matériau nous amène à nuancer. Il y a des jeunes adultes pour qui l'engagement social chrétien est un lieu où ils ont la possibilité d'articuler leurs quêtes spirituelles et l'action sociale. Pour eux, ce n'est pas nécessairement le Dieu de Jésus-Christ qui les « attend sur le chemin de la solidarité ». Deuxièmement, il y a des jeunes adultes et des seniors qui conçoivent l'engagement social comme une exigence de leur foi sans pour autant comprendre la foi chrétienne comme porteuse d'un projet politique. Il est vrai que « Dieu est sur la route de la solidarité », mais il est aussi ailleurs. Et, troisièmement, il y a des seniors pour qui être chrétien, c'est inévitablement participer à la construction de la société. Ces intervenants considèrent que la tradition chrétienne suggère une analyse particulière des enjeux sociaux et une façon de vivre ensemble. Non seulement Dieu les « attend sur les chemins de la solidarité », mais la foi chrétienne a la responsabilité, avec d'autres intervenants sociaux, de tracer ce chemin.

Il faut réfléchir sur l'écart entre les seniors qui partagent une *conception politique de la foi chrétienne* et les jeunes adultes qui lient *spiritualité et engagement social*. Le fait que les plus jeunes semblent moins s'inscrire dans une *conception politique de la foi chrétienne* permet de soupçonner un certain déplacement : d'un engagement social chrétien plus « politisé⁷³ » (c'est-à-dire désirant proposer un projet de société défini) à un engagement social chrétien davantage compris comme espace de questionnement spirituel au cœur de l'action. Ce déplacement, un des répondants le comprend comme une « dépolitisation » de l'engagement social chrétien :

Dans le mouvement d'action catholique, il y a depuis quelques années du monde qui vont plus « driver » une spiritualité non-politisée. C'est un problème et ça fait 10 ans que c'est là. Tu te retrouves avec des animateurs qui n'ont pas cette approche de justice sociale et de la lecture du « voir-juger-agir ». Et tu fais des sessions avec eux pour essayer de les ouvrir à ça et il y en a qui finissent par te dire : « ça ne colle pas avec ma spiritualité. » C'est bien honnête et c'est correct mais...[...] Je dirais que les enjeux écologiques, la mondialisation, la défense des droits et libertés, les jeunes sont plus proches de ça. La dimension des liens entre la foi et l'engagement social, c'est très tenu. Ils ont de la misère à articuler ça.

Michel, seniors

I-3. En synthèse : pointes de l'observation et hypothèse de travail

Quels liens est-il possible de faire entre les différentes données analysées que nous venons de présenter, soit :

- les rapports des répondants à l'Église : distance et appartenance, distance sans appartenance ;
- les trois types de liens entre la foi et l'engagement chez les individus : 1) spiritualité de l'engagement, 2) engagement comme expression de la foi catholique et 3) conception politique de la foi chrétienne.

Si l'on situe ces données dans la perspective historique développée au chapitre premier, nous pouvons constater le passage suivant : le contexte de chrétienté dans lequel se sont développés les MCES était caractérisé par une forte régulation et un puissant encadrement de la société civile par l'Église catholique. En quelques décennies,

⁷³ Il s'agit d'ailleurs du nom d'un groupe présent dans les années 70 au Québec : *Le réseau des chrétiens politisés*.

l'évolution de ces groupes d'engagement manifeste une pluralisation des appartenances chrétiennes catholiques et semble aller vers une privatisation de la foi et de la spiritualité⁷⁴.

Il s'en suit donc une hétérogénéité des conceptions de l'engagement social chrétien telle qu'elle pose la question de la place accordée au catholicisme dans l'action sociale. À ce titre, les organismes d'appartenance chrétienne catholique seraient à une étape de redéfinition de leur rôle. C'est ce que laisse entendre une clarification des types de liens entre la foi et l'engagement et les rapports différenciés à l'Église chez les jeunes adultes et les seniors.

Nous avons identifié les années 1960 comme étant un nœud historique déterminant pour la forme actuelle de l'engagement social chrétien. Cette période est associée au processus de sécularisation de la société québécoise, c'est-à-dire à la « rupture culturelle entre les sociétés civiles et les religions⁷⁵ ». Notre matériau empirique indique que la situation actuelle des MCES serait à comprendre en regard de ce processus enclenché dans les années 60 et opérant toujours aujourd'hui. La distance et le sentiment d'appartenance ténus qu'expriment les jeunes adultes à l'égard de l'Église peuvent faire croire que l'écart entre la religion et la société se creuse toujours. Alors que l'engagement social s'est développé à l'intérieur de l'Église (dans les années 1930, 1940 et 1950), qu'il s'est affirmé parfois en dialogue, parfois en opposition (années 1960, 1970) à l'institution ecclésiale, l'ébranlement des assises de cette dernière ne peut que déstabiliser les MCES.

Il est également possible de lire ce passage à une foi davantage privatisée

⁷⁴ Madeleine Gauthier, en étudiant le phénomène religieux au Québec à partir de deux cohortes correspondant aux nôtres, résume la situation en parlant de *privatisation du phénomène religieux, de l'authenticité comme fondement éthique, d'une pluralité de croyances, d'une ouverture au religieux malgré une distance face au culte et d'une éthique individuelle composée de valeurs chrétiennes*. Réf. « Le phénomène religieux au Québec : le cas de deux cohortes de jeunes à 25 ans de distance », *Nouvelle pratique sociale*, vol.9, no. 1, printemps 1996, p.43-58.

⁷⁵ Nous entendons ici par sécularisation le « phénomène de rupture culturelle entre la société civile et les religions, marqué notamment par l'autonomie de la connaissance et de la morale » ref. Jean BEAUBÉROT, dir., *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros, 1994, p. 280. De même, la sécularisation traduit « une mutation socioculturelle globale où s'opère un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion . » Réf : Jean-Paul WILLIAME, *Sociologie des religions*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? » 1995, p. 97. Ces deux auteurs sont cités dans : Micheline MILOT, « La laïcité : une façon de vivre

comme une dépolitisation de l'engagement social chrétien dans la mesure où il apparaît que pour les plus jeunes, la religion est confinée à l'individu et a donc peu à voir avec la forme que prendra l'organisation de la société.

Par conséquent, formulons l'hypothèse de travail suivante qui orientera notre interprétation :

Les divers types de liens entre la foi et l'engagement illustrent l'éclatement de la référence et de l'inscription religieuses suite au processus de sécularisation de la société québécoise. Sous l'influence des jeunes adultes, de leurs conceptions et de l'expérience qu'ils ont de la religion catholique, les milieux d'engagement social chrétiens sont en processus de redéfinition de la place qu'ils peuvent occuper dans l'action sociale au Québec notamment. Une meilleure connaissance des mutations associée à la modernité permettrait d'identifier les défis d'inscription de l'engagement chrétien dans l'action sociale. Être attentif à ces mutations est essentiel pour cerner les défis de transmission posés à ces milieux.

À partir de cette hypothèse, nous allons maintenant tenter d'interpréter la situation à l'aide de quelques référents théoriques.

II-Deuxième partie:

Défis d'inscription de la religion dans l'action sociale

Essai d'interprétation

L'analyse de notre matériau empirique a permis de formuler l'hypothèse que les MCES, avec l'arrivée des jeunes adultes, sont conviés à redéfinir leur rôle dans l'action sociale au Québec. Le travail d'interprétation se résume à tenter de cerner quelles sont les modalités de cette redéfinition. Pour ce faire, il est nécessaire de mieux comprendre certaines dynamiques à l'œuvre dans la modernité. Les travaux de Marcel Gauchet sont à ce titre d'une particulière utilité puisqu'ils cherchent précisément à éclairer les rapports entre la religion et la modernité, et surtout, l'émergence de l'individualisme en occident. Ils permettent de mieux saisir cette privatisation de la religion dont nous avons vu certaines illustrations, de même qu'une sécularisation du social. Voilà ce qui nous occupera dans un premier temps.

Dans un deuxième temps, les réflexions de Gauchet, certaines critiques qui lui sont adressées et quelques référents théologiques permettront d'arriver à cerner trois défis de la référence et de l'inscription religieuse au sein de l'action sociale : 1) *découvrir un rôle prophétique et critique autre*, 2) *tenir en tension individualité et transcendance* et 3) *nouer un rapport au monde signifiant*. Il nous apparaît que c'est à partir de ces trois défis que se posent aujourd'hui les questions de transmission dans les MCES.

II-1. Pour mieux saisir le mouvement de la modernité, une lecture de Marcel Gauchet⁷⁶

Les travaux de Marcel Gauchet permettent de saisir le mouvement de modernisation, dans sa globalité, qui a donné naissance aux visions du monde caractérisant notre époque, visions qui sont impliquées dans les enjeux de transmission. Le propos n'est pas de faire une étude de la modernité, mais une lecture théologique des travaux de Gauchet sur la modernité. Dans les prochaines lignes, nous sélectionnons

⁷⁶ Nous travaillerons principalement à partir de son livre *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Éditions Gallimard / NRF, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985, 303p., ainsi que de *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, coll. « Le

certaines aspects de la thèse de Marcel Gauchet qui sont susceptibles d'éclairer notre hypothèse de travail.

II-1.1. La modernité ou le « désenchantement du monde »

Dans son enquête sur la place du religieux dans l'histoire politique, non seulement Gauchet propose une entrée à rebours dans l'histoire, mais également un geste à contresens. La conception commune du religieux se situe dans une perspective de progrès, alors que la compréhension contemporaine de la religion, à travers le monothéisme, constituerait la forme religieuse la plus élaborée. Gauchet propose l'inverse, c'est-à-dire concevoir que le religieux le plus complet, le plus pur, est associé aux sociétés primitives. Les élaborations, transformations et compréhensions ultérieures seraient en fait des remises en question du religieux.

Le modèle des sociétés primitives, tel que conçu par Marcel Gauchet, se caractérise par une dépossession radicale des êtres humains eu égard à ce qui détermine leur existence et à l'ordre qui les rassemble dans une permanence intangible. L'humain n'y est pour absolument rien dans ce qui est. La compréhension des choses, les règles de vie, les habitudes, la cohésion sociale, tout est déterminé et établi par l'extérieur, par des êtres d'une autre nature : des dieux, des ancêtres, des héros. Tant les normes, les règles, les manières de faire que le sens et les explications du monde sont reçus, déposés comme vérité par un passé fondateur sans cesse réactivé dans le présent par le rituel. La religion véritable, « à l'état pur », se retrouve dans ce rapport au temps où le présent est dépendant du passé, le tout se jouant dans un univers mythique où l'essentiel repose dans la fidélité et la conformité avec ce qui a été fondé une fois pour toutes ; en même temps qu'il y a séparation d'avec ce fondement originel. Voilà le centre de ce que l'auteur considère comme étant le religieux d'un point de vue historique :

Sur la plus longue durée des sociétés humaines, le cœur de l'organisation collective, discours, croyances et pratiques rituelles ne livrant que l'écume visible d'une articulation globale du corps social en termes religieux, commandant aussi bien sa forme politique et sa disposition au sein de la

nature que le mode de rapports entre ses agents. Ensemble d'attitudes et système de pensée à ce point cohérents et enracinés qu'ils ont pu traverser le temps quasiment jusqu'à nous, malgré la ruine du type d'organisation sociale leur correspondant pleinement, en dépit des bouleversements politiques, des révolutions matérielles, des transformations spirituelles et culturelles⁷⁷.

Pour Gauchet donc, l'intérêt de revoir l'organisation religieuse des peuplades primitives réside dans le fait qu'elle contient la clef de compréhension de toute l'histoire des rapports entre la religion et la société. Pour retracer cette histoire de l'évolution de nos civilisations, Gauchet se concentre sur trois discontinuités jugées décisives : l'émergence de l'État, l'apparition d'une divinité d'outre-monde et la dynamique interne du christianisme occidental. Il s'agit de trois métamorphoses de l'Autre religieux, trois points d'application de l'invisible au sein du visible, trois transformations de son rapport au monde.

II-1.1.1. La naissance de l'État

La naissance de l'État scinde véritablement l'histoire en deux, précisément parce qu'elle constitue une entrée dans l'histoire en transformant le rapport des humains au changement. En remodelant les rapports sociaux, il y a intrusion de la domination et du hiérarchique. La domination politique ouvre la porte à la confrontation sur le sens et la légitimité dans le processus collectif, contrairement au monde d'avant l'État, où le cadre social était protégé de la dynamique des relations entre les individus. L'altérité religieuse qui résidait autrefois entre les humains et leur passé fondateur se retrouve aujourd'hui à circuler entre eux, entre dominants et dominés, entre ceux qui sont du côté des dieux et ceux qui ne le sont pas. L'existence collective s'alimentant dans l'invisible, la mise en place de l'État fait advenir l'invisible dans le visible. À travers leur domination politique, les chefs de l'État participent à l'Autre monde, ils sont ainsi différents de leurs semblables, ils contrôlent les rites, parlent au nom des dieux, tout en demeurant de chair. Cette intrusion de l'invisible dans le visible par l'État est ce que Gauchet appelle la scission politique. Il y a donc un changement profond : nous sommes alors passés de l'ordre reçu à l'ordre voulu par un représentant de l'autre monde, personnifiant l'invisible. Nous ne pouvons sans

⁷⁷ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, op.cit. ,p.20

doute pas parler encore d'individualité, mais une transformation souterraine s'opère lentement.

II-1.1.2. La transcendance

Avec l'émergence de l'État, la division religieuse entre l'ordre humain et son fondement se déplace donc maintenant entre les hommes. Dans la dynamique de la transcendance (associée à l'avènement du monothéisme, donc au judaïsme) un autre déplacement s'effectue. Le point d'application cette fois est à l'intérieur de l'humain. Il s'agit de la possibilité, au fond de soi, de l'existence d'un autre que soi. Il y a une brèche à l'intérieur de soi qui permet d'entrer en contact ou en correspondance avec l'Absolu. Ce n'est pas simplement la nature de l'expérience religieuse qui est ainsi transformée, mais l'ensemble de la structure ontologique : l'originel nourricier se trouve maintenant à l'intérieur de soi, accessible dans la recherche personnelle. Il n'est plus à situer dans l'échelle des réalités cosmiques.

Cette transformation peut être décrite également de manière paradoxale. On assiste à un passage de la proximité (tout est dans tout, vision holiste) à une expérience de la différence (dualité, transcendance du divin) et, simultanément, à un processus de réduction de l'altérité et de promotion de l'intériorité. Dans le monde de la religion pure, l'altérité du passé fondateur se transposait pratiquement en absence d'altérité appliquée : la relation avec ce dernier était fusionnelle, sans distance, tout dépendait de lui. On pourrait donc croire que l'appesantissement de l'image de Dieu n'aurait comme effet que d'augmenter cette dépendance. C'est en fait le contraire. Dans la dynamique de la transcendance, lorsque le divin gagne en grandeur, l'humain y gagne en indépendance. Gauchet propose de parler d'une loi de l'émancipation humaine par l'affirmation divine : « plus les dieux sont grands, plus les hommes sont libres.⁷⁸ » En ce sens, la transcendance, bien qu'étant une affirmation de l'altérité complète du divin, rapproche et rend accessible le fondement alors que l'immanence l'éloignait. Ceci est possible parce que l'altérité ne se retrouve plus dans un rapport exclusivement temporel (extériorité

⁷⁸ Ibid., p.53.

symbolique du passé), mais dans un rapport spatial (extériorité du monde, autre monde, au-delà). Le Dieu créateur, du dehors de sa création, laisse entendre que le monde est à comprendre pour lui-même et qu'il n'a pas nécessairement à intervenir directement pour le faire exister et fonctionner. Ainsi, l'affirmation de la transcendance est à comprendre non seulement comme une ressaisie par les hommes de leur destinée, mais surtout comme la base d'une intelligibilité du monde indépendant de Dieu. Les formes du penser trouveront dans cet écart entre Dieu et l'homme, dans cette différence de Dieu, leur source et leur espace. Ce « désasujettissement » intellectuel, pour reprendre l'expression de Gauchet, appelle inévitablement un « désasujettissement » politique. Un Dieu séparé de ce monde, tout autre, éloigné et ne s'immisçant pas dans sa gestion implique nécessairement l'autonomie du social.

De ce développement de l'idée de transcendance dans l'histoire, le souverain cessera d'être ce lien entre terre et ciel, cette incarnation de l'invisible au sein du visible : l'indépendance de Dieu laisse la communauté humaine à elle-même. L'État trouve en lui-même sa raison d'être, le pouvoir de se donner des lois. C'est l'autosuffisance de la sphère terrestre. Du coup, c'est sonner le glas de la hiérarchie telle que comprise jusqu'ici. Le pouvoir passe de la représentation de l'Autre à la représentation du corps social.

II-1.1.3. L'originalité et le rôle du christianisme

En fait, nous pourrions résumer la spécificité du christianisme dans les transformations que nous avons abordées à une tension entre la reconnaissance de ce monde et le refus de s'en accommoder. Pour atteindre ce Dieu – qui contrairement aux dieux des ancêtres, n'est pas présent concrètement, est extérieur à la réalité visible – le croyant doit se retrancher du monde. Le chrétien est celui qui ne pourra accéder à Dieu que dans une recherche « individualisante » au fond de soi, à l'intérieur, pour se libérer de la réalité visible. Par contre, le chrétien intérieurement dégagé du monde dans un « commerce secret » avec Dieu demeure assujéti au monde tant comme être social qu'être de chair. L'incarnation de Dieu vient à la fois dire un Dieu qui est tout autre, d'un autre monde séparé et, simultanément, donner de la consistance au terrestre, terrestre qui est voulu par Dieu. Le chrétien, espérant l'autre monde ne peut, à cause de l'incarnation,

refuser ce monde-ci :

Là réside proprement l'essentielle originalité de la relation au monde établie par le christianisme : dans cette ambiguïté principielle, réfraction directe de la conjonction des deux natures en Christ, et faisant du chrétien un être indéfiniment écartelé entre devoir d'appartenance et devoir de distance, entre alliance avec le monde et étrangeté au monde⁷⁹.

Autrement dit, c'est en chaque croyant que se joue la division religieuse, elle le traverse et l'habite, elle est une tension constante. Il ne s'agit pas de se contenter du monde mais de le transformer, dans la mesure où la réalisation de la sphère terrestre constitue le seul moyen de se porter à la hauteur de l'autre monde séparé. N'ayant de comptes à rendre qu'à Dieu, l'être de foi n'est aucunement délié par ailleurs de ses obligations et de son insertion dans sa communauté, il doit obéir aux règles établies, elles-mêmes voulues par Dieu. « Libre dans son for interne, le chrétien demeure simultanément un assujéti en sa personne sociale⁸⁰. »

De plus, l'attente messianique qui a marqué le peuple d'Israël repose sur la conception d'un être à la fois homme et à la fois Dieu qui viendrait réconcilier mystiquement la terre entière avec la loi du ciel. Le messie est au sommet de la pyramide humaine, c'est le roi de la fin des temps. Au contraire, Jésus, tout en se donnant pour messie, se positionne en bas, « un quelconque parmi les hommes du commun » assumant son humble naissance et, malgré sa mission, sans prétention de domination. L'incarnation de l'invisible, qui avait jusque-là pour but de légitimer la hiérarchie en marquant sa continuité avec l'ordre céleste, s'est avec lui effondrée. C'est donc l'affirmation sans précédent de l'altérité de Dieu, d'un Dieu totalement autre. On avait jusque-là cru à une toute différence dans sa puissance, dans sa domination, dans sa capacité de libération politique. Il est, avec Jésus, ce tout autre dans l'amour, dans le service aux autres, dans la recherche du bien pour tous. La transcendance s'est déplacée : non seulement elle est au cœur de ce monde, mais elle est à la base et non au sommet.

⁷⁹ Ibid., p.183.

⁸⁰ Ibid., p.183.

II-1.2. Sortie ou fin de la religion

Pour Marcel Gauchet, ce processus d'autonomisation du social, qui permettra à la modernité d'advenir véritablement au XVII^e siècle, aboutit à la *sortie de la religion*. La véritable portée de cette affirmation est à comprendre dans la perspective de sa propre définition du religieux. Fin de la religion ne signifie en rien fin du phénomène religieux ou fin de la croyance. Pour Gauchet, une société composée uniquement de croyants serait tout aussi à considérer comme hors-religion ou post-religieuse. Si la sortie de la religion ne signifie pas la sortie de la croyance religieuse, elle indique cependant la fin d'un monde où la religion est structurante, où la religion détermine à la fois la forme politique de la société et la dynamique du lien social. Ainsi, il y a fin de la religion dans la mesure où le religieux n'est plus une superstructure :

Car la religion, ce fut d'abord une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. C'est aujourd'hui qu'il n'en reste plus que des expériences singulières et des systèmes de convictions, tandis que l'action sur les choses, le lien entre les êtres et les catégories organisatrices de l'intellect fonctionnent de fait aux antipodes de la logique de la dépendance qui fut leur règle constitutive depuis le commencement⁸¹.

La préférence de Gauchet pour les termes *fin de la religion* ou *sortie de la religion* plutôt que *sécularisation* ou *laïcisation* est significative. Bien qu'il reconnaisse que ces derniers possèdent une pertinence descriptive, il conteste leur capacité explicative. Pour lui, *fin de la religion* réfère avec plus de perspicacité au véritable passage qui a marqué les derniers siècles, c'est-à-dire le basculement d'une situation de domination globale de la religion à un état de secondarisation et de privatisation. Cette transformation implique le phénomène typiquement moderne de dissociation de la société civile et de l'État. Dans la société civile, les motivations religieuses ont leur place dans les délibérations. Cependant, elles le font selon un préalable clair : l'ordre politique, c'est-à-dire l'État, n'est ni déterminé à l'avance par la religion, ni soumis à des fins religieuses ; il est au contraire conçu de manière à permettre la coexistence d'une pluralité de fins légitimes.

⁸¹ Ibid., p. 133.

II-1.3. Rapports entre la religion et le politique dans le monde de l'État

Dans la suite de ses travaux, Marcel Gauchet publiait en 1998 un ouvrage⁸² sur la religion dans la démocratie. Une de ses conclusions retient notre attention : nous serions arrivés à une nouvelle étape des rapports entre la religion et le politique où, devant un certain vide de sens de l'État, les traditions religieuses seraient appelées à jouer un nouveau rôle. Nous en résumons ici les idées maîtresses.

