

Université de Montréal

**Une théologie de l'intime chez le baby-boomer québécois
francophone issu de la tradition catholique :
démarche qualitative descriptive**

Tome 1 : Mémoire destiné à la publication

par
Gilles Saucier

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en Théologie
option Études théologiques

Avril 2016

© Gilles Saucier, 2016

RÉSUMÉ

S'il est établi que le baby-boomer québécois francophone issu de la tradition catholique s'est distancié de cette dernière, nous observons aussi qu'il continue à s'y identifier à chaque recensement. Ce mémoire propose une démarche et des outils permettant de décrire l'expérience de foi de celui-ci.

Il s'agit de la théologie de l'intime, dont la genèse et son expérimentation sont présentés dans le cadre d'une recherche conduite auprès de sujets appartenant à cette population. Cette approche s'articule à travers trois dialogues complémentaires et interdépendants : la quête de l'essence, la démarche d'incarnation et le défi identitaire.

L'expérimentation démontre que le caractère pluridisciplinaire de la théologie de l'intime réussit à décrire de façon congruente l'expérience de foi de baby-boomers dont elle confirme aussi la cohérence, malgré le constat d'un décalage doctrinal avec le catholicisme. Le mémoire conclut en proposant d'autres perspectives d'application de la théologie de l'intime.

Mots-clés : théologie de l'intime, quête de l'essence, démarche d'incarnation, défi identitaire, baby-boomer, foi, spiritualité

ABSTRACT

Even if we know that the Quebec French-speaking baby-boomer of catholic tradition stepped back from the latter, we also observe that he continues to become identified with it in every census. This report proposes an approach and tools allowing to describe the experience of faith of this one.

It is about the intimate theology, of which the genesis and its experiment are presented within the framework of a research led with subjects belonging to this population. This approach articulates through three complementary and interdependent dialogues: the quest for essence, the embodiment process and the identity challenge.

The experiment demonstrates that the multidisciplinary character of the intimate theology describes in a congruent way some baby-boomers' experience of faith, the coherence of which it also confirms, in spite of the report of a doctrinal gap with the Catholicism. The report ends by proposing other perspectives of application of the intimate theology.

Keywords : intimate theology, quest for essence, embodiment process, identity challenge, baby-boomer, faith, spirituality

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	I
ABSTRACT	II
INTRODUCTION	1
Les objectifs de la recherche	1
Le phénomène étudié	1
<i>La perception du religieux au Québec</i>	1
<i>Le baby-boom</i>	1
<i>Le baby-boomer au cœur du changement</i>	2
<i>Le baby-boomer aujourd'hui</i>	3
État de la question.....	3
<i>Mise à distance de la tradition catholique</i>	3
<i>Pluralisme des offres de sens et paradoxe confessionnel</i>	6
Orientations précises de la recherche : une théologie de l'intime	8
L'interdisciplinarité du traitement accordé à l'objet de recherche	9
La question de recherche.....	9
La pertinence et la portée de l'étude	10
CHAPITRE 1 : L'ÉLABORATION DU CADRE CONCEPTUEL	11
La quête de l'essence	11
<i>L'herméneutique du sujet croyant</i>	11
<i>L'univers convictionnel profane</i>	14
La démarche d'incarnation.....	18
<i>L'expérience de la spiritualité</i>	19
<i>L'engagement dans une lignée croyante</i>	24
Le défi identitaire.....	30
<i>Maturité psychologique</i>	33
<i>Maturité de la foi</i>	37
CHAPITRE 2 : LA MÉTHODE	42
La position du chercheur.....	42
Les choix méthodologiques.....	43
<i>Population étudiée et échantillonnage</i>	43

<i>Approche et outils de cueillette de données</i>	43
CHAPITRE 3 : LA PRÉSENTATION DES RÉSULTATS	57
Nos sujets d'étude.....	57
Le contexte des entretiens	57
Présentation sommaire des résultats	58
Récits de la quête de l'essence et de la démarche d'incarnation	59
Le défi identitaire.....	60
Observations sur la cohérence et le décalage	60
Commentaires sur le processus et le questionnaire.....	60
CHAPITRE 4 : LA DISCUSSION DES RÉSULTATS	61
La capacité de représentation de la théologie de l'intime	61
La congruence interprétative de la théologie de l'intime	88
L'efficacité des outils et de la méthode	93
Les limites de l'étude.....	95
CONCLUSION	96
BIBLIOGRAPHIE	101

LISTE DES TABLEAUX

<i>Tableau I : Figure du pèlerin</i>	26
<i>Tableau II : Psychosocial and Faith stages : Optimal Parallels</i>	33
<i>Tableau III : Diagramme des stades évolutifs de la personnalité</i>	34
<i>Tableau IV : Transformation and redirection of virtues of Faith in post-conversion recapitulation</i>	41
<i>Tableau V : Regard du sujet croyant à l'égard de l'univers, de la vie et de la mort</i>	47
<i>Tableau VI : Compilation thématique des entretiens</i>	58
<i>Tableau VII : Réponses des sujets aux questions 1 à 3 comparées à celles d'un groupe témoin</i>	62
<i>Tableau VIII : L'expérience de la spiritualité VS l'engagement dans une lignée croyante</i>	72
<i>Tableau IX : Engagement dans une ligne croyante en marge de l'expérience de la spiritualité</i>	79

LISTE DES FIGURES

<i>Figure 1 : Taux de croissance annuel (en pourcentage) des naissances, Canada, 1921 à 2008</i>	<i>2</i>
<i>Figure 2 : Assistance au service mensuellement et plus, Québec et le reste du Canada : 1975-2005</i>	<i>4</i>
<i>Figure 3 : Appartenance religieuse des québécois</i>	<i>7</i>
<i>Figure 4 : Axe athéisme-théonomie.....</i>	<i>13</i>
<i>Figure 5 : Hiérarchie des besoins</i>	<i>15</i>
<i>Figure 6 : Diagramme de l'univers convictionnel</i>	<i>17</i>
<i>Figure 7 : Grille d'entretien</i>	<i>44</i>
<i>Figures 8 et 9 : Questionnaire individuel.....</i>	<i>45</i>
<i>Figure 10 : Exemple de compilation des données.....</i>	<i>51</i>
<i>Figure 11 : Apparence d'incohérence des croyances</i>	<i>54</i>
<i>Figure 12 : Apparence de décalage des représentations.....</i>	<i>54</i>
<i>Figure 13 : Cohérence de la singularité expérientielle.....</i>	<i>55</i>
<i>Figure 14 : L'herméneutique du sujet croyant vécue par nos sujets.....</i>	<i>66</i>
<i>Figure 15 : Interactions entre l'herméneutique du sujet croyant et l'univers convictionnel profane....</i>	<i>69</i>
<i>Figure 16 : La théologie de l'intime.....</i>	<i>87</i>
<i>Figure 17 : Interpréter la théologie de l'intime.....</i>	<i>89</i>

*Je dédie ce mémoire à nos enfants, nos petits-
enfants et leurs proches, dans l'espérance qu'ils
poursuivent l'édification du monde en cultivant
leur foi en eux-mêmes et envers l'autre.*

REMERCIEMENTS

Merci d'abord à mon épouse dont l'amour, le soutien et la foi inébranlable en nous, m'ont insufflé l'inspiration et la détermination nécessaire à la réalisation de cet ouvrage.

Merci également aux sujets qui ont gracieusement accepté de se prêter à cette étude, et sans lesquels, celle-ci n'aurait pu se dérouler.

INTRODUCTION

Les objectifs de la recherche

L'objectif principal de la recherche vise à questionner théologiquement le rapport à la spiritualité et au religieux à partir d'une perspective multidisciplinaire (théologie, philosophie, psychologie, sociologie et ethnographie). Plus spécifiquement : élaborer une démarche qualitative descriptive intégrant les différentes disciplines; expérimenter la démarche auprès d'un échantillon témoin et en relever les améliorations possibles; dégager les constats et considérations théologiques révélés par l'application de la démarche; identifier d'autres pistes de recherche pouvant être approfondies avec cette démarche ou son dérivé.

Le phénomène étudié

Nous partons de l'hypothèse suivante : après que le baby-boomer québécois francophone ait rejeté massivement la pratique assidue de sa tradition catholique, il a nécessairement cherché à donner sens à son existence, à travers des rites et des croyances nouvelles pour lui. Nous voulons vérifier, au-delà des référents culturels des croyances exprimées, sous quels aspects cette possible errance spirituelle l'a réellement éloigné de l'univers convictionnel chrétien.

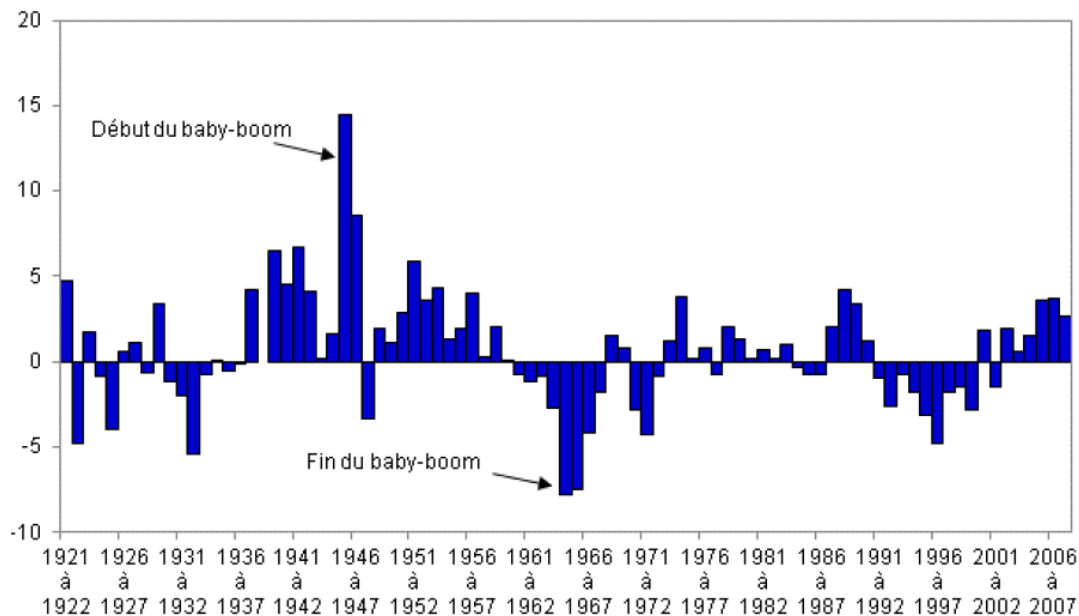
LA PERCEPTION DU RELIGIEUX AU QUÉBEC

Depuis les années 1960, le portrait religieux des québécois francophones s'est transformé dans la foulée de la sécularisation de la société québécoise, brisant le monopole catholique et engendrant un discours populaire articulé autour de la méfiance face à toute institution religieuse dont le propos pourrait suggérer sa prétention d'exercer une influence dans les affaires publiques ou la conduite des individus.

LE BABY-BOOM

Les démographes de Statistique Canada associent le baby-boom à la période 1946 – 1965, laquelle se caractérise par le fait qu'elle débute par la plus forte augmentation du taux de natalité et qu'elle se termine par sa plus forte diminution, tel qu'on peut le constater à la figure 1 reproduite à la page suivante.

Figure 1 : Taux de croissance annuel (en pourcentage) des naissances, Canada, 1921 à 2008¹



LE BABY-BOOMER AU CŒUR DU CHANGEMENT

Considérant sa longue durée (20 ans), la période du baby-boom comprend en réalité plus d'une génération, selon l'angle à partir duquel on compte l'étudier. Par exemple, les conditions socio-économiques et l'environnement politique ont grandement évolué entre la période d'après-guerre et le début des années 1960. Il en est de même pour l'influence exercée par l'Église catholique et l'éducation religieuse, passant de la mémorisation du petit catéchisme, de la messe en latin et de la confession obligatoire, aux cours de catéchèse dans les écoles, à l'introduction du français dans les rites et à l'assouplissement de leur caractère obligatoire. Comme nous le discuterons plus loin, il est probable, qu'étant adolescent ou jeune adulte lorsque s'est amorcé le changement perceptuel ambiant à l'égard du religieux, le baby-boomer l'aura intériorisé sur le plan identitaire, imprégnant de façon durable son propre regard sur cette question.

¹ MARTEL, Laurent Statistique Canada, (2012), *Les générations au Canada âge et sexe, Recensement de 2011*, extrait de http://epe.lac-bac.gc.ca/100/201/301/liste_hebdomadaire/2012/electronique/w12-22-U-F.html/collections/collection_2012/statcan/98-311-x/98-311-x2011003-2-fra.pdf p.2

LE BABY-BOOMER AUJOURD'HUI

Jouissant du nombre et de son statut de décideur attribuable à sa posture générationnelle, le baby-boomer exerce encore une grande influence. Or, il semble aussi s'être désengagé vis-à-vis l'éducation spirituelle des générations suivantes. *Alors, quel croyant devient-il ?*

État de la question

MISE À DISTANCE DE LA TRADITION CATHOLIQUE

Au cours de la période suivant la création du ministère de l'éducation (1964) jusqu'à la mise en place de la Régie de l'assurance maladie (1970), l'État québécois a pris en charge les deux grands secteurs sociaux (l'éducation et la santé) jusqu'alors dévolus à l'Église catholique, donnant ainsi un élan majeur à la séparation de l'Église et de l'État. Chez le québécois francophone catholique, on observe depuis une baisse généralisée et constante de la pratique religieuse régulière. Notons qu'à cette époque, une pratique dite régulière se voulait hebdomadaire, alors que dès 2001, une assistance bimensuelle suffisait à être considérée comme régulière aux yeux des sondeurs, selon Paul-André Turcotte.

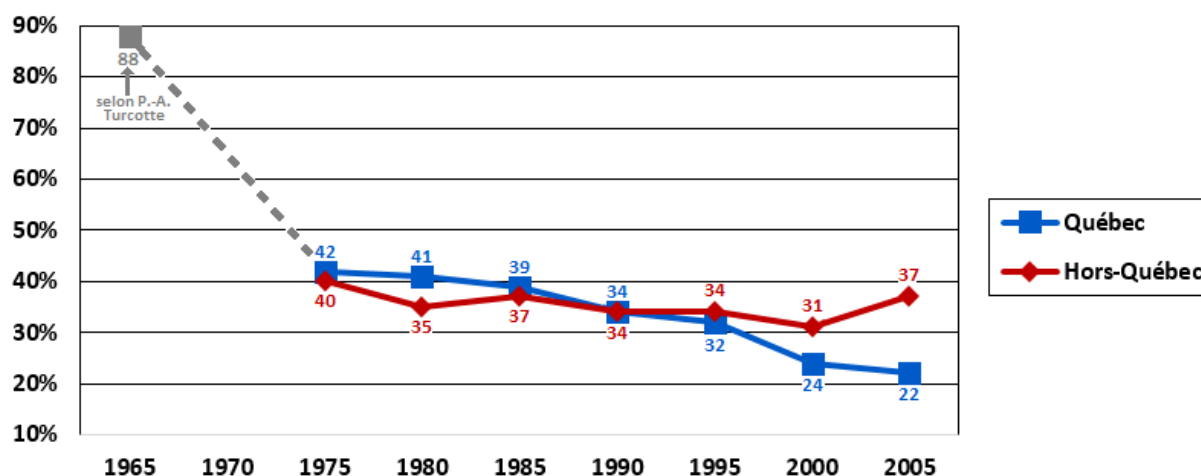
« The frequency of attendance at Sunday Mass has been the focus of a number of polls conducted in Quebec since 1960. The average, which was 88% in 1965, stood at 30-40% in the 1980s and 1990s. Moreover, the rate of regular attendance varies from more than 60% to less than 5%. When look at more closely, "regular practice" in the 1960s meant being present every Sunday of the year. It has come to mean attending Sunday Mass between two and four times a month. »²

En juxtaposant la moyenne de 1965 selon Turcotte aux données compulsées par Reginald Bibby pour la période se situant entre 1975 et 2005, nous obtenons un portrait fort révélateur. Il aura fallu environ 10 ans pour réduire de moitié la proportion des pratiquants réguliers (de 88% à 42%), puis 30 autres années pour réduire encore de moitié cette même proportion (de 42% à 22%). En quarante ans, le rapport entre les québécois ayant une pratique régulière et les autres s'est totalement inversé. De plus de 4 sur 5, ils sont donc passés à environ 1 sur 5. Fait à noter, pendant qu'entre 1985 et 2005, se poursuivait le recul de la pratique régulière au Québec, il

² TURCOTTE, Paul-Andre, 2001, Catholic Ritual Practices, Culture and Society in Greater Montreal, dans *Social Compass*, vol. 48, 4, p. 509.

semble que cette tendance se soit arrêtée dans le reste du Canada, alors que la proportion d'assistance régulière s'est retrouvée en 2005 à peine 3 points sous les valeurs de 1975, tel que le démontre le graphique reproduit à la figure 2 ci-après.

Figure 2 : Assistance au service mensuellement et plus, Québec et le reste du Canada : 1975-2005 ³



Au début des années 1990, Raymond Lemieux pose un constat traduisant bien le nouveau visage de l'Église catholique québécoise en cette fin de millénaire. Celle-ci est alors devenue populaire, animée par quelques croyants engagés qui, à l'image de la population en général, sont néanmoins plus ou moins indifférents aux normes ecclésiales :

« Le catholicisme au Québec n'est plus une religion cléricale. Il se caractérise davantage, d'une part, par des solidarités à la base, et, d'autre part, par différents modes de religiosité populaire. [...] La culture catholique déborde de tous côtés l'encadrement cléricale qui cherche à la définir. Mettant en dialectique constante l'expérience et l'institution, elle se présente comme un système de transactions continues entre un modèle fusionnel et un modèle associatif pour rendre possible la quête spirituelle des individus et assurer l'identité religieuse de la population. Elle est essentiellement, en ce sens, une forme de religion populaire. » ⁴

Raymond Lemieux suggère ensuite que le catholicisme soit devenu pour le québécois un référent d'appropriation culturelle, c'est-à-dire qu'il s'inscrit chez lui comme le creuset de

³ BIBBY, Reginald W., ARCHAMBAULT, Isabelle, 2008, La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux? , dans *Globe: Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, 1, p. 161.

⁴ LEMIEUX, Raymond, 1990, Le catholicisme québécois : une question de culture, dans *Sociologie et sociétés*, vol. 22, 2, p. 23

valeurs humanistes universelles telles la compassion, la tolérance ou la liberté, à la façon d'une religion « diffuse », traduisant une certaine éthique de la cohabitation qui se veut plus inclusive, sans connotation ethnique ou confessionnelle explicite.

Finalement, Raymond Lemieux poursuit plus avant en qualifiant le catholicisme de prégnance culturelle qui structure l'imaginaire du québécois soumis à des « *influences exogènes* », permettant ainsi la mise en rapport harmonieuse de croyances empruntées à des systèmes étrangers, telles la résurrection de Jésus et la réincarnation de l'humain ordinaire, par exemple.

« Du point de vue d'une orthodoxie, les menus constitués peuvent sembler incohérents ; du point de vue des utilisateurs, ils sont toujours des productions de cohérence, fût-elle utilitaire et provisoire. [...] Les cohérences dogmatiques sont le fait d'institutions sociales : elles renvoient à une histoire collective. Les cohérences affectives représentent l'inscription d'une subjectivité dans une histoire personnelle. Il n'y a pas d'automatisme pour régler les rapports d'un niveau à l'autre. On peut très bien afficher des croyances chrétiennes pour certains aspects de sa vie, d'autres types de croyances pour d'autres aspects. »⁵

En conclusion, Raymond Lemieux retient que la culture catholique constituait encore, en 1990, la principale référence à partir de laquelle le québécois appréhende sa quête de sens, au cœur d'une construction identitaire pour laquelle il revendique sa pleine liberté de conscience.

« Cette culture catholique ne peut cependant pas être réduite à un épiphénomène social. Elle représente un axe d'appropriation structurelle de la culture québécoise en inscrivant dans cette dernière un ensemble de transactions vitales entre la construction d'identité personnelle et l'histoire. [...] La culture catholique - ce en quoi les sujets s'approprient la foi, les traditions, les lois - n'est plus celle d'une fidélité mais d'une mobilité. Elle ne rejette pas l'institution ; elle la renvoie à l'ordre du relatif et de l'aléatoire. »⁶

Plus récemment, l'État québécois a poursuivi l'évacuation progressive du catholicisme de ses institutions. Ainsi, il ne subsiste pratiquement plus d'importante structure d'influence institutionnalisée du catholicisme au sein des services éducatifs et de santé depuis la disparition au début du siècle des commissions scolaires confessionnelles⁷, le remplacement de l'éducation

⁵ LEMIEUX, Raymond, 1990, Le catholicisme québécois : une question de culture, dans *Sociologie et sociétés*, vol. 22, 2, p.30

⁶ Ibid., pp. 31-32.

⁷ QUÉBEC, Assemblée nationale, 2000, *Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la confessionnalité*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 14 p.

religieuse par des cours d'éthique et de culture religieuse à l'automne 2008 ⁸, de même que la migration progressive des aumôneries d'hôpitaux vers des services spirituels dorénavant non confessionnels. Comme en témoigne le titre d'une directive du Ministère de la santé et des services sociaux, intitulée « *Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux (2010)* », ces services demeurent encore à être définis plus précisément. Parle-t-on de soins, d'intervention ou d'animation ? Néanmoins, tout en demeurant ouverts aux religions en général, ces services spirituels en milieu de santé se destinent en principe à la fois aux soignés et aux soignants :

« Cet accompagnement spirituel et religieux contribue soit au processus de guérison, soit au mieux-être global de la personne, et ce, dans une perspective holistique. Cela est aussi valable pour le personnel de l'établissement régulièrement confronté à des situations tristes ou dramatiques. C'est pourquoi une collaboration entre les différentes confessions ou dénominations religieuses doit exister afin de pouvoir subvenir plus adéquatement aux besoins des personnes. Dialogue et respect sont de rigueur, tant au niveau œcuménique qu'interreligieux. » ⁹

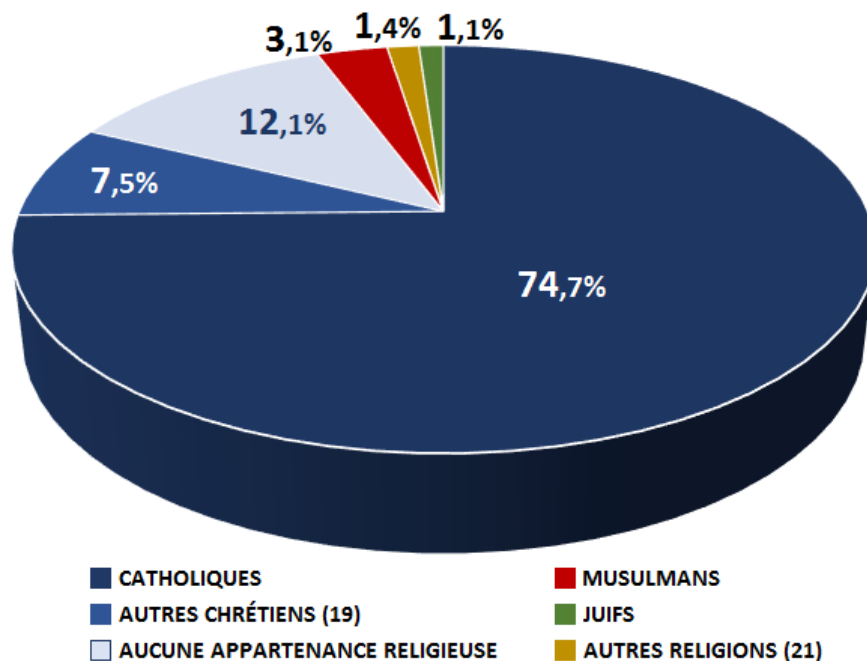
PLURALISME DES OFFRES DE SENS ET PARADOXE CONFESSIONNEL

Lorsque le Ministère de la santé et des services sociaux juge utile de tenir compte du pluralisme religieux, il témoigne ainsi de la nouvelle réalité du Québec au XXI^e siècle. Si cette diversité se traduit dans les données tirées de l'enquête nationale des ménages du recensement de 2011, on y remarque également que le catholicisme demeure encore l'appartenance religieuse de trois québécois sur quatre, selon la figure 3 reproduite à la page suivante.

⁸ QUÉBEC, Ministère de l'éducation du loisir et du sport, 2005, *La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse : une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec*, Québec, Ministère de l'éducation, du loisir et du sport,

⁹ QUÉBEC, Ministère de la santé et des services sociaux, 2010, *Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux*, Ministère de la santé et des services sociaux, p.6

Figure 3 : Appartenance religieuse des québécois ¹⁰



Ce sentiment d'appartenance encore prévalent (75 % en 2011) peut apparaître paradoxal en regard du niveau de pratique régulière (22% en 2005), mais il semble confirmer l'idée émise par Lemieux vingt ans plus tôt, à l'effet que le catholicisme est devenu pour le québécois une religion populaire ayant un lien plus ténu avec l'institution qui la représente. Au cours de la même période, le Québec a vu émerger une mosaïque de 155 nouveaux groupes religieux créés depuis 1960 :

« Les observations couvrent un large éventail de courants religieux incluant des religions récemment implantées au Québec (Baha'i, néochamanisme, druidisme et wicca), des pratiques religieuses novatrices apparues au sein de religions établies de longue date (Renouveau charismatique, judaïsme reconstructionniste), ainsi que des religions importées par les immigrants (islam, hindouisme, certaines formes de bouddhisme, etc.) À ce jour, plus de 155 groupes ont été répertoriés. » ¹¹

¹⁰ STATISTIQUE CANADA, (2011, 2014-03-04), Enquête nationale des ménages : appartenance religieuse, extrait de <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VN AMEF>

¹¹ MOSSIÈRE, Géraldine. (2012). Être et « vouloir être » : la conversion comme voie de l'herméneutique du soi, dans S. TANK-STORPER (Ed.), *Réfléchir les conversions* (ThéoRèmes ed., Vol. 2012).

Ce qui met en évidence un second paradoxe : malgré le foisonnement de nouvelles influences, le québécois continue de déclarer son appartenance au catholicisme. Selon Deirdre Meintel, l'attachement populaire des québécois francophones au catholicisme s'accompagne parfois d'un cumul identitaire qui semble transcender l'appartenance religieuse.

« The present analysis concerns the enduring presence of Catholic belief and practice in this group [the Spiritual Church of Healing], most of whose members are French-speaking native-born Québécois. [...] The members] exemplify a tendency that seems to be wide-spread among Québec-born Catholics : they continue to participate in Catholic religious culture (Lemieux 1990) and to a lesser extent, in Catholic ritual life. The fact that there is no “conversion” to religions such as Spiritualism, Neo-shamanism, or Wicca allows them to retain a Catholic identity, as most I have met do, while finding new ways to experience the sacred in their lives. They are not “unchurched” in any simple way [...]; rather, they identify with the denomination of their birth, Catholicism, while their participation in other types of spiritual/religious groups (and adoption of other practices) is not seen in terms of denominational belonging, conversion, or taking on a new religious identity. »¹²

À la lumière de ce qui précède, on devrait donc s'attendre, à ce que le baby-boomer Québécois francophone issu de la tradition catholique manifeste un certain attachement à celle-ci, tout en entretenant un lien plutôt distant avec l'Église et en participant peu à ses rites. Nous pourrions aussi observer chez lui la cohabitation non conflictuelle de croyances et pratiques exogènes.

Orientations précises de la recherche : une théologie de l'intime

Sachant que les croyances exprimées constituent le langage à partir duquel s'élaborent les représentations spirituelles et se conçoit l'expérience de foi, nous désirons explorer cette dernière en proposant une théologie de l'intime, à partir de trois dialogues qui nous apparaissent complémentaires et interdépendants :

- *La quête de l'essence*, par laquelle le sujet tente de se situer dans le monde, s'accomplit à travers l'interaction entre l'herméneutique du sujet croyant et son univers convictionnel profane ;

¹² MEINTEL, Deirdre, 2011, Catholicism as Living Memory in a Montreal Spiritualist Congregation, dans *Quebec Studies*, vol. 52, 1, pp. 69-85.

- *La démarche d'incarnation*, par laquelle le sujet expérimente sa vision du monde, se traduit par un effort d'adéquation entre l'expérience de la spiritualité et l'engagement dans une lignée croyante ;
- *Le défi identitaire*, à travers lequel le sujet mobilise ses ressources personnelles à la poursuite de sa quête de l'essence et de sa démarche d'incarnation, repose sur l'interdépendance de la maturité de la foi et de la maturité psychologique.

L'interdisciplinarité du traitement accordé à l'objet de recherche

L'herméneutique (Foucault) permet d'examiner comment le sujet poursuit sa *quête de l'essence* en y incorporant des emprunts à la psychologie comportementale (Maslow) et à la sociologie (Moreno), tandis que l'étude de la spiritualité (Waaijman) et la sociologie des religions (Hervieu-Léger) nous fournissent le cadre conceptuel permettant d'examiner la *démarche d'incarnation* en s'appuyant sur des récits de vie individuels obtenus dans le cadre d'une démarche ethnographique. Finalement, le modèle des stades de la foi (Fowler) constitue l'instrument central pour la prise en compte du *défi identitaire* en conjonction avec la psychologie développementale (Erikson).

La question de recherche

Une théologie de l'intime chez le baby-boomer québécois francophone issu de la tradition catholique : DÉMARCHE QUALITATIVE DESCRIPTIVE

Nous désirons vérifier s'il est possible, en s'appuyant sur le cadre conceptuel développé ci-après, d'élaborer une démarche et des outils permettant de décrire l'expérience de foi du baby-boomer québécois francophone de façon suffisamment complète pour offrir des pistes de réponse éclairantes à la question : *Quel sujet croyant devient-il ?*

Dans le cadre de la recherche, nous souhaitons valider cette démarche qualitative par des entretiens dont nous espérons également en retirer quelques pistes de recherche, lesquelles nous comptons éventuellement explorer dans le cadre d'études doctorales.