Gauchet, se situant dans le contexte français, distingue deux phases principales dans le parcours de la laïcité française : la phase absolutiste et la phase libérale et républicaine. La première est à situer à partir de la fin des guerres de religions jusqu'à la Révolution française et la Constitution civile du clergé (de 1598 à 1790). C'est l'époque de l'autonomisation individuelle du croyant dans son rapport à Dieu, mais également l'autonomisation du principe d'ordre collectif qui s'incarne dans l'État. La raison d'État est en fait la réponse politique aux guerres entre confessions religieuses. En résumé, l'autorité collective se subordonne les choses sacrées dans une visée pacifiste ; c'est l'autonomisation du politique. On peut synthétiser en disant que l'Église est dans l'État, mais que l'État n'est pas dans l'Église.

La deuxième phase identifiée par Gauchet est la phase de la séparation républicaine. Les années 1800 font place à un autre monde, celui de la séparation entre l'Église et l'État, résultat d'une autre séparation, celle de la société civile et de l'État. La nouveauté du XIXe siècle est de concevoir le collectif de manière bipartite : une sphère civile et une sphère proprement politique, ou, autrement dit, une sphère de la vie privée et une sphère de la vie publique. Le défi sera de trouver dans cette partition une place pour les Églises. Lorsque les républicains expulsent par un acte d'autorité l'Église de la sphère publique pour la relayer au civique ou au privé, ils reconnaissent à la société civile une capacité autonome d'organisation tant générale que religieuse confessionnelle.

L'intérêt de la présentation de ces deux phases repose principalement sur le mouvement d'autonomisation de l'État et de privatisation du religieux qu'elle nous permet

⁸² *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, op.cit.

de mettre en lumière. Cette autonomisation de l'État s'accompagne inévitablement d'un réel accroissement de son pouvoir spirituel et moral. La République n'est pas en mesure de juger les vérités tant religieuses que scientifiques. Cependant, elle bénéficie d'un pouvoir moral. La morale en est même le souverain critère. Sans cette compétence morale, l'État serait obligé de s'en remettre à une autre instance, ce qui provoquerait le retour rapide de la religion dans l'État. On assiste donc à un double geste : subordination politique de la religion en la renvoyant dans la sphère privée et affirmation métaphysique de l'autonomie de l'État. En fait, l'autonomie de l'État demande « aux croyants de réserver leurs espérances individuelles de salut pour l'autre monde et d'accepter de jouer le jeu coopératif de l'autonomie de ce monde⁸³. » Dorénavant, le salut est affaire individuelle. « La religion est la société de l'homme avec Dieu ; l'État est la société des hommes entre eux⁸⁴. »

Pour Gauchet, nous entrons depuis les années 1970-75 dans une troisième phase des rapports religion/politique. Cette période est précisément marquée par une désarticulation interne de l'État. Le retrait de la religion questionne le sens même du politique étatique qui s'était essentiellement construit en réponse au religieux. Pour Gauchet, nous ne sommes pas simplement au terme de la séparation de l'Église et de l'État, mais bel et bien à un recommencement. La supériorité de l'État ayant pour but de refouler la croyance dans l'espace privé au nom de l'autonomie est aujourd'hui remise en question. « Le problème n'est plus d'englober une Église qui n'a plus les moyens de se vouloir englobante.⁸⁵ » La disparition de son contraire pousse le politique à se redéfinir. Dorénavant, avec ce vide laissé par l'absence des religions et l'écart qui se creuse de plus en plus entre le privé et le public, l'État perd son caractère spirituel. Il ne reste que des interprétations individuelles du sens de la vie collective. Un individualisme d'un nouveau type apparaît : nous sommes passés d'un individualisme affirmatif, émancipateur, à un individualisme imposé, contraire aux motivations d'origine.

Aujourd'hui, devant le vide de sens de l'État, l'appel est lancé à revisiter les

⁸³ Ibid., p.57

⁸⁴ Ibid., p.62

⁸⁵ Ibid., p.73

traditions et le passé pour trouver matière de réponse à ces questions. « Il est demandé à ces croyances et adhésions de se faire pourvoyeuses de sens de la vie collective en demeurant de l'ordre de l'option individuelle, étant entendu que seules des interprétations privées des fins publiques sont concevables⁸⁶. »

* * *

De cette lecture sélective de Gauchet, gardons en tête ce mouvement : le passage d'un monde où le religieux est une structure (fournissant le sens, dictant l'ordre social et où l'humain se doit d'être fidèle à un passé fondateur) à un monde où les réalités terrestres sont autonomes, où l'humain est responsable de l'organisation de la cité. C'est le passage d'une situation de dépendance à une situation d'indépendance.

La position du chrétien dans ce passage est le nœud fondamental à retenir pour notre sujet: cet « être écartelé entre deux mondes » ne peut refuser le monde tout en affirmant que Dieu est ailleurs que dans celui-ci. Cette expérience aura contribué à la sécularisation du monde. C'est dans cette tension que l'on retrouverait à la fois la légitimité de l'agir chrétien dans le monde et le défi de l'inscription religieuse dans une société *sortie de la religion*. C'est peut-être aussi parce que nous vivons dans une société *sortie de la religion* que la question du sens se pose et que les traditions religieuses, au dire de Gauchet, sont appelées à jouer un nouveau rôle.

II-2. Comment vivre l'écartèlement entre deux mondes ?

Les défis de la référence et de l'inscription religieuse dans l'action sociale

Les propos de Marcel Gauchet sur le rôle du christianisme dans le développement de la modernité sont particulièrement éclairants pour nous. « L'écartèlement entre deux mondes » résume bien, à nos yeux, la situation des organismes chrétiens engagés socialement depuis les années 60. Nous l'avons d'ailleurs souligné dans notre parcours historique (chapitre 1). À partir des trois types de liens entre la foi et l'engagement et de leurs conséquences, sous l'éclairage de la thèse de Gauchet, est-il possible d'identifier un

⁸⁶ Ibid., p.78

certain nombre de défis posés aux MCES quant à leur place et leur rôle ?

II-2.1. Quelle place pour un engagement social chrétien en modernité ?

Préoccupés par l'avenir du monde, plusieurs chrétiens comprennent leur implication « terrestre » d'abord et avant tout comme une attention particulière pour les plus pauvres. Cette compassion au nom de leur foi s'appuie théologiquement sur une lecture des Écritures et de l'agir de Jésus. Très présente dans les milieux d'engagement social, la théologie de la libération repose elle-même sur une série de motivations théologiques⁸⁷. De même, la théologie de l'alliance prétend que le Dieu de Jésus-Christ est ce Dieu qui fait alliance avec les exclus et qui renouvelle continuellement ce désir⁸⁸. Dans cette situation de solidarité des chrétiens avec les pauvres, c'est Dieu qui tente de se dire « en moulant son histoire sur la nôtre, [en nous apprenant] à écrire droit avec nos courbes et à soutenir comme paroles de vie nos solidarités balbutiantes⁸⁹. »

Si cet appel à œuvrer dans le monde et plus particulièrement auprès des exclus est théologiquement fondé, l'inscription de la religion dans l'action sociale n'en demeure pas moins un défi, particulièrement pour les jeunes adultes. C'est à tout le moins ce qu'indique notre matériau empirique. Nous avons proposé que cette situation est liée à la sécularisation de la société et au mouvement de la modernité.

Gauchet expose bien le phénomène de « secondarisation » de la religion dans les sociétés modernes. Comme les êtres humains sont dorénavant autonomes, pleinement responsables de la construction de la société, la religion (comme instance liée à la divinité) ne peut plus prétendre définir la forme que cette société prendra. Le monde

⁸⁷ Motivations par rapport à Dieu (Dieu qui court au secours du pauvre : Ex.3, 7-9) ; motivations christologiques (option personnelle de Jésus pour les pauvres : Lc 6,20;7,21-22) ; motivations eschatologiques (jugement sur le rejet ou l'acceptation des pauvres (Mt 25, 31-46) ; motivations apostoliques (préoccupations des premières communautés pour les pauvres et vie de solidarité : Ac. 2 et 4) ; motivations ecclésiologiques (reconnaissance des évêques de l'option préférentielle pour les pauvres). Voir Leonardo et Clodovis BOOF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Foi vivante », 1987, p.76-79.

⁸⁸ Telle que développée entre autres par Guy Paiement, ref. : « La solidarité avec les personnes démunies, lieu d'un discours sur l'alliance » in Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, dir., *Seuls ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », no.48, p.11-32.

⁸⁹ Ibid., p.32.

est alors « désenchanté » dans la mesure où le vivre ensemble ne repose plus sur des principes religieux, mais sur la rationalité humaine et sur la somme des volontés individuelles. Ce passage peut expliquer que pour certains de nos contemporains, la religion n'ait pas vraiment de pertinence dans l'action sociale. Est-ce à dire que l'apport de la religion aux luttes sociales ne peut être pensé autrement que dans une visée structurante ? Est-ce à dire que la religion poursuit inévitablement l'objectif de définir et de déterminer les formes que prendra la vie collective ? Pour sa part, Robert Mager formule ainsi le problème :

La pertinence et la légitimité [du discours théologique dans le débat public] ne vont plus de soi du point de vue d'une société (québécoise) qui, depuis quelque cinquante ans, s'est dégagée de l'emprise de l'Église dans un processus de modernisation de ses institutions et de sa culture. Compte tenu de son passé, la théologie peut être soupçonnée de vouloir profiter du débat pour promouvoir « son » projet de société, à savoir une forme ou l'autre de détermination de la vie publique par la religion⁹⁰.

Ce rapport ambivalent des catholiques québécois se manifeste aussi dans les propos de nos interrogés quant à l'appartenance confessionnelle des organisations et au sujet de leur propre identité chrétienne. Est-ce à dire que la religion doit s'en tenir à l'unique espace de l'intime et de l'individu ? Nous ne croyons pas. La religion a toujours droit de cité dans la société. Micheline Milot souligne qu'il ne faut pas confondre la sphère privée et ce qui relève de l'individu et de son intimité :

Affirmer la séparation de l'Église et de l'État n'équivaut aucunement à interdire le rôle social de la religion. Il faut distinguer la sphère publique qui renvoie au domaine de l'État et la sphère privée, à celui de la société civile. [...] Quand on affirme que, dans les sociétés modernes, la religion est relayée au privé, il ne faut pas entendre que la liberté religieuse est confinée au for intérieur de chacun. Les libertés de culte, d'expression et d'association ne peuvent se déployer uniquement dans l'intime du foyer. Elles s'exercent nécessairement dans l'espace social, dans la société civile⁹¹.

C'est donc dans cet espace du privé, entendu ainsi comme étant celui la société

⁹⁰ Robert MAGER, « Théologie et projet de société. Réflexions liminaires » in C. MÉNARD et F. VILLENEUVE, dir., *Projet de société et lectures chrétiennes*, Montréal, Fides, 1997, p.39.

⁹¹ Micheline MILOT, op.cit., p.9-28.

civile, que les défis d'inscription se présentent aux MCES. Nous ne posons donc pas le problème en terme d'une religion qui n'aurait de place que dans l'intimité des individus ou, au contraire, qui déterminerait la forme et « la fin ultime » de la société. Il s'agit plutôt de voir comment les MCES peuvent redéfinir leur place au sein de la société civile en tenant compte des expériences religieuses d'une jeune génération et des appréhensions d'une société québécoise qui s'est « dégagée de l'emprise de l'Église. »

En mettant en relation l'analyse des données, notre lecture de Gauchet et certains référents théologiques, nous avons cerné trois défis – au sens de lieux à investir et de rôle possible – d'inscription de la religion catholique dans l'action sociale : 1) *Redécouvrir un rôle prophétique et critique*, 2) *tenir en tension individualité et transcendance* et 3) *nouer un rapport au monde signifiant*.

II-2.2. Redécouvrir un rôle prophétique et critique

La lecture que nous venons de faire de la modernité peut donner l'impression que la religion se retrouve piégée dans la sphère du civil et qu'elle ne peut se permettre de tenir des discours sur l'ensemble de la société. Qualifier le christianisme de *religion de la fin de la religion* équivaldrait pratiquement à présenter la société sécularisée comme réalisation du salut et avènement du Royaume, ce qui n'est pas sans rappeler certaines théologies de la sécularisation. Cette vision nous semble quelque peu réductrice. Elle est à tout le moins contraire aux aspirations des engagés chrétiens qui, au nom de ce christianisme, sont critiques de la société actuelle et désirent participer à sa construction. L'action des groupes chrétiens engagés socialement vient-elle infirmer la thèse de Gauchet ? Faut-il considérer les croyants engagés comme les « derniers Gaulois » résistant à l'envahisseur que seraient la sécularisation ou le mouvement de la modernité ? Leur présence même nous incite à revoir l'argumentation et, du coup, à mettre en lumière un des rôles que peut jouer la religion dans une société qui s'en est libérée.

La logique et la cohérence de Gauchet proviennent essentiellement de sa définition de la religion. Cette insistance sur une conception de la religion essentiellement

ournée vers le passé invite à formuler certains commentaires. Jean Richard, dans une analyse de l'ouvrage de Marcel Gauchet⁹², formule des critiques tout à fait appropriées à notre sujet.

Bien sûr, la religion comporte ce pôle du passé et de la tradition. Toutefois, le christianisme est aussi porteur d'une vision d'avenir, d'un « ici et pas encore » qui non seulement invite le croyant à s'intéresser aux « choses terrestres », comme le mentionne Gauchet, mais fait du chrétien le responsable d'un projet collectif. En se centrant sur une vision de la religion qui s'articule autour d'un passé, on occulte les dimensions prophétiques et eschatologiques présentes au sein du christianisme. L'espérance chrétienne joue un rôle central dans la vie de certains engagés. C'est au nom de cette espérance qu'ils désirent travailler à la construction de la société, ce que ne manque pas de souligner Gauchet pour expliquer le rôle du judéo-christianisme dans l'avènement de la modernité. L'espérance et la fonction prophétique de la religion ont-elles pour autant disparu aujourd'hui ? Il nous apparaît capital, toujours à la suite de Richard, de maintenir ces deux pôles, à savoir le passé et l'avenir, l'attitude passive et active :

La religion pourrait donc se définir par l'avenir absolu tout autant que par le passé absolu. Elle comporterait elle-même une double dimension, protologique et eschatologique, sacerdotale et prophétique. [...] Ce que nous proposons ici c'est de considérer ces deux termes du « toujours déjà là » et du « jamais encore advenu » comme les deux pôles fondamentaux de l'expérience religieuse⁹³.

Dans l'état actuel de nos sociétés, devant certaines dérives de la modernité et sous le poids d'un système économique qui fait peu d'heureux, la religion ne peut-elle pas proposer des réflexions éthiques, être un lieu de discernement critique et se faire partenaire dans la recherche d'alternatives, et ce, sans pour autant sombrer dans une sorte de despotisme théologique ?

Il ne s'agit pas simplement de se faire critique envers la société. Plusieurs

⁹² Jean RICHARD, « La fin de la religion d'après Marcel Gauchet », in Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, dir., *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ? Questions posées à nos pratiques*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », no.40, p.231-269.

⁹³ Ibid, p. 237-238.

organismes non-religieux le font déjà et de nombreux intellectuels y travaillent. Il s'agit de revisiter la tradition chrétienne et voir en quoi elle peut être porteuse de perspectives permettant l'ouverture sur d'autres possibles. Pour ce faire, les organismes ont besoin d'espaces de réflexion et de formation en parallèle des luttes pour la justice. Cet exercice théologique n'est pas que l'affaire des théologiens, bien qu'il s'agisse aussi de leur responsabilité. Comme le souligne Jacques Racine, l'histoire convie peut-être les MCES à cette tâche :

Si c'est le cas, au terme de ce périple de 70 ans, on serait passé ainsi de l'utilisation du politique par le religieux ou du religieux par le politique en fonction de la consolidation plus ou moins équilibrée des deux pouvoirs, à un questionnement évangélique du politique et de tous les pouvoirs au nom de la solidarité avec les plus petits. Cette interpellation puiserait toute sa force dans l'engagement des croyantes et des croyants dans le cadre de l'exercice d'une citoyenneté responsable inspirée de l'Évangile⁹⁴.

II-2.3.Tenir en tension individualité et transcendance

Ce qui opère dans le passage marquant de la transcendance que Gauchet identifie comme le fondement de la société moderne, c'est la reconnaissance de l'individu. Un Dieu extérieur au monde permet à l'humain d'advenir comme être autonome, d'être considéré comme un acteur responsable, capable d'organisation et trouvant au fond de lui-même un accès à Dieu. De fait, cette conception de l'individu préside elle-même à l'engagement de nombreux chrétiens.

Cela dit, nous connaissons bien les dérives contemporaines associées à l'individualité. L'individualisme narcissique, tel que décrit par Charles Taylors, se définit comme « une compréhension exclusivement personnelle de l'épanouissement de soi qui accorde aux diverses associations et communautés auxquelles participe l'individu qu'une signification purement instrumentale⁹⁵. » L'engagement social chrétien se présente comme un lieu désirant articuler dans un agir les considérations pour l'individu, sans sombrer dans l'individualisme narcissique qui « nous a coupé de nos horizons de sens et

⁹⁴ Jacques RACINE, op.cit., p.146.

⁹⁵ Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, coll. « L'essentiel », 1992, p.59.

d'éthique en provoquant un repliement sur soi, qui aplatit et rétrécit nos vies, qui en appauvrit le sens et nous éloigne du souci des autres et de la société⁹⁶. » Pour éviter ce glissement, la religion permet l'entrée en scène de la transcendance : il y a désormais un principe rassembleur, porté en idéal, qui rappelle sans cesse l'inachèvement de la lutte et prévient le glissement dans des considérations instrumentales ou utilitaristes. Robert Mager lance cet appel à la transcendance en référant à certains propos de Fernand Dumont :

[La transcendance] incite à résister au consumérisme, à l'individualisme et à l'idéologie de la sécurité ; elle exige le souci de la citoyenneté et l'exercice de la solidarité ; la figure du pauvre est son appel constant⁹⁷.

En maintenant la tension entre l'individualité (souci de la dignité humaine et de la liberté...) et la transcendance (Tradition, Dieu, personnage de Jésus, idéal séculier inspiré par l'évangile...), tout en proposant des avenues d'approfondissement de ces pôles, les MCES inscriraient – et certains inscrivent déjà – leur contribution aux luttes sociales de manière originale et légitime.

II-2.4. Nouer un rapport au monde signifiant

Raymond Lemieux résume ainsi le passage que fit la société québécoise dans les années 60:

Quand cette bourgeoisie nouvelle fut en mesure, avec la Révolution tranquille, de se donner les leviers politiques nécessaires à la réalisation de ses aspirations, le nationalisme a cessé de transiter par les symboles et les pouvoirs religieux pour s'inscrire directement sur la scène politique. Le Québec est alors passé directement de la religion ethnique, sauvegarde de son identité nationale minoritaire, à la religion séculière, moteur de son dynamisme nouveau, remplaçant ses cadres de référence catholiques par les dogmes de la technique, la gnose du progrès et la mystique de la sécularisation⁹⁸.

À la lecture de cette citation, nous sentons que nous sommes à autre étape,

⁹⁶ Ibid., p.15.

⁹⁷ Robert MAGER, op.cit., p.42.

⁹⁸ Raymond LEMIEUX, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol.XXII, no.2, 1990, p.153.

comme l'avance Gauchet pour la situation française. Non seulement l'État ne joue plus un rôle « méta-physique », mais le gouvernement est identifié comme l'ennemi à combattre dans bien des luttes pour la justice. On peut penser que les effets de la désarticulation de l'État, pour reprendre les propos de Gauchet, se répercutent sur les milieux d'engagement social. Elle semble s'effriter cette gnose du progrès et cette mystique de la sécularisation. Au-delà des préoccupations d'intervention, comment l'action sociale peut-elle répondre aux quêtes de sens de ses acteurs ? Au dire de certains, les grandes idéologies des années 70 semblent avoir été remplacées par le souci du quotidien, les luttes pragmatiques, la mise en place de services⁹⁹. Dans cette conjoncture, où l'action sociale puise-t-elle une inspiration assez féconde pour être en mesure de trouver la créativité nécessaire à son développement et à sa progression ? La culture du milieu a-t-elle des institutions capables de dégager des valeurs communes assez fortes pour que ses acteurs trouvent entre eux une cohésion, un lien, une communauté de sens et d'action, un réseau symbolique assez solide pour supporter des identités d'engagés et leur permettre d'advenir ?

À partir de la spécificité du milieu décrite par les répondants de notre recherche, il nous semble que les réseaux chrétiens ont cette caractéristique de porter en eux-mêmes une conception et un rapport au monde qui fournissent des assises à l'engagement. Même en deçà de la confession de foi, la simple rencontre de la tradition chrétienne ne peut-elle pas être un lieu d'accueil pour les questions du sens de l'existence ? Par son intelligence des questions spirituelles, il nous semble que le christianisme peut inspirer et offrir des outils de réflexion pertinents pour les quêtes de sens actuelles des engagés. L'agir de ce fils de charpentier de Nazareth ne peut-il pas servir de modèle, indiquer des pistes d'orientation d'un vivre ensemble ? L'appartenance des chrétiens à un autre monde, pour reprendre les termes de Gauchet, dégage un horizon d'espérance et apporte un éclairage différent sur les réalités « terrestres ». L'action sociale serait-elle un de ces lieux où la religion est appelée « à se faire pourvoyeuse de sens » dans le respect des convictions personnelles de chacun des intervenants ?

⁹⁹ Henri LAMOUREUX, Jocelyne LAVOIE et al., « Évolution des pratiques communautaires au Québec » in *La pratique de l'action communautaire*, Montréal, PUQ, 1998, p.42-74.

II-2.5. Les 3 défis d'inscription et le renouvellement des acteurs

Comment situer ces 3 défis dans la problématique du renouvellement des acteurs et dans les conclusions émergeant de notre matériau empirique ?

Nous avons souligné, dans notre parcours historique (chapitre1) qu'avec le processus de sécularisation, les MCES devenaient des lieux parmi d'autres d'implication sociale, et que c'est précisément dans ce tournant qu'ils ont pris la forme que nous leur connaissons aujourd'hui. En synthèse de la première partie de ce chapitre, nous avons émis l'hypothèse qu'avec l'arrivée de la jeune génération de sécularisés, au sens ici où la religion n'est pas première dans le rapport à l'engagement, mais à la fois seconde et individualisée, l'engagement social chrétien se trouvait à vivre un autre tournant dans sa définition. Nous sommes arrivés à cette proposition en analysant les liens entre la foi et l'engagement chez les seniors et les jeunes adultes. Dans cette perspective, les 3 défis d'inscription de la religion dans l'action sociale se présentent comme des pistes de redéfinition de l'engagement social chrétien.

Bien que nous soyons conscients qu'il ne s'agit pas de propositions sans failles et qu'il est nécessaire de les développer davantage, leur pertinence et leur fécondité repose sur un certain nombre d'éléments. D'abord, la formulation de ces défis tente de prendre en compte l'hétérogénéité des types de liens entre la foi et l'engagement. Les 3 avenues que nous proposons semblent en mesure de rassembler tant les intervenants pour qui les liens foi / engagement s'articulent uniquement en terme de spiritualité, que les engagés qui conçoivent la foi chrétienne comme ayant une portée politique. Les défis proposés sont rassembleurs dans la mesure où ils permettent de concevoir l'engagement social sous un autre angle : non plus reposant sur une communauté de foi homogène, mais plaçant au centre de chacune des articulations la tradition chrétienne comme ressource, peu importe le type d'appartenance à l'Église, les croyances et les appropriations personnelles de la foi. Dans l'un et l'autre des défis, la religion n'est pas d'abord entrevue comme une communauté confessante, mais plutôt comme une ressource culturelle et spirituelle fertile et dynamisante. Qu'il s'agisse de s'appuyer sur la tradition chrétienne pour poser un regard critique sur la société, d'introduire la transcendance dans les discussions comme un troisième partenaire, porté en idéal et évitant ainsi l'individualisme et le dialogue fermé,

ou de revisiter la tradition chrétienne en la faisant accompagnatrice des quêtes de sens des engagés, nul besoin pour se faire de confesser la foi catholique. Ces défis misent d'abord sur la richesse culturelle et spirituelle du christianisme comme introduction d'une altérité féconde. Sans empêcher des engagés d'affirmer leur appartenance catholique et leurs croyances, il nous semble qu'il faille, par souci des cheminements individuels « éclatés » des jeunes adultes et de leurs rapports à l'Église institution, mettre en valeur cette richesse culturelle sans pour autant prétendre que se retrouvent dans les MCES uniquement des croyants s'engageant au nom de leur foi catholique, puisque tel n'est visiblement plus le cas.

De plus, les défis proposés permettent d'inscrire la religion dans un espace qui lui est légitime en modernité. Tout en demeurant dans le privé (société civile), ils permettent de dépasser à la fois le piège des considérations individuelles et intimes et celui du désir de déterminer la forme que prendra la société. Lorsque la religion est considérée uniquement en termes de croyances personnelles, il devient difficile d'en discuter, d'échanger, de confronter les visions puisque cela revient à poser le pied dans une zone de liberté qui ne concerne que l'individu. Et, à l'opposé, lorsque la religion tente de se faire structurante de la destinée collective, elle perd sa légitimité et sa pertinence pour des jeunes adultes, et même des plus âgés, qui ne partagent pas nécessairement les mêmes convictions religieuses. Et de toute façon, comme le dit Gauchet, la religion catholique n'a plus les moyens de se faire aussi englobante. En reposant tant sur des considérations d'ordre individuel que collectif, les trois défis proposés deviennent des lieux de dialogue et d'échange toujours en construction, plutôt que des espaces fermés, bâtis sur des convictions religieuses prises pour acquies. Dans ces trois défis, l'ensemble des engagés participe à l'élaboration de ce qu'est l'engagement social chrétien. Il nous semble que ces propositions reflètent le passage que nous avons souligné en synthèse de la présentation des données empiriques : d'un catholicisme « encadrant et régulateur » à un catholicisme accompagnateur des expériences et quêtes de sens contemporaines.

Pour s'assurer d'une relève, les MCES ne peuvent prétendre qu'il existe une définition homogène de l'engagement social chrétien ou qu'il existe un « bassin » de recrues éventuelles qui n'auraient qu'à épouser l'engagement social chrétien tel qu'il est.

Le renouvellement des acteurs passe par une redéfinition de l'action sociale d'appartenance religieuse, en étant à l'écoute des intérêts, des besoins et des conceptions de la jeune génération. Il ne s'agit donc pas uniquement de se demander comment convaincre des jeunes et les former pour qu'ils deviennent des chrétiens engagés, mais de voir comment la tradition chrétienne d'engagement social peut se mettre au service de ces jeunes qui désirent s'impliquer. Il n'est pas pour autant question que l'engagement social chrétien perde de son originalité ou se dissolve pour charmer la jeune génération. Tout au contraire, l'enjeu est qu'il mise sur ses forces, ses richesses, sur sa couleur, son dynamisme et qu'il s'offre, avec honnêteté et transparence, à la jeune génération. À ce titre, les 3 défis que nous avons développés sont, avec leurs limites et leurs forces, des formulations de ce que peuvent offrir, à notre avis, les MCES. À tout le moins, la redéfinition de l'engagement social chrétien nous semble inévitable si les MCES veulent s'assurer d'un avenir.

Conclusion du chapitre

Reprenons le parcours de ce chapitre. Constatant des différences générationnelles quant aux rapports de jeunes adultes et des seniors à l'Église et aux types de liens entre la foi et l'engagement, nous sommes arrivés à identifier un certain déplacement du sens de l'engagement social chrétien. Nous avons émis l'hypothèse que ces différences étaient liées au processus de sécularisation et de modernisation de la société québécoise et qu'elles convoquaient les MCES à redéfinir leur rôle au sein des milieux d'action sociale. Une lecture de la thèse de Gauchet et les réactions qu'elle suscite nous ont permis de dégager trois défis d'inscription de la religion dans l'action sociale : *redécouvrir un rôle prophétique et critique, tenir en tension individualité et transcendance, nouer un rapport au monde signifiant.*

Ces 3 défis désirent prendre en compte à la fois les prérogatives d'une société moderne et la diversité des conceptions de l'engagement social chrétien. S'agit-il pour autant de propositions « moins politisées », comme le laissent entendre certains intervenants ? Nous ne croyons pas. La question qui nous paraît davantage pertinente est de savoir dans quelle mesure l'action des milieux chrétiens sera un apport original et profitable à la société québécoise, allant jusqu'au plan politique ou non. De plus, l'utilisation de ce qualificatif nous paraît liée à une vision particulière de l'engagement social, propre à une génération et à un contexte historique particulier (les années 60-70). Nous y reviendrons au chapitre 3.

Les 3 défis sont donc des espaces de construction du sens et de la définition de l'engagement social chrétien où est impliqué l'ensemble des générations. C'est dans ces lieux, dans cette construction, dans cette rencontre des générations que se posent les questions de transmission. En les formulant, nous délimitons le terrain sur lequel se jouent les enjeux de transmission que nous allons davantage explorer dans le prochain chapitre.

Chapitre 3:

Enjeux de transmission

Processus de transmission dans les MCES : les défis de la continuité

À ce moment de la recherche, nous centrons l'intérêt sur les enjeux de transmission. Mais qu'entend-on par *transmission* ? À la suite des propos de Danièle Hervieu-Léger, nous comprenons la transmission comme une notion qui « embrasse l'ensemble des processus par lesquels un groupe humain assure sa continuité dans le temps, à travers la succession des générations¹⁰⁰. » De manière plus descriptive, Jacques Audinet considère la transmission comme « le rapport entre les trois aspects de tout acte de communication sociale : méthode, institution, message¹⁰¹. » La transmission est la conjonction de ces trois dimensions. Nous ne pouvons limiter la transmission à des défis pédagogiques, pas plus qu'à des institutions « transmettrices » ou des contenus à transmettre ; la transmission les dépasse, son objectif ultime étant de permettre aux individus et aux collectivités de survivre.

L'étude de la transmission consiste donc à « faire l'inventaire des conditions de possibilité permettant que le message originel soit correctement reçu à l'arrivée¹⁰². » L'attention à ces conditions implique d'être à l'écoute des changements puisque la continuité s'assure par les mutations et les transformations¹⁰³. C'est d'ailleurs ce que nous avons fait en partie dans le chapitre précédent. Dans notre recherche, le point d'arrivée est l'identité¹⁰⁴ du chrétien engagé socialement. Ainsi, en s'attardant à la question de la transmission, nous désirons mettre en lumière certains aspects du processus qui permet l'élaboration de cette identité. Pour ce faire, nous nous sommes intéressés aux modes de

¹⁰⁰ Danièle HERVIEU-LEGER, « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche. », *Social Compass*, 44, 1997, p.131.

¹⁰¹ Jacques AUDINET, *Essais de théologie pratique : l'institution et le transmettre*, Paris, Beauchesne, coll. « Point théologique », 1988, p.112.

¹⁰² *Ibid.*, p.110.

¹⁰³ Voir à ce sujet Danièle HERVIEU-LEGER, *op.cit.* p. 131.

¹⁰⁴ L'identité est ici comprise comme le résultat d'un dialogue, d'une interaction avec les autres. Comme l'écrit Charles Taylor, « je ne peux découvrir isolément mon identité : je la négocie dans un dialogue, en partie extérieur, en partie intérieur, avec l'autre. » Ref.: Charles TAYLOR, *Grandeurs et misères de la modernité*, Montréal, Bellarmin, coll. « L'essentiel », 1992, p. 65. D'une certaine façon, l'ensemble de ces échanges peut être considéré comme des transmissions.

structuration des personnalités croyantes engagées : les déclencheurs et les sources de leur engagement, les moments marquants, les occasions d'acquisition de connaissances, les expériences d'intégration, bref, les lieux, les modes et le contexte des transmissions qui ont fait d'eux des engagés chrétiens. Nous verrons alors que la conjoncture actuelle appelle les MCEs à assumer certaines formes de transmission religieuse et, pour ce faire, ils doivent réaménager les modes du transmettre dans le milieu.

Comme au chapitre précédent, les prochaines pages sont divisées en deux parties : une première servant à la présentation de l'analyse des données empiriques et une deuxième où nous poursuivrons la réflexion en interprétant cette analyse. Pour faire le lien entre ces deux sections et orienter l'interprétation, nous formulerons une hypothèse de travail à la fin de la première partie.

I-Première partie:

Les processus de transmission dans les MCES

Présentation de l'analyse des données empiriques

Un des défis de l'analyse est de circonscrire, dans le discours des répondants, ce qui relève plus spécifiquement de la transmission, puisque cette question traverse de part en part le matériau. En regard de l'objectif et de la définition de la transmission que nous venons de formuler, nous avons choisi de miser sur trois composantes du transmettre : *les types de transmission, les médiations de la transmission et les enjeux intergénérationnels*. Ici encore, l'attention portée aux différences générationnelles sera féconde. Elle nous permettra d'en arriver à distinguer deux modèles de formation de l'identité d'engagé chrétien.

Rappelons à nouveau que notre matériau provient essentiellement de 3 sources : une série d'entretiens avec des jeunes adultes et des seniors travaillant auprès d'organismes chrétiens engagés dans l'action sociale, les données amassées par le CPMO lors de son enquête sur le sens de l'engagement social au Québec ainsi que plus de 75 heures d'observation participante dans le milieu.

I-1. Trois types de transmission

Tant pour les jeunes adultes que les seniors, de nombreux moments de transmission sont présents dans le parcours. L'analyse des données a permis de regrouper ces différentes transmissions¹⁰⁵ en trois types : les transmissions *fondatrices, structurantes et intégratrices*. Elles ont été nommées ainsi en regard de leur rôle et de leur impact dans la formation de l'identité d'engagé chrétien.

I-1.1. Transmissions « fondatrices »

Dans le cheminement de nos répondants, on retrouve d'abord des transmissions

¹⁰⁵ Rappelons que nous considérons la transmission, entre autre, comme "le rapport entre les trois aspects de tout acte de communication sociale : méthode, institution, message "(J.Audinet, op.cit.).

fondatrices de l'engagement social. Il s'agit d'une expérience particulière ou d'une suite d'expériences dont les engagés font plus souvent qu'autrement le récit, récit qui semble, à certains égards, initiatique. Les transmissions *fondatrices* structurent symboliquement l'identité de l'engagé, font partie de l'imaginaire auquel il retourne pour se décrire lui-même. Voici les propos d'une répondante senior qui raconte sa première expérience en engagement social où elle fut confrontée aux réalités du terrain. Le moment décisif dans ce cas-ci réside principalement dans la prise de conscience de la réalité et de la souffrance à même l'action :

Je me suis retrouvée dans Hochelaga-Maisonneuve, en contact avec des femmes pauvres, mais des femmes qui avaient plein d'imagination, qui avaient le goût de se mettre ensemble, de changer des choses, de se parler de l'éducation des enfants, de partager. Je pense à un groupe de femmes que j'avais animé. Un soir, il y a une femme qui commence à raconter qu'elle avait vécu l'inceste. Sur 9 je pense, il y en avait 5 qui ont dit avoir vécu la même chose. J'étais sorti à terre de cette soirée-là mais en même temps... la libération de la parole... Au [nom de l'organisme], j'ai découvert... je savais théoriquement... mais j'ai découvert avec mes tripes que c'est pas vrai que les gens arrivent égaux dans la vie. [...] J'ai vécu ça dans mes tripes assez pour dire : je vais toujours travailler dans ce sens-là, avec mon petit morceau, ma petite part à moi... c'est viscéral ! Ça a été un point bien tournant pour moi.

Élaine, senior

I-1.2. Transmissions « structurantes »

Le deuxième type de transmission, nous pourrions le désigner comme *structurant*. Il s'agit davantage de moments ponctuels de formation tout au long des engagements qui viennent appuyer les pratiques des intervenants, les enrichir et aussi les transformer : formation universitaire, apprentissage à même les expériences de solidarité (sur le tas), formation continue. Contrairement aux transmissions *fondatrices*, les *structurantes* n'agissent pas comme déclencheurs de l'engagement social. Elles servent à structurer l'engagement, à lui donner du « corps ». Elles permettent aux engagés de développer leurs habiletés et de raffiner leurs interventions.

Il y a un pourcentage du budget qui est alloué à la formation. Par exemple, je suis allée trois jours à un forum international sur le bénévolat. Aussi, [nom d'une association] donne des formations aux membres. Ce sont toutes des

formations pertinentes pour le travail. Quand tu reviens, il faut que tu fasses une petite présentation de ta journée et de ce que tu as appris...

Cynthia, jeune adulte

I-1.3. Transmissions « intégratrices »

Le troisième type de transmission est de nature quelque peu différente. L'objet principal n'est pas tant l'acquisition de savoirs, de savoirs-faire ou de savoirs-être, mais l'*intégration* de diverses expériences et connaissances. Les transmissions *intégratrices* permettent de donner sens à l'histoire personnelle des intervenants en reliant entre elles les différentes étapes de leur cheminement. Pour plusieurs, ces moments intégrateurs sont une relecture de leurs propres investissements à la lumière de différents référents : le témoignage d'une personne significative, l'appui d'un mentor, un temps de ressourcement spirituel ou de discussion.

Puis on était un petit groupe de religieux et de religieuses qui étaient un peu marginaux dans leur communauté. Pour se retrouver, se donner du souffle, on s'est mis ensemble dans un groupe qui s'appelait [*nom du groupe*]. On se donnait quelque chose comme 3 fois de semaine par année où on faisait le party, on se faisait des analyses de situation et on échangeait sur tout ce qu'on avait vécu de personnel et de collectif.

Serge, senior

* * *

Nous devons souligner que bien que les trois types soient présents dans le discours de chacun des répondants, les modalités d'expérimentation de ces transmissions sont diversifiées et varient d'une génération à l'autre. Nous avons pu constater que pour les jeunes adultes, les transmissions *structurantes* sont beaucoup plus nombreuses que les *intégratrices*. De plus, les transmissions *fondatrices* dans le parcours des seniors sont fréquemment vécues dans l'univers religieux catholique, alors que pour les jeunes adultes, les transmissions de ce type sont associées à l'univers familial. Ce dernier point nous amène à parler des médiations de la transmission.

I-2. Médiations de la transmission

Les parcours des répondants sont ponctués d'événements qu'ils ont partagés sous forme de récits de vie. Ces récits évoquent des périodes déterminées (enfance,

adolescence, premier travail, etc.), auxquelles sont associés des espaces (famille, école, mouvements ou organismes, milieu de travail, etc.). Ces temps et ces espaces constituent ce que nous appelons les *médiations de la transmission*.

Des entrevues ressortaient quatre médiations principales: la famille, l'école, les personnes significatives et la pratique elle-même. À de nombreuses reprises et par plusieurs répondants des deux générations, mais encore plus chez les jeunes, la famille fut identifiée comme foyer incontournable de la transmission de l'intérêt pour l'engagement social. Il s'agit du terreau dans lequel les répondants trouvent généralement la source principale de leur implication.

Oui, nécessairement des parents. Parce que chez nous, la foi chrétienne était présente depuis toujours, on a grandi avec ça. Aussi avec tout un milieu assez à gauche, indépendantiste, avec une culture aussi des mouvements révolutionnaires qui est un peu partout dans le monde.

Charles, jeune adulte

La transmission en milieu familial de certaines valeurs, et parfois l'incitation explicite à l'engagement, favorisent l'ouverture des jeunes à ce type d'activités à l'école. Le milieu scolaire est souvent évoqué comme lieu de transmissions à travers des expériences d'implication.

À l'école je m'emmerdais. J'avais 14 ans quand une religieuse du groupe [nom du groupe] est venue me voir en disant : je viens recruter des jeunes pour aller enseigner le français à des enfants réfugiés. En fait, j'ai fait ça pour me valoriser moi-même au début. « C'est merveilleux, je vais faire une activité et les gens vont me trouver belle et fine... ». C'est comme ça que j'ai commencé à m'impliquer de manière vraiment sérieuse.

Béatrice, jeune adulte

Les rencontres avec des engagés signifiants sont aussi des occasions appréciées de transmission. Qu'il s'agisse d'une relation plutôt exclusive, reposant d'abord sur l'amitié, ou d'un contact très ponctuel, les modèles ont en commun de savoir allier la réflexion et l'action, l'intelligence et la sensibilité spirituelle. Ces rendez-vous entre intervenants sont souvent vécus de manière informelle, lors de discussions de corridors par exemple. Certes, certains entretiennent des relations privilégiées avec une personne (mentorat). Cependant, lorsque qu'on demande aux intervenants quels sont les

personnages significatifs dans leur parcours d'engagement, plusieurs sont nommés et chacun d'entre eux agit à différents titres, comme l'illustrent les propos suivants :

Mon père au niveau de la foi-engagement, le respect d'autrui, l'amour du prochain, aimez-vous les uns les autres, les commandements...[...] Il y a aussi mon « boss » direct et ma directrice...Mais c'est drôle, je te dirais que ... mon mentor au niveau professionnel, c'est plus mon boss mais au niveau personnel, c'est la secrétaire ici qui est bien gentille. Dès qu'il y a un petit problème, des fois des questions administratives ou encore lorsque je me demande : mon boss, qu'est-ce qu'il a aujourd'hui ? ...juste me faire dire : « Inquiètes toi pas », ça fait du bien!

Cynthia, jeune adulte

En dernier lieu, la pratique de l'engagement elle-même est un lieu d'apprentissage, comme en témoignent ces deux répondants de générations différentes :

Il y a beaucoup d'apprentissages sur le tas. C'est à cause du manque de ressources. C'est sûr que je donne de la formation aux gens bénévoles, mais je vais être honnête, c'est assez élémentaire.

Béatrice, jeune adulte

Cinquante pour cent de ce que j'ai appris, je l'ai appris de la pratique des gens puis de leur réflexion et de leur analyse. Il est certain qu'ils m'ont transmis énormément. Je pense que ç'a été mutuel. J'ai transmis des outils de travail, j'ai permis à ces gens-là de se réunir mais eux m'ont appris beaucoup aussi.

Serge, senior

À cet égard, quelques organisations chrétiennes catholiques, de par leur crédibilité dans le milieu, leur dynamisme et leur stabilité, sont identifiées par les répondants comme étant d'importantes institutions de transmission. Par exemple, les mouvements d'action catholique qui ont formé des générations de militants à une véritable « méthode » permettant de relier engagement et foi chrétienne (voir–juger–agir). Sont également mentionnées certaines communautés religieuses dont l'audace et les ressources ont fait en sorte qu'elles ont été pendant longtemps, et sont encore aujourd'hui, de véritables animatrices et leaders de milieux. Les religieux et les religieuses qui se sont engagés dans la sphère socio-communautaire ont la formation, les ressources et le temps pour mener des réflexions de grande qualité, où les préoccupations de justice, mais aussi de vie spirituelle et d'intelligence de la foi ont leur place.

Tout en faisant allusion à ces institutions de transmission, les interrogés

constatent qu'elles sont fragilisées : les communautés religieuses sont vieillissantes et abandonnent progressivement certains champs d'intervention, les mouvements d'action catholique ont subi de sérieuses crises¹⁰⁶, des organisations-piliers du milieu sont souvent financièrement très précaires. De plus, l'impact de la santé financière des organisations socio-communautaires chrétiennes sur la transmission et la place des jeunes ne doit pas être sous-estimé. Le peu de jeunes adultes qu'on y trouve, outre les raisons mentionnées jusqu'ici, relève aussi du manque de ressources financières pour bien les intégrer. Plusieurs MCES ont dû diminuer leurs effectifs au cours des dernières années, et cela sans parler des conditions de travail qui rendent la vie particulièrement difficile, même aux plus intéressés et compétents. Cela renvoie à un autre écart entre jeunes et seniors, soit celui entre jeunes professionnels diplômés, et engagés plus âgés, religieux ou laïcs, pouvant accepter des conditions très modestes de travail (ce qui sera évoqué dans la section suivante, au plan empirique). Rappelons, en concluant, les médiations identifiées : la famille, l'école, les personnes significatives, la pratique elle-même ainsi que certains organismes fragilisés, identifiés comme des institutions de transmission dans le milieu.