La pertinence et la portée de l'étude

L'intérêt de l'étude repose sur l'opportunité qu'elle offre de mettre en dialogue quelques approches disciplinaires dont la complémentarité et la compatibilité nous semblent probables. La possibilité qu'il en résulte une démarche et des outils intégrés décrivant le croyant sous de multiples angles, offre des perspectives intéressantes quant à notre représentation de la dynamique complexe de la spiritualité à la rencontre de son actualisation concrète dans la vie du sujet. En limitant notre questionnement à une dimension essentiellement descriptive, nous souhaitons que l'étude garde le cap sur la validation de la démarche et des outils, ce qui constitue à la fois son intérêt premier et son unique horizon, hormis les pistes de recherche qui pourraient émerger de l'analyse des résultats. Toutefois, nous espérons que les conclusions de notre étude permettront à d'autres chercheurs d'y prendre appui pour élaborer leurs propres outils et, souhaitons-le, enrichir leurs représentations de l'objet de notre étude.

CHAPITRE 1 : L'ÉLABORATION DU CADRE CONCEPTUEL

La quête de l'essence

Nous posons l'hypothèse que l'aventure humaine consiste à vivre notre existence dans la plus grande harmonie possible avec soi-même et le monde qu'on habite, dans une recherche d'apaisement, sinon de plénitude. Cette quête, pas toujours consciente ou délibérée, prendrait appui sur une question essentielle : *quelle est ma place dans ce monde ?* Pour y répondre, il faut y greffer deux démarches complémentaires : *me connaître* ET *comprendre le monde dans lequel je vis*.

À jamais inachevée, la quête de l'essence, et la non-plénitude ou le sentiment de vide qui en résulte, n'en demeureraient pas moins, selon nous, le moteur premier de l'activité humaine, par notre désir constant d'améliorer notre sort et notre rapport au monde.

Nous retenons d'abord l'herméneutique du sujet croyant comme cadre permettant de situer le questionnement lui-même et tout le travail qu'il opère sur l'individu, alors que l'univers convictionnel profane regroupe pour nous les représentations non métaphysiques qui en découlent afin de permettre au sujet de donner sens à son monde et à son action personnelle.

La quête de l'essence s'accomplit donc à travers l'interaction entre l'herméneutique du sujet croyant et son univers convictionnel profane.

L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET CROYANT

a) La relation à soi

Selon Michel Foucault, l'herméneutique du sujet trouve son origine dans la discipline du souci de soi développée depuis l'antiquité. Bien plus qu'un principe philosophique, le souci de soi demeure une activité, une forme d'ascèse qui conduit l'âme à se convertir à elle-même à partir d'exercices d'observation, d'écoute et d'écriture. Les relations à soi-même qui découlent de cette conversion constituent une forme de vie façonnant l'esprit critique et de lutte, tout en soignant les maladies de l'âme.

« S'occuper de soi n'est donc pas une simple préparation momentanée à la vie ; c'est une forme de vie. [...] De là l'idée de la conversion à soi (ad se convertere), l'idée de tout un mouvement de l'existence par lequel on fait retour sur soi-même (eis heauton epistrephein). »¹³

b) Le discours authentique

Le souci de soi devient ensuite une véritable herméneutique du sujet lorsque les relations à soi-même visent le discours vrai par la pratique du contrôle des représentations et de la méditation sur soi.

« Ces discours vrais dont nous avons besoin ne concernent ce que nous sommes que dans notre relation au monde, dans notre place dans l'ordre de la nature, dans notre dépendance ou indépendance à l'égard des événements qui se produisent. Ils ne sont en aucune manière un déchiffrement de nos pensées, de nos représentations, de nos désirs. »¹⁴

c) La transformation intérieure

Tout ce travail herméneutique trouve son utilité dans le fait de conduire l'individu à une transformation intérieure.

« Il s'agit maintenant de s'occuper de soi, pour soi-même. On doit être pour soi-même, et tout au long de son existence, son propre objet. [...] On l'assimile, jusqu'à en faire une partie de soi-même, jusqu'à en faire un principe intérieur, permanent et toujours actif d'action. »¹⁵

d) Le regard du sujet croyant

Quand son regard choisit ultimement de se tourner « vers l'élément divin, vers les essences » (Platon) ou simplement de « résider en soi-même » (Sénèque, Plutarque et Épictète)¹⁶, le sujet devient alors pour nous un sujet croyant.

¹³ FOUCAULT, Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil / Gallimard, p. 476.

¹⁴ Ibid., p.480

¹⁵ Ibid., pp.476 et 480

¹⁶ Ibid., p.476

Le concept de relation au divin renvoie à cette décision du regard. Le baby-boomer, en tant que sujet croyant, révisé constamment sa position quelque part sur l'axe reproduit ci-après.

Figure 4 : Axe athéisme-théonomie



Par *athéisme*, nous entendons la croyance en un univers dont l'existence n'est aucunement subordonnée à une volonté assimilable ou substituable au concept transcendant du divin.

En opposition, nous utilisons le concept de théonomie d'abord énoncé par Paul Tillich qui la définit comme une « *autonomie qui a conscience de son fondement divin* »¹⁷ Nous adoptons également ce qui nous apparaît la portée herméneutique que lui attribue Raymond Lemieux en ajoutant :

*« Cette théonomie, inclination vers Dieu, traduirions-nous, n'a rien d'un fatalisme ni d'un abandon de l'intelligence. Elle représente au contraire l'instance de liberté du sujet qui choisit d'aller vers, mais ne se laisse pas séduire, ni par les objets qui lui sont offerts par la culture, y compris la culture religieuse, en guise de satisfaction de son désir, ni par la fascination du vide. »*¹⁸

Au centre de ces deux pôles, se retrouve l'agnosticisme qui consiste essentiellement en « *une doctrine d'après laquelle tout ce qui est au-delà du donné expérimental (tout ce qui est métaphysique) est inconnaissable.* »¹⁹ Si on considère qu'il est possible de se positionner idéologiquement à l'un ou l'autre des pôles (athéisme ou théonomie), peut-on raisonnablement concevoir qu'un individu sain puisse indéfiniment se refuser aux questions métaphysiques (agnosticisme) ? Si cela était possible, la quête de l'essence n'aurait alors aucune pertinence. C'est pourquoi, nous choisissons de considérer l'agnosticisme comme

¹⁷ TILLICH, Paul, Aubert, Christine, & Ganeau, Bernadette, 1972, *La Naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante. [Perspectives on 19th and 20th century protestant theology]*, Paris, Ed. du Cerf, p.36

¹⁸ LEMIEUX, Raymond, 2002, Le loup dans la bergerie : Théologie et psychanalyse exposées au champ de l'Autre, dans *Théologiques*, vol. 10, 2, p. 48.

¹⁹ Robert, Paul, Rey-Debove, Josette, & Rey, Alain, 1993, *Le nouveau petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, p.49

un état transitoire, susceptible de s'orienter à tout moment vers l'un ou l'autre des deux pôles de l'axe, ne serait-ce que devant l'imminence de la mort.

Il ne nous apparaît pas réaliste de recenser de façon exhaustive la multitude des autres postures possibles. Nous nous contentons de les regrouper sous deux catégories distinctes : l'autodétermination existentielle et la subordination existentielle.

Par autodétermination existentielle, nous entendons un rejet affirmé du divin tout en refusant l'absurdité du monde de l'athée ou la perspective d'une mort définitive.

Par subordination existentielle, nous entendons la reconnaissance d'un divin dont on croit décoder les desseins, ou encore, la croyance que le divin juge notre action pour décider de notre salut dans la vie comme dans la mort.

L'UNIVERS CONVICTIIONNEL PROFANE

Comme nous l'évoquions précédemment, le travail herméneutique du sujet ne demeure pas en suspens dans l'univers métaphysique. Le cheminement qui s'opère se traduit par des représentations permettant au sujet de donner sens à son action et à son monde de façon concrète. C'est ce que nous appelons l'univers convictionnel profane qui a son tour alimente le travail herméneutique à travers le langage (Roger Frie), lequel est constamment soumis à un effet d'hybridité engendré par différents niveaux de conscience et d'intentionnalité (André Mary) :

« We exist within language, and it is through language that we are able to articulate our place in the world. [...] The hermeneutic perspective suggests that all human experience exists within contexts, or frameworks, of understanding. »²⁰

« The “dialogic of hybridization” (or logic of dialogue) goes far beyond the resources of ambiguity of metaphors in poetry; it assumes a dialogue between two linguistic consciousnesses, or two intentionalities in language living together within one sentence. »²¹

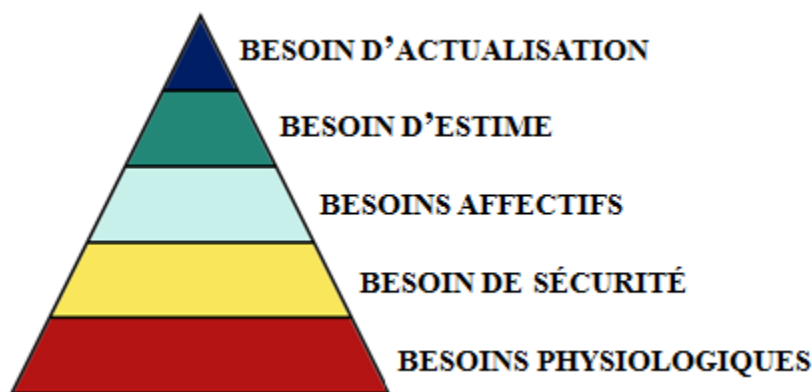
²⁰ FRIE, Roger, 2011, Situated Experience: Psychological Agency, Meaning, and Morality in Worldly Contexts, dans *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, vol. 6, 3, pp. 340-351.

²¹ MARY, André, 2005, Métissage and Bricolage in the Making of African Christian Identities, dans *Social Compass*, vol. 52, 3, pp. 281-294.

Sans chercher à en réduire sa portée effective, nous pouvons d'une certaine façon considérer que l'univers convictionnel profane est à l'herméneutique du sujet croyant ce que le MOI est au travail psychanalytique. Le travail herméneutique est utile à révéler l'univers convictionnel profane, alors que l'épanouissement de celui-ci facilite l'approfondissement du travail herméneutique.

Nous retenons d'abord les trois critères éthiques de Platon pour établir ce qui permet à une idée de devenir une conviction : le beau, le vrai et le bon. Ainsi, pour devenir une conviction, l'idée doit d'abord susciter l'attention de la raison tant par sa substance que par sa forme (beau). Elle doit ensuite trouver écho dans l'expérience du sujet (vrai) et finalement, avoir le potentiel d'agir sur son bien-être (bon). C'est en lien avec ce dernier critère que la satisfaction des besoins entre en jeu, dans une perspective d'interdépendance avec la construction d'une relation à soi authentique. Nous retenons comme représentation, celle de la hiérarchie des besoins selon Abraham Maslow, telle qu'elle apparaît à la figure 5 ci-après.

Figure 5 : Hiérarchie des besoins ²²



Nous posons l'hypothèse que plus une idée est susceptible de répondre à un ou plusieurs besoins du sujet, plus elle porte la potentialité de devenir une conviction forte et durable. De même, une vieille conviction qui répond moins bien aux besoins pour lesquels elle a émergé, est susceptible de perdre de son importance ou même, d'être écartée. Cela suggère qu'il existe possiblement une forme de dynamique des convictions en mouvance constante, sensible aux

²² MASLOW, Abraham H., 1943, A theory of human motivation, dans *Psychological Review*, vol. 50, Juillet, pp. 370-396.

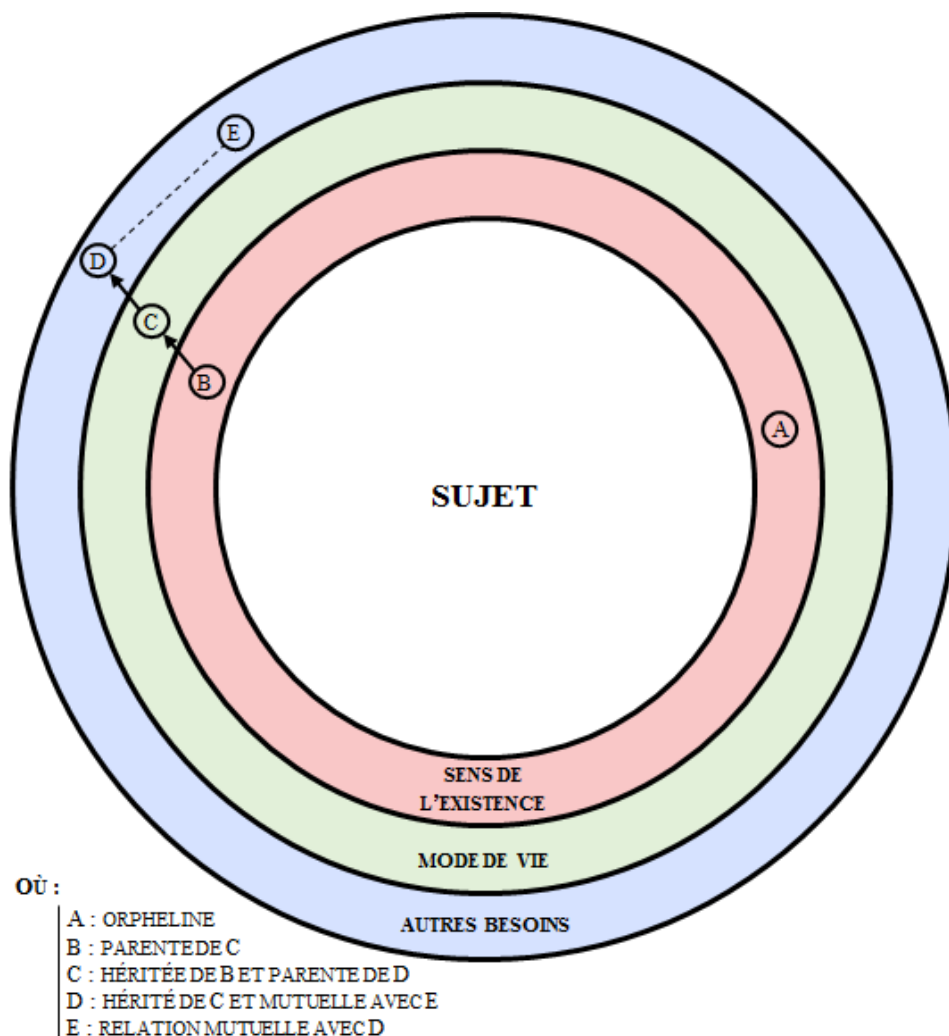
changements de perception chez le sujet à l'égard de ses besoins et de la contribution de chaque conviction à leur satisfaction.

En supposant qu'une telle dynamique existe, nous nous la représentons selon un modèle analogue au sociogramme de Jacob Lévi Moreno ²³, lequel illustre les niveaux d'influence par des cercles concentriques et les relations par des traits continus. L'intérêt du modèle est qu'il traduit une dynamique de proximité avec le sujet et de relation entre les éléments en cause, le tout en constante mutation.

Le diagramme de l'univers convictionnel, tel que nous le désignons, est représenté par la figure 6 reproduite à la page suivante. Dans notre contexte, nous situons les convictions d'après l'intensité décroissante de leur influence sur le sujet : celles qui participent à l'élaboration du sens de l'existence, puis du mode de vie, ou simplement, qui contribuent à la satisfaction d'autres besoins fondamentaux. Si une relation de subordination existe entre deux convictions, elle est représentée par un flèche dont l'origine indique la conviction parente et la pointe, la conviction héritée. Nous illustrons par un trait pointillé les relations mutuelles, c'est-à-dire sans lien de subordination probable. Finalement, nous désignons comme orphelines les convictions dont on ne peut établir de relation avec une autre.

²³ MORENO, Jacob Levi, 1934, *Who shall survive? A new approach to the problem of human interrelations*, Washington, Nervous and Mental Disease Pub. Co.,

Figure 6 : Diagramme de l'univers convictionnel



a) Le mode de vie

Supposons que l'univers convictionnel profane présente un aspect analogue à la transformation intérieure du travail herméneutique, et que cet aspect se manifeste sous la forme d'un mode de vie que le sujet adopte. Nous faisons alors l'hypothèse que certaines convictions peuvent prendre une importance telle qu'elles inspirent le sujet à modifier certaines attitudes ou comportements de façon à transformer son rapport à lui-même et au monde en les agençant de façon cohérente dans la poursuite d'un intérêt supérieur sur le plan individuel ou collectif. Lorsque ce changement s'opère pour une période suffisamment significative, on peut le considérer comme un mode de vie, c'est-à-dire une façon d'être et

d'agir spécifique dont la pratique soutenue contribue à renforcer les convictions en cause tout en orientant la dynamique de l'ensemble des convictions du sujet. On pourrait s'attendre à ce qu'un mode de vie installé depuis une longue période de temps imprègne de façon significative et durable la dynamique de l'univers convictionnel profane.

b) Le sens de l'existence

À terme, dans la logique de recherche d'apaisement et de plénitude que constitue la quête de l'essence, le sujet tente de maintenir une cohérence harmonieuse à l'ensemble de son univers convictionnel profane. Nous faisons l'hypothèse que cette cohérence est ce qui parle lorsqu'il répond à la question *Quel est le sens de ma vie ?*

Nous supposons que le sujet tenterait de donner sens à deux dimensions : d'une part, sa conception de la finitude humaine et de la transformation personnelle qu'elle appelle, et d'autre part, sa conception de l'ordre du monde et de l'engagement envers l'autre qui en découle.

Bien sûr, nous concevons bien que la réponse du sujet n'est pas la même à l'âge de vingt ans qu'à quarante ou soixante-dix ans, tout comme elle diffère d'un sujet à l'autre au gré de son expérience singulière et de ses attributs personnels. Cet aspect sera abordé dans notre section sur le défi identitaire (Pages 30 à 41). Ce qui nous intéresse est d'observer dans quelle mesure et de quelle façon cette réponse entre en dialogue avec le regard du sujet croyant que produit le travail herméneutique.

La démarche d'incarnation

Si la quête de l'essence vise l'épanouissement, l'harmonie et la paix intérieure, la démarche d'incarnation recherche la cohésion entre cette intimité singulière et son expression effective dans le monde. Il s'agit d'une démarche sensorielle et affective, bien plus qu'intellectuelle ou cognitive, parsemée aussi bien de découverte et d'exaltation que de déception et d'angoisse. C'est le sujet dans ce qu'il vit à travers son expérience de la spiritualité et son engagement dans une lignée croyante.

L'EXPÉRIENCE DE LA SPIRITUALITÉ

Définir la spiritualité dans tous ses aspects pourrait faire l'objet d'une thèse en soi. Nous nous proposons d'aborder la question à partir de la définition suivante :

« Spirituality as we have defined it touches the core of our human existence: our relation to the Absolute. [...] In our day life, as a rule, spirituality is latently present as a quiet force in the background, an inspiration and an orientation. Sometimes, however, it forces its way into our consciousness as an inescapable Presence, a presence which demands shaping and thorough reflection. »²⁴

Si nous avons précédemment mentionné que l'univers convictionnel profane est au travail herméneutique ce que le MOI est au travail psychanalytique, Kees Waaijman vient ici de nous indiquer quel est le ÇA herméneutique : la Présence latente de la spiritualité. Raymond Lemieux utilise également cette analogie pour décrire ce qui caractérise le rapport du sujet croyant avec la Présence (qu'il désigne ici l'Autre) :

« Voilà posée, peut-être, la différence la plus essentielle entre le regard sur l'Autre que porte le théologien et l'expérience de la psychanalyse. Là où la seconde rencontre la pulsion de mort et veut savoir ce qu'il en est de cet Autre qui le travaille, le premier, sans nier cette pulsion — ce qui serait refuser la confrontation — par un mouvement déraisonnable, en attend la vie. Le théologien est en ce sens d'abord un croyant. Cela ne veut pas dire qu'il doit adhérer aveuglément aux formations de l'imaginaire qui instituent la culture religieuse de sa société. »²⁵

Ainsi, le sujet croyant de Lemieux place déraisonnablement son espérance dans sa spiritualité, cette présence latente et incontournable décrite par Kees Waaijman. Pour nous, ce choix déraisonnable s'applique à tout sujet croyant, qu'importe où porte son regard sur l'axe athéisme-théonomie.

Un tel choix implique deux choses. D'abord, il repose sur des motivations singulières qui ne peuvent être entièrement accessibles à personne d'autre que le sujet, et ce, dans les limites de sa propre capacité de les appréhender lui-même. Ensuite, le choix implique forcément une prise

²⁴ WAAIJMAN, Kees, 2002, *Spirituality : forms, foundations, methods*, coll. « Studies in spirituality », Leuven, Peeters, p. 1

²⁵ LEMIEUX, Raymond, 2002, Le loup dans la bergerie : Théologie et psychanalyse exposées au champ de l'Autre, dans *Théologiques*, vol. 10, 2, p.45

de risque devant l'insaisissable que le sujet choisit sans aucune certitude absolue. Bref, il s'agit d'un véritable acte de foi à portée relationnelle, tel que Raymond Lemieux nous le confirme :

« S'il est fondateur, l'acte de foi est lui-même non fondé. Il consiste à prendre parti pour la vie contre la mort, pour la poursuite du mouvement contre la tétanisation, à prendre le risque de l'Autre dont il ne sait rien mais auquel il fait confiance. »²⁶

Certains sujets peuvent également vivre une expérience mystique qui bouleverse leur rapport au divin et leur univers convictionnel, les propulsant dans une spiritualité intense et encore plus inaccessible à quiconque n'a pas vécu pareille expérience :

« Une expérience mystique est une expérience unitive, perceptive, non sensorielle, qui est apparemment celle d'une réalité ou d'un état de choses qui n'appartient jamais aux expériences perceptives sensorielles ou à l'introspection. »²⁷

Il s'agit donc d'une expérience à partir de laquelle le sujet acquiert la certitude de la Présence en s'unissant à elle. Devant le vertige que cela peut provoquer, il n'est pas exclu que le sujet décide de nier l'expérience et de la refouler. Par contre, chez le sujet qui accepte d'intérioriser l'expérience mystique, son choix ne lui apparaît pas déraisonnable, même s'il ne dispose d'aucun argument objectif susceptible de convaincre une autre personne de son authenticité. Le risque qu'il prend réside alors dans le jugement qu'on peut porter sur lui et semble amplement compensé par les bénéfices que le sujet en retire.

Nous retenons que l'expérience spirituelle, qu'elle comporte un caractère mystique ou non, est fondamentalement intime et nous devons en accueillir l'expression avec respect et ouverture, en tant que discours du sujet croyant. Dans le cadre de cette étude, nous allons nous attarder à deux aspects de cette expérience, à savoir l'assujettissement à la volonté divine ou à l'ordre naturel, ainsi que la proximité relationnelle avec le divin ou l'ordre naturel.

²⁶ LEMIEUX, Raymond, 2002, Le loup dans la bergerie : Théologie et psychanalyse exposées au champ de l'Autre, dans *Théologiques*, vol. 10, 2, p.45

²⁷ SCHMITT, Yann, (2010), Les expériences mystiques peuvent-elles appartenir à des processus cognitifs ?, extrait de <http://theoremes.revues.org/62>

a) Assujettissement à la volonté divine ou à l'ordre naturel

Appliquons l'acte de foi selon Raymond Lemieux à notre sujet croyant : « *prendre le risque de l'Autre dont il ne sait rien mais auquel il fait confiance* ». Si en choisissant de porter son regard vers le divin, le sujet lui accorde sa confiance, quel est cet Autre auquel fait confiance le sujet qui se détourne du divin ?

En l'absence de divin ou de toute autre forme de transcendance que le sujet pourrait y substituer, l'Autre auquel il fait confiance ne peut alors être que cette part de lui-même qui lui échappe.

Cohabitant avec le travail herméneutique, la spiritualité du sujet croyant repose sur une décision incontournable : ne placer sa confiance qu'en sa propre humanité, laquelle s'inscrit dans un ordre naturel global, ou encore, faire aussi confiance en un divin qu'il espère présent.

La notion même de confiance soulève des questions d'ordre affectif et cognitif qui peuvent entrer en jeu ici, mais nous choisissons de les réserver pour la section portant sur le défi identitaire (Pages 30 à 41). Pour l'instant, considérons ce que peut signifier, d'une perspective spirituelle, faire confiance au divin ou en sa propre humanité.

« *CONFIANCE : espérance ferme, assurance de celui qui se fie à quelqu'un [...] avoir foi [...] compter sur* »²⁸

Le sujet croyant porte donc son regard vers ce qui lui apparaît fiable, c'est-à-dire constant et conforme dans sa nature, ses intentions et son action. Or, se représenter la nature, les intentions et l'action de l'insaisissable demeure un exercice spéculatif reposant sur l'interprétation de signes que seul le sujet peut décoder à partir de son expérience de proximité avec cet insaisissable.

Nous posons l'hypothèse que le sujet croyant qui se tourne vers le divin désigne ces signes par la *volonté divine*, alors que celui qui s'en détourne évoque plutôt l'ordre naturel du monde.

²⁸ ROBERT, Paul, REY-DEBOVE, Josette, & REY, Alain, 1993, *Le nouveau petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, p.491

b) Proximité relationnelle avec le divin ou l'ordre naturel

Ainsi, nous considérons qu'au cœur de l'expérience de la spiritualité se retrouve la relation avec le divin ou l'ordre naturel, celui-ci pouvant aussi bien englober l'univers que se limiter à la propre humanité du sujet.

Nous nous demandons si une part de la transformation intérieure résultant du travail herméneutique ne relève pas de l'expérience intuitive du sujet d'entrer en relation avec cet insaisissable, non pas en tant que discours spéculatif, mais plutôt en tant que *pressentiment* qui comporte une part de connaissance naturellement inaccessible :

« *PRESSENTIMENT* : Phénomène subjectif interprété comme la connaissance intuitive et vague d'un événement qui ne peut être connu par un moyen naturel. »²⁹

Pour se représenter une telle relation, nous retenons le processus de transformation proposé par Kees Waaijman, lequel relie le concept de transformation avec l'essence de la spiritualité, plus particulièrement l'éveil de la conscience à la présence divine et son impact sur toutes les relations auxquelles participe le sujet :

« *The word "transformation" is part of a richly varied semantic field : to form, malform, reform, be conformed and transform. Throughout the centuries spiritual authors have used this semantic field to bring out the inner logic of the spiritual way. [...] Also contemporary authors frequently use the word "transformation" precisely in the places where they seek to conceptualize spirituality in terms of its essence. [...] Spirituality is in search of the "immediate and transforming consciousness of God's presence." [...] This transformation is not only a transforming relation between God and an individual; it is the transformation of that individual as an intersubjective being and, therefore, of all relations in which that individual participates.* »³⁰

L'auteur nous propose cinq couches transformationnelles successives illustrant comment la conscience du sujet s'éveille à la présence divine.

²⁹ ROBERT, Paul, REY-DEBOVE, Josette, & REY, Alain, 1993, *Le nouveau petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, p.1987

³⁰ WAAIJMAN, Kees, 2002, *Spirituality : forms, foundations, methods*, coll. « Studies in spirituality », Leuven, Peeters, pp. 455-456

*Transformation in creation*³¹ : l'humain est une conscience vide (*non-being*) sans la présence de son créateur divin.

*Transformation in re-creation*³² : l'humain, limité à sa propre finitude et à sa représentation du divin (*deformation*), ouvre son esprit à la volonté divine (*re-formation*), pour le rejoindre (*moment of reversal*) dans un mouvement de retour vers sa propre essence à l'image du divin (*being*).

*Transformation in conformity*³³ : l'humain s'approprie et s'abandonne à un modèle de comportements, de pensée, de volonté, de mémoire, de sentiment et d'attention (*conformation*), permettant au divin d'agir sur lui (*divine-human transformation*) et de se révéler en lui sur les plans de l'intellect, de la volonté et de la conscience (*unformation of the intellect, of the will and of the conscience*).

*Transformation in love*³⁴ : l'âme s'affranchit de la finitude humaine et s'abandonne totalement au divin dans un mouvement d'amour et de communion éternelle (*the soul goes out in love*), le divin résidant alors en elle la transforme en lui partageant sa substance (*God's residing in the soul*), créant une intimité unifiée et renforcée par un amour d'intensité croissante (*the intimacy of love*).

*Transformation in glory*³⁵ : l'âme aspire à poursuivre cette union dans la mort (*the glory of the Risen One*), en transitant vers le divin (*the glorification of man in God*), en une réciprocité complète d'esprit, de joie, d'union à la création et de partage de l'essence divine (*complete reciprocity*).

Nous réalisons bien que les cinq couches transformationnelles proposées par Kees Waaijman s'inspirent d'un contenu chrétien, ce qui nous apparaît un modèle approprié à utiliser auprès de nos sujets d'étude issus de la tradition catholique. Toutefois, il est possible

³¹ WAAIJMAN, Kees, 2002, *Spirituality : forms, foundations, methods*, coll. « Studies in spirituality », Leuven, Peeters, pp. 456-459

³² Ibid., pp. 456-463

³³ Ibid., pp. 463-469

³⁴ Ibid., pp.469-476

³⁵ Ibid., pp.476-481

qu'on observe chez eux un déplacement du divin vers la notion d'ordre naturel, ce qui pourrait nécessiter une validation précise du discours avant d'utiliser ce modèle. Par prudence, nous préférons néanmoins attendre notre discussion des résultats avant de considérer la possibilité d'adapter les formulations de Kees Waaijman de façon à couvrir toutes les positions possibles du regard du sujet croyant sur l'axe athéisme-théonomie.

L'ENGAGEMENT DANS UNE LIGNÉE CROYANTE

Si la démarche d'incarnation s'appuie fondamentalement sur l'expérience de la spiritualité, elle s'actualise au quotidien à travers l'engagement du sujet dans une lignée croyante. Sur cette question, nous retenons la définition de Danièle Hervieu-Léger :

« La filiation que le croyant revendique [...] le fait membre d'une communauté spirituelle qui rassemble les croyants passés, présents et futurs. La lignée croyante fonctionne comme une référence légitimatrice de la croyance. Elle est également un principe d'identification sociale : interne, parce qu'elle incorpore les croyants à une communauté donnée ; externe, parce qu'elle les sépare de ceux qui n'en sont pas. »³⁶

Ainsi, lorsque le sujet croyant trouve écho de son expérience de la spiritualité auprès d'un ensemble d'individus qui se revendiquent d'une certaine continuité de croyance (tradition), il peut ressentir une proximité communautaire avec eux. En contrepartie, lorsqu'il ne trouve plus aucune affinité auprès de la communauté, le sujet croyant peut choisir de s'en éloigner.