I-3. Enjeux intergénérationnels

Avant de présenter ce que donne à voir notre matériau sur les enjeux intergénérationnels, il faut préciser ce que nous entendons par « génération ». Il est nécessaire de faire des distinctions entre âge et cycle de vie, génération anthropologique, génération sociologique et génération historique.

L'âge réfère à la position dans le cycle de vie, le groupe d'âge à la différenciation provenant notamment de la psychologie développementale : petite enfance et enfance, adolescence et jeunesse, adulte, travailleur vieillissant et retraité (découpage toujours à affiner). Au plan anthropologique, le concept de génération est associé aux liens de filiation, familiaux ou symboliques – dont l'usage peut aller au-delà du cadre familial au

¹⁰⁶ Récemment, les mouvements d'action catholique ont vu leur financement remis en question par les évêques québécois. En plus des crises identifiées dans notre parcours historique, certains intervenants du milieu voient dans cette situation une autre crise qui pourrait sérieusement menacer la survie du mouvement.

sens strict. Au plan sociologique, la génération renvoie à une « réalité d'ordre temporel¹⁰⁷ ». Galland distingue trois dimensions de la génération : la « génération généalogique » qui concerne les rapports familiaux, la « génération historique » animée par une forte « conscience de génération », la « génération sociologique » qui s'inscrit dans une même période de l'histoire, mais sans identité générationnelle forte¹⁰⁸.

Selon Attias-Donfut, la transmission est l'un des grands enjeux des rapports de générations. Notre recherche qualitative s'interroge sur le fait suivant : sont impliqués dans une relation qui permet la transmission, plus que des individus, mais bien des univers socio-culturels et religieux dont les références, les conceptions, les priorités et les croyances diffèrent. Quelles sont les conséquences de ces différences sur la relation elle-même et sur la transmission ? Dans le sens dominant exploré ici, nous rencontrons surtout des générations sociologiques différentes. La génération des jeunes adultes comme des seniors réfère à une réalité d'ordre temporel, c'est-à-dire qu'elle partage l'expérience d'une même période historique, différenciée, certes, mais avec certains référents communs. Notons que nous n'avons pu tenir compte des différences de catégories sociales et de sexes, nous limitant à la génération sociologique.

Si la transmission comprend des relations entre deux générations, la qualité de ces relations influencera forcément la transmission et conséquemment la place qu'occuperont les jeunes au sein des organisations. Comment sont perçues ces relations dans les MCES ?

I-3.1 Différences entre les générations

Les différences générationnelles qui apparaissent ici reposent sur les *perceptions* qu'ont nos répondants des deux générations que nous étudions et ce, dans le contexte de l'engagement social. Déjà plusieurs différences entre la jeune génération et les seniors ont été notées. Elles concernent essentiellement les rapports au catholicisme et les liens entre la foi et l'engagement social. Plus spécifiquement, au sujet de la transmission, nous avons

¹⁰⁷ Claudine ATHIAS-DONFUT, *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, Paris, PUF, 1988, p. 167-168.

¹⁰⁸ Olivier GALLAND, *Sociologie de la jeunesse. L'entrée dans la vie*, Paris, Armand Collin, 1991, 231p.

remarqué des différences dans la répartition des types de transmission vécus et au sujet des méditations du transmettre. Nous ne reprendrons pas ici ces distinctions. Nous désirons simplement ajouter certains éléments qui ressortent de l'analyse de nos données.

Lorsque nous avons demandé aux jeunes s'il existait des différences entre les générations, ce sont immédiatement les aspects religieux qui ont été pointés, dans la majorité des cas.

Je pense que je n'ai jamais abordé, à part avec une amie à moi qui était sur le conseil d'administration, les questions de foi personnelle, parce que je disais que c'était déjà de la dynamite. Je savais que je n'avais pas les mêmes opinions ou façons de voir les choses [que les seniors]. Ce n'était pas toujours différent, mais j'avais une autre façon de voir, de percevoir les choses et des fois j'avais carrément une autre opinion, surtout sur la manière de vivre sa foi par exemple. C'était le gros problème... Les conséquences de ça se retrouvent jusqu'au niveau de l'action. Puisque c'était un organisme de nature chrétienne et qui s'affichait chrétien, la façon dont on vit notre foi dans l'organisme, c'est sûr que cela affectait mon travail...c'était une évidence même. Au niveau de la transmission et aussi de la façon de vivre sa foi on avait des différences assez effarantes....

Béatrice, jeune adulte

Pour certains seniors, la jeune génération, compte tenu du contexte dans lequel elle a évolué, semble moins attachée aux « idéologies » de gauche qui ont porté les MCES. En outre, comme il a déjà été vu, la référence à l'héritage chrétien, à l'Église et à la Bible, par exemple, ne va plus de soi chez les jeunes, ne fonde plus immédiatement et explicitement leur engagement. Écoutons ce senior :

Dans notre temps, je parle des années 70 surtout mais peut-être aussi dans les années 80, il y a eu toute l'influence marxiste qui nous amenait à être plus idéologique : la lutte des classes, les appareils d'État et toutes ces patentes-là. Même moi qui n'a pas été beaucoup là-dedans, mais qui a eu à travailler avec d'autres groupes, ça m'intéressait. Ils étaient très forts dans l'analyse, très forts intellectuellement, c'était très attirant et intéressant ça. Il me semble que la « drive » idéologique était plus forte dans nos générations. La différence est aussi dans l'articulation foi et justice sociale : elle semble moins ancrée dans l'histoire biblique et dans l'histoire de l'Église.

Michel, senior

Également, une autre différence générationnelle concerne l'aspect collectif. Dans

leur expérience d'engagement, il semble que les jeunes, comparativement aux plus âgés, aient moins vécu d'expériences communautaires de divers types. Un de nos répondants décrit la situation et tente de l'expliquer :

Les gens se sentent vraiment très opprésés par les responsabilités, une rencontre de plus c'est souvent une rencontre de trop. On a plus de souffle pour se rendre là et en même temps on en aurait besoin pour retrouver du souffle. Alors c'est le paradoxe. Je dirai également une perspective plus, peut-être plus « in-di-vi-du-elle », je n'ose pas dire individualiste parce que je veux pas mettre ça péjoratif. La génération des plus jeunes, c'est la génération souvent des enfants uniques, des enfants avec la clé dans le cou, la génération de la débrouille où c'est chacun pour soi. Peu d'expériences collectives, peu d'expériences de la famille, peu d'expériences d'un groupe d'amis un peu nombreux, donc peu d'occasions de tisser des appartenances collectives. Je trouve que la génération qui est la mienne comptait beaucoup d'universitaires, beaucoup de religieux, de religieuses, de prêtres qui se sont engagés là-dedans et pour lesquels la survie n'était pas un problème. Il y a des gens qui ont vécu dans des organismes communautaires avec des petits salaires, supportés par un conjoint qui avait une meilleure job. Aujourd'hui, c'est différent. Tu retrouves des gens qui en ont fait un peu leur métier, qui n'ont pas d'autres soutiens, qui ont peu de lieux de ressourcement comme on pouvait en avoir par le biais des universités, des comités, des communautés religieuses... Les jeunes ont moins de ces lieux de rencontre et ont moins de sécurité financière tout en essayant d'en faire un peu une carrière d'une certaine façon. Pis ça c'est un problème qui est neuf depuis 15 ans.

Serge, senior

En concentré, on vient d'entendre ici deux propos de seniors qui résument plusieurs choses entendues dans les MCES durant l'observation participante, et dans les entretiens. Une différence est perçue à plusieurs niveaux : les horizons de sens et d'analyse de l'engagement social différent, moins « marxistes », moins centrés sur les « classes sociales », et moins explicitement « théologiques » ; les types de relations sociales ne sont pas les mêmes, alors que les jeunes n'ont pas le même rapport au communautaire que leurs aînés, leurs liens sociaux paraissant plus réduits et plus interindividuels. Les jeunes voient dans l'engagement davantage un emploi régulier, y cherchent de meilleurs avantages financiers, conformes à leur niveau de compétence et d'études, notamment parce qu'ils ne bénéficient pas des mêmes supports que leurs aînés

(communauté religieuse ou conjoint)¹⁰⁹.

Ces éléments questionnent le cœur des MCES, qui s'exprime à travers leur désignation elle-même : quel Milieu deviennent-ils ? Comment demeurent-ils Chrétiens ? Comment conjuguer l'Engagement Social traditionnel et sa professionnalisation ? La section suivante s'attarde aux tensions intergénérationnelles.

I-3.2 Tensions entre les générations

Les jeunes répondants interrogés et rencontrés ont tous fait mention de certaines tensions qui accompagnent les relations avec l'autre génération. Quant aux seniors, ils ne semblent pas percevoir de tensions intergénérationnelles, ils n'en mentionnent aucune. On sent les plus jeunes coincés entre le respect qu'ils accordent à l'expérience et à la compétence des seniors, et le désir de faire les choses autrement.

[...] j'ai toujours essayé, peut-être que je l'ai mal fait, d'être ouvert à ces personnes-là [*les plus âgées*] mais j'ai senti que pour la plupart, j'étais une petite fille, et que ce que je disais c'était insignifiant... Dans les activités, c'était toujours « vieux jeu » si on peut dire. D'un autre côté, faut être délicat. Ils étaient contre le changement malgré que je faisais très attention de pas dire que le changement voulait les exclure, mais au contraire... ça été très, très, très pénible de faire avancer les choses... Par exemple, je percevais que eux voyaient ça comme un organisme de « sous-sol d'église », et qu'il fallait rester dans la paroisse... Mais lorsque tu n'as pas de prise de position publique, tu vas pas plus loin...

Béatrice, jeune adulte

Formée à l'université, cette jeune engagée proposait des stratégies de diffusion et de communication pour faire avancer la cause sociale promue par l'organisme. Or ses collègues plus âgés résistaient, tenant à conserver tels quels des moyens de sensibilisation plus discrets : pétitions, lettres, etc. La situation de travail s'est détériorée jusqu'à aboutir en véritable conflit qu'elle associe explicitement à la question de l'âge et

¹⁰⁹ À cet égard, notons que dans le milieu communautaire en général, plusieurs instances souhaitent améliorer les conditions salariales et d'emploi des gens qui y travaillent. À preuve l'effort de Centraide du Grand'Montréal, d'assurer dans le budget global des organismes qu'il finance, des salaires et avantages sociaux plus élevés aux leaders des organismes. L'une des raisons à cela est d'assurer une stabilité des travailleurs dans ce milieu. Ce qui montre que le rapport des individus à ce type de travail et d'engagement tend à changer.

des générations. Notons que la répondante parle de sa « profession », sa « job », évoquant la professionnalisation dont il a été question dans la section précédente :

On s'attendait à ce que je suive...et là...*oups*, la jeune elle a une opinion ! Ça été un choc pour eux. Je n'étais plus une enfant, mais une adulte et j'avais une profession, j'avais une *job* à faire et j'allais le faire. [...] Je ne veux pas blâmer toutes les personnes plus âgées que moi, mais ce fut un moment difficile et je sais que mon âge et le fait que je sois une femme, ça n'a pas aidé à la situation. Ce n'est peut-être pas les situations en général, mais dans ce cas-ci ça été un blocage total...Ce fut l'expérience la plus pénible... Le pire, c'est que je parlais dans le vide. Je trouve ça dommage que les gens n'aient pas voulu en parler, les gens sentaient que ça allait exploser...

Béatrice, jeune adulte

Le répondant qui suit situe les tensions au niveau idéologique. Mais par ses propos, il contredit les perceptions exprimées plus haut par les aînés. Il regrette l'absence d'un certain radicalisme de gauche que les seniors auraient renié. À cet égard, notons cependant qu'il se démarque des autres jeunes rencontrés :

Des fois, on a l'impression qu'on est comme dans le *Truman Show*¹¹⁰ et que les plus jeunes sont là pour aider les plus vieux parce qu'eux autres ils pensent que oui, ils avancent de cette façon-là. Et là, on ne veut pas les décevoir, on essaye de... Il y a toute une mentalité et c'est pas juste au niveau des groupes chrétiens. Il y a quelques années, on a commencé à entendre que ça prenait des mentors pour les jeunes. Or les jeunes, ils n'ont pas besoin de mentors, c'est les vieux qui ont besoin de protégés ! C'est ça le problème. Les jeunes souvent ils acceptent pour faire plaisir aux autres, ils ne sont pas très confrontants avec les personnes âgées. Ils ont une prétention eux autres, surtout les boomers qui veulent être des mentors, qui veulent transmettre leur savoir... Ils veulent transmettre tout ce qu'ils ont renié parce que ce sont des gens qui se sont reniés souvent... Ils sont devenus les vassaux du système fédéraliste, capitaliste et pourtant ils étaient les Maos des années 70 ! On porte le poids de ça : ils condamnent tout un vocabulaire, toute une perspective marxisante, anti-état, anti-capital parce qu'ils nous associent à la génération des années 70. Ils ont condamné tout le vocabulaire et là on n'a plus le droit de penser comme ça parce qu'eux autres ils l'ont expérimenté... et ils disent que ça n'a pas marché.

Charles, jeune adulte

¹¹⁰ Fait référence ici au film américain produit il y a quelques années où le personnage principal vit, depuis sa naissance et sans qu'il le sache, dans un monde artificiel qui est en fait une émission de télévision. Tous les événements sont prévus et orchestrés, les personnes rencontrés sont des comédiens payés, la ville un immense studio.

Bien qu'il semble rejeter toute relation de transmission avec les aînés, les autres propos de ce dernier répondant se font plus nuancés, il en appelle à une relation moins unilatérale :

Il y a quelque chose qui m'a frappé à un moment donné dans une entrevue à la télévision belge avec Lucie Aubrac. Le journaliste disait : « Ah, maintenant vous aller encore dans les groupes de jeunes pour leur parler de votre vécu ! ». Elle dit : « Non ! pas pour leur parler de mon vécu, pour travailler avec eux ». S'il y avait du monde d'une autre génération qui pensait comme ça ici...Elle travaille avec les jeunes, pas pour leur parler, pas pour leur enseigner quelque chose...De cette façon-là, effectivement, elle peut enseigner en disant : je participe comme membre pas comme invitée spéciale. Les tensions sont nombreuses. C'est très difficile de prendre au sérieux quelqu'un de cette génération-là en l'entendant raconter des histoires où il dit : moi aussi j'étais comme toi quand j'étais jeune...

Charles, jeune adulte

Ces relations parfois difficiles s'expliquent, pour certains répondants, par la peur diffuse de la jeunesse qu'éprouverait la génération plus âgée. La résistance au changement, que paraissent rencontrer plusieurs jeunes engagés, renverrait implicitement à la difficulté de se faire remettre en question, en même temps qu'au manque d'estime et de confiance à l'égard des jeunes. Plus profondément aussi, l'altérité de la jeunesse semble déranger, ainsi que l'illustre l'anecdote suivante :

J'ai mentionné que l'on voulait entreprendre le *rajeunissement* de l'organisme ... Ils ne l'ont pas pris ! Les gens n'aiment pas ça, ça ne passe pas parce qu'ils se sentent attaqués, parce qu'ils sont membres, parce qu'ils sont près de l'Église et que les jeunes aujourd'hui ils ne sont pas à l'Église. Mais ça c'est partout ! Dans toutes les organisations on vit la même chose. C'est difficile de placer des jeunes sur le conseil d'administration...oublie ça...ça va aller dans je ne sais pas combien d'années avant de permettre aux jeunes d'être présents dans les instances décisionnelles. Ils ne le disent pas comme ça, mais les plus vieux pensent que les jeunes ne sont pas assez réfléchis, pas assez articulés... finalement, qu'ils n'ont pas d'idées. On dirait que c'est les plus vieux qui veulent peut-être...non...pas garder le monopole parce qu'il en a pas à garder, mais qui ont de la misère à s'ouvrir... Les jeunes, quand ils voient ça...Tu sais, aller t'insérer dans un organisme où la moyenne d'âge est de 65 ans, pour un jeune de 19 ans, ce n'est pas intéressant...

Cynthia, jeune adulte

Parmi les intervenants seniors rencontrés, bien qu'aucun ne semble percevoir des tensions intergénérationnelles, certains disent appréhender leur manque de réceptivité à l'égard de la différence des jeunes, en même temps qu'ils constatent un déficit de

transmission.

J'ai peur des fois d'avoir des anciens schèmes, de vouloir attirer les jeunes dans nos façons de faire, et dans la même spiritualité, la même pratique. J'aimerais ça qu'ils créent leurs propres choses, qu'ils répondent àEn même temps, je trouve que ça n'a pas de bon sens que l'on ne sache pas d'où on vient...L'Ancien Testament et le Nouveau Testament, on s'est construit là-dedans. Il faut savoir ce que c'était avant.

Élaine, senior

Ces derniers propos relient la question des différences générationnelles et celle des tensions entre générations. Jusqu'où accepter les différences ? Quoi transmettre et ne pas transmettre ? Quoi conserver, quoi perdre ? Rappelons, en concluant, les différences et les sources de tensions identifiées : les aspects religieux et de foi chrétienne, les manières de faire, les écarts idéologiques, la difficile insertion des jeunes très minoritaires au sein des MCES.

I-4. En synthèse : deux modèles de formation de l'identité croyante

À partir du matériau amassé lors de nos entretiens et de l'observation participante, incluant les éléments que nous venons de présenter, il est possible de dégager deux modèles de construction de l'identité d'engagé chrétien, correspondant chacun à une génération. Nous présentons, en guise de synthèse, ces modèles que nous analyserons lors de notre interprétation en deuxième partie. L'exercice de modélisation demande que soient exagérées les caractéristiques des profils-types présentés. Naturellement, la réalité n'est pas aussi radicalement tranchée. Il s'agit d'abord et avant tout de tendances.

I-4.1. Premier modèle : le croyant engagé

La figure type du *croyant engagé* est un intervenant de 50 ans et plus, héritier d'une culture religieuse, qui a connu le Québec étroitement lié au catholicisme. Engagé de diverses façons en Église, il découvrira dans sa jeunesse (1950-60-70) l'engagement comme une voie d'inscription de sa foi au cœur des enjeux sociaux. Il s'agit d'une découverte qui transformera sa façon de comprendre et de vivre sa foi chrétienne.

L'engagement pour la justice et la transformation de la société est pour lui un des moyens de répondre à ses aspirations spirituelles.

[...] comme les gens de ma génération, j'ai eu une éducation qui parlait plus d'un Dieu police, d'un Dieu surveillant, d'un Dieu de la morale à respecter du péché tout ça. Mais j'ai eu la chance d'avoir des professeurs qui nous ont ouvert la Bible quand j'avais 17 ans et qui nous ont fait voir des choses extraordinaires [...] là j'ai été complètement séduit par ça et je me suis dit : il faut que le monde sache ça, il faut mettre les chrétiens en route vers la solidarité avec les frères et les sœurs qui sont mal pris. C'est à l'origine de ma vocation.

Serge, senior

De plus, dans le cheminement du senior, les médiations de la transmission sont diversifiées : il a reçu une formation chrétienne tant dans la famille, qu'à l'école, à l'Église et dans différents mouvements et organisations. La dimension communautaire associée à la religion semble particulièrement importante dans son cheminement : il est de la génération des familles nombreuses et a souvent fait l'expérience des communautés chrétiennes paroissiales organisées en plusieurs groupes d'appartenances « spécialisés¹¹¹ ». Les propos de cet intervenant laissent sous-entendre son intérêt, au point de départ, pour les activités religieuses :

Moi je suis allé dans l'école secondaire, chez [communauté religieuse]. C'est quelqu'un qui m'a interpellé pour faire partie de la JEC. J'aurais pu faire partie de l'armée de Marie ou je ne sais pas quoi...c'est simplement comme ça que ça s'est présenté.

Michel, senior

C'est donc du « dedans d'un cheminement religieux » qu'il découvrira l'engagement social.

Dans ma communauté, il y avait une religieuse qui avait laissé l'enseignement, qui avait dit : on a autre chose à faire nous autres les communautés religieuses. Il faut être présentes à ce qui se passe socialement, dans des groupes qui luttent pour la justice. Elle m'a beaucoup influencée. Alors j'ai fait partie déjà d'un petit groupe qu'on appelait *justice et foi*, quelque chose comme ça. Bon, le contact avec ces personnes-là, la réflexion sur la société, tout ça a fait que moi-même j'ai commencé à

¹¹¹ Nous n'avons qu'à penser aux loisirs paroissiaux, aux groupes de prières, au mouvement étudiant catholique, aux associations diverses.

m'engager socialement. J'ai laissé la communauté pour d'autres raisons, mais j'ai toujours continué à m'engager...

Élaine, senior

L'effervescence idéologique des années 70 au Québec a joué également un rôle dans la formation de l'identité d'engagé. Les différents débats permettaient de faire ressortir l'originalité des milieux chrétiens. La confrontation avec les autres mouvements de gauche – marxistes, communistes – alimentait les réflexions intellectuelles tout en fournissant des repères, délimitant les identités et produisant une tension créatrice.

Dans les années 70, je me souviens qu'il y avait le groupe de politisés chrétiens d'un côté, puis il y avait les ML de l'autre. C'était amusant parce que les deux utilisaient une grille d'analyse marxiste, mais les deux étaient des adversaires, ils étaient à couteaux tirés. Je me souviens d'avoir été au milieu d'une querelle de ce genre-là.

Serge, senior

Il y a eu des militants d'action catholique qui sont passés aux marxistes-léninistes... Ils étaient très forts dans l'analyse et très forts intellectuellement. C'était très attirant, intéressant et stimulant pour nous...

Michel, senior

I-4.2. Deuxième modèle : l'engagé croyant

La figure type de l'*engagé croyant* est le jeune adulte qui identifie le milieu familial comme étant à la source de son engagement.

Dans ma famille, mes parents ont fait de la coopération en 70-72 au Nigéria. Mon père était médecin de brousse. Je l'avais peut-être [*le goût de l'engagement*] en moi et cela a explosé...[rires]. Mon père, les diapositives qu'il nous a montrées et toujours toutes ces belles expériences. En fait, l'expérience de sa vie a été le Nigeria avant qu'il ait ses enfants. Et aussi, je ne sais pas si c'est dans le sang, mais ma mère est infirmière et lui il est médecin...c'est toujours pour aider les autres...c'est cet aspect-là qui est présent dans la famille. Mes deux sœurs sont psychologues.

Cynthia, jeune adulte

Au sujet de la transmission religieuse, deux lieux ont été particulièrement importants pour l'engagé croyant : la famille et l'école.

Parce que chez nous la foi chrétienne était présente depuis toujours, on a grandi avec ça. Aussi avec tout un milieu assez à gauche.

Charles, jeune adulte

C'était important la foi pour mes parents même si mon père est plutôt en recherche. Ils m'ont envoyée à l'Église et ils m'ont envoyée dans une école privée de sœurs... donc c'est un peu difficile de passer à côté !

Béatrice, jeune adulte

Les valeurs de solidarité, d'entraide et de partage, qui autrefois étaient comprises sur un horizon religieux, sont présentes dans la famille sans nécessairement être ressaisies religieusement. Plus encore, à l'occasion, il semble que ces valeurs prennent plus d'importance que les « considérations religieuses traditionnelles ».

Je trouve que mes grands-parents étaient religieux, mais ils n'étaient pas capables d'aller au fond des choses. Il faut aller à l'église parce qu'il faut aller à l'église. Ils n'analysaient pas... Alors que l'autre génération, comme mon père, pour lui, ce n'était pas grave si tu n'allais pas à l'église, mais fais des gestes dans le quotidien, engages-toi !

Cynthia, jeune adulte

Né à une époque que l'on surnomme, à tort ou à raison, comme étant celle de la fin des idéologies, l'*engagé croyant* est essentiellement centré sur l'action. Les lieux collectifs de réflexion sur le sens et les quêtes spirituelles se font rares dans son engagement et il arrive qu'il vaille mieux ne pas aborder ces questions. Rappelons-nous les propos de Béatrice qui disait ne jamais avoir abordé les questions de foi parce que « c'est de la dynamite ! » .

* * *

En conclusion, nous pourrions dire que chez les jeunes, au risque de trop généraliser, c'est l'engagement social qui arrive en premier. La tradition chrétienne n'est pas nécessairement au départ du cheminement. Les questions spirituelles, les évangiles, la foi émergent le plus souvent dans une relecture de leur histoire d'engagement qui vient justifier, appuyer et nourrir leur vie d'engagé. Pour les seniors, la foi chrétienne et l'expérience ecclésiale sont premières, l'engagement social permet de répondre à ce qu'ils comprennent comme des exigences de leur foi.

I-4.3. Pointes de l'observation et hypothèse de travail

Les deux modèles de formation de l'identité croyante révèlent, globalement, une diminution de la place accordée à la religion dans la formation des jeunes adultes

présentement engagés. Lorsqu'on compare les deux modèles – et par le fait même les deux générations – nous pouvons constater qu'il y a eu moins d'occasions de transmission religieuse chez les plus jeunes. Les seniors ont reçu une formation catholique, en partie à l'extérieur des milieux d'engagement social, dont les plus jeunes n'ont pas fait l'expérience. La culture catholique¹¹² est en quelque sorte la matrice dans laquelle et par laquelle leur engagement se développera au fil des ans. Et ce n'est pas uniquement au niveau personnel, mais c'est tout le milieu chrétien d'engagement social qui repose sur cette « culture commune ». En ce sens, nous pourrions dire que l'expérience religieuse catholique des seniors est un facteur de cohésion important pour les MCES. Pour les jeunes adultes, bases sont davantage éclatées, les référents partagés sont moins nombreux, chacun se réfère à une expérience familiale davantage individuelle. Ce constat s'appuie d'ailleurs sur les perceptions qu'ont les deux cohortes des différences générationnelles.

De plus, la configuration des différents types de transmission tend à confirmer cette différence. On peut croire que la foi catholique se transmet davantage à travers des transmissions *intégratives* et *fondatrices* que dans des transmissions *structurantes*¹¹³. En constatant le peu de transmissions *intégratives* dans le parcours des jeunes adultes, on peut conclure que ces derniers ont peu d'occasions de vivre des moments de transmission de la foi.

Les différences entre les deux modèles que nous identifions ici peuvent être comprises comme un *déficit de transmission religieuse, qui peut aller jusqu'à questionner l'avenir de l'engagement social chrétien*. Nous n'affirmons pas qu'il n'y a plus de transmission religieuse, à preuve, nous avons interrogé des jeunes adultes engagés qui

¹¹² Par culture catholique, nous entendons ici tant les visions du monde, de la société, de l'humain véhiculées par la religion catholique au Québec à cette époque que l'expérience et l'appartenance « quasi inévitable » à une Église catholique présente dans plusieurs secteurs d'activités de la vie québécoise : santé, éducation, vie communautaire (essentiellement autour de la paroisse), loisirs. Rappelons les propos de Lemieux et Montminy (chapitre 1, p.25) sur le catholicisme québécois avant les années 60 : « Le catholicisme est partie intégrante de la collectivité : plus qu'une idéologie, il représente une sorte de matrice culturelle . » Réf. : Lemieux et J.-P. Montminy, op.cit. p. 17.

¹¹³ Par leur nature, les transmissions *fondatrices* et *intégratives* peuvent être considérées comme permettant la transmission religieuse puisqu'elles renvoient, d'une part à la structuration symbolique de l'identité, et d'autre part, à la recherche de sens et de cohérence. Les transmissions structurantes quant à elles, servent essentiellement à structurer l'engagement et permettre le développement d'habiletés.

se disent chrétiens. Toutefois, nous constatons qu'il y a un certain déficit, certains manques de culture religieuse quand nous comparons les deux cohortes. Si les MCEs veulent maintenir la spécificité¹¹⁴ de leur engagement qui repose sur cette culture religieuse, il est nécessaire qu'ils assurent à cette culture une « continuité dans le temps, à travers la succession des générations¹¹⁵. »

Les tensions entre les générations se rattachent de différentes façons à ce déficit de transmission. D'abord, comme l'identifient les jeunes adultes, des tensions existent sur le rôle et la manière de vivre sa foi que l'on peut expliquer, en partie, précisément par des expériences de transmission religieuse différentes. Ensuite, en tenant compte de ces différences et des tensions qui les accompagnent, comment s'assurer d'une rencontre et d'un dialogue entre les générations qui permettraient une certaine transmission des aspects religieux ?

Nous arrivons donc à formuler l'hypothèse de travail suivante qui orientera notre interprétation :

Notre matériau indique un certain déficit de transmission religieuse dans la formation des jeunes adultes engagés socialement. Afin de s'assurer d'un avenir, les MCEs sont appelés à combler ce déficit de transmission. Pour ce faire, un réaménagement des types de transmission, qui inclue une recomposition des médiations de la transmission et qui tient compte des dynamiques intergénérationnelles, semble nécessaire. L'étude des défis de transmission à notre époque permettra de dégager des pistes de solution à cette situation.

À partir de cette hypothèse, nous allons maintenant tenter d'interpréter la situation à l'aide de quelques référents théoriques.

¹¹⁴ Nous avons identifié cette spécificité au chapitre 2 par trois défis d'inscription de la religion dans l'action sociale : redécouvrir un rôle prophétique et critique, tenir en tension individualité et transcendance, nouer un rapport au monde signifiant. Il va sans dire que relever ces défis implique un minimum de culture religieuse commune. Nous y reviendrons dans la prochaine partie sur l'interprétation.

¹¹⁵ Définition de la transmission de Danièle Hervieux-Léger. Voir p. 76 du présent mémoire.

II-Deuxième partie:

Un nouveau rôle et de nouvelles configurations du transmettre pour les milieux chrétiens engagés socialement

Essai d'interprétation

Dans cette deuxième partie, nous confrontons l'analyse des données à certains référents théoriques qui nous permettront d'approfondir et de mieux saisir les enjeux de transmission qui se présentent aux MCES. Cet exercice nous amènera à approfondir le nouveau rôle des milieux chrétiens d'engagement social, celui d'être des lieux de transmission religieuse. Nous verrons également de quelles façons ils peuvent créer des espaces propices à la transmission dans le contexte actuel.

Quatre points retiendront notre attention dans ce chapitre. Nous commencerons par mettre en scène quelques repères pour cerner la question de la transmission religieuse à notre époque. Ensuite, nous approfondirons les défis de transmission posés aux MCES et auxquels nous venons de faire allusion dans la synthèse précédente. Finalement, les modes du transmettre et les enjeux intergénérationnels seront abordés, question de mieux envisager comment pourront se réaliser ces défis de transmission dans les MCES.

II-1. Quelques repères pour poser la question de la transmission religieuse

Nous avons présenté le mouvement de la modernité (chapitre 2) comme le résultat d'un processus historique qui se résume au passage d'un monde qui détient sa structure et son intelligence par la réception et la fidélité à un passé fondateur, à un monde où les réalités terrestres acquièrent leur autonomie. Ce passage fait en sorte que le monde moderne repose, pour une large part, sur le principe de la rationalité, c'est-à-dire de la mise en place de moyens pertinents, efficaces et adaptés pour rencontrer les fins désirées. Comme le souligne Danièle Hervieu-Léger¹¹⁶, il s'agit non seulement du triomphe de la science et de la technique, mais cela implique que le statut social des

¹¹⁶ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, op.cit., p.29 et ss.

individus ne peut plus être uniquement la conséquence d'un héritage reçu, d'une appartenance à une lignée, mais le corollaire de leurs compétences, fruits de leur formation. Ces changements qu'apporte la modernité ont de nombreuses incidences sur la transmission. Nous pouvons les résumer à la transmutation de « l'impératif de la transmission » – afin d'assurer au monde sa cohésion, son organisation et sa structure – en un « impératif de progrès et de développement » culminant dans un idéal eschatologique séculier. Pour dire les choses autrement, alors que le respect des prescriptions du passé et de la tradition assurait autrefois d'un avenir, l'avenir se retrouve aujourd'hui dans le progrès, résultat de l'intelligence humaine. Dans ce contexte, la nature même de la religion fait en sorte que sa transmission est particulièrement touchée par ces transformations. Hervieu-Léger situera le nœud de la crise contemporaine dans le rapport étroit qui existe entre la mémoire et la religion.

En rapport constant au passé, les croyants se constituent en un groupe religieux en suscitant et en entretenant la croyance en la continuité de la lignée des croyants, au prix d'un travail de remémoration qui est aussi une réinterprétation permanente de la tradition. Cette élaboration continue de l'identité religieuse collective s'effectue, par excellence, dans l'activité rituelle qui consiste à faire mémoire (anamnèse) de ce passé qui donne sens au présent et contient l'avenir. Dans cette perspective, la transmission ne consiste pas seulement à assurer le passage d'un contenu donné de croyances d'une génération à l'autre tout en mettant les nouveaux venus en conformité avec les normes et valeurs de la communauté. Dans la mesure où elle se confond avec le processus d'élaboration de cette « chaîne de mémoire » à partir de laquelle un groupe croyant se réalise comme groupe religieux, la transmission est le mouvement même par lequel la religion se constitue comme religion à travers le temps : elle est la fondation continuée de l'institution religieuse elle-même.¹¹⁷

Bref, si les religions sont anamnèse, elles évoluent aujourd'hui dans des sociétés qui ont tendance à être amnésiques. On comprend donc pourquoi nous pouvons dire, en disant tout et si peu à la fois, que la transmission ne va plus de soi¹¹⁸. Ces constats font en sorte qu'il est possible, toujours à la suite d'Hervieu-Léger, de poser le problème de la façon suivante :

¹¹⁷ Ibid., p.66.

¹¹⁸ Ibid, p.68 et ss.

Comment peut s'assurer la socialisation à un univers gouverné par l'impératif de la continuité dans une société massivement gouvernée par l'impératif du changement ?¹¹⁹

II-2. Défis de la transmission dans les milieux chrétiens d'engagement social

Nous venons de tracer le contour d'une problématisation de la question de la transmission en modernité. Dans notre synthèse de l'analyse des données empiriques, nous avons affirmé que les deux modèles de formation de l'identité révélaient une diminution de la place de la religion catholique dans le parcours des jeunes adultes engagés. Afin d'aller plus loin dans notre réflexion, nous posons ici un deuxième regard sur ce modèle, à la lumière des propos de Danièle Hervieux-Léger.

II-2.1. Les rapports à la tradition chrétienne

L'engagement social, comme tout travail d'humanisation, pose la question du sens : sens de la vie, sens de la souffrance, sens de la mort, non-sens de l'injustice. L'engagé, dans le contexte qui est le sien, cherche donc une unité à ses expériences, une cohérence afin de poursuivre ses luttes dans des conditions souvent difficiles. Dans cette recherche, la spécificité des milieux chrétiens est de rattacher ces expériences à la tradition religieuse chrétienne¹²⁰. De ce point de vue, les conséquences du déficit de transmission religieuse mentionné se précisent : le fait que les jeunes adultes aient moins accès à la culture religieuse catholique rend plus difficile ce lien à la tradition. Voilà un premier constat qui justifie la mise en place de stratégies de transmission pour pallier à ces manques de culture religieuse. Nous pourrions nous arrêter ici et passer immédiatement à des propositions orientées vers l'intervention. Cependant, notre matériau et notre analyse nous invitent à penser qu'il y a plus encore. Non seulement les différences dans l'expérience de transmission religieuse ébranlent les milieux chrétiens, mais elles vont jusqu'à transformer le rôle de la tradition catholique dans l'engagement social.

¹¹⁹ Danièle HERVIEU-LEGER, « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche », op.cit.,p.132.

¹²⁰ Cette référence à la tradition est le point commun des trois défis d'inscription de la religion dans l'action sociale que nous avons identifié au chapitre 2.

II-2.1.1. Deux types de rapports à la tradition : l'engagé croyant et le croyant engagé

Nous l'avons vu au chapitre premier, le catholicisme au Québec, par son implantation dans des secteurs clés de la vie collective (système de l'éducation, système de santé, paroisse), s'assurait de lieux structurés de transmission. Le *croyant engagé* a bénéficié de ce contexte social et culturel. Il a donc connu un religieux porteur de projet social explicite en plus d'être imprégné, pour le meilleur et pour le pire diraient certains, de toute la culture religieuse catholique. Pour ce type, c'est donc la tradition religieuse qui est première. Nous pourrions même parler de la tradition comme lieu d'une transmission *fondatrice* de l'engagement.

Pour l'*engagé croyant*, la situation est tout autre. Il vit dans un monde où l'engagement social est possible sans qu'il soit catholique. Au contraire, pour les plus jeunes, engagement et religion ne vont pas d'emblée ensemble¹²¹. Bien qu'ils aient reçu un héritage religieux dont l'importance varie selon le milieu familial et scolaire, il n'en demeure pas moins qu'ils sont dans les premières générations de sécularisés¹²². À ce titre, la culture, les idéologies, les références qui leur ont été transmises sont beaucoup plus celles de la Révolution tranquille et des mutations des croyances que celles d'un catholicisme explicite et structurant. Il est reconnu que la génération de l'après-guerre n'a pas toujours voulu transmettre l'héritage religieux reçu à ses propres enfants par souci de liberté à leur égard. Les jeunes adultes sont les enfants des « baby-boomers », « boomers » qui ont été les premiers à vivre une religiosité davantage à l'extérieur des institutions, à faire la promotion d'une spiritualité plus ou moins liée à l'Église et au christianisme¹²³. On peut donc parler de considérations religieuses offertes en héritage, mais plus de culture religieuse au sens où les seniors en ont fait l'expérience, c'est-à-dire

¹²¹ Voir au chapitre 2, p. 45 de ce mémoire, les types de liens entre foi et engagement.

¹²² Sécularisés au sens où la sécularisation n'est pas une perte de la religion mais « un réaménagement des modalités individuelles et collectives du croire » (Réf. : Roland CAMPICHE, dir., *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, 1997, p.34) et « une rupture culturelle entre la société civile et la religion » (Réf. : Jean BEAUBÉROT, op.cit., p.57).

¹²³ Parmi les ouvrages qui traitent de ce déplacement et du rapport au religieux de la génération de l'après-guerre, notons ceux-ci : Roland CAMPICHE, op.cit. ; Jacques GRAND'MAISON, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER, dir., op.cit. ; ROFF, Wade Clark et al. dir. *The Post-War Generation and Establishment Religion. Cross-Cultural Perspectives*, Boulder / Sommertown, Westview Press, 1995, 291p.

qui comprend une vision de la société et du monde, un salut compris comme collectif, des expériences religieuses communautaires. Le religieux arrive donc en deuxième lorsque des lieux de transmission en permettent l'articulation.

II-2.1.2. La tradition comme relecture

Le modèle de *l'engagé croyant*, compte tenu qu'il correspond essentiellement à la jeune génération, nous pousse donc à *envisager la tradition chrétienne non plus comme une invitation à l'engagement social, mais comme une relecture de l'expérience séculière d'engagement*. En plus de ce que nous venons de dire au point précédent, certaines observations confirment notre intuition.

Il apparaît que dans la culture actuelle, la dimension d'engagement bénéficie davantage de moyens de transmission efficaces et structurés que le pôle religieux. Cette situation a sans doute à voir avec le développement des sciences humaines au cours des dernières années, la reconnaissance de plus en plus grande des milieux communautaires et, pour ces deux raisons, une sorte de professionnalisation de l'engagement social. En plus d'apporter une visibilité accrue, cette forme d'institutionnalisation de ce secteur de la société civile, comme nous l'avons déjà souligné, fait en sorte que ce qui était autrefois vécu comme une vocation peut être envisagé aujourd'hui comme une profession. S'il fut un temps où les permanents d'organismes étaient des militants qui avaient gravi les « échelons », qui avaient acquis leurs compétences à même leurs expériences de militance, il n'est pas rare aujourd'hui de voir des jeunes arriver avec des formations universitaires spécialisées en coopération internationale, en service social, ou en action communautaire et postuler pour des emplois. Dans ces cas, la formation à l'engagement (composée essentiellement de transmissions *structurantes*) a donc été vécue sans références religieuses intégrées et explicites. Lorsque ces jeunes adultes diplômés se retrouvent dans des milieux chrétiens et qu'ils tentent « d'articuler leur foi avec leur engagement » pour reprendre l'expression du milieu, la tradition se présente alors davantage comme une relecture qu'un point de départ.

II-2.2. Nouveau défi, nouveau rôle pour les MCES ?

Cette mutation du rapport à la tradition a de lourdes conséquences pour les milieux chrétiens d'engagement social en regard de leur évolution historique. Notre enquête nous amène maintenant à poser l'hypothèse suivante : comme nous l'avons mentionné au cours du premier chapitre, les organisations chrétiennes travaillant dans le social ont déployé de nombreux efforts pour sensibiliser les catholiques à la nécessité de l'engagement. Ils ont développé de nombreux lieux de formation qui désiraient initier les croyants à l'analyse sociale, à la militance, à l'action politique. Il nous semble qu'ils sont maintenant appelés à faire pratiquement le mouvement inverse, c'est-à-dire à proposer le christianisme à des intervenants déjà sensibilisés aux enjeux sociaux.

Naturellement, cela ne signifie en rien que le travail de conscientisation et de formation aux pratiques sociales devient inutile. Par contre, ce déplacement manifeste du rôle de la tradition chez les plus jeunes, combiné au déficit de transmission religieuse, laisse croire que si les organisations chrétiennes désirent toujours incarner les aspects religieux de leur mission, elles sont appelées à jouer un rôle qu'elles n'assumaient, jusqu'ici, que de manière informelle et implicite : *être des institutions du transmettre religieux*. Voilà qui confirme notre hypothèse développée précédemment.

Les organismes chrétiens se retrouvent donc dans un contexte où la transmission nécessaire à la survie de leur milieu, à la continuité de leurs actions et à la pérennité de leur façon de comprendre le christianisme se pose ainsi : eux qui ont été des lieux de formation des chrétiens à l'engagement dans le monde semblent être appelés à devenir des espaces d'évangélisation au cœur de l'action. Quelles sont les conséquences de ce déplacement sur les mécanismes de transmission ? Dans cette conjoncture, quels types et modes de transmission sont – ou devraient être – développés ? Quels lieux rendent possible cette transmission et sous quelles modalités ? Nous tenterons d'y voir un peu plus clair dès le prochain point en abordant les modes du transmettre.

II-3. Les modes du transmettre

Nous avons cerné trois types de transmission à partir du discours des répondants

et de la connaissance acquise du milieu : transmissions *fondatrices, structurantes et intégratrices*. À ces types de transmission, nous désirons maintenant apporter l'éclairage des *modes* de transmission. Cet apport théorique nous permettra à la fois de découvrir un déséquilibre entre les modes du transmettre que nous pouvons associer au déficit de transmission religieuse et, du coup, laissera entrevoir des avenues éventuelles d'aménagement de la transmission dans les MCES.

II-3.1. Présentation des modes

Tels que développés par Jacques Audinet et Abel Pasquier¹²⁴, les modes du transmettre sont au nombre de trois : l'instruction, l'apprentissage et l'initiation. Ces trois modes ne sont pas parfaitement distincts. Chacun des modes a besoin de l'autre pour opérer. Les innovations sociales, au dire de Pasquier et Audinet, ne sont pas dans l'émergence de nouveaux modes de transmettre, mais dans de nouvelles configurations des relations entre chacun de ces modes.

II-3.1.1. L'instruction

Le mode du transmettre appelé *instruction* met en scène le maître et son élève. Le maître est celui qui détient le savoir et qui le transmet à l'élève qui accueille la connaissance. C'est le modèle classique de la relation d'enseignement. Le contenu repose sur des connaissances, de la matière, des idées, des vérités. La transmission de ce contenu du maître à l'élève se fait par le biais des discours verbalisés, par des exposés magistraux. Ce mécanisme vise essentiellement la compréhension des choses et repose sur la représentation conceptuelle. Dans ce mode, nous sommes sous le registre du savoir et de la recherche de la cohérence. Le fonctionnement est linéaire, s'étalant sur plusieurs stades enchaînés et progressifs. Le mot doctrine fait directement référence à ce type de transmettre (doctrina : action d'enseigner, instruction).