L'engagement dans une lignée croyante engendre donc un rapport entre le sujet croyant et les autres sur la base d'une revendication spirituelle parente. En poursuivant notre analogie entre le travail herméneutique et le travail psychanalytique, nous pouvons considérer que la tradition, en tant que discours commun à partir duquel cette parenté peut s'établir, est à la spiritualité ce que le SURMOI est au Ça. Toutefois, la capacité de la tradition d'exercer une influence similaire au SURMOI dépend de la profondeur de son ancrage individuel et collectif :

« Une « religion » est, dans cette perspective, un discours idéologique, pratique et symbolique par lequel est constitué, entretenu, développé et contrôlé le sens individuel et collectif de l'appartenance à une lignée croyante particulière. »³⁷

³⁶ HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le Converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, p.24

³⁷ Ibid., p.24

Est-ce que cela signifie pour autant que, lorsque le travail herméneutique opère et que l'expérience de la spiritualité évolue, le sujet croyant doit nécessairement chercher à s'affranchir de sa tradition héritée ? Ou bien, est-ce que le fait d'intérioriser cette même tradition fait de lui un croyant sous-développé ? Comme nous le développerons plus en détail dans notre section sur le défi identitaire (Pages 30 à 41), il semble plutôt que la remise en question de la tradition héritée fasse effectivement partie du processus habituel de maturation de la foi, sans nécessairement entraîner de rupture définitive.

À la lumière de ce qui précède, nous comptons explorer l'engagement dans une lignée croyante sous trois angles : la pratique, l'appartenance et les représentations.

a) La pratique

Pour nous, la pratique du sujet croyant inclut non seulement ce qui la rend conforme à sa lignée croyante, mais aussi toute forme d'action ou d'état qu'il recherche afin de vivre harmonieusement son expérience de la spiritualité, indépendamment des prescriptions de sa lignée ou de sa communauté.

Au-delà du caractère distinctif ou conforme de sa pratique, nous nous intéressons également à l'évolution du rapport qu'entretient le sujet croyant avec elle. Comment s'y prend-il pour donner sens à sa pratique, au fur et à mesure de sa démarche d'incarnation ?

Nous présentons, au tableau I reproduit à la page suivante, la figure du pèlerin que nous propose Danièle Hervieu-Léger afin d'illustrer comment la mobilité associée à la modernité religieuse peut amener le croyant à moduler sa pratique, notamment sur la base du *contrôle institutionnel*.

Tableau I : Figure du pèlerin ³⁸

<i>La figure du PRATIQUANT</i>	<i>La figure du PÈLERIN</i>
<i>Pratique obligatoire</i>	<i>Pratique volontaire</i>
<i>Pratique normée par l'institution</i>	<i>Pratique autonome</i>
<i>Pratique fixe</i>	<i>Pratique modulable</i>
<i>Pratique communautaire</i>	<i>Pratique individuelle</i>
<i>Pratique territorialisée (stable)</i>	<i>Pratique mobile</i>
<i>Pratique répétée (ordinaire)</i>	<i>Pratique exceptionnelle (extraordinaire)</i>

Nous faisons l'hypothèse que le sujet croyant n'est pas en soi assimilable aux traits d'une seule des précédentes figures. Nous imaginons plutôt qu'il en est un amalgame singulier en mutation constante, au gré de l'évolution de sa démarche d'incarnation.

b) L'appartenance

Puisque le sujet croyant recherche d'abord un écho de son expérience de la spiritualité dans la lignée croyante à laquelle il adhère, on peut s'attendre à ce qu'il distingue son appartenance à la lignée croyante elle-même de celle qu'il ressent à l'endroit de la communauté des individus qui s'en réclament.

D'une part, la lignée croyante elle-même demeure son ancrage spirituel, alors que la communauté et son institution légitime exercent plutôt la fonction médiatrice d'un environnement à partir duquel le sujet croyant définit sa pratique et son engagement :

« Cette construction narrative de soi-même est la trame des trajectoires d'identification parcourues par les individus. Il y a formation d'une identité religieuse lorsque la construction biographique subjective rencontre l'objectivité d'une lignée croyante, incarnée dans une communauté dans laquelle l'individu se reconnaît. » ³⁹

Il est donc plausible que le sujet croyant puisse bien se reconnaître au sein de la lignée croyante elle-même, tout en adoptant une posture plus ou moins distante à l'égard de la communauté et de l'institution. Cela semble très bien illustrer un aspect du catholicisme

³⁸ HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le Converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, p.109

³⁹ Ibid., p. 99

populaire québécois selon Raymond Lemieux, auquel nous faisons référence dans notre introduction (Page 4).

L'appartenance du sujet à la lignée croyante elle-même peut parfois s'inscrire en parfaite continuité avec la tradition héritée. À d'autres moments, elle correspond plutôt au phénomène moderne de la conversion de l'individu :

« Le converti manifeste et accomplit ce postulat fondamental de la modernité religieuse selon lequel une identité religieuse « authentique » ne peut être qu'une identité choisie. »⁴⁰

Ainsi, Danièle Hervieu Léger nous rappelle que l'engagement dans une lignée croyante est un phénomène moderne associé au désir de choisir. Cette position nous semble apparentée avec le concept de capacité d'agence tel que le définit Roger Frie :

« In the broadest sense, agency refers to the human capacity for reflective action and choice. [...] I present agency as an integral aspect of situated human experience and psychological change. [...] Agency is not an isolated mental phenomenon; the possibility of agency is embedded in the biological, social, and cultural contexts that inform and shape who we are. Agency is an emergent, affective and cognitive process that permits us to respond to our situations in meaningful ways. »⁴¹

Ainsi, l'initiation et la réussite d'une conversion dépendent aussi de la capacité d'agence du sujet croyant. Au-delà de la parenté ressentie à l'égard d'une lignée croyante, il doit disposer des ressources personnelles nécessaires pour inscrire celle-ci à l'intérieur d'un changement personnel possible, harmonieux et signifiant.

Danièle Hervieu-Léger nous propose trois figures de conversion illustrant à partir de quelle perspective elles s'opèrent :

LE NOUVEAU CROYANT : l'individu qui, n'ayant jamais appartenu à une tradition religieuse quelconque, découvre, après un cheminement personnel plus ou moins long, celle dans laquelle il se reconnaît et à laquelle il décide finalement de s'agrèger. [...] Le parcours,

⁴⁰ HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le Converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, p.129

⁴¹ FRIE, Roger, 2011, *Situated Experience: Psychological Agency, Meaning, and Morality in Worldly Contexts*, dans *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, vol. 6, 3, p.341.

souvent long et sinueux, se stabilise, au moins pour un temps, en une affiliation communautaire choisie qui vaut identification personnelle et sociale autant que religieuse. ⁴²

LE CROYANT EN CHANGEMENT : exprime non seulement l'aspiration forte à une intégration personnalisée dans une communauté où l'on est reçu comme un individu, mais plus largement un « droit au choix » religieux qui prend le pas sur tout devoir de fidélité à une tradition héritée. ⁴³

LE CROYANT RÉAFFILIÉ : converti de l'intérieur, celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue a minima, de façon purement conformiste. ⁴⁴

Il est plausible d'envisager que le sujet croyant pourrait se convertir plus d'une fois au cours de son existence. À chaque fois, il semble bien que ce soit dans la poursuite d'une quête de sens que la conversion réussit généralement à accomplir, au moins provisoirement :

« Ces récits [de conversion] s'éloignent peu d'un schéma très classiquement attesté, qui oppose un « avant » tragique, désespérant ou simplement médiocre, à un « après » caractérisé au contraire par la plénitude de sens. [...] S'impose fréquemment l'évocation d'un « moment de certitude », postérieur généralement à la décision de se convertir. » ⁴⁵

c) Les représentations

Partout en occident, on se retrouve devant un phénomène d'individualisation des croyances se présentant comme un processus continu de bricolage, caractérisé par l'abandon de certains éléments de la tradition héritée, au profit d'emprunts de toute sorte dans un amalgame singulier à chacun(e).

Nous postulons que le simple fait d'exposer le sujet à de nouvelles lignées croyantes opère déjà chez lui un changement au niveau de la représentation de ses croyances, ne serait-ce

⁴² HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le Converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, pp. 123-124

⁴³ Ibid., p.123

⁴⁴ Ibid., p.124

⁴⁵ Ibid., pp.131-132

que dans la façon de les formuler. Selon André Mary, cette rencontre de différentes cultures et visions du monde entraîne d'abord une forme de métissage culturel, lequel s'imprègne dans la vision du sujet de façon durable à travers l'hybridité du langage qui en découle.

Cette situation engendre alors une posture ambivalente créatrice et susceptible de bouleverser les repères identitaires :

« The movement toward the other is also a movement against the other and the return to self is denial of self. »⁴⁶

Ainsi, d'après André Mary, le sujet explore un nouveau contenu culturel à partir de ses propres représentations, ce qui fait obstacle à sa complète compréhension. C'est alors un mouvement à l'encontre (*movement against*) des représentations de l'autre. Par contre, en intériorisant ces dernières, il s'agit d'un déni d'une part de soi (*denial of self*). Le métissage semble donc inévitable et consiste en une intériorisation créative bouleversante de représentations inédites car dérivées de celles de l'autre, sans leur être totalement fidèles.

En guise d'illustration, voici comment Danièle Hervieux-Léger parle des nombreux occidentaux de tradition catholique qui ont intériorisé le concept de réincarnation :

« Lorsqu'on parle de « réincarnation », s'agit-il de la substitution d'un mot à un autre, sur fond d'effritement d'une culture chrétienne élémentaire affectant les croyants catholiques eux-mêmes ? [...] La référence à la réincarnation permet-elle de reformuler, sur un mode réaliste, la notion obscure de « résurrection », en représentant la vie après la mort comme une « revitalisation » ? [...] Sert-elle à la réinterpréter en lui conférant un certain degré de plausibilité « expérimentale » attestée par les récits de ceux qui sont revenus des frontières de la mort, et donc à la rendre plus acceptable dans un environnement culturel marqué par la science ? [...] Est-elle pensée comme une rétribution de la vie menée précédemment ou bien comme « nouvelle chance » ? [...] Est-on en présence de manifestations d'un réincarnationnisme chrétien théologiquement construit ? Des entretiens auprès de sujets catholiques déclarant croire à la réincarnation montrent que toutes ces possibilités existent. Ils font apparaître en même temps toute la distance entre cette croyance et la problématique de la réincarnation (épreuve, plutôt que « nouvelle chance ») dans l'hindouisme et le bouddhisme. »⁴⁷

⁴⁶ MARY, André, 2005, Métissage and Bricolage in the Making of African Christian Identities, dans Social Compass, vol. 52, 3, p.292

⁴⁷ HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le Converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, p.47

En s'inspirant de André Mary, on pourrait imaginer que le sujet catholique occidental, exposé à l'idée de la réincarnation à partir de ses propres représentations culturelles (*movement against*) issues de sa tradition et de son environnement culturel marqué par la science, choisit de l'intérioriser en lui attribuant le sens qui lui sied (représentation inédite), tout en occultant la résurrection issue de sa tradition héritée, en un mouvement de déni (*denial of self*).

S'agit-il donc d'une incohérence ? À la lumière des différentes influences desquelles il se réclame, nous pourrions être tentés de répondre par l'affirmative. Nous prenons plutôt en considération le décalage des représentations initiales du sujet. Il semble bien que le sujet catholique a d'abord compris la réincarnation, la résurrection et les récits d'expérience de mort imminente à partir de ses propres paradigmes, sans en saisir toutes les nuances. Le bricolage qui s'en est suivi a fort bien pu se dérouler de façon cohérente avec ses représentations initiales, sa quête de l'essence et son expérience de la spiritualité.

En fait, ce qui importe pour nous n'est pas l'apparente incohérence des représentations, mais bien la cohérence de la quête de l'essence et de la démarche d'incarnation, laquelle, comme nous l'avons précédemment indiqué à quelques reprises, demeure tributaire du défi identitaire.

Le défi identitaire

Nous avons déjà mentionné que cette section pourrait fournir des éléments de réponse à certains aspects soulevés précédemment. En ce qui concerne l'univers convictionnel profane, nous avons évoqué le fait que la conception de la finitude humaine et de l'ordre du monde pouvait varier selon l'âge du sujet (Page 18). Dans le cadre de l'expérience de la spiritualité, placer sa confiance, que ce soit dans un ordre naturel ou envers le divin, peut être relié à des aspects de la personnalité du sujet (Page 21). Finalement, en regard du travail herméneutique et de l'engagement dans une lignée croyante, nous avons aussi évoqué un processus de maturation de la foi qui pourrait inclure la remise en question de la tradition héritée (Page 25). À vrai dire, le défi identitaire interpénètre tous les aspects de la quête de l'essence et de la démarche d'incarnation.

Nous retenons, comme principal cadre de référence, les stades de la foi développés par James W. Fowler. L'auteur, admettant avoir grandement été influencé par les travaux d'Erik Erikson, articule ses stades de la foi de façon concordante avec ceux du développement de la personnalité élaborés par ce dernier :

*« Erikson's influence on me has been both more pervasive and more subtle; it has touched me at convictional depths that the structural developmentalists have not addressed. »*⁴⁸

James W. Fowler précise bien que son modèle des stades de la foi n'en est pas un visant à établir un idéal de « bonne foi » ou de « bonne personne » vers lequel tendre. Il décrit plutôt comment la maturation de la foi est intimement liée à la maturation de la personnalité, ce qui la rend tributaire du temps, de l'expérience, des défis de l'existence et de l'éducation reçue. La désynchronisation des deux processus de maturation ne serait pas sans conséquence :

*« The faith stages soon to be discussed are not to be understood as an achievement scale by which to evaluate the worth of persons. Nor do they represent educational or therapeutic goals toward which to hurry people. Seeing their optimal correlations with psychosocial eras gives a sense of how time, experience, challenge and nurture are required for growth in faith. Education and nurture should aim at the full realization of the potential strength of faith at each stage and at keeping the reworking of faith that comes with stage changes current with the parallel transitional work in psychosocial eras. Remedial or therapeutic nurture is called for when the anachronism of a lagging faith stage fails to keep pace with psychosocial growth. Less frequently, but just as important, sometimes precocious faith development outstrips or gets ahead of psychosocial growth. In this situation help may be needed in overcoming or reworking crippled psychosocial functioning. »*⁴⁹

Le modèle des stades évolutifs de la personnalité d'Erik Erikson prend appui sur les travaux de Sigmund Freud et de Jean Piaget, tout en s'inspirant de l'approche épigénétique utilisée en embryologie⁵⁰. Par analogie avec le développement des organes du fœtus, Erik Erikson attribue à l'apparition des capacités psychosociales une séquence propre à leur développement :

⁴⁸ FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, p.110

⁴⁹ Ibid., p.114

⁵⁰ ERIKSON, Erik H., 1964, *Childhood and Society*, New-York, W.W. Norton & Company, Traduction française : *Enfance et société*, A. CARDINET, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976, pp.43-44

« On peut dire que la personnalité se développe en fonction d'étapes données d'avance dans l'aptitude avec laquelle l'organisme humain se laisse pousser en avant et prend conscience d'un large éventail d'individus et d'institutions riches de signification, avec lesquels il entre en contact. [...] Cela signifie que chaque aspect de la personnalité vitale discuté plus loin est systématiquement corrélatif à tous les autres et que, tous, ils dépendent du développement propre et de la séquence propre de chaque composante ; que d'autre part chaque composante existe, sous une forme ou sous une autre, avant que son moment critique et décisif se présente normalement. »⁵¹

« Dans chaque étape successive il faut ainsi voir une crise potentielle à cause du radical changement de perspective qu'elle entraîne. Le mot crise, du reste, n'est ici employé que dans un contexte évolutif, non point pour désigner une menace de catastrophe mais un tournant, une période cruciale de vulnérabilité accrue et de potentialité accentuée et, partant, la source ontogénétique de force créatrice mais aussi de déséquilibre. »⁵²

À la page suivante, le tableau II nous résume le modèle des étapes de la foi par James W. Fowler, en parallèle avec celui des stades évolutifs de la personnalité d'Erik Erikson. La perspective temporelle utilisée par l'auteur est celle d'Erik Erikson qu'il intercale à l'intérieur des quatre périodes du cycle de vie selon Daniel J. Levinson, lesquelles comprennent d'abord l'enfance et l'adolescence (*childhood and adolescence*), suivies de l'âge adulte en trois périodes : le jeune âge adulte (*early adulthood*), le mitan (*middle adulthood*) et l'âge mûr (*late adulthood*).⁵³ Afin d'en faciliter la lecture et la compréhension, nous avons pris la liberté de compléter le tableau en y insérant la période selon l'âge de la personne aux différents stades évolutifs de la personnalité. Cela n'implique pas que chaque stade survienne nécessairement à l'âge indiqué. Il s'agit seulement d'un repère temporel illustrant vers quelle période ils surviennent habituellement. Selon cette échelle, notre sujet d'étude, le baby boomer, se situe à l'âge mûr.

⁵¹ ERIKSON, Erik H., 1968, *Identity : Youth and Crisis*, New-York, W.W. Norton & Company, Traduction française : *Adolescence et crise : La quête de l'identité*, NASS-Louis-Combet, Paris, Flammarion, 1972, pp.95-96

⁵² Ibid., p.98

⁵³ FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, p. 111.

Tableau II : Psychosocial and Faith stages : Optimal Parallels ⁵⁴

<i>Levinson's Eras and Erikson's Psychosocial Stages:</i>	<i>Fowler's Faith Stages</i>
<i>Era of Infancy, Childhood and Adolescence</i>	
(0-2) Trust vs. Mistrust	Undifferentiated Faith (Infancy) 1. Intuitive-Projective Faith (Early Childhood) 2. Mythic-Literal Faith (School Years) 3. Synthetic-Conventional Faith (Adolescence)
(2-3) Autonomy vs. Shame & Doubt	
(3-6) Initiative vs. Guilt	
(6-13) Industry vs. Inferiority	
(13-20) Identity vs. Role Confusion	
<i>First Adult Era</i>	
(20-35) Intimacy vs. Isolation	4. Individuative-Reflective Faith (Young Adulthood)
<i>Middle Adult Era</i>	
(35-60) Generativity vs. Stagnation	5. Conjunctive Faith (Mid-life and Beyond)
<i>Late Adult Era</i>	
(60+) Integrity vs. Despair	6. Universalizing Faith

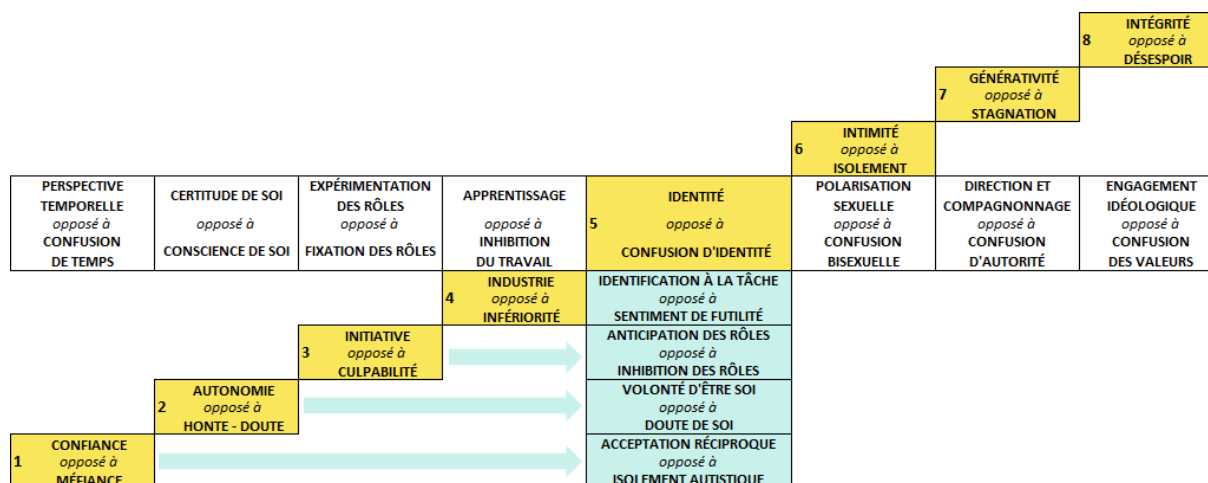
Nous comprenons donc que le sujet croyant détient une potentialité de foi (*potential strength of faith*) dont l'émergence présente une similitude et une interdépendance probable avec le développement de sa personnalité. Ainsi, un retard ou une crise importante au sein de cette dernière pourrait affecter la capacité du sujet à accéder à une foi plus mature. De même, la difficulté à accéder à une foi plus mature peut perturber le développement de la personnalité. Nous considérons que ces deux situations risquent d'altérer la quête de l'essence et la démarche d'incarnation du sujet croyant, et ce, même en tenant compte de la mise en garde de James W. Fowler relativement au caractère non normatif de son modèle.

MATURITÉ PSYCHOLOGIQUE

Le modèle d'Erik Erikson figure au tableau III de la page suivante. Il comprend huit stades évolutifs de la personnalité représentés par la diagonale jaune débutant dans le quadrant inférieur gauche. L'identité se construit au cours des quatre premiers stades, alors que le cinquième (l'adolescence) se présente comme un stade intégrateur des précédents. Les trois autres stades, au-delà de l'identité, illustrent l'achèvement adulte de celle-ci. Les quatre premiers stades produisent chacun une contribution spécifique, ici représentée par une case verte.

⁵⁴ FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, p. 113.

Tableau III : Diagramme des stades évolutifs de la personnalité ⁵⁵



1. Enfance et réciprocité de la reconnaissance (*confiance vs méfiance*) ⁵⁶

Erik Erikson établit la confiance comme fondement de la quête identitaire et la définit comme suit : la confiance est la possibilité de se fier à la foi des autres ainsi que le sentiment fondamental d'être soi-même digne de la confiance des autres. La relation établie avec la mère lors de la satisfaction des besoins primaires conduit le sujet à l'acceptation réciproque de l'autre qui peut donner et de lui-même en tant que donneur potentiel. Toutefois, le sevrage, même lorsqu'il se produit sous des conditions favorables, semble induire la nostalgie universelle du paradis perdu, contribuant à l'éveil de la méfiance à l'égard du monde. Cette dualité conduit éventuellement le sujet adulte vers une combinaison de foi et de réalisme. La confiance devient alors un besoin vital : la capacité de foi, laquelle prend sa source dans l'énergie vitale de l'espérance transmise par la mère. Erik Erikson identifie une institution humaine qui vient appuyer la mère dans cet effort : la religion. En résumé : JE SUIS L'ESPOIR QUE J'AI ET QUE JE DONNE.

⁵⁵ ERIKSON, Erik H., 1968, *Identity : Youth and Crisis*, New-York, W.W. Norton & Company, Traduction française : *Adolescence et crise : La quête de l'identité*, NASS-Louis-Combet, Paris, Flammarion, 1972, p.97.

⁵⁶ Ibid., pp. 99-110

2. Première enfance et volonté d'être soi (*autonomie vs honte et doute*)⁵⁷

Le sujet débute l'*expérimentation de sa volonté autonome* en prenant appui sur sa confiance. Lorsque sa foi en lui-même et dans le monde est mise en danger par son désir d'obtenir ce qu'il choisit, selon ses propres exigences et en rejetant toute autre chose avec entêtement, le sujet s'expose à un sentiment de perte de contrôle et d'estime de soi pouvant engendrer la honte et le doute. Par ailleurs, une confiance solidement établie permet l'émergence d'un sentiment de volonté libre. L'institution humaine correspondante : le principe de la loi et de l'ordre. En résumé : JE SUIS CE QUE JE PUIS VOULOIR LIBREMENT.

3. Enfance et anticipation des rôles (*initiative vs culpabilité*)⁵⁸

L'autonomie et l'imaginaire s'unissent pour éveiller l'*initiative* du sujet, laquelle agit comme base d'un sentiment réaliste de son ambition et de ses projets. Il anticipe alors les tâches d'adulte en nourrissant l'espoir qu'elles lui permettront de pleinement s'accomplir. À travers sa conscience, le sujet entend la voix intérieure de l'observation de soi, de la conduite de soi et de la punition de soi, pouvant engendrer de la culpabilité. L'institution humaine correspondante : la moralité. En résumé : JE SUIS CE QUE JE M'IMAGINE QUE JE SERAI.

4. Âge scolaire et identification aux tâches (*industrie vs infériorité*)⁵⁹

Maintenant que l'imaginaire l'a conduit à se projeter dans les rôles d'adultes, le sujet devient avide d'apprendre et d'expérimenter sa capacité de réaliser. De jeux en projets, se développe chez lui le besoin de se sentir capable de faire des choses, de les faire bien et même parfaitement, c'est-à-dire *le sens de l'industrie*. Le sujet apprend la persévérance, s'adapte aux lois du monde instrumental et s'identifie passionnément à la tâche. Toutefois, si les stades précédents n'ont pas atteint un état d'achèvement adéquat, un sentiment d'infériorité

⁵⁷ ERIKSON, Erik H., 1968, *Identity : Youth and Crisis*, New-York, W.W. Norton & Company, Traduction française : *Adolescence et crise : La quête de l'identité*, NASS-Louis-Combet, Paris, Flammarion, pp. 110-118

⁵⁸ Ibid., pp. 119-126

⁵⁹ Ibid., pp. 126-133

peut surgir. L'institution humaine correspondante : le travail. En résumé : JE SUIS CE QUE JE PEUX APPRENDRE À FAIRE MARCHER.

5. Adolescence (identité vs confusion d'identité)⁶⁰

L'adolescence permet au sujet d'inscrire ses acquis identitaires au-delà du milieu de l'enfance, c'est-à-dire dans son appartenance à la société, auprès de laquelle il souhaite maintenant établir un sentiment de continuité. Il recherche de *nouvelles personnes* et de nouvelles idées dignes foi, et auprès desquelles il vaut la peine de démontrer qu'il est lui-même digne de confiance. Il recherche l'occasion de s'engager librement. Il fait confiance en ses pairs et dans les aînés qu'il adopte comme modèles et guides, et auprès desquels il puise un champ d'action imaginaire pouvant répondre à ses aspirations, et ce, parfois de façon illusoire. Il reporte le choix d'une carrière tant qu'il n'a pas acquis le sentiment qu'il pourrait y réussir et s'accomplir à la hauteur de l'idéal de soi qu'il nourrit. L'institution humaine correspondante : l'idéologie. En l'absence d'une formulation de l'auteur résumant ce stade, nous proposons : JE SUIS EN SOCIÉTÉ.

6. Par-delà l'identité : le jeune âge adulte (*intimité vs isolement*)⁶¹

Le moralisme de l'enfance et l'idéologie de l'adolescent s'achèvent chez le sujet en un *sens de l'éthique*, par lequel il délimite ses responsabilités d'adulte. Parmi celles-ci figure la possibilité de s'attacher à l'autre à travers une véritable et réciproque proximité psychosociale. Dans le cas contraire, à travers la distanciation, le sujet peut choisir de repousser quiconque apparaît comme une menace en surestimant ce qui distingue le familier de l'étranger. Il peut aussi s'isoler par crainte des conséquences potentielles d'une véritable intimité : la progéniture et les responsabilités qui l'accompagnent. L'institution humaine correspondante : l'amour. En résumé : NOUS SOMMES CE QUE NOUS AIMONS.

⁶⁰ ERIKSON, Erik H., 1968, *Identity : Youth and Crisis*, New-York, W.W. Norton & Company, Traduction française : *Adolescence et crise : La quête de l'identité*, NASS-Louis-Combet, Paris, Flammarion, pp. 133-140

⁶¹ FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, pp. 141-143

7. Par-delà l'identité : le mitan (*générativité vs stagnation*)⁶²

Chez le sujet, la générativité consiste à mettre à profit sa productivité et sa créativité afin d'établir et de guider la génération montante. À défaut de cette contribution, il peut se replier sur une pseudo-intimité s'accompagnant d'un sentiment général de stagnation et de complaisance. Toutes les institutions humaines renforcent la générativité qui agit elle-même comme une puissance active dans l'organisation humaine.

8. Par-delà l'identité : l'âge mûr (*intégrité vs désespoir*)⁶³

Animé d'une sagesse puisant sa source dans la tradition, le sujet se caractérise par son penchant pour l'ordre et la signification, son acceptation du seul cycle de vie dont il dispose et son sentiment de camaraderie envers ses prédécesseurs pour leur contribution à la dignité humaine et à l'amour. En l'absence de cette intégration cumulative du MOI, le sujet peut manifester dégoût et désespoir à l'égard de la vie et de la mort. Les institutions humaines correspondantes : *la religion et la philosophie*. En résumé : JE SUIS CE QUI ME SURVIT.

MATURITÉ DE LA FOI

1. Foi intuitive-projective (première enfance et enfance)⁶⁴

James W. Fowler considère que la foi du sujet reste indifférenciée au cours du premier stade de développement de la personnalité. C'est pourquoi, il fait coïncider le début de son modèle avec le deuxième stade établi par Erik Erikson. L'imaginaire du sujet est alors influencé de façon permanente par les exemples, les dispositions, les actions et les histoires de la foi exprimée par ses parents. La conscience de soi naissante contribue à l'élaboration d'une compréhension intuitive de l'existence, laquelle demeure vulnérable face au renforcement des tabous, de la morale et des attentes doctrinales.

⁶² FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, pp. 143-144

⁶³ Ibid., pp. 144-146

⁶⁴ Ibid., pp.122-134

2. Foi mythique et littérale (*âge scolaire*) ⁶⁵

Le désir croissant du sujet à distinguer la réalité et l'émergence de la pensée opérationnelle l'amènent d'abord à s'approprier littéralement les histoires, croyances, pratiques et symboles qui caractérisent l'appartenance à sa communauté. Cela le conduit à une construction cohérente du discours et du sens à travers des histoires auxquelles il ne parvient toutefois pas à donner une portée réflexive et conceptuelle. Le sujet considère que le monde est basé sur une honnêteté réciproque et une justice immanente reposant sur celle-ci. Le désir de préserver cet idéal peut parfois s'accompagner d'un contrôle de soi excessif, d'un perfectionnisme emprunté ou d'une rectitude factice, ou encore, d'un sentiment d'humiliation résultant de la défaveur de l'autre.

3. Foi synthétique et conventionnelle (*adolescence*) ⁶⁶

Les conflits et contradictions au sein des histoires conduisent le sujet à une réflexion plus approfondie sur le sens, faisant éclater la littéralité et provoquant une désillusion vis-à-vis l'enseignement reçu, tout en remettant en question l'autorité même des textes fondateurs de sa communauté. En réponse à un environnement socialement complexe, la foi doit alors synthétiser les valeurs et l'information qui y sont véhiculées, afin de procurer une perspective et une assise identitaire. S'édifie alors chez le sujet un mythe personnel qui incorpore son passé et son anticipation du futur en fonction des caractéristiques de sa personnalité.

4. Foi réflexive individuelle (*jeune âge adulte*) ⁶⁷

Différents facteurs rendent possible cette transition, notamment des contradictions importantes au sein de l'autorité reconnue, des entorses à la tradition sur des questions jusqu'alors considérées intouchables, ou simplement le fait pour le sujet de quitter le foyer

⁶⁵ FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, pp.135-150

⁶⁶ Ibid., pp.151-173

⁶⁷ Ibid., pp.174-183

familial qui l'a vu grandir. Ce stade se caractérise par une tension entre son individualité et l'appartenance à un groupe qui le définit ou dans lequel il est activement engagé. L'identité du sujet s'affranchit alors de l'autorité de l'autre pour élaborer sa propre vision du monde. Il s'ensuit une démythification permettant la transposition des anciens symboles en des significations conceptuelles, lesquelles se caractérisent par un effort de clarté dans la distinction du vraisemblable et de l'improbable.

5. Foi conjonctive (*mitan*)⁶⁸

Lorsqu'il acquiert le sentiment que la vie est plus complexe que ce que peut traduire la logique des distinctions claires et des concepts abstraits, le sujet sent alors la nécessité d'une approche plus dialectique et multidimensionnelle des réalités de la vie. Le sujet acquiert alors une « seconde naïveté » (terme emprunté à Paul Ricœur) qui consiste en la réhabilitation de la symbolique au sein de sa vision du monde, tout en réinterprétant et se réappropriant sa propre histoire à la lumière d'un examen critique de son inconscient social, autrement dit : les mythes, présupposés et représentations idéalisées attribuables à la tradition héritée et au contexte socio-éducatif de son développement personnel. Le sujet s'efforce alors de réunifier les paradoxes de son expérience en permettant une plus grande perméabilité des délimitations produites au stade précédent, ce qui l'expose du même coup aux vérités exogènes. Il acquiert alors la faculté de reconnaître la relativité de ses propres convictions qui découlent d'une représentation inévitablement partielle et distordue de la réalité.

6. La foi universelle (*âge mûr*)⁶⁹

James W. Fowler peine à définir ce stade car il est conscient de son caractère normatif en tant qu'aboutissement pressenti au cours de sa conceptualisation des stades précédents. Il l'a d'abord décrit comme un effort d'incarnation active et disciplinée des impératifs de la

⁶⁸ FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, pp.184-198

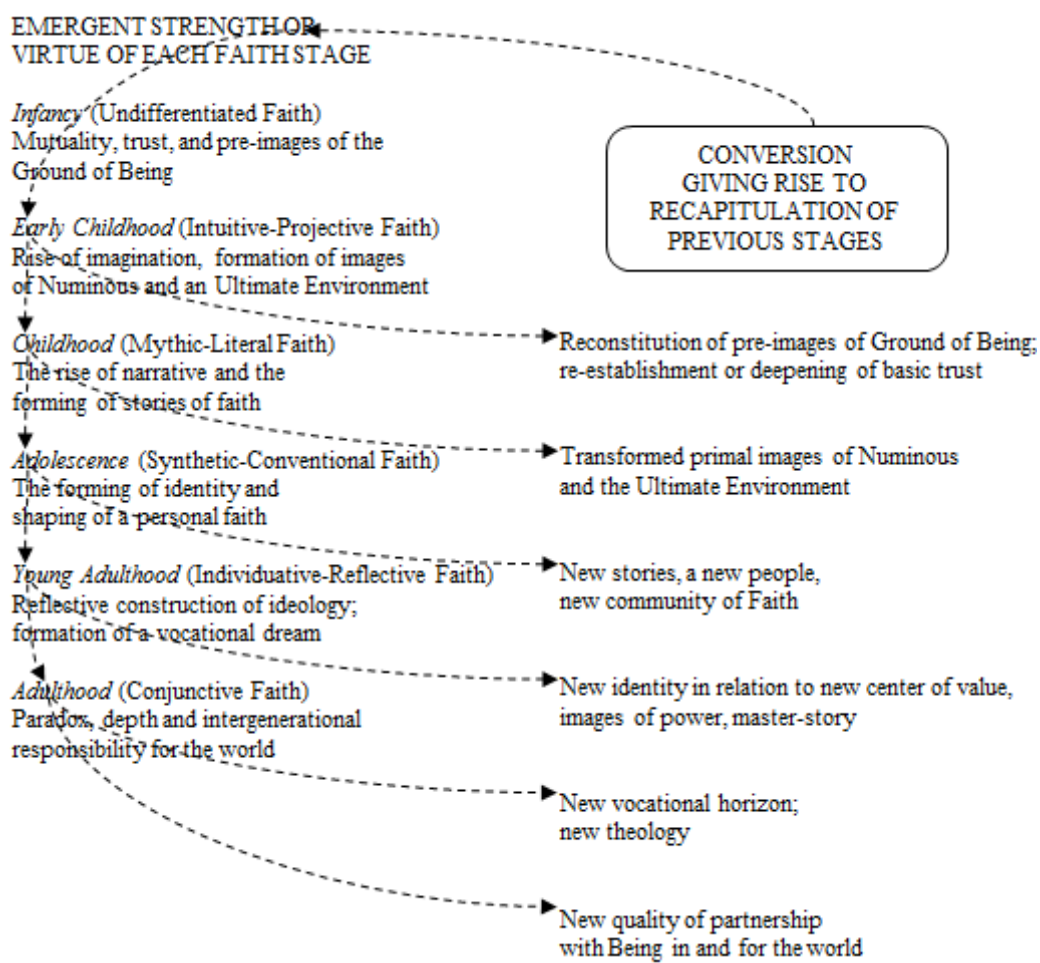
⁶⁹ Ibid., pp.199-211

Justice et de l'Amour absolus tels que partiellement appréhendés au stade 5, contribuant ainsi à l'avènement concret d'une forme de vérité transcendante. Il l'a plus tard complété par les attributs de cette personne qu'il appelle l'*Universalizer*, laquelle fait vivre l'esprit d'une communauté humaine totalement inclusive dont elle s'abreuve elle-même. Son charisme contagieux montre avec ténacité la voie à un affranchissement social, politique, économique et idéologique, ce qui la rend subversive aux yeux de l'ordre en place, et ce, au mépris de sa propre sécurité. Devant le caractère radical de cette description qu'on pourrait facilement accoler à des leaders extrémistes, James W. Fowler rappelle que la foi universelle se distingue par son engagement envers la justice et l'amour, ainsi qu'une passion désintéressée pour un monde transformé, ce qui s'apparente plus, selon nous, à une forme d'état de sainteté.

7. La foi qui se redéfinit à travers la conversion

Comme l'indique le tableau IV reproduit à la page suivante, James W. Fowler conçoit la conversion comme un mécanisme de récapitulation et de réinterprétation de chacun des stades antérieurement franchis (de 1 à 5), afin de répondre au nouveau contexte d'expression de la foi et lui permettre de prendre assise dans la poursuite de son développement. Bien que son modèle des six étapes de la foi se présente comme un cheminement linéaire correspondant aux différents âges de la vie, nous restons ouverts à la perspective que la foi du sujet croyant puisse d'elle-même évoluer par une succession de boucles réinterprétatives, sous l'impulsion d'événements charnières de l'existence. Ces remises en question pourraient se produire sans pour autant conduire à une conversion achevée ou découler de celle-ci.

Tableau IV : Transformation and redirection of virtues of Faith in post-conversion recapitulation⁷⁰



⁷⁰ FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, p.290

CHAPITRE 2 : LA MÉTHODE

La position du chercheur

Ce mémoire est présenté dans le cadre du programme de maîtrise en études théologiques, ce qui lui confère une perspective différente de celle des différentes disciplines que nous avons choisi de mettre ici en dialogue. Nous croyons néanmoins que la théologie peut, et même doit, interpénétrer ses consœurs disciplinaires afin d'enrichir son discours, tout en soutenant sa pertinence et sa justesse. C'est pourquoi, nous choisissons d'aborder la question : *Quel croyant devient-il ?* non pas à partir d'une tradition spécifique (par exemple, le catholicisme), mais plutôt à partir d'une posture pluraliste, à la manière de Jean Richard :

« La position pluraliste reconnaît la possibilité, dans les autres religions, d'une vérité indépendante, nullement subordonnée à la vérité chrétienne. [...] La position pluraliste ne signifie évidemment pas que quelqu'un soit en même temps l'adepte de plusieurs religions. Le théologien pluraliste est donc situé dans une religion concrète, particulière, et c'est de là qu'il s'ouvre à la possibilité d'autres vérités religieuses. [...] Lorsque j'affirme ma propre vérité religieuse, je considère, implicitement du moins, toutes les religions dans cette perspective qui est la mienne. Pour autant, je suis inclusiviste. »⁷¹

Nous comprenons ici que la posture pluraliste ne peut se vivre de façon complète. Toutefois, elle nous invite à une grande ouverture à l'égard du discours du sujet et nous éveille au piège inclusiviste qui guette le chercheur dans sa façon d'entendre celui-ci. Le même mécanisme joue aussi de la perspective du sujet lorsqu'il évoque des concepts à partir de sa propre vision.

En terminant, nous devons prendre en compte que le chercheur appartient lui-même à la population dont sont issus les sujets de cette étude. Il doit alors porter une grande attention à la façon dont il rapporte et interprète leurs paroles, afin d'éviter de s'y projeter. Par contre, cela lui procure également une certaine parenté pouvant faciliter le déroulement des entretiens, ainsi que la formulation de questions claires et pertinentes aux yeux des sujets étudiés.

⁷¹ RICHARD, Jean, 2002, Thèses pour une théologie pluraliste des religions, dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, 1, pp. 28-29.

Les choix méthodologiques

POPULATION ÉTUDIÉE ET ÉCHANTILLONNAGE

Nous avons choisi de rencontrer trois (3) femmes francophones issues de la tradition catholique et qui sont nées au Québec en 1957 et 1958. Mis à part ces caractéristiques, nos sujets présentent des profils sociodémographiques variés en termes d'origine socioéconomique, de catégorie socioprofessionnelle, de situation matrimoniale et d'affiliations religieuses actuelles. Le recrutement s'est effectué principalement selon la technique de la boule de neige à partir de contacts directs d'individu à individu au sein de notre réseau professionnel.

APPROCHE ET OUTILS DE CUEILLETTE DE DONNÉES

Corpus analysé

Le corpus analysé se constitue principalement de récits de vie recueillis auprès des sujets. Les outils ethnographiques et d'analyse des données, que nous vous présentons ici, sont élaborés avec le concours des ouvrages cités au précédent chapitre.

Cueillette des données

a) Processus et outils

Nous choisissons de permettre au sujet de s'exprimer sous trois modes : un premier entretien où il peut raconter plutôt librement son parcours croyant, une réflexion dirigée au moyen d'un questionnaire qu'il complète au moment et au lieu de son choix, et finalement, un dernier entretien où il présente et discute ce que le questionnaire éveille en lui.

RÉCIT DE VIE – ENTRETIEN INITIAL SEMI-STRUCTURÉ (JUSQU'À 90 MINUTES)

L'objectif de cette rencontre est de survoler la quête de l'essence, la démarche d'incarnation et le défi identitaire du sujet, à travers ce qu'il en raconte lui-même. Sous la forme d'un entretien semi-structuré, nous l'invitons à raconter son parcours de vie en mettant d'abord l'emphase sur la façon dont il a vécu la transmission de sa tradition héritée et l'évolution de sa pratique.

Au fil du récit, nous l’incitons à développer ses idées lorsqu’il évoque d’autres aspects de la grille d’entretien reproduite à la figure 7.

Figure 7 : Grille d’entretien

QUÊTE DE L'ESSENCE		DÉFI IDENTITAIRE	
HERMÉNEUTIQUE DU SUJET CROYANT	UNIVERS CONVICTIENNEL PROFANE	MATURITÉ IDENTITAIRE	STADES DE LA FOI
LA RELATION À SOI	LES BESOINS PSYCHOLOGIQUES	(0-2) CONFIANCE VS MÉFIANCE	INTUITIVE-PROJECTIVE
LE DISCOURS AUTHENTIQUE	LE MODE DE VIE	(2-3) AUTONOMIE VS HONTE ET DOUTE	
LA TRANSFORMATION INTÉRIEURE	LE SENS DE L'EXISTENCE	(3-6) INITIATIVE VS CULPABILITÉ	
LE REGARD DU SUJET CROYANT		(6-13) INDUSTRIE VS INFÉRIORITÉ	MYTHIQUE ET LITTÉRALE
		(13-20) IDENTITÉ VS CONFUSION D'IDENTITÉ	CONVENTIONNELLE SYNTHÉTIQUE
		(20-35) INTIMITÉ VS ISOLEMENT	INDIVIDUALISÉE RÉFLEXIVE
		(35-60) GÉNÉRATIVITÉ VS STAGNATION	RÉUNIFICATRICE
		(60+) INTÉGRITÉ VS DÉSESPOIR	UNIVERSELLE

DÉMARCHE D'INCARNATION	
EXPÉRIENCE DE LA SPIRITUALITÉ	ENGAGEMENT DANS UNE LIGNÉE
ASSUJETTISSEMENT (VOLONTÉ DIVINE OU ORDRE NATUREL)	PRATIQUE
CRÉATION (DE NON-ÊTRE À ÊTRE)	
RECRÉATION (DÉFORMATION, REFORMATION)	APPARTENANCE
CONFORMITÉ (ESTOMPPEMENT DE L'INTELLECT ET DE LA VOLONTÉ)	
AMOUR (INTIMITÉ DE L'ÂME ET DU DIVIN)	REPRÉSENTATIONS
GLOIRE (RÉCIPROCITÉ CRÉATION – ESSENCE DIVINE APRÈS LA VIE)	

SUJET	
COMMENTAIRES	DISCOURS
PROCESSUS	COHÉRENCE
FORMULAIRE	DÉCALAGE

Nous formulons aussi des questions d’approfondissement à chaque fois qu’il aborde un thème sous un angle que nous n’avions pas envisagé au départ, afin de s’assurer que le sujet épuise son argumentaire. Lorsqu’il a terminé son récit, toujours en nous inspirant de la grille d’entretien, nous formulons de nouvelles questions ouvertes afin de relancer le sujet sur des thèmes négligés jusqu’alors et qui nous apparaissent reliés à son discours.

Nous mettons un terme à la rencontre lorsque le sujet manifeste des signes de fatigue ou que le fil de la discussion semble tari. Il est alors temps pour lui de prendre une pause d’au moins une semaine, au cours de laquelle nous l’invitons à approfondir sa réflexion en répondant au questionnaire individuel reproduit par les figures 8 et 9 aux pages suivantes.

QUESTIONNAIRE INDIVIDUEL (AUCUNE LIMITE DE TEMPS)

Figures 8 et 9 : Questionnaire individuel

1. Choisissez, parmi les énoncés suivants, celui qui reflète le mieux vos convictions actuelles à l'égard de l'univers :

- L'univers a été créé et/ou est régi par le(s) dieu(x) de ma religion
- L'univers est un environnement complexe évoluant sans but véritable
- Une conscience divine a créé l'univers, mais son action échappe à ma compréhension
- L'univers a une volonté propre régissant comment peut évoluer tout ce qui existe/

2. Choisissez, parmi les énoncés suivants, celui qui reflète le mieux vos convictions actuelles à l'égard de la vie :

- Mon existence est le fruit de la création divine et une invitation à participer à sa grandeur et son mystère
- La vie obéit à une mécanique de prédestination conditionnée par mes choix visant ma croissance personnelle
- Mon existence n'est que le fruit du hasard et mes choix visent à conjuguer mon bonheur au présent
- La vie est un don sacré de mon(mes) dieu(x) dont je peux me rapprocher à travers la prière et mes rapports avec les autres

3. Choisissez, parmi les énoncés suivants, celui qui reflète le mieux vos convictions actuelles à l'égard de la mort :

- Ma conscience s'éteindra assurément avec la mort
- Le salut de mon âme après la mort dépend de ma réponse à l'appel de mon(mes) dieu(x)
- Après la mort, ma conscience sera recyclée à travers une renaissance ou une autre forme de conscience
- Ce qu'il adviendra de ma conscience après la mort m'échappe, mais je souhaite qu'elle me rapproche du divin

4. Identifiez trois exemples de la façon dont se manifestent concrètement vos convictions religieuses et spirituelles :

Dans votre discours avec les autres : _____

Dans vos actions : _____

Dans vos choix de vie : _____

5. Pour CHAQUE lignée croyante, encerclez son degré d'influence sur l'élaboration de vos convictions religieuses et spirituelles

	<u>DEGRÉ D'INFLUENCE</u>			
	NULLE	NÉGLIGEABLE	SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Christianisme</i>	NULLE	NÉGLIGEABLE	SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Judaïsme</i>	NULLE	NÉGLIGEABLE	SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Islam</i>	NULLE	NÉGLIGEABLE	SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Hindouisme</i>	NULLE	NÉGLIGEABLE	SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Bouddhisme</i>	NULLE	NÉGLIGEABLE	SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Agnosticisme</i>	NULLE	NÉGLIGEABLE	SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Athéisme</i>	NULLE	NÉGLIGEABLE	SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Autre religion (précisez) :</i> _____			SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE
<i>Autre spiritualité (précisez) :</i> _____			SIGNIFICATIVE	IMPORTANTE

6. Nommer votre confession religieuse actuelle : _____

7. Cocher **TOUS** les éléments ayant participé significativement à forger vos convictions religieuses et spirituelles

- Votre éducation religieuse en milieu familial
- Votre éducation religieuse en milieu scolaire
- Votre éducation religieuse en paroisse
- Votre vécu au sein de communautés ou mouvements au cours de l'enfance
- Votre vécu au sein de communautés ou mouvements au cours de l'adolescence
- Votre vécu au sein de communautés ou mouvements à l'âge adulte
- Votre participation à des rites
- Vos lectures et recherches sur la religion et la spiritualité
- Votre réactualisation personnelle de certains aspects du catholicisme au fil du temps
- Votre réappropriation ultérieure de certains aspects du catholicisme que vous aviez écartés en cours de route
- Autre. Précisez : _____

8. Cochez **TOUS** les aspects auxquels ont répondu vos convictions religieuses et spirituelles jusqu'à maintenant

- Elles ont participé à mon développement personnel
- Elles m'ont permis de donner sens aux événements, enjeux et défis de mon existence
- Elles m'ont aidé à devenir plus authentique
- Elles découlent de mon expérience intuitive ou mystique¹ du monde

9. Identifier **TOUS** les aspects qui s'appliquent à votre relation au divin

- Mon existence provient du divin
- Le divin participe à ma transformation personnelle
- Une part de mon intellect ou de ma volonté s'éclipse devant le divin
- Je vis une relation d'amour et d'intimité entre mon âme et l'essence divine
- Je m'attends, après ma mort terrestre, à ce que mon âme vive une réciprocité complète dans la création et l'essence divine

10. Malgré notre capacité de décider et d'agir, nous acceptons parfois d'assujettir délibérément notre autonomie à des considérations supérieures. Vous est-il alors arrivé de vous soumettre à ce que vous considérez la volonté divine ou l'ordre divin de notre monde?

- Régulièrement
- Quelques fois
- Jamais

¹ L'expérience mystique est « Une expérience unitive, perceptive, non sensorielle, qui est apparemment celle d'une réalité ou d'un état de choses qui n'appartient jamais aux expériences perceptives sensorielles ou à l'introspection » selon SCHMITT, Yann. (2010). Les expériences mystiques peuvent-elles appartenir à des processus cognitifs ? extrait à l'adresse : <http://theoremes.revues.org/62>

De par ses choix de réponse généralement fermés, le questionnaire force le sujet à positionner sa pensée face à des catégories qu'il n'utiliserait pas nécessairement. Cet exercice lui permet de clarifier ses propres repères en s'ouvrant à un vocabulaire différent pour décrire son expérience. Voici la généalogie des questions utilisées.

Questions 1 à 3 : Le regard du sujet croyant

Chacune de ces trois questions invite le sujet à choisir parmi quatre propositions celle qui correspond le mieux à ses convictions face à l'univers, la vie et la mort. Les propositions s'inspirent des quatre postures évoquées à la section portant sur la quête de l'essence du chapitre 1 (Page 13). Alors que le questionnaire présente les choix de réponse dans le désordre, nous les reproduisons au tableau V en les alignant selon les différentes postures.

Tableau V : Regard du sujet croyant à l'égard de l'univers, de la vie et de la mort

	L'UNIVERS	LA VIE	LA MORT
ATHÉISME	L'UNIVERS EST UN ENVIRONNEMENT COMPLEXE ÉVOLUANT SANS BUT VÉRITABLE	MON EXISTENCE N'EST QUE LE FRUIT DU HASARD ET MES CHOIX VISENT À CONJUGUER MON BONHEUR AU PRÉSENT	MA CONSCIENCE S'ÉTEINDRA ASSURÉMENT AVEC LA MORT
AUTODÉTERMINATION EXISTENTIELLE	L'UNIVERS A UNE VOLONTÉ PROPRE RÉGISSANT COMMENT PEUT ÉVOLUER TOUT CE QUI EXISTE	LA VIE OBÉIT À UNE MÉCANIQUE DE PRÉDESTINATION CONDITIONNÉE PAR MES CHOIX VISANT MA CROISSANCE PERSONNELLE	APRÈS LA MORT, MA CONSCIENCE SERA RECYCLÉE À TRAVERS UNE RENAISSANCE OU UNE AUTRE FORME DE CONSCIENCE
SUBORDINATION EXISTENTIELLE	L'UNIVERS A ÉTÉ CRÉÉ ET/OU EST RÉGI PAR LE(S) DIEU(X) DE MA RELIGION	LA VIE EST UN DON SACRÉ DE MON(MES) DIEU(X) DONT JE PEUX ME RAPPROCHER À TRAVERS LA PRIÈRE ET MES RAPPORTS AVEC LES AUTRES	LE SALUT DE MON ÂME APRÈS LA MORT DÉPEND DE MA RÉPONSE À L'APPEL DE MON(MES) DIEUX
THÉONOMIE	UNE CONSCIENCE DIVINE A CRÉÉ L'UNIVERS, MAIS SON ACTION ÉCHAPPE À MA COMPRÉHENSION	MON EXISTENCE EST LE FRUIT DE LA CRÉATION DIVINE ET UNE INVITATION À PARTICIPER À SA GRANDEUR ET SON MYSTÈRE	CE QU'IL ADVIENDRA DE MA CONSCIENCE APRÈS LA MORT M'ÉCHAPPE, MAIS JE SOUHAITE QU'ELLE ME RAPPROCHE DU DIVIN

Nos énoncés sur l'athéisme visent à mettre en évidence l'absence du divin et la solitude de l'être humain au cours d'une vie dont la finitude est sans appel. Nous illustrons l'autodétermination existentielle en suggérant un ordre transcendant évacuant à la fois le divin et la finitude d'une vie dont le sujet conserve le contrôle. La subordination existentielle présente ici le divin à l'origine et au cœur de tout, dans la vie comme dans la mort. Pour la théonomie, le divin est également à l'origine et au cœur de tout, mais le sujet admet son ignorance à l'égard de l'action et des desseins du divin, tout en souhaitant s'en rapprocher. Finalement, nous n'avons pas formulé d'énoncés relatifs à l'agnosticisme afin d'éviter que le sujet s'y réfugie à la moindre hésitation. Toutefois, la question 5 et l'entretien suivant s'attardent à cette posture.

Question 4 : exemples concrets de la manifestation des convictions du sujet

Nous invitons le sujet à explorer de façon concrète comment ses convictions se manifestent à travers son discours avec les autres, ses actions et ses choix de vie. Il s'agit ici de l'amener à prendre conscience des liens et des incohérences possibles entre son univers convictionnel et sa façon de conduire sa vie, autrement dit, entre sa quête de l'essence et sa démarche d'incarnation.

Question 5 : influence des autres lignées croyantes

Nous amenons ensuite le sujet à prendre davantage conscience de sa démarche d'incarnation en lui offrant la possibilité de qualifier, selon une échelle à quatre niveaux, l'influence qu'il considère avoir subi de chacune des cinq grandes religions (christianisme, judaïsme, islam, hindouisme et bouddhisme). Nous lui proposons comme autres choix l'agnosticisme et l'athéisme, puis nous l'invitons à compléter cette liste en indiquant lui-même toute autre religion ou spiritualité qui peut avoir chez lui une influence significative ou importante.

Question 6 : nommer la confession religieuse

Dans le cadre de sa démarche d'incarnation, cette question invite le sujet à choisir nommément une lignée croyante. Il nous apparaît important que cela survienne après qu'il se soit interrogé sur les différentes influences qu'il se reconnaît, ce qui initie chez lui un positionnement identitaire : *Au fond, à quoi est-ce que je m'identifie, malgré tout ?*

Question 7 : ce qui a forgé les convictions du sujet

À l'instar de la question 4, il s'agit ici d'un positionnement charnière. En prenant appui sur la démarche d'incarnation à travers les huit premiers énoncés, le sujet effleure la maturité de sa foi dans les deux derniers. Ce bref clin d'œil du défi identitaire vise à éveiller le sujet à l'évolution de sa conception de la tradition héritée.

Question 8 : la transformation intérieure et le pressentiment du divin

Les trois dernières questions invitent le sujet à une plus grande introversion visant à ouvrir de nouvelles perspectives de discussion pour l'entretien suivant. Plus spécifiquement, la question 8 fait le pont entre la quête de l'essence et l'expérience de la spiritualité en explorant d'abord la transformation intérieure à travers les trois premiers énoncés. Nous terminons avec l'énoncé portant sur l'expérience intuitive ou mystique du monde, lequel conduit le sujet à questionner son pressentiment du divin tel qu'évoqué au chapitre 1 dans la section portant sur l'expérience de la spiritualité (Page 22).

Question 9 : la relation au divin

Les énoncés que nous utilisons traduisent l'esprit des cinq niveaux de la relation au divin de Kees Waaijman. Comme nous l'avons mentionné dans la section du chapitre 1 portant sur l'expérience de la spiritualité (Pages 23 et 24), nous respectons la perspective de l'auteur, sachant qu'elle peut ne pas convenir à un sujet dont le regard se détourne du divin au profit de l'ordre naturel.

Question 10 : l'assujettissement à la volonté divine et à l'ordre divin du monde

Comme à la question précédente, cette dernière introspection sur l'expérience de la spiritualité se limite ici encore à la perspective divine de Kees Waaijman. Nous concluons ainsi le questionnaire en amenant le sujet au cœur de sa démarche d'incarnation afin de prendre conscience de son degré d'assujettissement délibéré, lequel participe à la tension créatrice entre l'expérience de la spiritualité et la capacité d'agence du sujet.

RÉCIT DE VIE – ENTRETIEN FINAL STRUCTURÉ (JUSQU'À 90 MINUTES)

Nous laissons s'écouler au moins une semaine entre les deux entretiens. Cette période est nécessaire afin de permettre au sujet de compléter le questionnaire et de décanter ses propos. Cela nous permet aussi d'effectuer la transcription du premier entretien et de consulter les réponses du sujet au questionnaire.

Cet entretien débute en invitant le sujet à exprimer comment s'est déroulé l'exercice de répondre au questionnaire, afin de lui permettre de quitter l'encadrement directif et se réappropriier le discours. Le cœur de l'entretien consiste ensuite à parcourir le questionnaire en invitant le sujet à commenter et développer ses réponses. En plus d'offrir au sujet la possibilité de clarifier sa pensée, cela nous permet de porter attention au regard que le sujet porte sur lui-même, entre autres :

- l'expression de sa propre finitude et de la transformation personnelle à laquelle il aspire;
- l'expression de ses zones de sérénité et d'anxiété pouvant témoigner d'aspects contributifs ou perturbateurs du défi identitaire ;
- l'expression de sa vision d'un avenir spirituel heureux : les pistes qu'il entend explorer et celles qu'il compte abandonner.

Au terme de l'entretien, nous invitons le sujet à s'exprimer sur toute question, pertinente et d'intérêt à ses yeux, qui n'aurait pas été abordée jusqu'à maintenant. Nous concluons en lui demandant de témoigner de ce qu'il retient de sa participation à la recherche.

b) Organisation des données

COMPILATION DES ENTRETIENS

Nous transcrivons d'abord fidèlement les entretiens (voir l'annexe 3). Nous procédons ensuite, pour chaque sujet, à une indexation des transcriptions sur la base des différentes composantes de notre cadre conceptuel, de commentaires et observations générales (voir l'annexe 2). Nous rédigeons alors, pour chaque sujet, une fiche synthèse résumant son discours à partir de l'index élaboré précédemment. Pour ce faire, nous nous limitons au vocabulaire et aux représentations utilisés par le sujet lui-même, en évitant le plus possible d'altérer le sens du propos original, dans un strict objectif de précision sémantique et de congruence terminologique de notre travail (voir l'annexe 1). Finalement, le profil de chaque sujet, incluant ses informations sociologiques, se retrouve à l'annexe 4.