¹²⁴ Abel PASQUIER, « Typologie des mécanismes du transmettre » in Jacques AUDINET, *Essais de théologie pratique : l'institution et le transmettre*, Paris, Beauchesne, coll. « Point théologique », 1988, p.117-135.

II-3.1.2. L'apprentissage

Pour sa part, l'*apprentissage* implique la relation entre un maître d'œuvre et un apprenti. Bien présent dans la formation à un métier manuel, ce mode vise la transformation de la matière. Par des exercices répétés, sous la supervision du maître, l'apprenti acquiert des aptitudes, des tours de mains, des procédures. Nous sommes dans l'ordre du pratique.

Nous vivons dans un monde de plus en plus technique. L'humain, dans son travail quotidien, s'est éloigné de la matière et de la nature, des outils sophistiqués médiatisant maintenant son rapport aux choses. Cette situation est la résultante de l'avènement de la modernité où la rationalité s'impose à toutes les entreprises qui tentent de comprendre le monde. Une des conclusions de ces deux auteurs est que cette prédominance de la technique dans nos vies provoque, du coup, l'hégémonie de l'*apprentissage* comme mode du transmettre.

En premier, l'apprentissage technologique : l'avenir de nos sociétés est de plus en plus lié à la transformation de la nature et à la production d'objets que cette transformation entraîne. Mais nos sociétés sont aussi des sociétés de « l'apprentissage social ». Les liens humains y sont saisis comme des objets techniques. [...] Le savoir lui-même, y compris dans les sciences, est un savoir opératoire, c'est-à-dire lié à des opérations de transformation, tandis que l'initiatique semble se réfugier dans le privé de la poésie, dans des recherches artificielles de groupes marginaux ou se condenser en de rares explosions de fêtes collectives¹²⁵.

Cette prédominance de l'apprentissage laisse dans l'ombre les deux autres modes du transmettre.

II-3.1.3. L'initiation

L'*initiation* est sans doute des trois modes de transmission celui qui tend à être le plus discret dans nos sociétés modernes. Reposant sur l'épreuve, il met en scène le maître d'initiation et le novice. Le maître soumet le novice à une série d'épreuves qu'il doit affronter. Le dépassement de ces épreuves marque le franchissement d'une étape. C'est

¹²⁵ Abel PASQUIER, « Formes du transmettre contemporain » in Jacques AUDINET, op.cit., p.165.

le monde de la structuration symbolique. Le monde rural traditionnel était traversé de part en part par l'initiation. Cette dernière donnait à chacun son identité sociale et religieuse. L'instruction et l'apprentissage trouvaient dans *l'initiation* leur cohérence et leur intégration.

Suites à ces propos, nous considérons les trois types de transmission présents dans notre matériau empirique comme trois configurations des modes du transmettre.

II-3.2. Les modes du transmettre et les types de transmission

Ce que nous avons identifié comme transmission *fondatrice*, c'est-à-dire qui agit comme déclencheur de l'engagement social chrétien ou qui, à différentes étapes dans le parcours d'engagement, transforme de manière significative la vision de l'engagement social chrétien renvoie essentiellement au mode *initiatique*. Le récit qu'en font les répondants conjugue les aspects clés de ce mode : épreuve, affrontement, dépassement, structuration symbolique. Naturellement, les deux autres modes n'y sont pas absents. Le savoir y joue un grand rôle alors que l'apprentissage est plus effacé, dans le souvenir qu'en ont les intervenants à tout le moins.

Le type *structurant* est dominé par le mode de l'apprentissage. Il n'est pas alors question d'une transmission qui mènerait à l'engagement ou qui impliquerait des choix de vie directement. Il s'agit plutôt de renforcement, du développement d'aptitudes et d'habiletés en lien avec un savoir sans pour autant que l'objectif soit de l'ordre de l'instruction. Le but est surtout pratique, vise un savoir faire : participation à un colloque sur un thème précis, exercice d'analyse, formation universitaire, etc.

Le troisième type (*intégrateur*) est sans aucun doute celui qui tente de combiner les trois modes (instruction, apprentissage, initiation) dans la mesure où il vise à structurer symboliquement l'identité, à faire le point sur les connaissances pratiques et à poursuivre une réflexion, à distance de l'expérience, qui combinera apprentissage et instruction. Rappelons-nous les propos de Serge :

Puis on était un petit groupe de religieux et de religieuses qui étaient un peu marginaux dans leur communauté. Pour se retrouver, se donner du souffle,

on s'est mis ensemble dans un groupe qui s'appelait [*nom du groupe*]. On se donnait quelque chose comme 3 fins de semaine par année où on faisait le party, on se faisait des analyses de situation et on échangeait sur tout ce qu'on avait vécu de personnel et de collectif.

Serge, senior

Comme nous l'avons dit, chez les plus jeunes, la transmission est essentiellement *structurante* et, en corollaire, sous le mode de l'*apprentissage*. Le peu d'activités d'intégration tout au long du parcours des engagés fait en sorte que l'aspect initiatique est de moins en moins présent. Leur formation principale provient souvent d'un parcours académique spécialisé. Nous pouvons donc constater que la transmission qui mène à l'engagement social a tendance à miser davantage sur l'un des modes de transmettre. Les milieux chrétiens engagés socialement ne sont-ils pas, eux aussi, sous la dominance de l'*apprentissage* ? Quels en sont les impacts ?

II-3.3. Modes du transmettre dans la formation des identités des chrétiens engagés

Les modes du transmettre permettent une meilleure compréhension des enjeux entourant la transmission religieuse pour les MCEs. Nous avons pu constater, dans les différences générationnelles, une prépondérance de l'*apprentissage* chez les plus jeunes. Tentons maintenant d'en cerner les impacts et les limites, et d'en identifier les causes.

II-3.3.1. Impacts et limites de la dominance de l'apprentissage dans les MCEs

Nous avons constaté que la formation académique des jeunes adultes et les expériences de transmission religieuses qui sont les leurs font en sorte que la formation de leur identité d'engagé chrétien repose essentiellement sur l'*apprentissage*. Par ailleurs, il semble également que l'ensemble du milieu ait adopté ce mode de transmission. Lorsque nous scrutons l'évolution de l'engagement social chrétien depuis les années 40, force est de constater que les organisations ont investi les enjeux de transmission essentiellement sous le mode de l'*apprentissage*. L'exemple le plus éloquent est sans aucun doute la place qu'à pris le « voir, juger, agir » pour appréhender l'action chez les catholiques. Pour Jacques Audinet, il s'agit là précisément d'une configuration des modes du transmettre permettant de solutionner le dilemme de « l'ailleurs de la foi » que sont le politique et la science, c'est-à-dire la mise en forme « d'un discours croyant qui prend la

forme d'un discours de l'apprentissage¹²⁶. »

Également, les types de liens entre la foi et l'engagement reflètent l'impact, chez les *croyants engagés*¹²⁷, de l'*apprentissage* comme mode de transmettre dans l'univers religieux. La *conception politique de la foi chrétienne* comme lien entre la foi et l'engagement se profile comme étant le résultat le plus poussé de l'articulation apprentissage / foi. Nous pourrions même faire de nombreux parallèles avec ce que nous apprennent les travaux de Max Weber sur l'éthique puritaine et que reprend Jacques Audinet dans son ouvrage. Un peu de la même façon que le puritanisme est une foi directement liée à un comportement économique, la foi chrétienne se retrouve ici directement articulée à un projet politique de façon telle que le discours croyant et le discours sur l'*apprentissage* (méthodes afin d'en arriver à établir le Royaume, réaliser l'utopie) se confondent. Ainsi, le projet de Royaume risque de se perdre dans le projet politique, ce dernier pourrait devenir lui-même investi d'un absolu religieux.

Ce risque d'assimilation du discours croyant au discours de l'*apprentissage*, tant chez les jeunes adultes que chez les seniors, montre la limite de ce mode de transmettre : la foi peut devenir une idéologie. Pour Audinet, le désir de surmonter la coupure entre le *dire* (discours sur l'action) et le *faire*, a « dynamisé les groupes chrétiens, mais en même temps les capte dans l'imaginaire idéologico-technologique de nos sociétés¹²⁸. » La foi, en même temps qu'elle implique un agir, ne peut être réduite à un discours sur l'action ou à une quelconque utopie. Pour dire sa foi, pour la transmettre, le discours de l'*apprentissage* semble insuffisant puisque la foi n'est pas un projet politique même si elle peut en être l'inspiration, la foi n'est pas qu'un instrument de mobilisation ou de cohésion sociale même si elle peut jouer ce rôle. Comme nous l'avons dégagé au chapitre 2, la foi chrétienne concerne l'individu en le faisant responsable du monde. Elle est à la fois enracinement dans la tradition et critique prophétique. En renvoyant à la transcendance,

¹²⁶Jacques AUDINET, « Dispositifs du transmettre et confession de la foi » in Jacques AUDINET, op.cit. p.165.

¹²⁷ Nous pouvons nous permettre cette corrélation entre *croyants engagés* et *conception politique de la foi chrétienne* puisque les répondants qui sont associés à l'un sont aussi associés à l'autre. Ce sont tous des seniors.

¹²⁸ Jacques AUDINET, op.cit.,p.172.

elle propose au monde un sens sans cesse à renouveler. La foi chrétienne ne peut se contenter d'être idéologie ou discours sur l'action puisque tout en étant de ce monde, elle appartient à un autre.

Si, globalement, les MCES sont tournés vers l'*apprentissage* comme mode du transmettre, comment se fait-il que les seniors, dans la comparaison des modèles de formation de l'identité, semblent avoir bénéficié davantage d'une mixité de modes ? Est-ce un faux problème que d'affirmer que les jeunes adultes sont « victimes » d'une réduction à l'*apprentissage* et que cela nuit à la transmission religieuse ? Une partie de l'explication se trouve dans le fait que la mixité des modes de transmettre dans le parcours des seniors est le fruit d'une complémentarité entre les institutions « transmettrices », d'une diversité de médiations¹²⁹ de la transmission.

II-3.3.2. Déséquilibre des modes et médiations de la transmission

Nous l'avons vu dans notre parcours historique, les milieux d'engagement se sont constitués à la fois en lien et en marge de l'institution ecclésiale. Plus ou moins consciemment s'est développée alors entre l'Église et les organisations une certaine complémentarité des modes du transmettre. Cette complémentarité explique la diversité des médiations de la transmission dans la formation de l'identité d'engagé des seniors : famille, Église, mouvements divers, communautés. Alors que les MCES offraient des lieux de formation pratique, adaptés aux défis de la modernité et faisant le pont entre la tradition et un monde en plein développement qu'il leur fallait comprendre pour transformer, l'Église continuait d'assurer la transmission des savoirs religieux sous les modes de l'*instruction* et de l'*initiation*. Pour dire les choses autrement, si les groupes ont pu se permettre des investissements plus considérables autour du « pôle engagement », c'est que le « pôle foi » était déjà assuré par d'autres institutions. Cette mixité des modes du transmettre assurait l'équilibre entre les savoirs, les aptitudes à l'action et la structuration des identités. On comprend alors que la désaffection que subissent les formes traditionnelles du transmettre dans l'Église institutionnelle vient ébranler les milieux d'engagement et ce,

¹²⁹ Nous avons souligné cette diversité des médiations pour les seniors dans le point 2 de la première partie de ce chapitre ainsi que dans les deux modèles de formation d'identité d'engagé chrétien. Voir p.80 et 90.

malgré que ceux-ci se considèrent en marge de l'institution et bien qu'ils se voient même, à l'occasion, comme une voie de renouvellement de l'Église.

Ces groupes se retrouvent donc aujourd'hui face à un défi inédit. Ils ne peuvent plus nécessairement compter sur des mécanismes de transmission religieuse aussi structurés et efficaces à l'extérieur de leur milieu. D'une certaine façon, nous pourrions dire qu'alors que les organisations se consacraient à former aux pratiques sociales des chrétiens déjà héritiers d'une culture religieuse, pendant qu'ils affinaient leurs outils d'analyse et leur implication dans les milieux séculiers, ce sont les lieux de formation religieuse qui ont disparu ! Cette conclusion réaffirme l'importance que doit accorder le milieu à la transmission religieuse, tout en soulignant la nécessité de mettre en place des mécanismes de transmission respectueux d'une mixité de modes.

II-4. Enjeux intergénérationnels et transmission

Le désir le plus sincère d'offrir un héritage se doit de considérer la transmission non pas uniquement comme un geste individuel mais social. La transmission est beaucoup plus qu'une relation inter-individuelle, si bien intentionnée et attentionnée soit-elle. C'est la rencontre de cultures différentes qui fait la transmission, par définition. Si j'ai quelque chose et que je désire l'offrir, c'est que l'autre ne le possède pas. Transmettre, c'est donc l'entrée en relation d'univers différents et c'est dans la prise en compte de ces différences que la transmission trouve son efficacité, d'où l'importance d'être attentif aux réalités générationnelles, à leur affirmation, à la confrontation, sans pour autant rompre le dialogue.

Le contexte politique, économique et démographique des 20 dernières années semble propice au développement de certaines tensions entre les différentes générations. En plus des différents essais critiques parus au Québec et ailleurs dans les années 80 et 90, ainsi que des nombreux débats dans les médias, les travaux de Jacques Grand'Maison et de son équipe ont mis en lumière des contentieux intergénérationnels

présents à divers niveaux : politique, socio-économique, culturel et spirituel¹³⁰. En regard des tensions et différences identifiées par nos répondants¹³¹, nous choisissons d'insister davantage sur les aspects culturels, incluant à l'occasion quelques considérations d'ordre économique et politique. Plus précisément encore, nous nous attarderons sur le rapport des jeunes à la génération des « boomers » et au politique. Il s'agit donc d'une interprétation partielle des enjeux intergénérationnels. Cela dit, à elle seule, la réflexion autour de ces deux thèmes nous permettra de dégager des propositions pour la mise en place de lieux de transmission qui tiennent compte des dynamiques intergénérationnelles.

II-4.1. Un problème identitaire : être, après les “ boomers ”

L'une des dimensions des tensions entre jeunes et seniors est difficile à analyser, mais nous ne pouvons la passer sous silence. Il s'agit du fameux rapport à la génération dite des « baby-boomers », composée en partie des plus de cinquante ans dont il est question dans ce mémoire. Comment définir celle-ci ? À la source des transformations multiples qui se sont opérées lors de la Révolution tranquille au Québec, se trouvent, indissociables, une génération de jeunes adultes, de même qu'un contexte social, économique et culturel particuliers. Si bien que les jeunes adultes des années 1960 forment une génération « historique », pour reprendre les catégories d'Olivier Galland évoquées plus haut. Les Braungart en parlent comme l'une des rares « 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. Les Braungart rapportent quatre phénomènes de ce genre durant les deux cents dernières années : la jeunesse des débuts de l'Europe

¹³⁰ Voir, entre autres, Jacques GRAND'MAISON, dir. *Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, « Cahiers d'études pastorales », no. 11, 1992, 394p. et Jacques GRAND'MAISON, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER, dir, op.cit., p.130.

¹³¹ Rappelons brièvement la pointe de l'analyse qualitative concernant les tensions intergénérationnelles, c'est-à-dire leurs trois grandes sources identifiées surtout par les jeunes répondants : les aspects religieux, les manières de faire, les écarts idéologiques, la difficile insertion des jeunes très minoritaires au sein des MCES. Sont ici soulevées des questions d'une ampleur considérable, dont nous ne pouvons qu'esquisser une interprétation.

moderne (1815-1848, 1860-1890), la génération post-victorienne (1890-1918), la génération de la grande dépression (1930-1940), la génération des années 1960-1970¹³².

Cette génération, forte de son poids démographique et du flot de transformations socio-économiques, culturelles et religieuses qui lui sont associées, crée un vacuum qui entraîne les générations suivantes dans ce que nous pourrions appeler un certain « anonymat identitaire ». Celui-ci renvoie au sentiment chez les jeunes adultes, de ne guère avoir de poids socio-politique, comme génération, en se comparant à cette « génération historique » ou « politique ». Ce sentiment d'écrasement qui habite les générations suivantes favorisera la fermentation de tensions intergénérationnelles.

Au plan socio-professionnel et économique, la conjugaison des transformations profondes des années 1960 et de la création de plusieurs institutions et organismes, fait en sorte que ces jeunes ont investi, en même temps et massivement, le marché de l'emploi, occupé depuis et laissant, dans bien des cas, peu de places aux jeunes recrues. Les moins de trente ans sont très minoritaires dans les MCES. Plusieurs tensions évoquées, surtout chez les plus jeunes, renvoient à ce problème de fond. Ces tensions diffuses concernent alors une certaine « rigidité » du milieu, peu habitué à intégrer des jeunes et au sein duquel on rencontre un écart d'âge dont l'importance varie selon les organismes. Ce problème d'intégration et cet écart, accompagné de différences générationnelles, provoquent des tensions de type culturel et religieux.

En arrière-fond se trouve aussi un problème économique, dans la mesure où les organismes n'ont pas pu embaucher des recrues sur une base progressive, devant assurer la protection et le respect des employés en place. Un problème spécifique aux MCES apparaît cependant : contrairement à plusieurs milieux du travail, les MCES doivent offrir des conditions financières nettement plus avantageuses qu'avant, s'ils veulent attirer des jeunes recrues. Offrant jusqu'à maintenant des conditions financières très modestes, ils doivent s'ajuster davantage au milieu de travail environnant. En auront-ils les moyens ?

¹³² Solange LEFEBVRE, « Générations contemporaines, itinéraires et solidarités », in Jacques GRAND'MAISON, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER, dir, op.cit., p.148. Réfère à Richard et Margaret BRAUNGART, « Les générations politiques », dans Jean CRÊTE et Pierre. FAVRE (dir.), *Génération et politique*, Québec, PUL, 1989, p. 42-51.

Par ailleurs, ce que nous avons identifié comme un certain « anonymat identitaire » et un « écrasement » de la jeune génération ont d'importantes conséquences sur lesquelles nous désirons insister. Pour nos jeunes répondants, le dialogue et la confrontation avec la génération des « baby-boomers » est difficile tant au plan religieux qu'idéologique. Rappelons-nous les propos de Béatrice qui dit ne pas discuter de sa conception de la foi chrétienne parce que « c'est de la dynamite » ; de Cynthia qui associe le peu d'espace qu'ont les jeunes dans les organisations au fait que les plus vieux se « sentiraient attaqués » ; de Charles qui estime que « tout un vocabulaire a été condamné » et qu'aujourd'hui on n'a plus le droit de penser certaines choses parce que les « boomers » l'ont expérimenté. Cette situation peut empêcher l'appropriation d'un héritage. D'abord parce que les tensions nuisent à la transmission mais aussi parce que « l'écrasement » fait en sorte que la contestation n'est pas nécessairement possible alors qu'elle est pourtant nécessaire. Fernand Dumont associe historiquement le progrès social à un affrontement des générations :

Pendant longtemps, les représentations collectives ont réparti en gros les générations par intervalles d'une vingtaine d'années. Trois générations coexistaient, dont les frontières étaient assez bien marquées par la démographie et la culture. [...] Depuis toujours, on a admis que le renouvellement et l'affrontement des générations constituent l'un des facteurs du changement social. [...] Chaque génération s'affirmait contre la précédente et définissait un nouveau projet, mais grâce à une distance suffisante pour que l'opposition acquière cohérence et que ses titulaires se démarquent de leurs prédécesseurs¹³³.

Dans son affirmation contre la précédente, la jeune génération s'appropriait un héritage en en prenant connaissance, en le critiquant, en le réinterprétant et en formulant un nouveau projet de société. D'ailleurs, ce sont bien ces modalités que l'on retrouve dans le modèle des *croyants engagés* (seniors). Ils ont reçu en héritage non seulement des croyances et des valeurs mais un système de sens, une culture qu'ils ont en partie rejetée et qu'ils se sont en partie appropriée dans une ré-interprétation contestataire face à

¹³³ Fernand DUMONT, « Âges, générations, société de la jeunesse » in *Une société des jeunes ?*, Québec, PUL / IQRC, 1986, p.20 et 21.

l'Église institution et à la société. Ils ont trouvé une manière nouvelle de vivre la foi chrétienne et ce, en marge de l'institution ecclésiale et sous de nouveaux modes de pratiques et de rituels.

Mais voilà que depuis quelques années, le jeu des oppositions s'est transformé, la distance et les marges entre les générations se faisant plus fluides et courtes. En plus d'un déséquilibre (démographique, politique...) dans les rapports de force entre la jeune génération et les « boomers », cette absence de distance fait en sorte que les conflits n'ont plus autant de prise qu'avant, les mémoires historiques se fractionnent, des personnes d'âges différents partagent la même vision du monde et les mêmes ambitions. Le jeu entre autorité et contestation dans un rapport aux âges, modalité traditionnelle du conflit politique, ne s'y retrouve plus : les enjeux ne sont plus les mêmes, les rapports verticaux (autorité parents / enfants) sont refoulés, bref le conflit est d'entrée de jeu neutralisé¹³⁴. Conséquence, « les projets collectifs s'usent plus rapidement. La génération porteuse se mêlant vite à celle qui la suit,[...] l'histoire devient chaotique pour des consciences qui en perdent le fil au fur et à mesure. Chacun a une histoire, un passé plutôt défunt ; pourtant, il continue d'être là, d'avoir un avenir¹³⁵. »

En ce sens, le drame réside peut-être davantage dans le fait qu'il n'y a que des tensions diffuses et non des « conflits » explicites, affirmés de générations. Les tensions actuelles, comme l'expriment nos répondants, ne concernent pas tant une divergence de vision et de conception, mais l'impossibilité de diverger. Les jeunes répondants ont exprimé leur sentiment de ne pas avoir voix au chapitre, de n'être que des exécutants. Et ce, sur l'arrière-fond d'une jeunesse qui serait moins globalement politisée et contestataire. Qu'en est-il vraiment ?