Dans l'exemple de la figure 10 ci-après, le sujet « A » commente sa pratique religieuse à l'enfance et à l'adolescence, comme on peut le voir à l'annexe 3. Ses commentaires surviennent à quelques minutes d'intervalles et sont cotés Aa04 et Aa10 (où « A » désigne le sujet Amélie, « a » le premier entretien, et les chiffres l'ordre d'apparition au cours de l'entretien). Nous reportons la cote à l'annexe 2 en la précédant du chiffre correspondant au thème abordé (où « 1 » désigne la pratique). Finalement, à l'annexe 1, la fiche synthèse unifie les deux commentaires en une formulation propice à l'analyse du thème « 1 ».

Figure 10 : Exemple de compilation des données

ANNEXE 3

Q	OK, ensuite, après ça, c'est devenu quoi?
A	[Aa04] j'allais à la messe tous les jours, en plus... tous les jours, j'étais pas celle qui allait juste une fois par semaine, là... j'sais pas trop pourquoi, en fait... c'était pas une obligation, c'était pas ... mais, j'ai été longtemps, longtemps, à y aller tous les jours.
Q	Jusque vers quel âge ?
A	Ah... Dix ans, peut-être.
● ● ●	
Q	Ça évolue comment par la suite.
A	[Aa10] Là, il y a eu après le secondaire. Toujours plus conscientisée par les problèmes d'injustice sociale que du côté religieux... j'allais plus à la messe, je ne pratiquais plus la religion.
Q	À partir de quel âge environ
A	Oh mon dieu... assez tard : secondaire 4 -5. Oh, j'y allais encore à des fêtes. J'ai toujours aimé le côté... Pâques, par exemple

ANNEXE 2

DÉMARCHE D'INCARNATION

ENGAGEMENT DANS UNE LIGNÉE CROYANTE	
Pratique 1 Appartenance à la lignée croyante 2 Représentations 3	
1.Aa04:	jusque vers 10 ans, allait à la messe tous les jours
1.Aa10:	vers 16 ans, cesse la pratique régulière

ANNEXE 1

DÉMARCHE D'INCARNATION

ENGAGEMENT DANS UNE LIGNÉE CROYANTE	
Pratique 1 Appartenance à la lignée croyante 2 Représentations 3	
1.	très pratiquante jusqu'à l'âge de 10 ans, elle cesse d'assister à la messe vers l'âge de 16 ans, sauf à l'occasion des fêtes ;

Considérant le caractère privé et confidentiel des informations contenues dans ces annexes, celles-ci ne sont accessibles qu'au comité de lecture, et ce, uniquement aux fins d'évaluation du présent mémoire. Par conséquent, les annexes ne sont pas sujettes à publication, pour quelque raison que ce soit, en conformité avec le certificat d'éthique octroyé par l'Université dans le cadre de cette étude.

L'USAGE DU CADRE CONCEPTUEL LORS DE LA PRÉSENTATION DES RÉSULTATS

Tout en rapportant le plus fidèlement possible les propos du sujet, nous les présentons dans un cadre cohérent propice à notre analyse, sachant que l'objet de cette recherche porte en soi sur l'élaboration et la validation d'une méthode. Nous pouvons alors effectuer des liens qui ne sont pas explicitement évoqués par le sujet lui-même, mais qui nous apparaissent hautement probables et pertinents à la lumière de l'information recueillie. Dans cette éventualité, nous les posons alors comme autant d'hypothèses à être validées par l'analyse.

c) Interprétation des données

Nous visons essentiellement à valider si les outils et la méthode découlant de la théologie de l'intime, telle que nous la concevons, permettent de décrire notre sujet croyant de façon cohérente et pertinente, à la lumière de nos orientations de recherche présentées en introduction : la quête de l'essence, la démarche d'incarnation et le défi identitaire. Par conséquent, nous interprétons les données recueillies sur trois plans : la capacité de représentation de la théologie de l'intime, sa congruence interprétative, ainsi que l'efficacité des outils et de la méthode utilisés dans le cadre de cette recherche.

LA CAPACITÉ DE REPRÉSENTATION DE LA THÉOLOGIE DE L'INTIME

Nous désirons savoir si la théologie de l'intime peut représenter fidèlement la totalité du discours du sujet, sans en déformer le sens et la portée. L'enjeu consiste d'abord à assembler une représentation cohérente qui respecte les limites auxquelles tout travail d'investigation doit se plier. Nous avons conscience que la théologie de l'intime ne peut aucunement constituer un modèle prédictif en soi. Nous comptons toutefois vérifier si elle peut inférer

une compréhension utile des dimensions qu'elle étudie. À cet égard, nous empruntons cette perspective à Laurence Bardin :

« L'intention de toute investigation est de faire des inférences valides [...] L'analyse de contenu est un bon instrument d'induction pour rechercher les causes (variables inférées) à partir des effets (variables d'inférences ou indicateurs repères dans le texte), mais l'inverse, prédire les effets à partir de facteurs connus n'est pas encore dans nos capacités. »⁷²

C'est pourquoi nous limitons aux critères suivants notre évaluation de la capacité de représentation de la théologie de l'intime :

- *La quête de l'essence* : observe-t-on chez nos sujets une INTERACTION entre leur herméneutique du sujet croyant et leur univers convictionnel profane ?
- *La démarche d'incarnation* : observe-t-on chez nos sujets un effort d'ADÉQUATION entre leur expérience de la spiritualité et leur engagement dans une lignée croyante ?
- *Le défi identitaire* : observe-t-on chez nos sujets une INTERDÉPENDANCE entre leur maturité psychologique et la maturité de leur foi ?

LA CONGRUENCE INTERPRÉTATIVE DE LA THÉOLOGIE DE L'INTIME

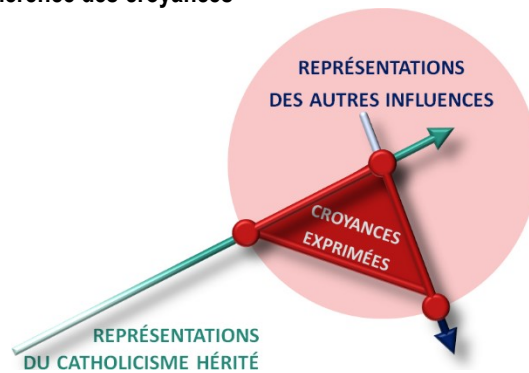
Il ne nous suffit pas que la théologie de l'intime puisse trouver des échos dans le discours du sujet. La pertinence du modèle repose également sur la congruence des liens qu'il permet de faire. Nous retenons alors deux critères complémentaires : *la théologie de l'intime explique-t-elle la singularité expérientielle des sujets étudiés ? ET cette explication reflète-t-elle une congruence plausible de notre cadre conceptuel avec notre lecture de l'état de la situation présentée en introduction du présent mémoire ?*

⁷² BARDIN, Laurence, 2013, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, p.173.

1) Expliquer la singularité expérientielle des sujets étudiés

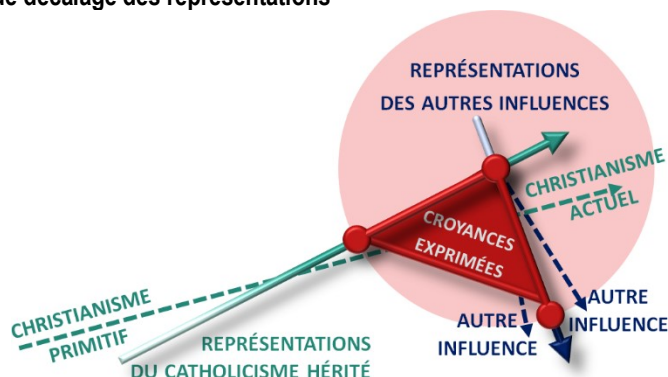
Nous supposons que le sujet élabore ses croyances au confluent de ses représentations de sa tradition héritée et des autres influences desquelles il se réclame. Toutefois, il est probable que ses emprunts faits auprès des différentes influences présentent des divergences d'un strict point de vue des dogmes en vigueur en leur sein. Les frontières délimitées par les croyances exprimées par le sujet peuvent alors induire une forme de halo en apparence incohérent.

Figure 11 : Apparence d'incohérence des croyances



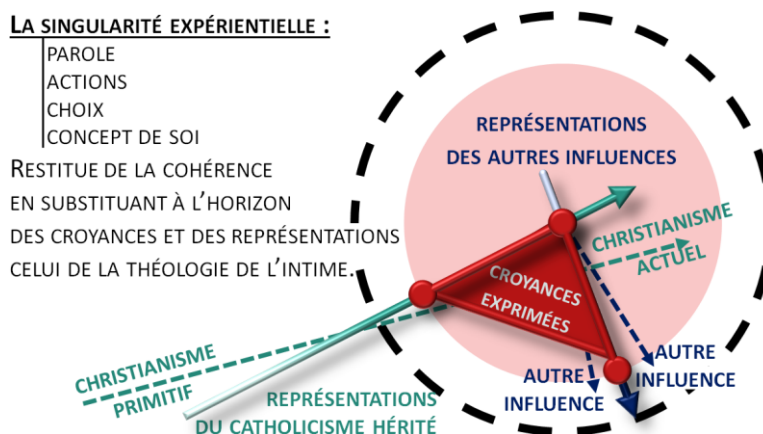
Il nous apparaît également possible que les représentations du sujet à l'égard des différentes influences ne soient pas totalement conformes avec leur réalité objective. Si cela peut aisément s'envisager pour certaines influences diffuses et méconnues, il est possible qu'il en soit de même pour la tradition héritée à l'égard de laquelle le sujet aurait pu nourrir au fil du temps un intérêt tiède, créant ainsi une apparence de décalage, tel qu'illustré à la figure 12 ci-après.

Figure 12 : Apparence de décalage des représentations



Nous postulons néanmoins que le sujet présente une cohérence qui dépasse l'horizon des croyances ou représentations évoquées, et réside dans ce que nous appelons sa singularité expérientielle (*parole, actions, choix et concept de soi*). Nous comptons par cette recherche valider dans quelle mesure la théologie de l'intime parvient à vérifier ce postulat.

Figure 13 : Cohérence de la singularité expérientielle



2) Congruence plausible du cadre conceptuel

À terme, nous nous proposons de confronter notre représentation de la singularité expérientielle des sujets aux différents éléments du cadre conceptuel et aux données relevées dans notre section décrivant l'état de la situation, afin d'y déceler si possible toute adéquation artificielle pouvant résulter d'une projection induite de notre subjectivité. Ici encore, nous nous inspirons de Laurence Bardin :

« Se faire méfiant à l'égard des prénotions, lutter contre l'évidence du savoir subjectif, détruire l'intuition au profit du construit, repousser la tentation de la sociologie naïve qui croit pouvoir saisir intuitivement les significations des acteurs sociaux mais n'atteint que la projection de sa propre subjectivité. »⁷³

Évidemment, il n'est toutefois pas possible d'éliminer toute forme de projection de subjectivité, car la recherche prend d'abord appui sur le questionnement du chercheur qui, dans l'anticipation d'une réponse, demeure à l'affût de signes et de faits qui entretiennent une relation dichotomique (*confirme ou infirme*) avec sa représentation éminemment

⁷³ BARDIN, Laurence, 2013, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, p.31.

personnelle de l'objet étudié. En ce sens, nous espérons ultimement valider notre souhait subjectif, à savoir, que la théologie de l'intime parvienne à s'inscrire de façon suffisamment congruente dans notre cadre conceptuel, pour produire un matériau théologiquement utile à l'étude de la singularité expérientielle de nos sujets.

L'EFFICACITÉ DES OUTILS ET DE LA MÉTHODE

Nous désirons finalement évaluer dans quelle mesure l'expérimentation des outils et de la méthode s'avère concluante auprès de nos sujets d'études. À partir de nos propres observations et des commentaires des sujets, nous comptons relever tant les éléments positifs que des pistes d'amélioration pouvant en améliorer l'efficacité et la pertinence.

CHAPITRE 3 : LA PRÉSENTATION DES RÉSULTATS

Nos sujets d'étude

Il d'agit de deux femmes nées en 1958 et d'une troisième née en 1957. Au moment des entretiens, elles étaient âgées respectivement de 56, 56 et 58 ans. Elles détenaient toutes une formation universitaire (deux maîtrises et un baccalauréat) et œuvraient dans trois secteurs d'activités différents : l'administration, l'éducation et les services sociaux. Deux d'entre elles se sont mariées à l'église, puis ont eu des enfants et des petits-enfants naturels, par adoption ou par alliance, alors que la troisième femme vivait en union de fait, sans enfant. Deux femmes poursuivaient leur carrière alors que la troisième était retraitée. Une femme était orpheline de père et mère, alors qu'une autre était orpheline de père. Une femme n'avait plus aucun contact depuis plusieurs années avec sa mère qu'elle présumait encore vivante. Toutes trois ont quitté leur région d'origine (Québec et Saguenay), puis se sont établies il y a plusieurs années dans la région métropolitaine de Montréal. Nous les désignons sous les pseudonymes suivants : Amélie, Bernadette et Catherine.

Le contexte des entretiens

Les entretiens se sont déroulés sur une période d'une année, de janvier 2015 à janvier 2016. Chaque sujet a été rencontré à deux reprises dans un intervalle n'excédant pas trois semaines. Chez deux d'entre elles, les entretiens se sont tenus à leur domicile, en l'absence de toute autre personne que le chercheur. La durée moyenne des entretiens à domicile était d'environ une heure et dix minutes. Nous avons rencontré l'autre sujet dans un lieu public relativement bruyant (restaurant), alors que d'autres personnes se trouvaient à proximité sans participer à la discussion, hormis les interruptions occasionnelles du serveur. Dans ces conditions, le premier entretien a duré un peu moins d'une heure alors que le deuxième n'a pas dépassé quarante minutes. Indépendamment des conditions ambiantes, chaque sujet a témoigné, au cours des entretiens, d'événements intimes de sa vie personnelle avec une charge émotive palpable, sans pour autant que cela n'entrave la poursuite de l'entretien, lequel reprenait alors après une brève pause. Outre le trouble passager associé à ces brefs épisodes, les échanges se sont déroulés de façon sereine chez les trois sujets, et, selon leurs dires, à leur satisfaction générale.

Présentation sommaire des résultats

C'est à partir du tableau VI ci-après, que nous présentons brièvement les résultats obtenus, tandis que le chapitre suivant en fera une discussion détaillée.

Tableau VI : Compilation thématique des entretiens

	Total			A			B			C		
	Tt	Ta	Tb	At	Aa	Ab	Bt	Ba	Bb	Ct	Ca	Cb
198	116	82	66	40	26	73	43	30	59	33	26	
La quête de l'essence	47	18	29	15	8	7	19	10	9	13	0	13
a) L'herméneutique du sujet croyant	35	12	23	7	3	4	17	9	8	11	0	11
La relation à soi	4	1	3				3	1	2	1		1
Le discours authentique	2		2				1		1	1		1
La transformation intérieure	11	4	7	3	2	1	5	2	3	3		3
Le regard du sujet croyant	18	7	11	4	1	3	8	6	2	6		6
b) L'univers convictionnel profane	12	6	6	8	5	3	2	1	1	2	0	2
Autres besoins	1		1	1		1						
Mode de vie	7	4	3	5	3	2	1	1		1		1
Sens de l'existence	4	2	2	2	2		1		1	1		1
La démarche d'incarnation	106	77	29	39	27	12	30	19	11	37	31	6
a) L'expérience de la spiritualité	14	5	9	6	4	2	6	1	5	2	0	2
Assujettissement au divin ou à l'ordre naturel	8	4	4	3	3		4	1	3	1		1
Proximité relationnelle avec le divin ou l'ordre naturel	6	1	5	3	1	2	2		2	1		1
b) L'engagement dans une lignée croyante	92	72	20	33	23	10	24	18	6	35	31	4
Pratique	41	38	3	9	8	1	8	8		24	22	2
Appartenance	24	17	7	11	9	2	10	5	5	3	3	
Représentations	27	17	10	13	6	7	6	5	1	8	6	2
Le défi identitaire	19	16	3	6	5	1	12	11	1	1	0	1
a) Maturité de la foi	10	7	3	6	5	1	3	2	1	1	0	1
Intuitive-projective												
Mythique et littéral	3	2	1	1	1		2	1	1			
Conventionnelle synthétique	1	1					1	1				
Individualisée réflexive	2	1	1	1	1					1		1
Réunificatrice	4	3	1	4	3	1						
Universelle												
b) Maturité psychologique	9	9		0	0	0	9	9	0	0	0	0
Confiance vs méfiance	6	6					6	6				
Autonomie vs honte												
Initiative vs culpabilité												
Industrie vs infériorité												
Identité vs confusion d'identité												
Intimité vs isolement	3	3					3	3				
Générativité vs stagnation												
Intégrité vs désespoir												
Observations sur la cohérence et le décalage	12	5	7	1	0	1	8	3	5	3	2	1
Cohérence	11	5	6	1		1	7	3	4	3	2	1
Décalage	1		1				1		1			
Commentaires sur le processus et le questionnaire	14	0	14	5	0	5	4	0	4	5	0	5
Processus	5		5	2		2	2		2	1		1
Questionnaire	9		9	3		3	2		2	4		4

Le tableau recense les 198 entrées d'index qui permettent de repérer les passages des différents discours. En entête, la majuscule identifie chaque sujet par la première lettre de son pseudonyme (A, B ou C) et la minuscule désigne le premier (a) et le deuxième (b) entretien. La lettre minuscule « t » indique le total pour chaque sujet. La première colonne intitulée Total présente la somme des données de tous nos sujets. Par exemple, la quête de l'essence comprend 47 entrées dont 15 sont attribuables au sujet A, 19 au sujet B et 13 au sujet C.

Récits de la quête de l'essence et de la démarche d'incarnation

La quête de l'essence

Il nous apparaît intéressant de d'abord porter attention à la distribution des entrées de l'index. L'herméneutique du sujet croyant y représente les trois quarts (35 sur 47) des entrées. On remarque que près des deux tiers d'entre elles (23 sur 35) surviennent au cours du deuxième entretien alors que nos sujets discutent leurs réponses au questionnaire. La moitié des entrées concernent le regard du sujet croyant (18 sur 35), tandis que la transformation intérieure en représente le tiers (11 sur 35). Nous observons qu'en ce qui concerne l'univers convictionnel profane, il se distribue de façon équilibrée d'un entretien à l'autre. Notons également la faible représentation des autres besoins.

La démarche d'incarnation

Lorsque nos sujets se racontent lors du premier entretien, ils mettent une très grande emphase sur l'engagement dans une lignée croyante plutôt que sur l'expérience de la spiritualité (72 vs 5). Au deuxième entretien, l'écart se rétrécit considérablement (20 vs 9), alors qu'à terme, l'engagement dans une lignée croyante représente dans l'ensemble 87 % des entrées (92 sur 106). La pratique en constitue plus de la moitié lors du premier entretien (38 sur 72), mais elle devient beaucoup moins évoquée lors du second entretien (3). Notons que l'appartenance et les représentations se partagent également les autres entrées de l'engagement dans une lignée croyante, surtout au cours du premier entretien. En ce qui concerne l'expérience de la spiritualité, nous observons que la proximité avec le divin ou l'ordre naturel s'exprime surtout lors du deuxième entretien (5 vs 1), ce qui rétablit un équilibre avec l'assujettissement au divin ou à l'ordre naturel (6 vs 8).

Le défi identitaire

Lors du premier entretien, nos sujets s'expriment plus abondamment sur leur défi identitaire qu'au cours du second entretien (16 vs 3). La maturité de la foi et la maturité psychologique y sont représentées dans des proportions similaires. Toutefois, alors que la maturité de la foi s'exprime dans presque toutes ses dimensions (5 sur 6), la maturité psychologique ne s'expose que partiellement dans le récit s'un seul sujet (2 aspects sur 8).

Observations sur la cohérence et le décalage

Sur le plan de la cohérence, nous relevons ici strictement les éléments du discours qui apparaissent contradictoires lorsque leur formulation respective est mise en relation. Il ne s'agit pas d'une analyse élargie du discours qui chercherait à établir une cohérence transversale entre divers énoncés non explicitement reliés entre eux par celui qui le prononce. Nous réservons ces considérations pour le chapitre 4.

D'abord, nous remarquons que le nombre de contradictions n'atteint pas 6 % des énoncés indexés (11 sur 197). Toutefois, leur occurrence varie sensiblement d'un sujet à l'autre (1 vs 3 vs 7). Nous ne relevons qu'un seul énoncé pouvant découler d'un décalage des représentations des diverses lignées croyantes.

Commentaires sur le processus et le questionnaire

Nous remarquons que le questionnaire suscite plus de réactions que le processus, bien que cela varie notablement d'un sujet à l'autre.

CHAPITRE 4 : LA DISCUSSION DES RÉSULTATS

La capacité de représentation de la théologie de l'intime

Tel que mentionné à la section portant sur l'interprétation des données au chapitre 2 (Page 52), nous désirons savoir si la théologie de l'intime peut représenter fidèlement la totalité du discours du sujet, sans en déformer le sens et la portée au-delà de ce qu'une investigation peut raisonnablement inférer comme compréhension utile des dimensions étudiées.

a) *La quête de l'essence* : observe-t-on chez nos sujets une **INTERACTION** entre leur herméneutique du sujet croyant et leur univers convictionnel profane ?

L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET CROYANT

Le regard du sujet croyant

Tant au premier qu'au deuxième entretien, le regard du sujet croyant a généralement dominé le discours des sujets à l'égard de leur quête de l'essence. Souvent difficile à cerner, il aura fallu un dialogue exhaustif avec eux afin de bien recueillir leur point de vue. Puisqu'ils se prêtaient volontiers à l'exercice en alimentant eux-mêmes la discussion, il nous apparaît raisonnable de postuler qu'il s'agissait pour eux d'un aspect important à partir duquel rechercher des interactions possibles avec leur univers convictionnel profane.

Afin de bénéficier d'une mesure étalon à partir de laquelle évaluer en quoi nos sujets se distinguent, nous avons sondé un groupe témoin constitué de quarante-huit professionnels et gens d'affaires québécois francophones provenant de différents milieux. Nous leur avons uniquement soumis les trois premières questions figurant au questionnaire utilisé dans le cadre de cette étude. Contrairement à nos sujets, les participants étaient invités à effectuer leurs choix dans un délai relativement court (de cinq à dix minutes), et ce, sans préparation préalable. Il s'agit donc d'une opinion relativement spontanée que nous avons voulue la moins biaisée possible. C'est pourquoi nous ne leur avons pas demandé de s'identifier à une lignée croyante afin d'éviter qu'ils en recherchent un écho dans les choix de réponse proposés. Nous pouvons néanmoins raisonnablement considérer qu'une majorité d'entre

eux étaient issus de la tradition catholique. Le tableau VII ci-après reprend les résultats de nos sujets en les comparant à ceux du groupe témoin.

Tableau VII : Réponses des sujets aux questions 1 à 3 comparées à celles d'un groupe témoin

	L'UNIVERS	LA VIE	LA MORT
ATHÉISME 22 % 39 %	L'UNIVERS EST UN ENVIRONNEMENT COMPLEXE ÉVOLUANT SANS BUT VÉRITABLE 40 %	MON EXISTENCE N'EST QUE LE FRUIT DU HASARD ET MES CHOIX VISENT À CONJUGUER MON BONHEUR AU PRÉSENT 44 %	MA CONSCIENCE S'ÉTEINDRA ASSURÉMENT AVEC LA MORT 2 33 %
AUTODÉTERMINATION EXISTENTIELLE 56 % 43 %	L'UNIVERS A UNE VOLONTÉ PROPRE RÉGISSANT COMMENT PEUT ÉVOLUER TOUT CE QUI EXISTE 2 35 %	LA VIE OBÉIT À UNE MÉCANIQUE DE PRÉDESTINATION CONDITIONNÉE PAR MES CHOIX VISANT MA CROISSANCE PERSONNELLE 2 50 %	APRÈS LA MORT, MA CONSCIENCE SERA RECYCLÉE À TRAVERS UNE RENAISSANCE OU UNE AUTRE FORME DE CONSCIENCE 1 44 %
SUBORDINATION EXISTENTIELLE 0 % 3 %	L'UNIVERS A ÉTÉ CRÉÉ ET/OU EST RÉGI PAR LE(S) DIEU(X) DE MA RELIGION 6 %	LA VIE EST UN DON SACRÉ DE MON(MES) DIEU(X) DONT JE PEUX ME RAPPROCHER À TRAVERS LA PRIÈRE ET MES RAPPORTS AVEC LES AUTRES 0 %	LE SALUT DE MON ÂME APRÈS LA MORT DÉPEND DE MA RÉPONSE À L'APPEL DE MON(MES) DIEUX 2 %
THÉONOMIE 22 % 15 %	UNE CONSCIENCE DIVINE A CRÉÉ L'UNIVERS, MAIS SON ACTION ÉCHAPPE À MA COMPRÉHENSION 1 19 %	MON EXISTENCE EST LE FRUIT DE LA CRÉATION DIVINE ET UNE INVITATION À PARTICIPER À SA GRANDEUR ET SON MYSTÈRE 1 6 %	CE QU'IL ADVIENDRA DE MA CONSCIENCE APRÈS LA MORT M'ÉCHAPPE, MAIS JE SOUHAITE QU'ELLE ME RAPPROCHE DU DIVIN 21 %

SUJETS DE L'ÉTUDE

48 PARTICIPANTS QUÉBÉCOIS FRANCOPHONES DE TRADITION INCONNUE

Nous constatons d'abord qu'une forte proportion des participants du groupe témoin adopte un regard croyant qui se détourne du divin : 43 % choisissent l'autodétermination existentielle et 39 % l'athéisme, pour un total de 82 %. Il en est de même pour nos sujets avec 56 % choisissant l'autodétermination existentielle et 22 % l'athéisme, pour un total de 78 %. Une très faible proportion de notre groupe témoin a choisi la subordination existentielle (3%), alors qu'aucun de nos sujets ne l'a fait. Finalement, la théonomie se présente parmi nos sujets un peu plus souvent que chez le groupe témoin (22 % vs 15 %). Nous en concluons que nos sujets, malgré leur petit nombre, répondent de façon relativement similaire au groupe témoin, ce qui fait d'eux des individus typés plutôt qu'atypiques. Cela nous conforte dans l'idée que leur discours, bien qu'on ne puisse en tirer aucune généralisation, peut néanmoins nous éclairer de façon pertinente sur le sens que revêt un

regard croyant qui tend plutôt à se détourner du divin, sans pour autant adhérer totalement à l'athéisme.

Cette position du regard se confirme par certains commentaires que nous avons relevé au fil des entretiens :

AMÉLIE : « Je pense que toute la création est interconnectée par une force unificatrice à laquelle tous peuvent avoir accès, même les non-croyants. »

CATHERINE : « Cette semaine, ils parlaient d'un lac qui s'était asséché complètement. C'est triste, ça m'a trotté dans la tête. Comment ça se fait qu'on en arrive là ? C'est un outrage à ce qui nous est offert sur un plateau... par qui ? Je ne le sais pas. »

Bien qu'elle prenne une posture athée face à la mort, Bernadette contredit sa position à quelques reprises dans ses commentaires :

BERNADETTE : « Après ma mort, je vais aller rejoindre ma grand-mère. Je m'ennuie d'elle. [...] Ce n'est pas une espérance, je suis certaine qu'il va arriver quelque chose, mais je ne sais pas quoi... Par conséquent, je n'ai pas peur de la mort. »

La relation à soi

Une autre forme d'hésitation du regard divin se traduit dans le discours de Catherine qui oscille entre la croyance au divin et le vertige de son silence :

CATHERINE : « Moi, je pense qu'il y a un Jésus et qu'il y a un Dieu. [...] Des fois, je me sens seule... puis des fois, je me dis qu'il faut qu'il y ait quelque chose d'autre... c'est trop grand... c'est difficile. »

Pris isolément, cet énoncé peut nous rappeler la fascination du vide évoquée par Raymond Lemieux dans notre section sur le regard croyant au premier chapitre. Toutefois, il nous apparaît imprudent d'adopter une telle conclusion dans ce cas-ci, sans tenir compte du fait que Catherine prend aussi conscience de la nécessité pour elle de cheminer seule et que cela s'accompagne d'un sentiment de solitude :

CATHERINE : « Je suis moins indifférente que je le pense. Il y a des choses que je dois faire seule, mais je me sens seule, là-dedans. »

Il semble donc que l'ambivalence observée à l'égard du divin puisse aussi être le fruit d'une forme de désarroi devant la difficulté de l'appréhender à travers un cheminement solitaire, lequel apparaît pourtant nécessaire. Bernadette nous fournit d'autres indices supplémentaires en ce sens :

BERNADETTE : « Puisque je ne parle pas de religion à personne, je ne sais pas à quel niveau les gens se trouvent. Je trouve ça personnel, c'est comme mon trésor, ma bulle. Personne ne la vit de la même façon. C'est aussi difficile à verbaliser : ce ne sont pas tant des choses qu'on dit, ce sont des choses qu'on ressent. »

Le discours authentique

Bernadette nous révèle ensuite que cet isolement, dans lequel elle dit rencontrer Dieu, lui permet de vivre une pleine authenticité :

BERNADETTE : « La prière m'aide à me sentir authentique. On peut bien se cacher des autres, mais Dieu voit tout, il est avec moi tout le temps. »

Lorsque Bernadette se retrouve en compagnie des autres, il est plausible que le caractère solitaire de sa démarche herméneutique demeure intact, comme dans une « bulle », dirait-elle. Toutefois, constater l'inutilité du faux-semblant face au divin ne peut qu'agir également sur l'authenticité de ses relations avec les autres. Pour sa part, Catherine dit justement être parvenue à une plus grande authenticité à travers des expériences spirituelles partagées avec des jeunes :

CATHERINE : « Ça m'a permis de me reconnecter sur moi, sur mes désirs, sur ce que je voulais vivre, d'identifier des choses importantes pour moi et que je n'arrivais pas à nommer. J'avais le sentiment de prendre soin de moi à travers les autres, parce qu'il y avait un engagement à leur endroit. »

La transformation intérieure

Il semble aussi que la démarche herméneutique se poursuive encore plus loin pour Catherine lorsqu'elle explique comment son engagement auprès des jeunes l'a transformée :

CATHERINE : « La Relève a été la période la plus significative au niveau de la religion. J'y ai identifié une personification de Jésus à travers le partage et

l'amour des autres. Faire en sorte que les gens soient bien, puis qu'ils se sentent accueillis... c'est comme ça que je le vivais. »

Pour Bernadette, la transformation semble simplement s'être produite en deux temps. D'abord à travers l'éducation religieuse reçue à l'école alors qu'elle traversait une période extrêmement difficile de son existence, puis ensuite, lorsqu'elle a renoué avec Dieu après s'en être éloignée pendant un certain temps :

BERNADETTE : « Je suis allée à l'école avec des religieuses. Si je n'avais pas eu ça, je ne suis pas certaine que je serais ici aujourd'hui. [...] J'ai peut-être boudé Dieu, mais il a toujours été là et je pense qu'il m'a pardonnée d'avoir abandonné notre relation pendant un temps. »

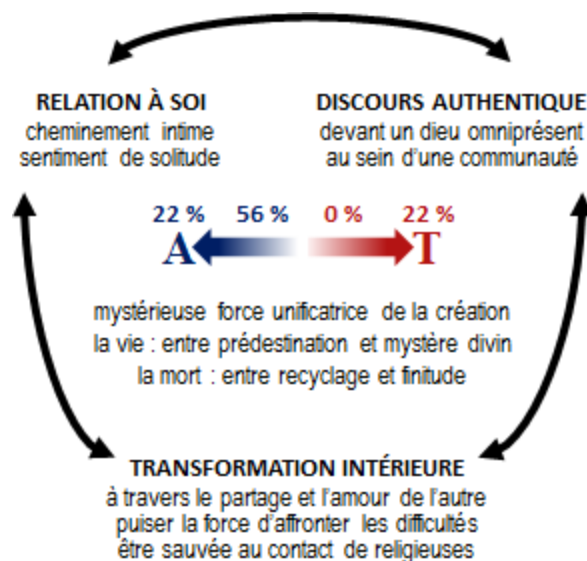
Amélie a elle aussi vécu une période de foi latente qui a ré-émergé par nécessité, suite à un voyage intérieur qui s'est imposé à elle :

AMÉLIE : « C'était dans les pires moments, où tout a failli s'écrouler en même temps... j'ai essayé de trouver une force à l'intérieur de moi pour passer au travers de tout ça... elle était simplement en dormance. »

En résumé

Il nous semble bien que les différents aspects de l'herméneutique du sujet s'expriment de façon dynamique chez nos sujets, mettant en évidence une trame intimement personnelle à travers la relation à soi, le discours authentique et la transformation intérieure. Le fait qu'ils n'évoquent malgré tout le divin que du bout des lèvres n'implique pas le rejet d'un certain ordre universel, puisque l'athéisme ne reçoit pas plus d'appui que la théonomie. Toutefois, la position majoritaire de l'autodétermination existentielle semble suggérer que nos sujets perçoivent cet ordre d'une perspective immanente plutôt que transcendante. La figure 14, reproduite à la page suivante, illustre comment nous nous représentons l'herméneutique du sujet croyant vécue par nos sujets.

Figure 14 : L'herméneutique du sujet croyant vécue par nos sujets



L'UNIVERS CONVICTIONNEL PROFANE

Le mode de vie

Ici encore, nous débutons notre analyse par l'aspect de l'univers convictionnel profane ayant le plus dominé le discours de nos sujets : *le mode de vie*, lequel s'appuie d'abord sur des concepts judéo-chrétiens, tel que l'exprime clairement Amélie :

AMÉLIE : « On entend parler aujourd'hui de nos comportements judéo-chrétiens, de façon négative. C'est parce que ça fait référence souvent à une morale qu'on ne veut plus avoir. Qu'on en ait des remords, qu'on ait des questionnements et que ça nous empêche parfois d'agir, oui, je trouve ça important... et qu'on ne pense pas juste à soi. »

L'entrée en matière et la conclusion du commentaire d'Amélie s'avèrent fort intéressantes. Elle constate d'abord un discours ambiant qu'elle déplore : *la perception négative des comportements judéo-chrétiens*, puis elle conclue en illustrant les conséquences indésirables de ce discours : *les gens pensent parfois trop à eux-mêmes*. Cela suggère qu'elle situe la nécessité de la morale dans une perspective sociétale et nous en déduisons qu'elle exprime ici le souhait de voir une certaine réhabilitation sociale de la morale comme élément contributif légitime d'une prise de décision. Ça n'est pas sans rappeler le concept de la

nostalgie du paradis perdu associé au premier stade de développement selon Erik Erikson et dont nous avons discuté au premier chapitre (Page 34). Si tel est le cas, ce constat ne traduit-il pas un certains bris de confiance d'Amélie à l'égard du monde ? C'est pour cette raison que nous dégagons la conclusion de ce commentaire pour le situer dans la section *autres besoins du diagramme de l'univers convictionnel profane tel qu'exprimé par nos sujets (Figure 15 de la page 69)*.

Pour elle-même, Amélie procède à cette réhabilitation en revisitant le « Notre Père » à partir d'une perspective humaniste :

AMÉLIE : « Pour moi, la foi c'est de toujours essayer de comprendre le monde dans lequel je vis et de me dépasser là-dedans. Je considère que le « Notre Père » est la base de toute une vie : pas compliquée à comprendre, mais difficile à vivre.

- *Notre Père : une force unificatrice de la création qu'on peut appeler, qui peut nous aider*
- *Que ton nom soit sanctifié : il est important de reconnaître qu'il faut vivre en accord avec ça*
- *Que ton règne vienne : c'est que l'ensemble des humains puissent s'entendre sur terre*
- *Que ta volonté soit faite : c'est essayer d'être le mieux possible et de vivre en harmonie avec ces principes*
- *Pardonne-nous nos offenses : c'est l'aspect le plus dur et le plus important, de ne pas vivre en mode vengeance devant tout ce qui nous apparaît une injustice*
- *Ne nous soumet pas à la tentation : éviter les jugements faciles*
- *Délivre-nous du mal : essayons de faire le mal le moins possible, d'en devenir plus conscient »*

Bernadette applique cette même inspiration chrétienne à son mode de vie en soutenant que l'amour et le pardon permettent à l'humain de se dépasser. Bernadette affirme ici une *subordination existentielle* qu'elle n'avait pas exprimée dans ses réponses aux questions portant sur le regard croyant :

BERNADETTE : « On ne peut pas se contenter d'être juste un être humain. J'ai besoin de croire en quelque chose de plus grand, cela me guide et fait partie de ma vie. Je me sens plus qu'un être humain grâce à l'amour, à l'amour et au pardon que le bon Dieu m'apporte. »

Pour sa part, Catherine enrichit la notion de soin de l'autre par un souci de l'environnement, s'exprimant de façon tout-à-fait conforme à sa posture *d'autodétermination existentielle* :

CATHERINE : « Ce qu'on peut faire dans notre environnement proche pour que les gens soient mieux : prendre plus soin de l'environnement, des gens qui nous entourent, c'est ma contribution à faire en sorte que le monde aille un peu mieux. »

Le sens de l'existence

Catherine tire la légitimité du mode de vie qu'elle prône par la conviction fondamentale que les gens sont bons et méritent qu'on les aide :

CATHERINE : « Je pense que fondamentalement, les gens sont bons et qu'ils ont besoin d'un petit coup de pouce pour trouver leur essence. Je ressens le besoin d'y contribuer. »

Chez Amélie, le besoin de se réapproprier le « Notre Père » découle visiblement de sa conviction de devoir agir en conformité avec la force unificatrice de la création (voir à la page précédente, sa relecture du *Père* et de la *sanctification de son nom*). Face à sa reconnaissance de la pertinence de la morale judéo-chrétienne, on peut supposer que sa conviction de l'universalité de l'engagement auprès des démunis n'y est pas étrangère :

AMÉLIE : « On entend certains chrétiens en appeler d'une justice sociale plus grande. C'est important ce courant-là dans l'Église. On y retrouve quelque chose d'universellement vrai, même pour ceux qui ne croient pas. »

Quant à Bernadette, elle affirme simplement que ses convictions lui procurent un sens qui transcende les événements et les malheurs :

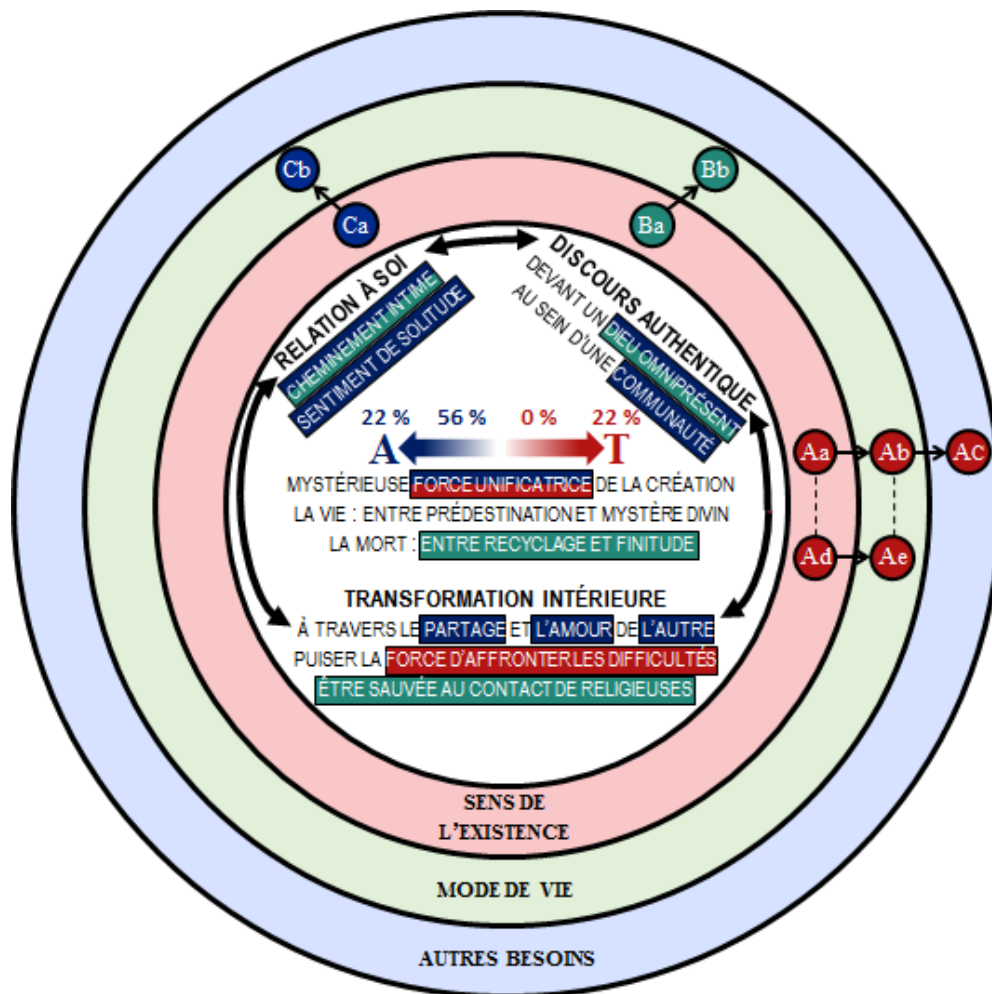
BERNADETTE : « Mes convictions religieuses et spirituelles m'ont permis de donner sens aux événements, enjeux et défis de mon existence. Même quand il y a des grands malheurs, je suis convaincue que c'est parce qu'on a quelque chose à apprendre de ça. »

En résumé

Nous observons que nos sujets disposent d'un univers convictionnel profane au sein duquel on peut voir se profiler une continuité et une cohérence. Il y a globalement une continuité par le désir de soutenir une humanité fondamentalement bonne et qui en vaut la peine, puis

par un effort de réappropriation de la morale comme instrument du mieux vivre ensemble. Chaque sujet présente un ensemble de convictions cohérentes entre elles et que nous représentons sur le diagramme de l'univers convictionnel profane reproduit à la figure 15 ci-après. Nous y intégrons aussi l'herméneutique du sujet croyant, afin de nous permettre ensuite de visualiser ses relations possibles avec l'univers convictionnel profane.

Figure 15 : Interactions entre l'herméneutique du sujet croyant et l'univers convictionnel profane



- | | |
|-------------------|--|
| AMÉLIE | Aa : L'engagement auprès des démunis est universellement vrai et accessible |
| | Ab : Morale judéo-chrétienne socialement pertinente |
| | Ac : Les gens ne pensent parfois trop qu'à eux-mêmes (bris de confiance ?) |
| | Ad : Volonté d'agir en conformité avec la force unificatrice |
| | Ae : La prière « Notre Père » interprétée d'une perspective humaniste
(pardon, tentation, mal) |
| BERNADETTE | Ba : Les convictions procurent du sens aux événements et aux malheurs |
| | Bb : L'amour et le pardon permettent à l'humain de se dépasser |
| CATHERINE | Ca : Les gens sont fondamentalement bons |
| | Cb : Être bien en soi contribue à préserver le monde |

LES INTERACTIONS ENTRE L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET CROYANT ET L'UNIVERS
CONVICTIONNEL PROFANE

Chez Amélie, les convictions profanes exprimées s'inscrivent en continuité avec sa reconnaissance d'une force unificatrice avec laquelle elle désire vivre en harmonie, et à partir de laquelle elle perçoit une nécessité qu'elle considère universelle : l'engagement auprès des démunis. Il en découle ensuite un mode de vie reposant sur une morale personnelle d'inspiration judéo-chrétienne en réponse à ce qu'elle considère un certain individualisme ambiant inapproprié.

Chez Bernadette, le sentiment d'avoir été « sauvée » par l'éducation reçue au contact de religieuses semble l'avoir marquée de façon importante, ce qui n'est probablement pas étranger à sa croyance en un dieu omniprésent et à son sentiment que les convictions procurent du sens aux événements et aux malheurs. Elle associe son discours authentique à l'intimité de la prière à son dieu, alors qu'elle considère sa démarche religieuse comme éminemment privée. Sa conviction que l'humain se dépasse à travers l'amour et le pardon témoigne aussi de cette emphase sur le cheminement personnel.

Chez Catherine, sa transformation intérieure à travers le partage et l'amour de l'autre, en contexte de communauté d'intérêt, contribue possiblement à renforcer sa conviction que les gens sont fondamentalement bons. De même, la nécessité pour elle de cheminer personnellement se traduit par la conviction qu'être bien en soi contribue à préserver le monde. Finalement, nous avons précédemment relevé le lien possible entre son ambivalence à l'égard du divin et le sentiment de solitude qu'engendre le silence de celui-ci (Page 63).

Il est intéressant d'observer qu'il existe des points communs entre nos sujets. Bernadette et Catherine partagent un même attachement au cheminement intime et expriment leur croyance en un dieu, bien que Catherine se montre plus ambivalente sur ce dernier point. Toutes deux manifestent également l'opinion que l'amour transforme l'être humain. Si Catherine évoque aussi une force unificatrice mystérieuse, Amélie considère qu'elle lui est accessible afin d'affronter les difficultés. Nous relevons ici une analogie entre ce sentiment d'Amélie de se sauver en puisant dans cette force, et celui de Bernadette à l'effet que les

convictions procurent du sens aux événements et aux malheurs, notamment lorsqu'elle se sent sauvée au contact de religieuses.

À la lumière de ce qui précède, nous concluons qu'il semble réellement exister chez nos sujets une interaction entre l'herméneutique du sujet croyant et leur univers convictionnel profane. On peut même identifier des similitudes judéo-chrétiennes qui nous suggèrent que la quête de l'essence implique ici un rapport transactionnel entre le travail herméneutique et la tradition héritée.

b) *La démarche d'incarnation* : observe-t-on chez nos sujets un effort d'ADÉQUATION entre leur expérience de la spiritualité et leur engagement dans une lignée croyante ?

Nous avons déjà noté que nos sujets ont, dans leur discours, mis une emphase importante sur leur engagement dans une lignée croyante. L'enjeu ici, est d'identifier dans quelle mesure celui-ci permet au sujet d'actualiser de façon concrète son expérience de la spiritualité.

Nous reproduisons à la page suivante le tableau VIII, lequel identifie chez chaque sujet les éléments de son engagement dans une lignée croyante qui nous semblent répondre à leur expérience singulière de la spiritualité.

Un coup d'œil d'ensemble met immédiatement en évidence une variabilité entre les différents sujets quant à la quantité des énoncés relatifs à l'expérience de la spiritualité (Amélie : 6, Bernadette : 4, Catherine : 2). On y constate également que la plupart de ces énoncés semblent effectivement trouver écho chez l'engagement dans une lignée croyante. Nous verrons ensuite que d'autres énoncés associés à l'engagement dans une lignée croyante semblent répondre à des considérations autres que l'expérience de la spiritualité, ou bien, en sont maintenant des produits devenus anachroniques.

Tableau VIII : L'expérience de la spiritualité VS l'engagement dans une lignée croyante

<p>EXPÉRIENCE DE LA SPIRITUALITÉ</p> <p>1 assujettissement au divin ou à l'ordre naturel 2 proximité relationnelle avec le divin ou l'ordre naturel</p>	<p>ENGAGEMENT DANS UNE LIGNÉE CROYANTE</p> <p>1 Pratique 2 Appartenance 3 Représentations</p>
Amélie	
1 se demande ce que le divin attend d'elle	3 étant jeune, elle a peur de l'appel pour devenir religieuse
1 l'engagement solidaire universel traduit l'ordre divin	2 côtoie des chrétiens engagés par leur foi - reconnaît la pertinence de l'engagement social chrétien
1 démarche de foi contribue à l'acceptation de la condition de son fils	1 incite sa fille à cheminer en complétant tous ses sacrements, sauf la profession de foi qu'elle laisse à sa discrétion 3 aborde le judaïsme en tant qu'origine du christianisme - reconnaît la légitimité de la spiritualité de l'Islam quand elle demeure apolitique reconnaît à l'agnosticisme son emphase sur la spiritualité plutôt que sur les dogmes - rejette les demandes contre-valeurs de l'Islam - peu attirée par l'hindouisme dont le système de castes lui apparaît dur et inéquitable - écarte l'athéisme à cause de son déni radical du religieux
2 ressent une proximité avec la force unificatrice de la création	3 étant jeune, elle a peur d'un dieu qui surveille et protège à la fois - assimile aujourd'hui Dieu le Père à la force unificatrice de la création
2 considère que le divin participe à son développement	2 considère les cours de religion formateurs à l'école secondaire 3 intéressée par la quête de la perfection du bouddhisme
2 une part de son intellect s'éclipse devant le divin	1 fréquente aujourd'hui l'église lorsqu'elle ressent le besoin de se recueillir
Bernadette	
1 sa vie est subordonnée à la volonté de Dieu et s'appuie sur celle-ci pour aider l'autre	...
1 s'en remet à Dieu lorsqu'elle rencontre des situations qui la dépassent	...
2 considère que son existence provient du divin	3 contemple Dieu à travers la nature et le remercie
2 entretient un dialogue avec le divin	1 prie régulièrement depuis 10 ans, ce qui l'apaise, notamment pour remercier Dieu
Catherine	
1 assujettit parfois son autonomie à l'ordre du monde	1 messe apaisante en situation dépressive
2 vit une relation d'intimité entre son âme et le monde	1 la messe constitue un moment d'intériorisation inspirée par les textes

AMÉLIE

Amélie semble présenter l'expérience de la spiritualité la plus élaborée parmi nos sujets. D'abord, elle s'interroge sur ce qu'elle doit faire pour être en harmonie avec la force unificatrice de la création. Il s'agit plus d'une quête à ses yeux que du désir d'embrasser une vérité :

AMÉLIE : « Je pense qu'il faut toujours se questionner, pas rechercher une vérité qui ne laisse aucune place à la contestation, mais plutôt dans le sens d'une quête : qu'est-ce qu'on attend de moi ?... Et je ne veux surtout pas entendre une voix qui me réponde ! C'est exactement comme quand j'étais plus petite. »

Bien que ce questionnement actuel revête un caractère plus personnalisé, Amélie y voit donc une certaine parenté avec la représentation qu'elle entretenait, étant plus jeune, devant la perspective de recevoir un appel divin pour la vie religieuse :

AMÉLIE : « À un moment donné, au cours de mon enfance, j'ai eu peur de recevoir l'appel pour devenir religieuse. Rien ne m'attirait dans la vie de mes enseignantes religieuses. »

Aujourd'hui, elle croit que l'attente de l'ordre universel à son endroit est qu'elle y participe par un engagement de solidarité à l'égard des démunis. Concrètement, elle a côtoyé des chrétiens engagés par leur foi et reconnaît la pertinence de leur engagement social :

AMÉLIE : « L'engagement chrétien envers une plus grande justice sociale constitue une façon dont l'être humain traduit l'ordre universel de la force unificatrice. [...] J'ai côtoyé des chrétiens socialement engagés parmi les démunis, dans leur milieu de vie d'abord, puis en se tournant aussi vers l'extérieur, l'Amérique du Sud. Ils étaient authentiques dans leur façon d'assumer la partie religieuse qui était en eux et qui contribuait à un tout chez eux. »

Un autre aspect de son assujettissement réside aussi dans son rapport au divin sur lequel elle a continué de travailler. Selon Amélie, sa démarche de foi a contribué à l'acceptation de la condition de son fils autiste bientôt trentenaire. Au cours de son cheminement, Amélie s'est intéressée à l'ensemble des grandes religions, à l'agnosticisme et à l'athéisme dont elle peut identifier la part d'influence sur ses propres représentations :

AMÉLIE : « Avec l'Ancien Testament, le judaïsme, me procure, comme chrétienne, un premier livre sacré. [...] La spiritualité musulmane doit être préservée par ceux qui y croient et qui veulent la vivre... de façon apolitique. [...] Je connais un peu

les divinités et les rites de l'hindouisme, mais pas suffisamment pour me prononcer sur le fond. [...] L'agnosticisme m'a conduite à un questionnement à l'endroit du marchandage religieux associé aux interdits et au dogmes, lequel s'exerce au détriment d'une vie plus spirituelle. [...] L'athéisme croit fermement qu'il n'y a pas de dieu et rejette les manifestations du religieux. Cela me dérange et je n'ai aucune parenté avec lui. [...] La recherche de la perfection inspirée par le bouddhisme ne s'achève jamais, mais comme quête, elle peut être intéressante. »

Nous notons que la capacité d'agence d'Amélie se distingue par le caractère idéologique, voire éthique, de sa réflexion : la spiritualité doit demeurer apolitique, questionnement des interdits et dogmes, réserver son opinion vis-à-vis ce qu'elle ne maîtrise pas et se sentir dérangée par le rejet de la dissidence. Cette façon d'aborder son rapport au divin reflète aussi son sentiment que celui-ci participe à son développement. Elle considère encore, aujourd'hui, que les cours de religions à l'école secondaire ont été formateurs pour elle :

AMÉLIE : « Le divin participe à ma transformation personnelle parce que pour moi, le Notre-Père est la prière la plus importante, essentielle, qui doit être la base de nos vies. [...] Malgré ce que certaines personnes plus vieilles que moi peuvent raconter de leur expérience, les cours de religion au secondaire ne m'ont pas abrutie. »

D'une certaine manière, cela influence probablement la façon dont elle accompagne sa fille dans son parcours religieux. Jusqu'à maintenant, elle l'a incitée à compléter tous ses sacrements catholiques, à l'exclusion de la profession de foi pour laquelle, elle préfère la voir exercer son libre-arbitre au moment qui lui conviendra :

AMÉLIE : « Nous l'avons baptisée d'abord par tradition. Ensuite, lors de la confirmation et de la première communion, c'était autre chose : peut-être un peu comme pour montrer à notre fille le chemin d'une certaine compréhension, la mettre en présence d'une réflexion qui a été signifiante pour moi. En ce qui concerne la profession de foi, nous la laissons libre, parce qu'elle doit assumer son indépendance sur cette question. »

Au cours de son enfance, Amélie avait peur d'un dieu qui surveille et protège à la fois. Aujourd'hui, elle ressent une proximité avec Dieu le Père qu'elle assimile maintenant à la force unificatrice de la création. Cette proximité, sans être à la mesure de celle qu'elle percevait chez sa mère envers son dieu, n'en est pas moins tangible pour Amélie :

AMÉLIE : « J'avais un peu peur du dieu que ma mère nous enseignait; j'avais l'impression d'être épiée par un garde-fou capable aussi de m'empêcher de faire

des bêtises. [...] Dieu le Père n'est peut-être pas un créateur, mais il constitue une force qui unit la création. [...] Je crois bien ressentir une certaine proximité avec la force unificatrice, je ne la ressens pas comme maman, mais cela me permet de me sentir en paix avec moi. »

Selon nous, le discours d'Amélie témoigne, à différents moments de sa vie, d'une cohérence et d'une continuité, tant au niveau de l'expérience de la spiritualité qu'à travers son engagement dans une lignée croyante. En fait, son expérience de la spiritualité nous apparaît aujourd'hui plus riche et mature qu'autrefois, tout en observant chez elle une prudente réserve vis-à-vis le divin. Il est possible que sa peur infantile d'un dieu omniprésent et tout-puissant se traduise aujourd'hui par un refus de la perspective d'une autorité transcendante sur son existence. D'autre part, cette réserve n'est peut-être aussi que le reflet d'une approche réflexive fortement empreinte d'éthique, devant une réalité inaccessible à son intellect. À cet égard, notons qu'un sentiment de proximité à l'endroit de la force unificatrice émerge néanmoins chez Amélie, d'abord comme fruit de son expérience, mais aussi, à travers une réflexion qui n'écarte pas d'emblée le divin, la foi, ni les lieux qui l'évoquent :

AMÉLIE : « Face au divin, on est quand même rationnel, mais il subsiste une part d'incompréhension et de recherche. [...] J'ai vu opérer la foi chez maman, comme chez son conseiller spirituel. [...] Auparavant, je n'aurais pas agi de cette manière avec ma mère mourante. Aujourd'hui, je suis plus près d'une foi personnalisée. [...] Je retourne parfois à l'église afin de me trouver dans un lieu propice à la réflexion. »

BERNADETTE

Chez Bernadette, ce qui frappe d'abord, est la certitude qu'elle affiche lorsqu'elle décrit son expérience de la spiritualité. Elle considère que sa vie provient de Dieu, est subordonnée à la volonté de celui-ci, auquel elle s'en remet devant les situations qui la dépassent et avec lequel elle entretient un dialogue :

BERNADETTE : « Oui, mon existence provient du divin. [...] Ma vie est ce qu'elle est parce que Dieu le veut comme ça. Quand j'ai des épreuves, c'est parce que j'ai quelque chose à apprendre, alors, je lui demande le courage de passer à travers. Il est important d'avoir des épreuves afin d'apprécier ce qui est extraordinaire et ce qui est bien. [...] Parfois, dans la vie, quand je n'arrive pas à

faire certains choix, je m'en remets à Dieu. [...] Je ne me sens pas éclipsée devant le divin; pour moi, c'est un dialogue. »

Elle adopte alors une attitude contemplative et reconnaissante vis-à-vis Dieu et son œuvre dans la nature. À travers sa reconnaissance envers la vie, on pourrait aussi déceler un écho de la petite fille qui s'est sentie sauvée par son contact avec des religieuses à une époque trouble de sa vie, comme nous l'évoquions à la section précédente (Page 65) :

BERNADETTE : « Quand je marche dans la nature, si je vois un beau paysage, je me dis tout le temps que Dieu est grand d'avoir fait ça. Je me sens alors minuscule et reconnaissante d'y vivre. »

Son dialogue d'actions de grâce avec Dieu se prolonge dans la prière que Bernadette pratique assidument depuis dix ans, maintenant. Cela semble agir à la fois comme un apaisement et un ancrage dans la réalité. D'abord, l'effet apaisant de la prière, même à travers des formules toutes faites, lui permet de s'élever et d'accéder à « un autre monde ». Ensuite, Bernadette considère qu'inscrire cette discipline dans son quotidien répond chez elle à un réel besoin :

BERNADETTE : « Ça m'arrive souvent de prier avant de dormir... "Notre-Père", "Je vous salue Marie". Auparavant, je le faisais juste quand les choses ne marchaient pas à mon goût, mais maintenant, je le fais aussi quand ça va bien, pour remercier Dieu. Ça me fait du bien, ça m'apaise, je me retrouve dans un autre monde. J'en ai vraiment besoin et ça fait partie de ma vie, comme me brosser les dents, comme un rituel. J'y suis assidue depuis une dizaine d'années, maintenant. »

Malgré tout, Bernadette manifeste une certaine ambivalence quant à l'intimité de ses rapports avec Dieu. D'une part, elle anthropomorphise sa représentation de Jésus dont elle doute qu'il puisse concrètement entrer en relation intime avec tous les humains. D'autre part, elle semble aussi ressentir une relation d'intimité métaphysique entre son âme et Dieu :

BERNADETTE : « Jésus, c'est comme la star dans un film auquel on assiste. Lorsqu'il te regarde, tu as l'impression qu'il en a juste pour toi. Je ne pense pas qu'on puisse être intime avec lui, car il a trop de gens à aimer. [...] C'est très vrai que je vis une relation d'amour et d'intimité entre mon âme et l'essence divine. »

Cette ambivalence nous suggère que l'assurance affichée par Bernadette n'implique pas une absence de doute ou de questionnement, notamment en ce qui concerne la mort, comme nous le relevions à la section précédente (Page 63). Nous en concluons que chez Bernadette,

l'effort d'adéquation ne résout pas totalement la tension entre son expérience de la spiritualité et son engagement dans une lignée croyante, lequel repose principalement sur la prière. Nous discuterons aux sections suivantes des autres aspects de son engagement dans une lignée croyante qui nous semblent répondre à d'autres considérations.