II-4.2. Rapports au politique : perceptions et réalité

En abordant le rapport des jeunes au politique, nous désirons à la fois éclairer la situation des MCEs sur cette question et nous servir de cette question pour illustrer

¹³⁴ Solange LEFEBVRE, op.cit.

¹³⁵ Fernand DUMONT, op.cit., p.22.

l'impact des perceptions générationnelles dans nos façons d'appréhender la situation des MCES. Pour dire les choses autrement, non seulement il apparaît que les rapports de générations doivent être pris en compte pour assurer la continuité de l'engagement social chrétien, mais notre perception de l'état actuel de l'engagement social chrétien est influencée par notre appartenance à l'une ou l'autre des générations.

Il n'y a pas que dans les MCES que certains considèrent la jeune génération comme moins politisée. Est-ce la réalité ou une question de perception ? En questionnant les jeunes français sur leurs rapports au politique, Annick Percheron en arrive à la conclusion que le savoir politique chez les jeunes n'est surtout pas moins imposant que chez leurs parents, qu'ils semblent tout aussi intéressés qu'eux par la vie politique, mais qu'ils ont perdu confiance dans le système, en sa capacité d'être socialement efficace¹³⁶. Au Québec, Jean H. Gay et Richard Nadeau ont aussi observé cet aspect de l'évolution de la jeunesse québécoise, de 1969 à 1989. S'appuyant sur des études réalisées dans les années 60 et dans les années 80, ils comparent les attitudes politiques des jeunes de chacune des cohortes en ciblant leurs préoccupations et leurs orientations. Or, au niveau des préoccupations de la masse des jeunes, force est de constater les similitudes évidentes : tant les jeunes de la fin des années 60 – contrairement à ce que l'on croit - que les jeunes de la fin des années 80 ont relégué au dernier rang de leurs préoccupations la politique. Ce qui fait dire aux auteurs que chez les deux cohortes, « les intérêts premiers se portent davantage sur le « moi » que sur le « nous »¹³⁷. » Au niveau des orientations, il y a quelques différences : les jeunes des années 60 étaient plus de tendance de gauche et clairement plus nationalistes que ceux des années 80. Autre donnée intéressante pour nous, l'intérêt pour le spirituel a augmenté de 5% chez les jeunes des années 80 alors que l'on aurait pu croire le contraire. Que pouvons-nous en conclure ? Bien que contrairement à la perception populaire, nous ne pouvons affirmer qu'il y a une dépolitisation des jeunes générations. L'intérêt et l'engagement politique demeurent, comme dans les années 1960,

¹³⁶ Annick PERCHERON, « Les jeunes français au tournant des années quatre-vingt-dix » in Raymond HUDON et Bernard FOURNIER, dir., *Jeunesses et politique. Conceptions de la politique en Amérique du Nord et en Europe*, Ste-Foy / Paris, Les presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 1994, p.109-140.

¹³⁷ Jean H. GAY et Richard NADEAU, « Les attitudes des jeunes Québécois face à la politique, de 1969 à 1989 » in *ibid.*, p. 209.

le fait d'une minorité de jeunes. Ce qui a changé, c'est l'horizon de sens se trouvant à la source de cet intérêt et de cet engagement, mais aussi, tels que l'expliquent Nadeau et Guay, le rapport même à l'action politique : « quelqu'un de droite, de fédéraliste et qui propose des réformes modestes et sectorielles n'est pas moins politisé qu'un jeune de gauche, indépendantiste et révolutionnaire. » Les auteurs, adressant le problème de la perception des jeunes des années 1980 comme étant apolitisés, continuent : « Les intellectuels appelés à nommer les attitudes d'une autre génération sont eux-mêmes des produits d'une génération particulière¹³⁸. » En outre, toujours selon les mêmes auteurs, ce rapport à l'action chez les plus jeunes serait davantage pragmatique qu'utopique. Si nous situons ces aspects par rapport aux jeunes répondants des MCES, il faut encore ici marquer une différence. Ils seraient davantage « de gauche » que l'ensemble de la jeunesse dont il vient d'être question.

Ces propos nous permettent de souligner l'importance des perceptions générationnelles. Affirmer que la jeune génération est moins politisée c'est automatiquement la comparer à la génération historique de l'après-guerre. Il nous faut donc relativiser nos constats : une certaine forme d'engagement social semble menacée, c'est-à-dire celle qui fut propre au « baby-boomers », dans le contexte socio-économique et culturel qui fut le leur. Cette dernière affirmation ne réduit en rien l'importance de la transmission. Cependant, elle laisse entendre qu'il semble nécessaire d'être conscient, dans les processus de transmission, du contexte actuel de la jeune génération et des transformations (que nous avons illustrées au chapitre 2) qui s'opèrent. N'avons-nous pas déjà affirmé, dans la définition même de la transmission, que la continuité s'assure par le changement et qu'il nous faut y être attentifs afin de cerner les enjeux de transmission ?

Par ailleurs, cette analyse de Nadeau et Guay démontre que l'engagement social est le fait d'une minorité. Dans un contexte de vieillissement de la population, où les jeunes sont minoritaires dans l'ensemble de la société, l'engagement social devient la préoccupation de la minorité d'une minorité. Pourtant, paradoxalement, il semble qu'il n'y

¹³⁸ Ibid., p.244.

aurait jamais eu autant d'organismes jeunesse de toutes sortes qu'aujourd'hui¹³⁹. Nous assistons donc à une multiplication des lieux possibles d'engagement. Pour Madeleine Gauthier, il s'agit d'un des facteurs provoquant ce qu'elle nomme comme étant une « crise d'orientation¹⁴⁰ ». Cette crise fait référence « aux multiples ajustements à opérer entre la poursuite des aspirations, la formation acquise et ce qu'offre la société. Elle constitue un autre moment de la recherche d'identité, la représentation de l'avenir faisant aussi partie de la prise de conscience de soi dans le rapport que l'individu entretient avec les autres¹⁴¹. » Cet « écueil dans le passage à la vie adulte » est l'aboutissant du foisonnement des possibles, certes, mais des possibles qui s'offrent aux jeunes dans une société où les repères pour la prise de décision sont flous, où l'incertitude est grande tant devant les restructurations de la famille et des milieux de travail que face à l'éclatement des modèles et des rôles sociaux. Le choix de s'engager socialement est donc un choix parmi d'autres, et pas nécessairement un choix définitif. Les MCES doivent donc composer avec cette « mobilité » et « instabilité » de la jeunesse dans la mise en place de processus de transmission.

À partir de ce que nous venons d'avancer au cours des dernières pages, nous arrivons à formuler deux propositions pour une transmission qui tienne compte des dynamiques intergénérationnelles.

II-4.3. Une transmission qui inclut les dynamiques intergénérationnelles

Comment, à la lumière de ces réflexions et résultats empiriques, envisager un meilleur échange intergénérationnel, ainsi que des lieux de transmission entre seniors et recrues, dans les MCES ? Nous allons procéder par propositions.

¹³⁹ Voir à ce sujet Henri LAMOUREUX, et al., « Évolution des pratiques communautaires au Québec » in *La pratique de l'action communautaire*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1998, p.42-74.

¹⁴⁰ Madeleine GAUTHIER, « Le défi des choix dans un contexte d'incertitude » in *Les 15-19 ans. Quel présent ? Vers quel avenir ?*, Québec, Éditions de l'IQRC/PUL, 1997, p.25-37.

¹⁴¹ Ibid., p.26.

II-4.3.1. Première proposition : une transmission qui assume l'altérité des générations

Un héritage transmis est un héritage donné à un autre que soi¹⁴². Au plan des rapports de générations, cette altérité ne va plus de soi. Outre les difficultés d'affirmation des jeunes générations face à celle du « baby-boom », nous avons connu au Québec, depuis les années 60, une transformation significative des rapports de générations tant sur le plan anthropologique (génération familiale) que sur le plan sociologique. Les rapports verticaux (grands-parents → parents → enfants) ont fait place à des rapports plus horizontaux, d'où un « brouillage » des générations et une difficulté à acquérir la maturité sociale¹⁴³. De plus, la jeunesse semble s'être imposée comme modèle culturel, les individus ont tendance, dans un désir de demeurer jeune, à s'identifier à la jeunesse¹⁴⁴. Cette promotion de la jeunesse dans un contexte d'égalité générationnelle provoque une indifférenciation des modèles brouillant ainsi les repères nécessaires à l'identification et à la formation des personnalités.

Parallèlement à ce brouillage des repères et à cette confusion des modèles, ce qui peut paraître paradoxal, c'est que l'organisation sociale tend à favoriser la séparation des générations, surtout dans la sphère sociale¹⁴⁵. À une époque où les générations, à cause de l'allongement de l'espérance de vie, ont à coexister sur une plus longue période, elles se trouvent souvent séparées : enfants en garderie, jeunes à l'école, adultes au travail et avec charges familiales, retraités avec leurs activités propres. Les loisirs, les lieux d'implications sociales, les manifestations culturelles, les groupes d'appartenances s'adressent souvent à des publics ciblés en fonction de leur âge.

Ces deux dimensions des relations intergénérationnelles contemporaines, soit le brouillage et la ségrégation générationnelles, ont des conséquences importantes au

¹⁴² Luc PAREYDT, « Les ratés de la transmission », *Projet*, Paris, Assa Éditions, no 251, automne 1997.

¹⁴³ Voir par exemple Georges BALANDIER, *Anthropo-logiques*, Paris, Librairie générale française, 1985, p.86.

¹⁴⁴ Voir entre autre : Michel PARAZELLI, « L'adolescence squattée », *Relations*, juillet-août 2000 ; Gilles PRONOVOST, « Les jeunes, le temps, la culture », *Sociologie et sociétés*, vol. XXVIII, no.1, printemps 1996, p.147-158.

¹⁴⁵ Voir Martine SEGALEN, « Continuités et discontinuités familiales : approche socio-historique du lien intergénérationnel » in Claudine ATTIAS-DONFUT, *Les solidarités entre générations*, Paris, Nathan, 1995, p. 27-40.

plan de la transmission, notamment dans les MCEs. Il y a dénégation des différences de générations, et très peu d'attention est portée aux fruits d'un dialogue entre les générations. Rappelons les lieux de transmission identifiés dans notre enquête : la famille, certains animateurs à l'école, diverses personnes, à travers une formation « sur le tas ». En même temps, les différences étaient marquées, les tensions latentes. Voilà pourquoi il nous apparaît que la transmission à l'intérieur des MCEs doit tenir compte des différences générationnelles, les assumer et favoriser l'échange et le dialogue entre les générations.

II-4.3.2. Deuxième proposition : la transmission dans un double mouvement

Dans sa formulation la plus simple, nous pourrions dire que transmettre ne se réduit pas à transférer. La transmission implique un double mouvement : désappropriation et appropriation. Désappropriation de la part du transmetteur et appropriation de la part du receveur. Transmettre c'est offrir ce que l'on croit de meilleur, de vital, ce à quoi l'on tient et qui, dans l'expérience qu'en a fait le transmetteur, est facteur de réussite. Mais comme transmettre c'est entrer en relation avec un autre individu, (c'est un geste de communication sociale, pour reprendre les propos d'Audinet ayant servi à notre définition de la transmission), l'autre à qui l'on s'adresse est tout aussi responsable de la transmission. Non seulement il est responsable dans sa réceptivité – attitudes faisant de lui un participant à part entière du geste du transmetteur – mais il l'est dans l'exercice d'appropriation du contenu de la transmission. Cette appropriation passe inévitablement par une réinterprétation puisque cette dernière est nécessaire à la compréhension du contenu transmis. Il faut alors que le transmetteur accepte que ce qu'il considère comme précieux et essentiel, le résultat de l'intégration de sa propre expérience, ne conserve plus sa forme originale dans le discours, l'agir et la vie de l'autre. Il faut qu'il accepte que ce qu'il considère comme étant la vérité (contenu transmis) subisse le procès de la réalité du receveur. Ce n'est que dans cette interprétation, à lumière de sa propre vie, que le receveur assurera la continuité et l'actualisation du contenu transmis. Plus encore, à travers ce procès, il y aura nécessairement discrimination et délestage de certains éléments et aspects, au point où le transmetteur risque d'avoir de la difficulté à reconnaître ce qu'il croyait lui appartenir. Nous ne sommes pas les propriétaires d'un

héritage, mais les « passeurs ». Voilà le défi personnel qui est lancé à tous ceux qui entrent dans un processus de transmission : accepter que ce qui est donné en héritage ne nous appartienne pas, mais appartienne désormais à l'actualisation que sera en mesure de faire celui à qui la transmission s'adresse. « N'est héritage que ce qui est ouvert à la création à nouveau¹⁴⁶. »

Ce jeu de désappropriation et appropriation, interprétation et délestage est au centre de ce que nous avons identifié comme l'affrontement intergénérationnel nécessaire. Il est également fort présent dans les propos de nos jeunes adultes répondants, au sujet des tensions entre les générations. Une question se pose alors aux seniors qui ont été les acteurs principaux dans la formation de l'engagement social chrétien au Québec depuis 30 ans : êtes-vous véritablement prêts à léguer l'héritage à la jeune génération, c'est-à-dire à accepter que les choses deviennent impérativement autres, puisque c'est le propre de la continuité que de se vivre dans le changement ?

Nous nous permettons une dernière remarque qui concerne toujours la transmission comme un double mouvement, mais à un autre niveau. Nous avons noté précédemment les transformations culturelles qui placent désormais la jeunesse – au sens du fait d'être jeune – comme modèle pour l'ensemble des générations. Conjugué à un brouillage des repères et des rôles et aux rapports d'autorité horizontaux, nous nous retrouvons dans une situation que nous avons appelée la démocratie intergénérationnelle. Si nous ajoutons comme donnée à cette conjoncture l'allongement de l'espérance de vie et la cohabitation multi-générationnelle, nous en arrivons à concevoir la transmission non plus comme des aînés qui savent s'adressant à des jeunes en déficit de connaissance, mais plutôt comme ce que Joffre Dumazedier et Claudine Athias-Donfut appelleront la coéducation des générations. Cette coéducation est le résultat d'une transmission ascendante (du jeune à l'aîné) et descendante (de l'aîné au jeune). Elle émerge du contexte de la modernité où la jeunesse est associée au progrès et à l'avenir. Ainsi, les enfants (peu importe leur âge : enfant de 50 ans ayant des parents âgés de 75 ans ou enfant de 20 ayant des parents de 50 ans) deviennent des objets d'identification pour les

¹⁴⁶ Luc Pareydt, op.cit. p. 57.

parents. « Lorsque ces enfants devenus adultes entrent en possession de ressources culturelles, sociales et économiques, ils peuvent, à leur tour, les transmettre non seulement à leurs enfants, mais aussi à leurs parents¹⁴⁷. »

Les modes et les lieux de la transmission doivent donc tenir compte de ce phénomène que Claudine Athias-Donfut résume ainsi :

La diffusion des produits du progrès social à l'ensemble des générations, procède de transmissions ascendantes et descendantes entre les générations. Les jeunes, plus réceptifs aux changements, aux innovations sociales, même s'ils n'en sont pas toujours nécessairement à l'origine, jouent auprès des générations antérieures le rôle d'agents de transmission de ces changements. Ce rôle, manifeste dans le domaine des modes de vie, joue dans celui des modes de pensée et des valeurs. Ces processus passent nécessairement par une forme de « coéducation des générations¹⁴⁸.

C'est donc dire que porter attention aux enjeux de transmission dans les milieux chrétiens d'engagement social ne consiste pas seulement à être attentif aux lieux de formation des jeunes mais également à tous les lieux d'échange entre les générations.

¹⁴⁷ Claudine ATHIAS-DONFUT, « Coéducation des générations et effets en retour de la mobilité sociale » in Gilles PRONOVOST, Claudine ATHIAS-DONFUT et Nicole SAMUEL, dir. *Temps libre et modernité. Mélange en l'honneur de Joffre Dumazedier*, Paris / Ste-Foy, PUQ / l'Harmattan, 1993, p.286.

¹⁴⁸ Ibid., p.289.

Conclusion du chapitre

Au centre des trois défis d'inscription de la religion dans l'action sociale identifiés au chapitre 2 se retrouvent les enjeux de transmission qui, compte tenu du contexte actuel, imposent à leur façon une nouvelle configuration de l'engagement social chrétien. D'abord, les MCES sont appelés, à leur façon, à devenir, *aussi*, des lieux de transmission religieuse s'ils veulent conserver leur originalité et assurer la survie. Ce rôle implique la mise en place de lieux de transmission innovateurs où l'on pourra retrouver une mixité de modes et de types de transmission.

Dans ces aménagements, il apparaît que la tradition catholique doit se faire davantage agent de relecture de l'expérience séculière que « prescriptive » des actions à réaliser et des projets à bâtir. Il semble que c'est sous cette modalité que les défis d'inscription de la religion dans l'action sociale pourront être relevés.

Dans quelles conditions la transmission, en prenant en compte les nouvelles configurations que nous venons de nommer dans ce chapitre, peut-elle être efficace et crédible ? Les différences de conceptions entre les générations – de la religion, des liens entre la foi et l'engagement, du rôle de la tradition chrétienne, des modes de transmission – appellent à mettre en place des lieux de transmission où ces différences seront assumées dans un échange entre les générations. La transmission devient ainsi un double mouvement : à la fois reconnaissance de l'un et de l'autre, désappropriation et appropriation, co-éducation des générations.

Conclusion

Voici les mots qui mettront fin à notre parcours. Ces mots seront ceux de la synthèse des principales conclusions de cette recherche et de considérations plus globales : pour qui ces réaménagements ? Quelles pistes d'intervention ? Quelles questions à approfondir ? Dans ces différents propos, nous nous permettrons quelques réflexions plus personnelles dans la mesure où le chercheur n'est pas étranger au sujet qu'il fait sien. J'ai côtoyé avec joie et fascination les milieux étudiés, j'ai en quelque sorte vécu avec eux depuis plus de deux ans.

1. Synthèse des conclusions

Dès le départ, nous avons situé la présente recherche comme une modeste contribution aux questionnements qui ont cours actuellement sur l'avenir de l'engagement social chrétien : comment assurer une continuité à cette forme d'engagement dans le contexte actuel ? En abordant les enjeux de transmission et les questions de relève, notre travail apporte essentiellement deux pistes de réponses. D'abord, en redéfinissant la place de l'engagement social chrétien au sein de la société québécoise. Ensuite, en réaménageant les processus de transmission à l'intérieur des organismes. La question centrale, présente tout au long de cette étude et qui nous permet d'en arriver à ces conclusions, est une analyse intergénérationnelle de la situation actuelle des milieux chrétiens d'engagement social.

Si nous identifions les années 60 comme un tournant marquant pour la forme que prendra l'engagement social chrétien, les mutations et déplacements que nous soulignons dans cette recherche s'inscrivent d'une certaine façon dans la suite des événements. La sécularisation de la société québécoise a fait de l'engagement social chrétien un engagement parmi d'autres, appelé à justifier son appartenance religieuse dans un contexte de rupture entre le catholicisme et la société québécoise. L'entrée en scène de la jeune génération, les enfants de cette rupture, vient questionner avec plus d'intensité encore la place que peut prendre la religion dans l'action sociale. Nous avons noté, au cours de cette recherche, le passage d'un contexte de chrétienté dans lequel se sont

développés les MCES, caractérisé par une forte régulation et un puissant encadrement de la société civile par l'Église catholique, à un contexte de privatisation de la foi et de la spiritualité, de même qu'une pluralisation des appartenances chrétiennes catholiques. Sous cet angle, la question n'est plus de savoir comment attirer des jeunes dans les organisations, mais comment travailler à la définition d'un engagement social chrétien qui trouve sa pertinence dans le contexte actuel. C'est à ce titre que nous avons identifié trois défis d'inscription de la religion catholique dans l'action sociale. Reposant sur l'observation de différents types de liens entre la foi et l'engagement tels que formulés par nos répondants, ces défis proposent la tradition chrétienne comme une ressource, le catholicisme comme un accompagnateur des quêtes de sens. Le premier défi est de découvrir ou redécouvrir le rôle prophétique et critique de la religion catholique. À la lumière de la tradition chrétienne, tenter une lecture de la société, ouvrir des portes dans un horizon qui semble plutôt fermé. Le deuxième défi consiste à maintenir la tension entre le souci de l'individu et la transcendance, c'est-à-dire une voie autre, un idéal, une issue qui permette de ne pas réduire la dimension religieuse au privé et à l'intime. Le troisième défi met au centre des questionnements sur le sens, l'intelligence spirituelle du christianisme comme une ressource et un outil.

Non seulement la redéfinition de l'engagement social chrétien nous semble essentielle pour le renouvellement des acteurs dans le milieu, mais il apparaît que c'est au cœur de ces trois défis que se présentent les enjeux de transmission. Chacune des propositions implique un certain rapport à la tradition chrétienne. Et voilà que l'analyse de notre matériau empirique, en retraçant les processus de transmission chez les jeunes adultes et chez les seniors, nous a permis de constater un déficit de transmission religieuse, un certain manque de culture religieuse pourtant nécessaire pour avoir accès à cette tradition. Ce constat provient de l'étude de deux modèles de formation de l'identité croyante : le *croyant engagé* pour les seniors et l'*engagé croyant* pour les jeunes adultes. La diminution de la place accordée à la religion dans la formation des plus jeunes présentement engagés s'explique par le fait que ces derniers ont eu moins d'occasions de transmission religieuse dans leur parcours. Les seniors ont reçu une formation catholique, en partie à l'extérieur des milieux d'engagement social, qui a fait en sorte que la culture religieuse catholique est, d'une certaine façon, la matrice dans laquelle et par laquelle

leur engagement s'est développé au fil des ans. Les types de transmission et les médiations de la transmission dans le parcours des jeunes adultes n'ont pas permis d'avoir accès à cette culture.