CATHERINE

Catherine présente une expérience de la spiritualité fortement teintée par la posture d'autodétermination existentielle de son regard croyant. Elle ne se reconnaît pas dans les définitions de la spiritualité de Kees Waaijman que nous proposons dans le questionnaire (question 9), parce qu'elles réfèrent au divin. De même, elle ne peut pas admettre l'assujettissement de son autonomie au divin. C'est pourquoi, elle adhère plutôt à l'idée d'un ordre du monde où les consciences vivantes et mortes sont reliées en une sorte de communion spirituelle, un peu à la manière du film Avatar ⁷⁴ et de certaines spiritualités autochtones :

CATHERINE : « Dans la Relève, quand je participais au cœur à cœur, une prière que nous faisons en groupe, j'avais des oreilles humaines qui m'entendaient, mais aussi une espérance que ça soit entendu par quelqu'un d'autre. Peut-être les petites consciences qui restent après la mort, qui ne sont pas éteintes et qui sont là pour nous écouter, pour prendre soin de nous. Un peu à l'image du film Avatar, avec l'arbre de vie où toutes les petites étoiles se réunissent, dans une communion quasi-fusionnelle entre la nature, les êtres vivants et les morts. [...] Bien que je n'en connais pas les détails, je me sens des affinités avec certaines spiritualités autochtones qui sont de l'ordre de la communion à la Terre et à la vie. »

Ainsi, lorsque Catherine considère la subordination de son autonomie, elle la conçoit à l'égard du monde et non pas du divin :

CATHERINE : « Mes efforts pour que les gens soient mieux relèvent de mon désir d'agir dans le sens de l'ordre du monde, plutôt que d'aller dans une direction strictement individualiste, tout en conservant le pouvoir décisionnel d'adhérer ou non, de contribuer ou non. »

⁷⁴ CAMERON, James. (2010). *Avatar*. Beverly Hills, CA.: 20th Century Fox Home Entertainment : Lightstorm Entertainment

De même, la notion de proximité relationnelle avec le divin se déplace plutôt vers une réciprocité entre son âme et l'univers :

CATHERINE : « L'univers a un sens, il est organisé, il est sacré et on m'atteint personnellement quand on l'outrage. Dans, ce contexte, j'adhère à l'idée que mon âme, en tant que conscience survivant à la mort, vit une relation d'amour et d'intimité avec l'univers. »

Catherine s'est éloignée de sa lignée croyante depuis quelques années déjà. Elle a cessé toute forme de pratique religieuse après son passage dans la Relève, bien qu'elle considère que la messe a toujours constitué pour elle un moment propice à l'intériorisation, plus particulièrement lors de situations difficiles :

CATHERINE : « Quand j'allais à l'église, je n'aimais pas que le prêtre interprète les textes à la sauce du jour, mais les textes, eux, m'intéressaient toujours et m'habitaient souvent pour toute la durée restante de la messe. Lorsque j'ai eu ma période de dépression, aller à la messe agissait comme un répit apaisant me permettant de sortir de la maison. »

En définitive, Catherine présente une expérience apparemment peu élaborée de la spiritualité, à la mesure de son engagement actuel dans sa lignée croyante, lequel se résume à se désigner catholique en référence à ce qu'elle a connu, tout en se sentant désespérément seule devant un divin silencieux. Toutefois, considérant son parcours antérieur qui lui a permis de revisiter sa tradition héritée dans un contexte enrichissant pour elle, nous croyons que son actuelle posture minimaliste demeure le fruit d'un cheminement apparemment laissé en jachère, mais toujours susceptible de s'éveiller à une nouvelle espérance :

CATHERINE : « Je me considère catholique parce que c'est ce que je connais et que j'adhère au précepte « aimez-vous les uns les autres ». [...] Mais, est-ce que c'est un projet divin, de l'univers ou simplement le mien ? C'est une bonne question. Je pense que ça fait surtout partie de mon espérance à moi. Je me sens seule là-dedans. Des fois, je me dis qu'il faut qu'il y ait quelque chose d'autre. Je me sens seule, mais je ne souhaiterais pas l'être. »

En marge

Nous relevons au tableau IX reproduit à la page suivante, les différents éléments de l'engagement dans une lignée croyante qui ne semblent pas participer directement à une adéquation contemporaine avec l'expérience de la spiritualité chez nos sujets.

Tableau IX : Engagement dans une ligne croyante en marge de l'expérience de la spiritualité

ENGAGEMENT DANS UNE LIGNÉE CROYANTE	
<ol style="list-style-type: none"> 1 Pratique 2 Appartenance 3 Représentations 	
Amélie	
1	très pratiquante jusqu'à l'âge de 10 ans - cesse l'assistance régulière à la messe vers 16 ans, sauf pour les fêtes - se marie à l'église
2	elle quitte les servants de messe peu après une rencontre décevante avec l'évêque - critique mais attachée à l'Église dont elle perçoit la continuité malgré ses faiblesses
3	indignée par le rôle de la femme dans l'Église
Bernadette	
1	pratiquante régulière jusqu'à l'âge de 13 ans - continue d'assister à la messe de Noël - aime se retrouver dans une église
2	conserve une image positive de l'Église dont elle se sent membre sans réserve - s'implique bénévolement au diocèse - participe à un groupe de prière depuis 5 ans : communauté d'intérêt et partage
3	catholicisme lui fournit tout ce qu'elle désire et ne nourrit aucun intérêt pour les autres religions
Catherine	
1	peu de souvenirs de l'enseignement religieux à l'école - cesse la pratique régulière vers l'âge de 18 ans - elle se marie à l'église et ses enfants reçoivent tous les sacrements - pratique signifiante au sein de la Relève (cœur à cœur, masques, échange de paix)
2	s'implique dans la préparation sacramentelle des enfants - elle vit comme un engagement religieux son rôle d'adulte responsable dans la Relève
3	considère avoir subi peu d'influence autre que chrétienne - souhaite être authentique et vivre en aimant les autres - la famille est pour elle un oasis et un point d'appui vers l'autre - elle se sent découragée pour l'avenir de ses petits-enfants - elle déplore une société qui rejette le divin, plus individualiste, qui génère la solitude - elle prie l'être cher après sa mort et croit en sa présence

Outre les manifestations antérieures de l'engagement dans une lignée croyante, il est intéressant de noter certains aspects particuliers.

On ne retrouve chez Amélie, que son attachement critique envers une Église dont elle reconnaît la continuité malgré ses faiblesses, dont le rôle qu'y joue la femme :

AMÉLIE : « Les chrétiens ont vécu dans le monde, soumis à ses influences, ils étaient humains. Ils ont eu du pouvoir et les dérives qui l'accompagnent, mais quand même, je sens une certaine continuité. [...] Je fais partie de cette communauté chrétienne, mais pas nécessairement comme je le voudrais. [...] J'ai

toujours été celle qui ne rejetait rien d'emblée, tout en m'autorisant la critique. [...] Je me souviens encore, lorsque j'étais adolescente, de la réponse de l'évêque à ma question concernant l'absence de femmes dans la prêtrise et qu'il m'avait alors répondu que Jésus s'était entouré d'hommes. J'étais outrée ! »

Chez Bernadette, on observe plutôt l'expression de son engagement actif dans l'Église et dans un groupe de prière, ce qui semble combler son besoin d'appartenance :

BERNADETTE : « Je me sens absolument prenante de l'Église. [...] Je fais partie d'un comité chargé de levées de fonds pour le diocèse. [...] Vers 2010, j'ai assisté à un grand déjeuner de prière à Montréal, et depuis deux ans, je poursuis dans un comité de prière diocésain plus près de chez moi. En plus de prier, on assiste à des témoignages et on participe à des échanges. J'adore ça. Avant, je me sentais seule, parce que la prière n'était pas une réalité que je partageais. »

Chez Catherine, on retrouve le contraste entre un riche engagement antérieur et son désarroi actuel, aussi bien devant l'état du monde que devant sa finitude. Cela nous suggère que la latence apparente évoquée précédemment (Page 78) pourrait aussi refléter une attitude de repli devant une crise spirituelle :

CATHERINE : « C'est décourageant pour mes petits-enfants. Dans quel monde vont-ils vivre? Je me dis qu'ils vont s'adapter parce que ce sera leur monde, mais ça sera dur. Comment vais-je pouvoir les aider? Est-ce que je serai encore là? [...] Mon oasis, c'est mes enfants, puis c'est mon conjoint. J'essaie de m'y ressourcer pour ensuite prodiguer de l'aide aux autres, pour qu'ils passent au suivant. J'essaie d'être authentique et d'être avec les gens quand ils en ont besoin. J'essaie de vivre " aimez-vous les uns les autres ". »

En résumé

Il nous apparaît qu'il existe effectivement chez nos sujets un effort d'adéquation entre l'expérience de la spiritualité et l'engagement dans une lignée croyante. Nous comprenons que si chaque sujet présente un niveau variable d'adéquation, cela relève surtout de son caractère expérientiel, lequel implique cheminement, crise et inachèvement perpétuel. Il nous semble alors compréhensible que le sujet puisse exprimer aussi bien un sentiment de plein contrôle que le désarroi associé à une tourmente personnelle. Nous considérons tous ces états comme transitoires, susceptibles de se substituer l'un à l'autre, au gré des événements, en un mouvement de retour similaire au croyant réaffilié de Danièle Hervieu-Léger (Page 28) ou à la reconversion de James W. Fowler (Pages 40 et 41).

c) ***Le défi identitaire : observe-t-on chez nos sujets une INTERDÉPENDANCE entre leur maturité psychologique et la maturité de leur foi ?***

Nous constatons que nous avons recueilli peu d'information sur la maturité psychologique, et ce, auprès d'un seul sujet, alors que la maturité de la foi semble avoir émergé plus clairement dans les discours. Nous discuterons plus loin dans ce chapitre des aspects méthodologiques qui ont pu entrer en jeu à cet égard. Pour l'instant, nous nous bornons à discuter les résultats tels qu'ils se présentent à nous.

AMÉLIE

Nous avons vu à la section précédente (Page 74) que durant son enfance, Amélie entretenait une image interventionniste du dieu de sa mère. La prégnance de cette représentation semblait lui inférer une certaine peur du divin. Considérant la vivacité du souvenir et le fait que le sujet y réfère en parlant de l'enseignement de sa mère, nous pouvons raisonnablement l'associer au deuxième stade de la foi selon James W. Fowler : la foi mythique et littérale, laquelle correspond habituellement à l'âge scolaire.

Nous avons également relevé précédemment (Page 67) que maintenant, Amélie se réapproprie la prière « Notre Père », afin de mieux comprendre le monde dans lequel elle vit ainsi que son entourage, dans une perspective de dépassement personnel. Cette approche fait même partie de ses outils pour l'éducation de son fils :

AMÉLIE : « Le Notre-Père, c'est ce que j'utilise avec mon fils, parce que c'est une prière qu'il a apprise de ma mère, simple à comprendre, mais difficile à vivre. »

Ici encore, nous retrouvons ce qui nous semble une illustration claire d'un stade de la foi, en l'occurrence le quatrième, la foi réflexive individuelle qui se manifeste habituellement au début de l'âge adulte.

Finalement, il semble bien qu'Amélie atteigne maintenant le cinquième stade, c'est-à-dire la foi conjonctive, laquelle peut émerger à partir du mitan de la vie. Ce qui nous incite à adopter cette idée, c'est que nous avons déjà vu (Pages 73 et 74) qu'Amélie s'intéresse aux autres religions et les met en dialogue avec ses propres convictions et représentations au-

delà de la littéralité. De plus, elle s'intéresse depuis longtemps au cheminement de foi de croyants signifiants à ses yeux, dont sa mère, des saints et des chrétiens engagés, pour finalement reconnaître (Page 75) que sa foi actuelle lui permet de mieux comprendre celle de sa mère, tout en éveillant chez elle de nouvelles possibilités :

AMÉLIE : « Ça m'intéresse encore, aujourd'hui, la vie de certains saints : Saint-François qui a accompli quelque chose d'intéressant, Saint-Bonfils qui s'est beaucoup questionné, même Saint-Paul, malgré ses positions sur les femmes. [...] Ce que j'ai réactualisé, c'est ma compréhension de la croyance de ma mère. Je comprends mieux son parcours, sa croyance et la force que ça lui procurait. [...] Je pense que ma mère croyait de façon plus sincère, elle y trouvait un certain réconfort, puis elle pensait pouvoir, avec sa foi, être une personne meilleure. J'aspire à la force tranquille d'une personne en paix avec ses croyances religieuses, comme chez ma mère, une force qui pourrait être possible : une partie de ma force à moi, mais je ne la ressens pas encore. »

BERNADETTE

Bernadette est le seul sujet pour lequel nous avons relevé des indices reliés à la maturité psychologique pouvant être mis en cause à l'égard de la maturité de sa foi. Avant d'aller plus loin, nous devons mettre le lecteur en garde. Ce qui suit demeure le produit d'une analyse conduite à partir des informations dont nous disposons. Celle-ci ne peut en aucun cas se substituer à une investigation plus approfondie qu'il nous apparaîtrait nécessaire de conduire, avant de dégager une hypothèse de travail sérieuse en vue d'une quelconque intervention auprès de Bernadette.

D'abord, Bernadette présente un parcours personnel marqué par l'abandon de sa mère à deux moments : à l'âge de neuf ans, puis à l'âge de dix-neuf ans. Après le traumatisme sévère d'un premier abandon, le retour de sa mère accompagnée de son petit enfant, alors que Bernadette achevait sa période adolescente, a provoqué chez elle un profond sentiment de trahison qu'elle ne résoudra que partiellement, vers l'âge de vingt-et-un ans, en lui pardonnant. Elle a maintenant rompu tous les ponts avec elle, depuis plusieurs années :

BERNADETTE : « Quand ma mère nous a abandonnées, ma sœur et moi, on avait neuf ans, notre frère deux ans et le bébé avait six mois. On a beaucoup souffert, on était des brebis galeuses à l'école, on pleurait tout le temps. Puis, elle est revenue après dix ans, comme dans les films. Elle est revenue, mais elle avait un

petit garçon avec elle, et on ne lui a pas pardonné : abandonner ses quatre enfants et s'en faire un autre! On n'a jamais voulu la revoir. On s'est ensuite mis à lui téléphoner afin de respecter une promesse faite à notre grand-mère alors qu'elle était mourante. J'ai alors pardonné à ma mère et ma vie s'est tellement embellie depuis ce temps-là. Plus tard, puisque je me sentais toute croche à chaque fois que je lui téléphonais, j'ai fini par arrêter de le faire. Depuis, on ne s'est plus jamais parlé, ni revues. »

Entretemps, elle vit deux autres deuils majeurs. Son père décède alors que Bernadette est âgée de dix-sept ans, deux ans avant le retour de sa mère. Sa grand-mère, laquelle a joué le rôle de mère de substitution, décède à son tour lorsque Bernadette atteint vingt-et-un ans :

BERNADETTE : « À dix-sept ans, je suis devenue orpheline. Mon père a fait une crise cardiaque à l'âge de quarante-cinq ans. Il a fallu commencer à travailler tout de suite. Dans le fond, c'est ma grand-mère qui nous a pris en charge, bien que nous nous soyons installées en appartement, ma sœur et moi. Puis elle est morte quand j'avais vingt-et-un ans. Ça a été le pire deuil de ma vie, parmi toutes les personnes que j'ai perdues. »

La perte de sa grand-mère constitue un moment charnière dans la vie de Bernadette. Après avoir remplacé son père alors que Bernadette était adolescente, elle l'avait épaulée durant la période suivant la réapparition de sa mère, jusqu'à ce qu'elle l'incite à s'en rapprocher alors qu'elle était mourante.

Pendant plusieurs années, Bernadette a ensuite connu d'importantes difficultés d'attachement, suivies d'un autre abandon affectif. Elle explique avoir longtemps sabordé ses relations amoureuses par crainte d'être abandonné. Plus tard, alors qu'elle était en relation stable depuis plusieurs années, elle a quitté son conjoint qui lui avait alors avoué aimer une autre femme, ce qui l'a incitée à prier de nouveau :

BERNADETTE : « J'étais avec des chums, puis je les laissais quand ils voulaient aller plus loin dans la relation. J'ai ensuite réalisé que j'agissais ainsi parce que j'avais peur de me faire laisser. [...] J'ai recommencé à prier parce que j'avais de la peine. J'étais avec un conjoint depuis dix ans, puis il m'a dit qu'il était en amour avec une petite jeune de son bureau. On s'est séparés et ça a été très difficile. »

Bien que ces épisodes d'abandon et de trahison ne soient pas survenus en bas âge, leur déroulement nous suggère la possibilité qu'ils aient significativement affecté Bernadette au niveau de la confiance et de l'attachement par un mécanisme de régression :

*« Retour à un stade antérieur de développement affectif et mental. »*⁷⁵

Dans notre cadre conceptuel, une régression au stade 1 (confiance vs méfiance) risque de compromettre la réussite du stade 6 (intimité vs isolement) des stades évolutifs de la personnalité selon Erik Erikson (Page 34). En l'absence de tout autre facteur contributif, tel une expérience mystique, une intense vie spirituelle intérieure ou une longue démarche de recherche, nous devrions alors nous attendre à ce que la maturité de la foi de Bernadette peine à atteindre le quatrième stade selon le modèle de James W. Fowler (Page 33).

D'abord, Bernadette admet conserver les référents catholiques de son enfance et adopter le modèle religieux de sa grand-mère, ce que nous associons à la foi mythique et littérale (deuxième stade) :

BERNADETTE : « Est-ce qu'il y a des choses dans le Credo que je lis autrement que quand j'étais petite ? Non ! C'est drôle que tu me demandes ça. Je pense que c'est encore mon côté enfant, quand je me remémore ça. Non, ça n'a pas changé. Je fais comme ma grand-mère faisait, dans le fond. Je pense que je suis le modèle de ma grand-mère. »

Ensuite, Bernadette se découvre actuellement un nouvel intérêt à revisiter sa lignée croyante, alors qu'elle lit le livre « Le Royaume » d'Emmanuel Carrère⁷⁶. Elle y confronte avec étonnement certaines hypothèses contredisant son enseignement reçu :

BERNADETTE : « Je suis en train de lire « Le Royaume » d'Emmanuel Carrère. Aussitôt que j'ai entendu parler de ce livre-là, je l'ai acheté. Normalement, je n'achète pas des livres de religion, mais là, on dirait qu'en vieillissant, je suis encore plus curieuse de la religion. J'y ai appris que Jésus avait un frère. Comment se fait-il qu'on ne nous en ait jamais parlé ? »

Il s'agit possiblement d'une brèche dans la foi mythique et littérale qui prélude à une évolution possible, voire désirée, puisqu'elle a délibérément acquis ce livre qu'elle dévore.

⁷⁵ ROBERT, Paul, REY-DEBOVE, Josette, & REY, Alain, 1993, *Le nouveau petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, p. 2142

⁷⁶ CARRÈRE, Emmanuel, 2015, *Le Royaume*, Gallimard.

Cela nous conduit à réexaminer un élément de son engagement dans une lignée croyante que nous n'avions pas pu relier à son expérience actuelle de la spiritualité. Il s'agit du fait qu'elle considère que le catholicisme lui fournit tout ce qu'elle désire et qu'elle ne nourrit aucun intérêt pour les autres religions :

BERNADETTE : « La religion catholique nous apporte des messages, mais je n'ai pas lu sur les autres, ou ça ne m'intéresse pas. Je ne perds pas mon temps avec ça, je suis fidèle. »

À la lumière de ce qui précède, nous comprenons que si la foi mythique et littérale commence à muter, elle n'est pas encore remplacée par la foi conventionnelle synthétique, laquelle implique habituellement l'ouverture à d'autres lignées croyantes.

Ainsi, nous nous retrouvons devant la confirmation de l'interpénétration du défi identitaire qui vient ici expliquer un élément relié à l'engagement dans une lignée croyante par une relation congruente avec la maturité de la foi du sujet.

CATHERINE

Nous n'avons relevé chez Catherine qu'un seul élément que nous pouvions relier explicitement à la maturité de la foi, à savoir sa prise de conscience des gestes et rituels qu'elle posait lors des activités religieuses et spirituelles dans le cadre de la Relève. Cela semble correspondre au stade 4, la foi individualisée réflexive :

CATHERINE : « La Relève m'a permis d'avoir conscience des gestes que je posais. Je les intégrais vraiment, je les comprenais mieux. »

Tout comme chez Bernadette, nous remarquons un élément associé à l'engagement dans une lignée croyante qui témoigne de la maturité de la foi chez Catherine. Il s'agit des nouvelles formes rituelles qu'elle a pratiquées avec intérêt dans le cadre de la Relève :

CATHERINE : « La Relève m'a permis de vivre des choses que je n'avais pas vécues à l'adolescence. C'était une forme de pratique en soi. La messe y était plus signifiante, mais il y avait aussi d'autres rituels : le cœur à cœur, une prière collective ; brûler les masques, un engagement spirituel face à soi-même ; l'échange de la paix avec le regard, c'était comme un accueil de part et d'autre. »

Ici encore, nous croyons qu'il s'agit de la manifestation d'une foi individualisée réflexive.

L'INTERDÉPENDANCE ENTRE LA MATURITÉ PSYCHOLOGIQUE ET LA MATURITÉ DE LA FOI

Les quelques éléments reliés à la maturité psychologique que nous avons pu identifier semblent effectivement être en relation avec la maturité de la foi. Il nous est difficile, toutefois de confirmer qu'il s'agit bien d'une interdépendance, et ce, malgré l'hypothèse de régression concernant Bernadette (Page 84). Pour le démontrer de façon plus sûre, il faudrait être en mesure d'observer le changement dans une perspective longitudinale, afin de constater si l'un précède toujours l'autre, ou si les deux peuvent s'émanciper mutuellement dans une sorte d'interdépendance. Sur cette question, nous devons pour l'instant nous contenter de prendre acte des constats en ce sens de James W. Fowler (Page 31). Cependant, comme nous avons pu le constater, le défi identitaire semble bien interpénétrer l'engagement dans une lignée croyante, notamment en nous éclairant sur la maturité de la foi.

d) Conclusion sur la capacité de représentation de la théologie de l'intime

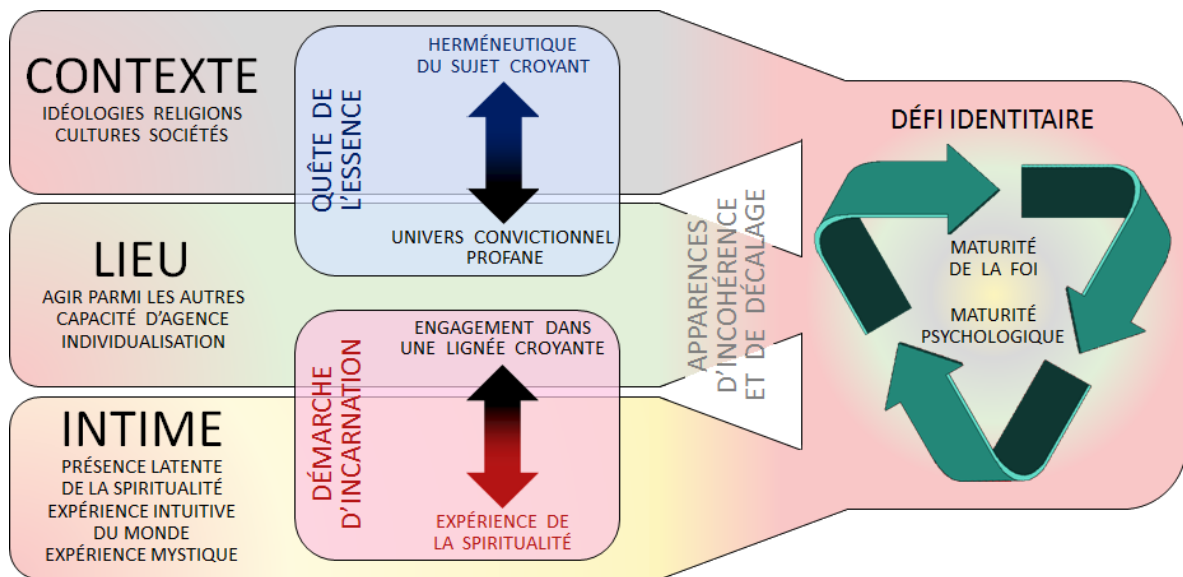
Nous avons pu observer une interaction entre l'herméneutique du sujet croyant et l'univers convictionnel profane. Il en est de même pour l'effort d'adéquation entre l'expérience de la spiritualité et l'engagement dans une lignée croyante. Si l'interdépendance entre la maturité psychologique et la maturité de la foi ne nous semble pas être démontrée de façon certaine, il subsiste néanmoins que les éléments observés démontrent qu'il existe effectivement une relation entre les deux.

L'analyse des résultats illustre également que certains éléments associés à l'engagement dans une lignée croyante ne semblent pas participer à l'effort d'adéquation de l'expérience actuelle de la spiritualité. Nous avons posé l'hypothèse que certains découlent d'un effort d'adéquation antérieur et que d'autres témoignent plutôt de la maturité de la foi observée. Nous en concluons que la complexité de ces relations démontre une dynamique mouvante des différentes composantes de notre modèle.

Par conséquent, nous considérons que notre expérimentation de la théologie de l'intime est porteuse d'une capacité de représentation intéressante.

Nous reproduisons ci-après la figure 16 qui présente une synthèse de la théologie de l'intime telle qu'elle semble s'appliquer dans le cadre de notre étude. Il nous apparaît intéressant d'illustrer les relations entre les différents éléments en nous inspirant de notre analogie avec le modèle psychanalytique que nous avons évoquée précédemment (pp. 15, 19 et 24), et dans lequel nous substituons l'INTIME au ÇA, le LIEU au MOI et le CONTEXTE au SURMOI.

Figure 16 : La théologie de l'intime



La théologie de l'intime vise à représenter comment la spiritualité parvient à s'actualiser chez un individu de façon harmonieuse avec la manière dont il se définit dans le monde.

À la base de la théologie de l'INTIME, se situe l'expérience de la spiritualité, laquelle correspond au discours du sujet lorsqu'il exprime ce qui émerge en lui en tant que présence latente de la spiritualité, expérience intuitive du monde ou expérience mystique. Le processus de transformation ressenti par le sujet appelle à un effort d'adéquation avec sa vie dans le monde (LIEU) à travers son engagement dans une lignée croyante afin de réaliser sa pleine capacité d'agence. Le processus d'individualisation qui en découle, par un retour sur lui-même, affecte ensuite l'expérience de la spiritualité. Il s'agit de la démarche d'incarnation.

Le monde dans lequel évolue le sujet régule les rapports à la spiritualité à travers différents codes et normes idéologiques, religieux, culturels et sociétaux (CONTEXTE). Par son travail herméneutique, le sujet transige avec ces influences exogènes lorsqu'il tente de se définir dans un monde dont il essaie d'appréhender le sens ou de composer avec l'absence de celui-ci. Ce faisant, ce deuxième processus transformationnel interagit avec l'univers convictionnel profane du sujet, lui permettant d'être et d'agir de façon cohérente avec lui-même et parmi les autres (LIEU). Il s'agit de la quête de l'essence.

Le défi identitaire du sujet consiste à mobiliser ses propres ressources afin d'appréhender les enjeux de l'existence, répondre à ses défis et surmonter les difficultés. Il repose sur l'interdépendance du développement psychologique du sujet et de la maturation de sa foi. Le défi identitaire affecte à la fois la quête de l'essence et la démarche d'incarnation, en interpénétrant les trois plans (INTIME, LIEU et CONTEXTE). Il contribue ainsi à estomper les apparences d'incohérence et de décalage, lesquels font obstacle à la cohabitation harmonieuse des deux processus de transformation. C'est grâce à cette harmonie, à laquelle le sujet aspire, que s'exprime pleinement sa singularité expérientielle.

La congruence interprétative de la théologie de l'intime

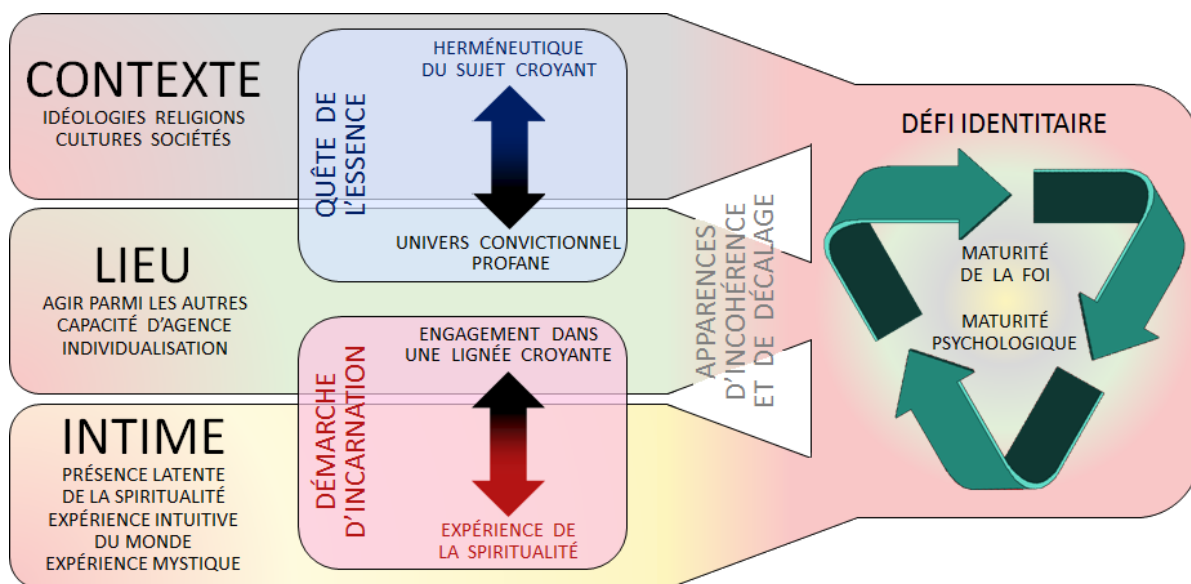
a) La singularité expérientielle des sujets étudiés

Comme nous le mentionnons en introduction à la page 10, la théologie de l'intime se veut d'abord un modèle descriptif, et non pas prédictif. Afin d'en maximiser la congruence interprétative, nous suggérons à l'analyste de décrire le sujet en parcourant le modèle de bas en haut, selon les six étapes suivantes :

1. Situer l'expérience de la spiritualité sur le plan intime du sujet, puis décrire l'effort d'adéquation conduisant à l'engagement actuel dans une lignée croyante.
2. Présenter l'univers convictionnel profane du sujet.
3. Illustrer comment s'expriment et interagissent l'agir parmi les autres, la capacité d'agence et l'individualisation des croyances.

4. Décrire l'interaction entre l'univers convictionnel profane et l'herméneutique du sujet croyant, tout en contextualisant le travail herméneutique en regard des idéologies, religions, cultures et sociétés auxquels le sujet a pu se référer, ou avec lesquels il a dû composer.
5. Discuter les apparences d'incohérence et de décalage à la lumière du défi identitaire.
6. À partir du défi identitaire, compléter la description du sujet et identifier les enjeux de cohabitation des deux processus transformationnels que sont l'herméneutique du sujet croyant et l'expérience de la spiritualité.

Figure 17 : Interpréter la théologie de l'intime



INTERPRÉTER LA THÉOLOGIE DE L'INTIME

1. Situer l'expérience de la spiritualité
décrire l'effort d'adéquation conduisant à l'engagement actuel dans une lignée croyante.
2. Présenter l'univers convictionnel profane du sujet.
3. Illustrer comment s'expriment et interagissent :
l'agir parmi les autres, la capacité d'agence et l'individualisation des croyances.
4. Décrire l'interaction entre l'univers convictionnel profane et l'herméneutique du sujet croyant,
tout en contextualisant le travail herméneutique en regard des idéologies, religions, cultures et sociétés.
5. Discuter les apparences d'incohérence et de décalage à la lumière du défi identitaire.
6. À partir du défi identitaire, compléter la description du sujet et
identifier les enjeux de cohabitation de l'herméneutique du sujet croyant et de l'expérience de la spiritualité

À titre d'exemple, voici comment cela pourrait s'appliquer à Amélie :

1. Amélie présente une spiritualité qui s'articule autour de l'idée d'une force unificatrice de la création. Elle évoque un sentiment de proximité à son endroit et s'interroge sur ce qu'il faut faire pour demeurer en harmonie avec elle. Bien que nourrissant une prudente réserve face au divin, son discours ne l'écarte pas d'emblée, ni la foi, ni les lieux qui l'évoquent. C'est pourquoi elle a côtoyé des chrétiens socialement engagés.
2. Chez l'univers convictionnel profane d'Amélie, le sens de l'existence repose sur deux éléments qu'on peut relier à sa spiritualité : elle considère universellement vrai l'engagement de solidarité envers les démunis et ressent le besoin d'agir en conformité avec la force unificatrice. Il en découle deux aspects de son mode de vie manifestement reliés entre eux : elle considère socialement pertinente la morale judéo-chrétienne et réinterprète la prière « Notre Père » dans une perspective humaniste. Ce mode de vie semble aussi venir en réponse à un bris de confiance envers une société dont nombreux ne pensent trop qu'à eux-mêmes.
3. Amélie manifeste une capacité d'agence articulée : elle adopte une posture éthique selon laquelle la spiritualité doit demeurer apolitique, elle questionne les interdits et les dogmes, elle réserve son opinion vis-à-vis ce qu'elle ne maîtrise pas et considère inacceptable le rejet de la dissidence à partir d'une posture croyante. Cela conditionne son processus d'individualisation des croyances, lequel découle de son regard critique sur sa tradition héritée, les autres grandes religions, l'agnosticisme et l'athéisme. L'agir parmi les autres qui en résulte, bien qu'Amélie convienne qu'il ne soit pas toujours à la hauteur de ses aspirations, s'exprime en termes humanistes : compassion, accueil de la différence, attention portée à autrui.
4. Au plan herméneutique, la foi d'Amélie est demeurée en dormance jusqu'à ce qu'une difficulté survienne dans sa vie, lui révélant la nécessité d'espérer et la sensibilisant à la foi des autres. Sa vision articulée, bien qu'incomplète, des grandes religions s'est principalement construite au gré de ses lectures. Son

regard croyant reconnaît l'existence d'une mystérieuse force unificatrice de la création, laquelle serait agissante et accessible en elle afin d'affronter les difficultés. Tel qu'indiqué au point deux, tout son univers convictionnel profane s'inscrit en continuité avec sa reconnaissance d'une force unificatrice.

5. La réserve ambivalente d'Amélie face au divin demeure un peu liminale, quelque part entre un regard bienveillant de la raison et une aspiration intuitive qui émerge parfois comme un lapsus à l'égard d'une forme de transcendance. Alors qu'en bas âge, elle avait peur d'un dieu omniprésent et tout-puissant (foi mythique et littérale), sa foi devenue plus réflexive et son regard critique la poussent probablement à refuser la perspective d'une autorité transcendante pouvant aliéner sa capacité d'agence. De même, son approche fortement empreinte d'éthique peut aussi ne pas admettre la prise en compte chez elle d'une réalité inaccessible à son intellect.
6. La foi d'Amélie semble maintenant atteindre le cinquième stade, c'est-à-dire la foi conjonctive ou réunificatrice, car elle met en dialogue ses croyances avec les autres religions au-delà de leur littéralité et elle s'intéresse depuis longtemps au cheminement de foi de croyants signifiants à ses yeux, alors que sa foi actuelle lui permet de mieux comprendre celle de sa mère, tout en éveillant chez elle de nouvelles possibilités. Nous comprenons que suite aux difficultés précédemment rencontrées, Amélie a été contrainte à cheminer davantage pour s'adapter. Il semble bien que l'aboutissement la conduise actuellement à un équilibre entre son herméneutique du sujet croyant et son expérience de la spiritualité, puisque celles-ci s'articulent autour d'une même conception du divin et que le sujet tient un discours intégrateur apparemment exempt de tension conflictuelle.

Nous considérons donc, qu'en parvenant à englober le discours du sujet dans un cadre débordant l'horizon des croyances et des représentations, notamment grâce à sa capacité d'en estomper les apparences d'incohérence et de décalage, cette interprétation de la théologie de l'intime permet effectivement d'expliquer la singularité expérientielle du sujet, telle que nous l'avons définie au chapitre 2 (Pages 54 et 55).

b) Congruence plausible du cadre conceptuel

Il ne nous apparaît pas utile de discuter ici de la congruence entre notre modèle d'interprétation de la théologie de l'intime (Figure 17) et notre cadre conceptuel élaboré au premier chapitre, car nous pensons en avoir intégré les différents éléments sans en dénaturer le sens ni la portée. Il nous reste toutefois à valider si la théologie de l'intime révèle chez nos sujets des aspects qui pourraient entrer en contradiction avec l'état de la situation telle que nous l'avons décrite en introduction (PP. 1 à 8).

LE PHÉNOMÈNE ÉTUDIÉ (PAGE 1)

Nos sujets n'ont pas démontré d'aspect contradictoire avec notre pré-lecture du phénomène étudié. Ils démontrent qu'ils ont abandonné la pratique assidue de leur tradition catholique. Chacun cherche à donner sens à son existence en explorant de nouveaux rites ou des formes rituelles revisitées : la Relève, les groupes de prière, l'engagement social chrétien. Chaque sujet démontre également qu'il ne s'est pas réellement éloigné de l'univers chrétien.

MISE À DISTANCE DE LA TRADITION CATHOLIQUE (PAGES 3 À 6)

Nos sujets ne s'inscrivent pas vraiment en marge du courant de mise à distance de la tradition catholique. Ils conservent tous un attachement à la tradition catholique, même envers l'institution, bien qu'ils s'y associent avec une indépendance certaine, ce qui nous rappelle la religion populaire et le référent d'appropriation culturelle de Raymond Lemieux.

PLURALISME DES OFFRES DE SENS ET PARADOXE CONFSSIONNEL (PAGES 6 À 8)

Encore une fois, nos sujets présentent des traits auxquels on pouvait s'attendre. Ils confirment leur appartenance au catholicisme, sans même présenter de cumul identitaire.

EN RÉSUMÉ

Pour toutes ces raisons, notre expérimentation de la théologie de l'intime s'avère congruente avec notre cadre conceptuel.

L'efficacité des outils et de la méthode

L'APPRÉCIATION DES SUJETS DE L'ÉTUDE

Les sujets ont tous manifesté leur appréciation de participer à l'étude, laquelle aura été pour eux une occasion de réfléchir et de discuter sur des questions qu'ils n'abordent pas souvent, ni seul, ni avec d'autres.

Parmi leurs commentaires sur le processus, notons : la difficulté, parfois, de verbaliser ce qu'ils ressentaient; la prise de conscience d'une certaine incohérence, à leurs yeux, entre leurs choix et les gestes posés; la prise de conscience de la nécessité de cheminer par soi-même.

Le questionnaire a suscité des réactions quant à la difficulté de le compléter. On a déploré le confinement des choix réponses, car certaines questions n'offraient pas de choix adéquats; la complexité des choix de réponse et de la terminologie (à cet égard un sujet n'a pas compris la définition de l'expérience mystique et un autre aurait aimé disposer d'une brève description des religions énumérées). Toutefois, le deuxième entretien a permis aux sujets de discuter de leurs réponses au questionnaire, et ils ont tous alors pris conscience de la pertinence et de la cohérence de leurs réponses écrites.

LES ÉLÉMENTS POSITIFS

La séquence en trois temps (premier entretien - questionnaire complété seul – deuxième entretien) a bien soutenu le rythme de la démarche.

Le premier entretien a permis aux sujets d'exprimer librement et de façon relativement exhaustive les éléments importants de leur expérience. Soumis à des questions de relance, les sujets ont pu aussi approfondir leur pensée.

Le questionnaire a amené les sujets sur un terrain inhabituel, suscitant une réflexion nouvelle ou rarement abordée, et générant une expectative positive à l'égard du deuxième entretien à venir.

Le deuxième entretien aura été l'occasion pour les sujets de discuter en détail leurs réponses au questionnaire, leur permettant de les préciser et de les compléter. Cela leur aura aussi été l'occasion pour eux de faire des liens avec leur récit spontané de la première rencontre, et ainsi, boucler la réflexion amorcée.

LES PISTES D'AMÉLIORATION

Le questionnaire aurait avantage à être révisé afin d'en améliorer la clarté et s'assurer que les choix proposés soient suffisamment adéquats. Toutefois, il ne faudrait pas qu'il devienne édulcoré au point de favoriser un positionnement neutre ou de ne plus faire émerger les nuances pertinentes. Parmi les éléments à examiner en priorité, notons l'amélioration de la définition de l'expérience mystique, ainsi que la reformulation possible de la question 9 portant sur la relation au divin selon les niveaux de Kees Waaijman, afin de les adapter, si possible, à toutes les postures du regard croyant. Il conviendrait également d'inclure une brève description de l'athéisme et de l'agnosticisme afin de permettre au sujet moins averti de bien saisir ce qui les distingue. Nous ne croyons toutefois pas utile d'inclure une description de chaque religion présentée, bien qu'un sujet en ait manifesté le désir, car le fait d'être méconnue disqualifie d'emblée une lignée croyante comme influence reconnue par celui-ci.

La grille d'entretien pourrait aussi être révisée afin d'intégrer de façon plus fidèle les principales nuances de la théologie de l'intime révélées par l'étude (Figure 17, page 89).

Les deux entretiens et le questionnaire s'avéraient suffisants pour répondre à l'objet de notre recherche. Toutefois, son application à une recherche portant sur un aspect spécifique de la théologie de l'intime, ou encore, connexe à celle-ci, nécessiterait probablement l'ajout d'un troisième entretien et d'éléments au questionnaire ou à la grille d'entretien.

LA PAROLE AUX SUJETS

Voici un échantillon de commentaires résumant bien l'intérêt et l'esprit d'ouverture dans lequel s'est déroulée l'étude, de la perspective des sujets :

« AMÉLIE : Il est déjà midi... une heure et demie déjà ! »

« BERNADETTE : Je suis contente de parler de foi avec quelqu'un qui connaît ça. »

« CATHERINE : Comment ça se fait que ça me rende émotive, ces affaires-là ? Est-ce qu'on effleure l'essence, pas juste le sens ? C'est fou... parce qu'à travers tout ce qu'on nous a appris, on n'a pas été amenés à vraiment penser à ça. »

Les limites de l'étude

Comme nous le mentionnons en introduction à la page 10, nous avons voulu limiter notre questionnement à une dimension essentiellement descriptive, dans le but de valider la démarche et les outils. Nous avons également émis le souhait que notre étude pourrait permettre à d'autres chercheurs d'y prendre appui afin d'élaborer leurs propres outils et enrichir leurs représentations de l'objet de notre étude.

En regard de ce qui précède, la principale limite de notre étude découle du nombre restreint de sujets (trois). Par conséquent, il serait hasardeux d'en tirer quelque généralisation que ce soit. Toutefois, considérant la congruence de nos observations avec notre cadre conceptuel, il semble bien que la théologie de l'intime présente un bon potentiel de représentation.

Une autre limite provient du cadre conceptuel lui-même, qui, en vertu de son caractère pluridisciplinaire, ne peut prendre en compte simultanément toutes les avancées pertinentes dans chaque domaine. L'utilisation de la théologie de l'intime s'enrichit lorsque précédée d'une revue attentive de la littérature scientifique récente concernant le champ d'application auquel on la destine.

CONCLUSION

LA CONTRIBUTION DE L'ÉTUDE

L'étude visait à élaborer une approche susceptible de contribuer à répondre à la question : *Quel sujet croyant le baby-boomer devient-il ?* (Page 9) Nous ne pouvons évidemment pas y répondre pour l'ensemble des baby-boomers québécois francophones issus de la tradition catholique, mais notre étude permet de dresser un portrait suffisamment révélateur de nos sujets pour que nous puissions nous représenter plusieurs aspects de la vie croyante intime de cette population.

Comme nous le mentionnons au chapitre précédent (Page 92), ce portrait se révèle tout-à-fait congruent avec notre pré-lecture de l'état de la situation, tout en proposant un horizon d'analyse qui estompe effectivement les apparences d'incohérence et de décalage qui pourraient découler d'une étude limitée à l'examen des représentations chez nos sujets, en regard de leur lignée croyante actuelle ou de leur tradition catholique héritée.

En clair, nos sujets présentent des divergences doctrinales qui leur interdiraient aujourd'hui de professer leur foi, et pourtant, leur identité chrétienne déclarée s'inscrit de façon tout-à-fait cohérente avec leur parcours, selon le regard que pose sur eux la théologie de l'intime. Prenons exemple de la subordination existentielle au divin (Page 14) qui avait un caractère normatif lorsque nos sujets ont reçu leur éducation religieuse, et qui fait encore partie du discours doctrinal de l'ensemble des églises chrétiennes. Dans le cadre du questionnaire utilisé, aucun de nos sujets n'y a adhéré, alors que le groupe témoin n'a répondu en ce sens que dans 3 % des situations (Page 62). Il semble bien que le décalage doctrinal de nos sujets sur cette question ne soit pas atypique, tout comme le fait de se déclarer malgré tout catholique, puisqu'en 2011, 75 % des québécois continuaient d'agir de la sorte (Page 7).

C'est en mettant en dialogue plusieurs perspectives complémentaires et inter-reliées de façon dynamique sur plusieurs plans, que la théologie de l'intime parvient à embrasser la singularité expérientielle des sujets. Elle procure alors une certaine compréhension de la façon dont la spiritualité parvient à s'actualiser chez un individu de façon harmonieuse avec la manière dont il se définit maintenant dans le monde (Page 87). Nous avons pu constater que, malgré le bouleversement du contexte idéologique, religieux, culturel et sociétal dans lequel nos sujets ont

vécu leur spiritualité depuis plus de cinquante ans, ceux-ci parviennent encore à y intégrer de façon harmonieuse une part substantielle de leur héritage chrétien, tout en transigeant avec les événements marquants qui ont jalonné leur vie et leur mutation identitaire qui poursuit inexorablement sa marche.

Nous avons constaté que la démarche et les outils sur lesquels la théologie de l'intime s'appuie pour recueillir le discours d'un sujet, suscitent chez lui à la fois une prise de conscience de l'état de son rapport à la spiritualité et au religieux, et aussi, la satisfaction de pouvoir s'exprimer sur ces enjeux trop souvent mis à l'écart. Au terme de la démarche, chaque sujet admet que celle-ci a contribué à modifier son propre regard sur lui-même, ce qui nous suggère que cela le prédispose à la poursuite de son cheminement.

LES QUESTIONS QUE SOULÈVE L'ÉTUDE

De par son caractère pluridisciplinaire, notre étude peut soulever des questions dans de multiples directions. Puisque ce mémoire s'inscrit dans une perspective théologique, en voici quelques-unes qui nous apparaissent pertinentes au contexte catholique québécois.

Le catholicisme populaire québécois est-il devenu un terreau de nouveaux croyants hérétiques en surface, mais encore fondamentalement chrétiens en essence ? Il s'agit d'un important enjeu théologique que soulève cette étude. Comme nous l'avons souligné à la page précédente, il semble exister un décalage doctrinal entre les québécois qui se disent catholiques et leur Église.

Même si l'examen de cette question concluait à une apparence de décalage et qu'on se retrouvait devant un « désolant malentendu », les propos de nos sujets semblent confirmer l'opinion de Reginald Bibby à l'effet que ce malentendu pourrait découler d'un problème d'offre :

« Contrairement à la croyance générale, un grand nombre de catholiques au Québec, comme les Canadiens en général, ne sont pas fermés à la possibilité d'être plus impliqués dans une religion organisée. Mais à moins d'être convaincus qu'une telle implication aura pour résultat d'améliorer leur vie, ils vont continuer à faire ce que nombre d'entre eux font actuellement, c'est-à-dire donner à la religion ce qu'ils pensent qu'elle mérite : une identification psychologique et émotionnelle, une apparition occasionnelle aux célébrations, un soutien financier limité et la consommation en lieu et place de l'engagement. » ⁷⁷

⁷⁷ BIBBY, Reginald W., ARCHAMBAULT, Isabelle, 2008, La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux? , dans *Globe: Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, 1, p. 178.

Alors, si l'Église catholique québécoise désire pallier à son déficit d'offre, la théologie de l'intime semble révéler une piste intéressante à exploiter : *Peut-on aujourd'hui re-contextualiser le catholicisme, à partir d'une intention d'éveiller et cultiver chez le québécois un rapport immanent au divin, en substituant les contraintes contextuelles archaïques et irritantes à de nouvelles propositions contextuelles qui valorisent sa capacité d'agence ?*

Il semble toutefois que Reginald Bibby ne croit pas en cette éventualité :

« La sécularisation stimule l'innovation. Ce qu'elle a dévoilé au Québec, c'est le besoin, pour le premier "fournisseur" qu'est l'Église catholique, d'innover en proposant des pratiques liées aux préférences et aux besoins des catholiques québécois. Cela ne veut pas dire qu'il y aura nécessairement à la fin de tout cela la proverbiale "happy ending". Pourquoi ? Parce qu'il n'est pas du tout certain que l'Église catholique démontre soit le désir, soit l'habileté nécessaire pour jouer un tel rôle dans un futur prévisible. »⁷⁸

Même si Reginald Bibby avait tort, l'Église catholique québécoise se retrouverait devant une question fort épineuse : *Comment accomplir cette transformation dans le giron romain ?* Dans l'éventualité où cela s'avérerait irréalisable et qu'il devenait évident aux yeux de l'Église catholique québécoise que son existence même en devenait menacée, elle devrait alors répondre à la question : *Quel prix sommes-nous prêts à payer pour la survie du catholicisme au Québec ?*

Que ce soit ou non dans le giron romain, l'Église catholique québécoise se trouve probablement à la croisée des chemins, comme l'église primitive lors du concile de Jérusalem, alors que celle-ci avait choisi d'élaguer les prescriptions de ses racines judaïques faisant obstacle à la réception de son message auprès des populations étrangères. Si le québécois francophone issu de la tradition catholique s'y sent de plus en plus étranger, d'une génération à l'autre, cela nous ramène à une dernière question fondamentale : *L'Église catholique québécoise peut-elle encore s'offrir le luxe d'attendre ?*

LES PERSPECTIVES DE LA THÉOLOGIE DE L'INTIME

L'intérêt de la théologie de l'intime réside d'abord dans sa pluridisciplinarité. Bien que dans le cadre de cette étude, nous avons proposé une interprétation prenant ancrage dans l'expérience

⁷⁸ BIBBY, Reginald W., ARCHAMBAULT, Isabelle, 2008, La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux? , dans *Globe: Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, 1, p. 176.

de la spiritualité (Page 89), il serait possible d'utiliser une autre composante du modèle en guise de porte d'entrée, selon la perspective de l'analyse.

En guise de soutien à l'accompagnement spirituel, la théologie de l'intime peut être utilisée aussi bien en guise d'évaluation initiale et de contrôle, que de référence conceptuelle en cours d'intervention.

De même, lorsque l'intervenant compose avec des équipes pluridisciplinaires en contexte institutionnel, la théologie de l'intime peut devenir fort utile afin de positionner l'accompagnement spirituel en concomitance avec les autres interventions professionnelles. Citons par exemple l'intervenant en soins spirituels œuvrant en établissement de santé, lorsque celui-ci y rencontre une personne chez qui il soupçonne une régression similaire à celle que nous évoquions chez Bernadette (Page 84). Si l'intervenant considère que la situation affecte la personne, faisant obstacle à son intervention ou pouvant perturber celle des autres professionnels impliqués dans le plan de soin, il peut alors utiliser la théologie de l'intime afin d'étayer ses observations et coordonner ses interventions avec eux (psychologue, travailleur social, etc.).

De par sa posture pluraliste, la théologie de l'intime peut aussi aider à l'élaboration d'une représentation commune des enjeux dans les situations de dialogue œcuménique ou interreligieux. Prenons par exemple l'Assemblée des évêques catholiques québécois et l'Association musulmane québécoise désirant communiquer publiquement de façon conjointe sur différentes questions relatives à la cohabitation confessionnelle. La théologie de l'intime pourrait contribuer à élaborer un discours commun soulignant les parentés entre les différentes manifestations d'engagement dans une lignée croyante, tout en valorisant le cheminement individuel au sein d'une communauté croyante élargie.

Dans le domaine public ou organisationnel, la théologie de l'intime peut aussi procurer des repères intéressants, notamment en matière de rapport aux valeurs, de traitement des demandes d'accommodement religieux ou de prévention de la radicalisation idéologique. Prenons exemple d'un établissement d'enseignement au sein duquel se manifestent des tensions parmi les étudiants ou entre ceux-ci et le corps professoral, entraînant un clivage confessionnel et une escalade d'exclusion de plus en plus agressive. La théologie de l'intime peut alors aider à mettre en perspectives les convictions exprimées par les principaux acteurs, de même qu'à identifier

les facteurs contributifs à leurs positions radicalisées (maturité de la foi, incohérence et décalage des représentations, etc.).

Toutefois, ce qui distingue la théologie de toute autre discipline étudiant le phénomène religieux réside dans son étymologie même : le discours sur Dieu. Cela implique que la réflexion du théologien s'appuie toujours sur la prémisse fondamentale de l'existence de Dieu dont il essaie inlassablement d'appréhender les réalités ontologiques. Venant compléter ce travail, la théologie de l'intime prend tout son sens lorsque le théologien chemine dans sa théonomie et adopte une posture pluraliste, lui permettant ainsi d'accueillir la spiritualité immanente de toute personne avec la même humilité et la même déférence qu'envers sa propre spiritualité transcendante à laquelle il subordonne son regard. De cette façon seulement, peut-il espérer entrevoir la relation au divin opérer chez l'individu dans sa quête de l'essence, sa démarche d'incarnation et son défi identitaire, en évitant de considérer celui-ci tel un borgne ignorant dont l'inclusivisme condescendant lui fait croire qu'il détient toute la vérité sur ce que l'autre ignore de lui-même. S'il parvient à éviter ce piège, le théologien peut alors réinvestir théologiquement le champ de l'intime généralement délaissé au profit de la psychologie, sachant que la posture scientifique de cette dernière l'empêche d'inclure le divin dans ses perspectives analytiques et d'intervention. La théologie de l'intime devient alors une pratique théologique en soi.

Pour conclure sur ce séduisant bricolage que constitue la théologie de l'intime, nous laissons le soin d'en exprimer l'inspiration initiale aux mots du théologien qui allait paver la voie à la psychologie de l'expérience du divin :

« Je vous ai aimée tard, beauté si ancienne, beauté si nouvelle, je vous ai aimée tard. Mais quoi ! Vous étiez au-dedans, moi au dehors de moi-même ; et c'est au dehors que je vous cherchais ; et je poursuivais de ma laideur la beauté de vos créatures. Vous étiez avec moi, et je n'étais pas avec vous ; retenu loin de vous par tout ce qui, sans vous, ne serait que néant. Vous m'appellez, et voilà que votre cri force la surdité de mon oreille ; votre splendeur rayonne, elle chasse mon aveuglement ; votre parfum, je le respire, et voilà que je soupire pour vous ; je vous ai goûté, et me voilà dévoré de faim et de soif ; vous m'avez touché, et je brûle du désir de votre paix. »

*Augustin d'Hippone, Les confessions, Livre dixième, Chapitre XXVII*⁷⁹

⁷⁹ AUGUSTIN D'HIPPONE, 2013, *Les Confessions - traduction de M. Moreau (1864)*, Port-Valais, Abbaye Saint-Benoit de Port-Valais, p.168

BIBLIOGRAPHIE

- AUGUSTIN, D'HIPPONE, 2013, *Les Confessions - traduction de M. Moreau (1864)*, Port-Valais, Abbaye Saint-Benoit de Port-Valais, 259 p.
- BARDIN, Laurence, 2013, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 291 p.
- BIBBY, Reginald W., ARCHAMBAULT, Isabelle, 2008, La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux? , dans *Globe: Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, 1, pp. 151.
- CAMERON, James. (2010). *Avatar*. Beverly Hills, CA.: 20th Century Fox Home Entertainment : Lightstorm Entertainment.
- CARRÈRE, Emmanuel, 2015, *Le Royaume*, Gallimard,
- ERIKSON, Erik H., 1964, *Childhood and Society*, New-York, W.W. Norton & Company, Traduction française : *Enfance et société*, A. CARDINET, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976, 285 p.
- ERIKSON, Erik H., 1968, *Identity : Youth and Crisis*, New-York, W.W. Norton & Company, Traduction française : *Adolescence et crise : La quête de l'identité*, NASS-Louis-Combet, Paris, Flammarion, 1972, 348 p.
- FOUCAULT, Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil / Gallimard, 540 p.
- FOWLER, James W., 1995, *Stages of faith : the psychology of human development and the quest for meaning*, New York, HarperOne, 332 p.
- FRIE, Roger, 2011, Situated Experience: Psychological Agency, Meaning, and Morality in Worldly Contexts, dans *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, vol. 6, 3, pp. 340-351.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le Converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 290 p.
- LEMIEUX, Raymond, 1990, Le catholicisme québécois : une question de culture, dans *Sociologie et sociétés*, vol. 22, 2, pp. 145-164.
- LEMIEUX, Raymond, 2002, Le loup dans la bergerie : Théologie et psychanalyse exposées au champ de l'Autre, dans *Théologiques*, vol. 10, 2, pp. 25-53.

- MARTEL, Laurent Statistique Canada, (2012), *Les générations au Canada âge et sexe, Recensement de 2011*, extrait de http://epe.lac-bac.gc.ca/100/201/301/liste_hebdomadaire/2012/electronique/w12-22-U-F.html/collections/collection_2012/statcan/98-311-x/98-311-x2011003-2-fra.pdf
- MARY, André, 2005, Métissage and Bricolage in the Making of African Christian Identities, dans *Social Compass*, vol. 52, 3, pp. 281-294.
- MEINTEL, Deirdre, 2011, Catholicism as Living Memory in a Montreal Spiritualist Congregation, dans *Quebec Studies*, vol. 52, 1, pp. 69-85.
- MORENO, Jacob Levi, 1934, *Who shall survive? A new approach to the problem of human interrelations*, Washington, Nervous and Mental Disease Pub. Co.,
- MOSSIÈRE, Géraldine. (2012). Être et « vouloir être » : la conversion comme voie de l'herméneutique du soi, dans S. TANK-STORPER (Ed.), *Réfléchir les conversions* (ThéoRèmes ed., Vol. 2012).
- QUÉBEC, Assemblée nationale, 2000, *Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la professionnalité*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 14 p.
- QUÉBEC, Ministère de l'éducation du loisir et du sport, 2005, *La mise en place d'un programme d'éthique et de culture religieuse : une orientation d'avenir pour tous les jeunes du Québec*, Québec, Ministère de l'éducation, du loisir et du sport, 16 p.
- QUÉBEC, Ministère de la santé et des services sociaux, 2010, *Orientations ministérielles pour l'organisation du service d'animation spirituelle en établissements de santé et de services sociaux*, Ministère de la santé et des services sociaux, 10 p.
- RICHARD, Jean, 2002, Thèses pour une théologie pluraliste des religions, dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, 1, pp. 27-42.
- ROBERT, Paul, REY-DEBOVE, Josette, & REY, Alain, 1993, *Le nouveau petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert,
- SCHMITT, Yann, (2010), *Les expériences mystiques peuvent-elles appartenir à des processus cognitifs ?*, extrait de <http://theoremes.revues.org/62>
- STATISTIQUE CANADA, (2011, 2014-03-04), *Enquête nationale des ménages : appartenance religieuse*, extrait de <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-t/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF>

- TILLICH, Paul, Aubert, Christine, & Ganeau, Bernadette, 1972, *La Naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante. [Perspectives on 19th and 20th century protestant theology]*, Paris, Ed. du Cerf,
- TURCOTTE, Paul-Andre, 2001, Catholic Ritual Practices, Culture and Society in Greater Montreal, dans *Social Compass*, vol. 48, 4, pp. 505-523.
- WAAIJMAN, Kees, 2002, *Spirituality : forms, foundations, methods*, coll. « Studies in spirituality », Leuven, Peeters, 968 p.