De plus, notre recherche a permis de constater que les organisations identifiées comme étant des institutions transmettrices dans le milieu se trouvent aujourd'hui fragilisées. Les communautés religieuses, qui ont été et sont encore de véritables animatrices et leaders dans le milieu, sont vieillissantes et abandonnent progressivement certains champs d'intervention. Les mouvements d'action catholique qui ont formé des générations de militants, ont subi de sérieuses crises. Des organisations-piliers du milieu sont souvent financièrement très précaires. Le peu de jeunes adultes qu'on trouve dans les organisations relève aussi du manque de ressources financières pour bien les intégrer. À un autre niveau, nous avons pu constater les effets de l'affaiblissement du rôle de l'Église institutionnelle. Alors que plus ou moins consciemment s'est établi une sorte de complémentarité des modes du transmettre entre l'Église et les milieux d'engagement social, que les MCES se sont définis parfois en dialogue, parfois en opposition avec l'organisation ecclésiale, la perte d'influence de cette dernière au cours des dernières années, et particulièrement auprès des jeunes adultes, ne peut que déstabiliser les MCES.

Afin d'assurer leur survie, les MCES semblent donc appelés à devenir *aussi* des lieux de transmission religieuse. Pour ce faire, il est nécessaire que les MCES mettent en place des lieux de transmission qui tiennent compte à la fois d'une mixité de modes du transmettre (instruction, apprentissage, initiation) et des dynamiques intergénérationnelles. La transmission, c'est l'entrée en relation d'univers différents et c'est dans la prise en compte de ces différences que la transmission trouve son efficacité, d'où l'importance d'être attentif aux réalités générationnelles, à leur affirmation, à la confrontation, sans pour autant rompre le dialogue. En proposant des modèles de transmission qui reconnaissent et assument les différences générationnelles tout en offrant des lieux d'échange entre les générations, les MCES seraient en mesure de tenter de redéfinir le sens de l'engagement social chrétien tout en permettant le transfert des connaissances et des aspects religieux. Pour ce faire, il nous faut comprendre la

transmission comme un double mouvement, à la fois appropriation et désappropriation. Le transmetteur doit accepter que ce qu'il considère comme étant la vérité (contenu transmis) subisse le procès de la réalité du receveur. Ce n'est que dans cette interprétation, à lumière de sa propre vie, que le receveur assurera la continuité et l'actualisation du contenu transmis.

2. Pour qui ces réaménagements et comment ?

Cette tâche à laquelle notre recherche convie les MCES peut paraître comme une charge de plus dans le débordement des actions quotidiennes. Nous l'avons dit, la « pratique de la transmission » est implicite, en parallèle des objectifs centraux de ces organisations qui se consacrent à la coopération internationale, à l'éducation populaire, à l'accueil des immigrants, à la sensibilisation, etc. Néanmoins, il nous semble, sans être alarmiste, que ne pas accorder de temps à la recherche de nouvelles voies d'actualisation de l'inspiration religieuse des organisations (celles que nous proposons ou d'autres), équivaut à remettre en question l'affiliation chrétienne du milieu. Après plus de deux ans d'observation attentive, cette possibilité nous apparaît comme le pire des scénarios. Non pas qu'il faille assurer la survie de cette forme d'engagement pour elle-même, pas plus pour le catholicisme ou l'institution ecclésiale. C'est plutôt à cette jeunesse que nous pensons, celle pour qui les quêtes de sens se présentent de manière éclatée parce qu'ils sont, justement, cette première génération de « sécularisés ». Les milieux chrétiens d'engagement social, comme toute l'Église, sont conviés à une tâche exigeante qui demande du courage : être à l'écoute, faire confiance et risquer en étant des lieux de ré-interprétation de la tradition chrétienne.

Par ailleurs, notre expérience et notre observation des différents groupes chrétiens autonomes nous laissent croire que de nombreuses mises en commun seraient possibles pour relever ce défi. Un peu partout au Québec naissent et grandissent de nombreuses initiatives (en engagement social comme en ressourcement spirituel ou autour de divers groupes d'appartenances) qui, souvent dans la précarité, apparaissent comme étant différents des sentiers de foi chrétiens. Innovateurs et parfois audacieux, ces groupes ont très peu de lieux de partage, de réseautage, de moyens de se solidariser.

Pourtant, aux yeux de nombreux observateurs, ils sont partie prenante de ce qui est entrevu comme étant l'avenir du catholicisme québécois. Une piste d'intervention concrète à cette recherche serait précisément de favoriser la mise en place d'un tel réseau¹⁴⁹.

De plus, au cours des deux dernières années, nous avons été invités à partager nos réflexions au sujet de la transmission à quelques occasions. Plus récemment encore, lors d'une rencontre de formation d'intervenants engagés socialement, nous avons présenté les principaux résultats de cette recherche. La réception enthousiaste de nos conclusions illustre l'intérêt pour ces questions tout en démontrant la nécessité d'une réflexion de fond sur ces enjeux, au-delà de notre simple contribution. La diffusion des résultats de notre étude constitue, à nos yeux, une première forme d'intervention.

3. En terminant...

Les limites de cette recherche font en sorte qu'il est nécessaire que soient approfondis plusieurs éléments et aspects. Cette étude est d'abord et avant tout une exploration des enjeux de transmission. À ce sujet, retenons ce qui fut un des axes centraux à notre enquête : le phénomène dont nous avons tenté de rendre compte en identifiant la jeune génération comme « la première génération de sécularisés ». Il nous a été permis tout juste d'effleurer les impacts de ce facteur sur le paysage socio-religieux québécois et sur la tradition catholique. Il nous semble incontournable de pousser plus loin la réflexion sur cette situation particulière à la conjoncture actuelle. Quels rapports ces jeunes entretiennent-ils vraiment à la tradition catholique : indifférence, refus, curiosité, intérêt ? Comment s'élabore le sens de la vie chez les jeunes adultes ? Comment articulent-ils tradition et propositions de sens de la modernité ? Quels itinéraires de sens, quels sentiers de foi sont les leurs ?

Enfin, si nous devons emprunter à l'Évangile pour illustrer le parcours et des

¹⁴⁹Dans cette voie, au terme d'un processus de redéfinition de sa mission, l'organisme *Sentiers de foi* au sein duquel je suis impliqué, vient de prendre la décision de se consacrer au soutien des différents organismes constituant des sentiers de foi chrétienne au Québec. Pour ce faire, quatre axes seront développés : *promotion* d'organismes et d'initiatives, *réseautage*, *recherche et innovation* ainsi que *ressourcement*.

conclusions de cette recherche, il nous semble que ce que nous proposons trouve écho dans l'histoire de ces hommes, inquiets de leur avenir, marchant sur le chemin d'Emmaüs. Qu'est-il arrivé à ces disciples si ce n'est que d'être accompagnés ? Accompagnés par une tradition dans laquelle ils trouvent matière à éclairer leurs expériences, accompagnés par un homme qui leur a « ouvert les Écritures », leur a donné accès à la suite de l'histoire. Il est resté à manger avec eux ce soir là, il fut présent au point que leur cœur brûlait. Cependant, son héritage n'apparaît que lorsqu'il disparaît. L'avenir advient dans le souvenir de ce qu'il a été. Ils reprirent alors le chemin, retournant en faire l'annonce à Jérusalem, forts d'un héritage à partager, forts de la mémoire du geste du pain rompu, forts d'un passé interprété, générateur d'espérance.

Bibliographie

- _____, *La transmission entre les générations. Un enjeu de société*, Paris, Fayard, 1999, 313p.
- _____, *L'Église et la question sociale. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Montréal, Fides, 1991, 546p.
- _____, *Actes du Concile Vatican II. Textes intégraux*, Paris, Cerf, 1965
- ATHIAS-DONFUT, Claudine, « Coéducation des générations et effets en retour de la mobilité sociale » in Gilles PRONOVOST, Claudine ATHIAS-DONFUT et Nicole SAMUEL, dir., *Temps libre et modernité. Mélange en l'honneur de Joffre Dumazedier*, Paris / Ste-Foy, PUQ / l'Harmattan, 1993, p.281-291
- , *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, Paris, PUF, 1988, 249p.
- AUDINET, Jacques, « Diversité des théologies pratiques » in *Écrits de théologie pratique*, Ottawa, Novalis, 1995, p. 239-258.
- *Essais de théologie pratique : l'institution et le transmettre*, Paris, Beauchesne, coll. « Point théologique », 1988, 210p.
- « Théologie pratique et pratique théologique » in *Écrits de théologie pratique*, Ottawa, Novalis, 1995, p.101-113
- BEAUDIN, Michel et Guy PAIEMENT, dir., *À nous le politique. Parcours pour la société civile*, Montréal, Fides, coll. « Défis de société », 2001, 234p.
- BEAUDIN, Michel, Monique DUMAIS, Guy PAIEMENT et Michel RIOUX, dir., *Intervenir à contre-courant. De nouvelles pratiques solidaires*, Montréal, Fides, coll. « Défis de société », 1998, 333p.
- BENGSTON, Van L. et Andrew W. ACHENBAUM, *The Changing Contract Across Generations*, New York, Aldine De Gruyter, 1993, 311p.
- BOFF, Leonardo et Clodovis, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Foi vivante », 1987, 159p.
- CAMPICHE, Roland, dir., *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris, Cerf, 1997, 386p.
- CHAUSSÉ, Gilles, « L'engagement social de l'Église au Québec : héritage et perspectives d'avenir », in J.-C. PETIT et J.-C. BRETON, dir., *Le christianisme d'ici a-t-il encore un avenir ? Questions posées à nos pratiques*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », no. 40, 1988, p.92-104
- CLÉMENT, Gabriel *Histoire de l'action catholique au Canada français*, deuxième annexe au rapport de la Commission d'étude sur les laïques et l'Église, Montréal, Fides, 1972, 331p.

- COMMISSION D'ETUDE SUR LES LAICS ET L'EGLISE, *L'Église au Québec : un héritage, un projet*, Montréal, Fides, 1971, 323p.
- COUTURIER, Jean-Paul, *Un passé composé*, Moncton, Éditions Acadie, 1996, 418p.
- DESLAURIERS, Jean-Pierre, *Recherche qualitative. Guide pratique*, Montréal, Chenelière/ McGraw-Hill Éditeurs, coll. « Théma », 1991, 142p.
- DOUCET, Laval et Louis FAVREAU, « Théories et pratiques en organisation communautaire. Mise en perspectives autour de trois modèles » in *Théories et pratiques en organisation communautaire*, Québec, PUQ, 1991, p. 5-31
- DUMONT, Fernand, dir., *Une société des jeunes ?*, Québec, Éditions de l'IQRC/PUL, 1986, 397p.
- GALLAND, Olivier, « L'entrée dans la vie adulte en France. Bilan et perspectives sociologiques », *Sociologie et sociétés*, vol. XXVIII, no.1, printemps 1996, p.37-46
- Sociologie de la jeunesse. L'entrée dans la vie, Paris, Armand Collin, 1991, 231p.
- GAUCHET, Marcel, « Fin de la religion ? », *Le Débat*, Paris, no.28, 1984, p.155-175
- « La religion de la sortie de la religion. Entretien », *Autrement*, Paris, no.75, 1985, p.12-17
- *La religion dans la démocratie*, Paris, Éditions Gallimard /NRF, coll. « Le débat », 1998,127p.
- *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Éditions Gallimard / NRF, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985, 303p.
- GAUTHIER, Madeleine, « La participation des jeunes à la vie civique emprunte des voies différentes » in *Être jeunes en l'an 2000*, Ste-Foy, Éditions de l'IQRC/PUL, 2000, p.50-53
- « Le phénomène religieux au Québec : le cas de deux cohorte de jeunes à 25 ans de distance », *Nouvelle pratique sociale*, vol.9, no. 1, printemps 1996, p.43-58
- « Le poids des mots... en parlant de la jeunesse » in *Nouvelles pratiques sociales*, Montréal, PUQ, Vol.6, no. 2, 1993, p.19-31
- « Valeurs et croyances : les jeunes à la recherche d'authenticité » in *Être jeunes en l'an 2000*, Ste-Foy, Éditions de l'IQRC/PUL, 2000, p.83-87
- GAUTHIER, Madeleine, Léon BERNIER et Francine BÉDARD-HÔ, dir., *Les 15-19 ans, Quel présent ? Vers quel avenir ?*, Ste-Foy, Éditions de l'IQRC/PUL, coll. « Culture et société », 1997, 252p.
- GRAND'MAISON, Jacques, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER, dir., *Le défi des générations*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », no. 15, 1995, p.130

- GRAND'MAISON, Jacques et Solange LEFEBVRE, *Une génération bouc émissaire. Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », no. 12, 1993, 436p.
- GRAND'MAISON, Jacques, dir. *Vers un nouveau conflit de générations. Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », no.11, 1992, 394p.
- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois, Le XX^e siècle, Tome 1, 1898 – 1940*, coll. dirigée par Nive Voisine, Montréal, Boréal Express, 1984, 504p.
- HAMELIN, Jean, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle. Tome II. De 1940 à nos jours*, coll. dirigée par Nive Voisine, Montréal, Boréal Express, 1984, 512p.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, no.44, 1997, p.131-143
- *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1993, 273p.
- *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1993, 273p.
- HOMOLOVA, Vjenka Garms, Erika M. HOERNING et Doris SCHAEFFER, dir., *Intergenerational Relationships*, Lewiston / Toronto, C.J.Hogrefe, 1984, 201p.
- HUDON, Raymond et Bernard FOURNIER, dir., *Jeunesses et politique. Conceptions de la politique en Amérique du Nord et en Europe*, Ste-Foy/Paris, PUL/L'Harmattan, 1994, 548p.
- JOURDENAIS, Manon et Jean-Guy NADEAU, *Maintenant que je ne vais plus mourir : l'expérience spirituelle des homosexuels vivant avec le VIH/sida : un guide pour l'accompagnement*, Montréal, Fides, 1998, 283p.
- JULIA, Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, coll. « Références Larousse », 1984, 304p.
- LACHANCE, Éline, *Les valeurs des jeunes à l'égard du syndicalisme*, Rapport de recherche, Services aux collectivités-UQAM/CEQ, mai 1997, 70p.
- LEFEBVRE, Solange « Générations contemporaines, itinéraires et solidarités », dans Jacques GRAND'MAISON, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER dir., *Le défi des générations*, Montréal, Fides, collection « Cahiers d'études pastorales », no. 15, 1995, p.86-186
- LALONDE, Pierre, Gérard LAVERDURE et Jean-Yves ROUSSEAU, *De l'inquiétude à l'espérance. Rapport de recherche sur le financement des organismes chrétiens au Québec*, Fondation Béati, 2001, 55p.

- LAMOUREUX, Henri, Jocelyne LAVOIE Robert MAYER et Jean PANET-RAYMOND, « Évolution des pratiques communautaires au Québec » in *La pratique de l'action communautaire*, Montréal, PUQ, 1998, p.42-74
- LEMIEUX, Raymond et Jean-Paul MONTMINY, *Le catholicisme québécois*, Ste-Foy, Éditions de l'IRCQ, coll. « Diagnostic », 2000, 137p.
- LEMIEUX, Raymond, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol.XXII, no.2, 1990, p.145-164
- LINTEAU, P.-A., R. DUROCHER, Jean-Claude ROBERT et François RICARD, *Histoire du Québec contemporain. Tome II. Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1989, 834p.
- MAGER, Robert, « Théologie et projet de société. Réflexions liminaires » in Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE, dir., *Projet de société et lectures chrétiennes*, Montréal, Fides, 1997, p.39-54
- MAGER, Robert, « La transmission de la religion » in Jean-Marc LAROUCHE et Guy MÉNARD, dir., *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval / Corporation canadienne des sciences religieuses, 2001, p. 453-465
- MÉNARD, Camil et Florent VILLENEUVE, dir., *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et Projet », no 50, 1993, 350p.
- MILOT, Micheline, « La laïcité : une façon de vivre ensemble », *Théologiques*, volume 6/1, mars 1998, p. 9-28
- Une religion à transmettre, le choix des parents. Essai d'analyse culturelle, Ste-Foy, PUL, 1991,165p.
- NADEAU, Jean-Guy, « Pour une science de l'action pastorale. Le souci de la pertinence pratique » in A. Visscher, dir., *Les études pastorales à l'université*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p.136-158
- PASQUIER, Abel, « Typologie des mécanismes du transmettre » in Jacques AUDINET, *Essais de théologie pratique : l'institution et le transmettre*, Paris, Beauchesne, coll. « Point théologique », 1988, p.117 à 135
- PARAZELLI, Michel, « L'adolescence squatté », *Relations*, juillet-août 2000, p.169-172
- PAREYDT, Luc, « Les ratés de la transmission », *Projet*, Paris, Assa Éditions, no. 251, automne 1997, p. 55-63
- PERCHERON, Annick « La transmission des valeurs » in François DE SINGLY, dir., *La famille, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1991, p.183-193

- « Les jeunes français au tournant des années quatre-vingt-dix » in Raymond HUDON et Bernard FOURNIER, dir., *Jeunesses et politique. Conceptions de la politique en Amérique du Nord et en Europe*, Ste-Foy/Paris, Les presses de l'Université Laval/L'Harmattan, 1994, p.109-140
- PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON, dir., *Seuls ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », no.48, 1992, 437p.
- PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON, dir., *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ? Questions posées à nos pratiques*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », no. 40, 1988, 272p.
- PRONOVOST, Gilles, « Les jeunes, le temps, la culture », *Sociologie et sociétés*, vol.XXVIII, no.1, printemps 1996, p.147-158
- RENÉ, Jean-François, « L'organisation communautaire avec les jeunes » in Laval DOUCET et Denis FAVREAU, dir., *Théories et pratiques en organisation communautaire*, Québec, PUQ, 1991, p.275-291
- ROFF, Wade Clark et al. dir. *The Post-War Generation and Establishment Religion. Cross-Cultural Perspectives*, Boulder / Sommertown, Westview Press, 1995, 291p.
- SEGALEN, Martine, « Continuités et discontinuités familiales : approche socio-historique du lien intergénérationnel » in Claudine ATTIAS-DONFUT, *Les solidarités entre générations*, Paris, Nathan, 1995, p. 27-40.
- SCHETAGNE, Sylvain, *Construire un pont entre les générations au travail. Une solution au vieillissement de la main d'œuvre*, Montréal, Conseil canadien de développement social, 2001, 31p.
- TANGUAY, Daniel « Requiem pour un conflit générationnel », *Argument*, Québec, PUL., vol.1, no.1, 1998, p.58-80
- TAYLOR, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, coll. « L'essentiel », 1992, 150p.
- VAILLANCOURT, Jean-Guy, « Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain », *Cahiers de recherche en sciences humaines des religions*, no. 5, 1984, p.261-282
- VALADIER, Paul, *L'Église en procès*, Paris, Flammarion, 1989, 242p.
- VOISINE, Nive, *Histoire de l'Église catholique au Québec, 1608-1970*, première annexe au rapport de la Commission d'étude sur les laïques et l'Église, Montréal, Éditions Fides, 1971, 112p.

Annexe A

SCHEMA D'ENTRETIEN

A) PRESENTATION DU REPONDANT ET DE L'ORGANISME

Objectif : que le répondant se présente et présente brièvement son milieu

1. En introduction, j'aimerais que vous nous décriviez rapidement quelles sont vos expériences dans les milieux d'engagement social et que vous me présentiez votre organisme

PARTIE 1 : VISION GLOBALE DU MILIEU

A) ORGANISMES CHRETIENS ET ENGAGEMENT SOCIAL

*Objectif : situer les organismes chrétiens dans le monde de l'engagement social
cerner les défis du milieu et la vision du milieu de l'intervenant*

2. Qu'est-ce qui fait la particularité des organismes chrétiens par rapport à l'ensemble des organisations qui travaillent en engagement social ?
3. Pourquoi les gens s'impliquent-ils dans des organismes chrétiens plutôt que dans d'autres organismes engagés socialement ?
4. Comment sentez-vous que les organismes chrétiens sont perçus dans le monde de l'engagement social ?
5. Quels sont actuellement les principaux défis pour votre organisme ?

PARTIE II : HISTOIRE PERSONNELLE

B) HISTOIRE D'ENGAGEMENT

Objectif : tracer l'histoire de l'engagement du répondant

6. Dans votre histoire, quand vous remontez aux tous débuts, qu'est-ce que vous identifiez comme étant la source, les racines de votre engagement ?
7. Quelles ont été les étapes les plus marquantes dans votre cheminement ?

C) PROCESSUS DE TRANSMISSION

Objectif : Retracer les processus de transmission dans l'histoire du répondant

8. Comment avez-vous appris votre métier, à faire ce que vous faites au sein de l'organisme ?
9. À quoi identifiez-vous principalement l'acquisition de votre savoir et votre savoir-faire et de votre savoir-être dans le milieu ?
10. Au cours de votre histoire d'engagement, il y a-t-il des personnes que vous identifiez comme étant des transmetteurs ?
11. Il y a-t-il dans votre cheminement des moments ou des événements dont vous vous rappelez comme étant particulièrement significatifs au niveau de la transmission ?

D) FOI ET ENGAGEMENT SOCIAL

Objectif : cerner le rapport entre le christianisme, la foi et l'engagement social tel que vu par les répondants

12. Quel rôle joue la foi dans votre engagement ?
13. [Si c'est le cas] Dans votre histoire, comment la foi et l'engagement sont apparus comme liés ?

PARTIE III : QUESTIONS SPÉCIFIQUES SUR LE MILIEU

E) QUESTIONS DE RELEVÉ ET PLACE DES JEUNES

Objectif : cerner la situation des jeunes et de la relève dans les organismes chrétiens

14. Comment percevez-vous la question de la relève dans les organismes chrétiens
15. Quelles est la place des jeunes dans les MCES

F) RAPPORTS DE GENERATIONS

Objectif: cerner les rapports entre les générations et la perception de l'autre génération

16. Percevez-vous des différences entre les différents intervenants qui seraient liée à l'âge ? Lesquelles ?
17. Comment se vivent selon vous les relations entre les différentes cohortes d'âges
18. Existe-t-il des tensions liées aux différences d'âge

G) LIEUX DE TRANSMISSION

Objectifs : cerner les différents lieux et types de transmission dans le milieu

19. Existe-t-il des moments ou des événements dans votre quotidien, au cours de l'année qui vous apparaissent comme des moments particuliers et significatifs de transmission
20. Existe-t-il des lieux ou vous partagez votre expérience entre collègues ?

H) CONCLUSION

21. Dans tout ce que nous venons de dire, qu'est-ce qui vous semble le plus important à retenir
-