

## LA TRANSMISSION DE LA RELIGION

*Robert Mager*

**L**A QUESTION de la transmission de la religion, apparemment innocente, confronte rapidement l'analyste aux plus grandes difficultés et ce, pour trois raisons principales. Il y a d'abord l'ampleur et la complexité de la réalité en cause, si tant est que la notion de transmission « embrasse l'ensemble des processus par lesquels un groupe humain assure sa continuité dans le temps, à travers la succession des générations » (Hervieu-Léger, 1997, p. 131). Il faut ensuite considérer le lien privilégié que cette réalité entretient avec la religion, si l'on convient que « la transmission aux jeunes générations est le mouvement même par lequel la religion se constitue en tant que religion à travers le temps » (Hervieu-Léger, 1998, p. 216-217). La troisième raison, et non la moindre, tient au fait qu'en s'érigeant sur les ruines « de la vieille trinité romaine — religion, tradition, autorité<sup>1</sup> », l'ère moderne a rendu problématique le rapport au passé, et donc toute transmission. L'étude de la transmission de la religion s'avère donc l'étude d'une *crise*, qui est la crise même de la religion dans la modernité.

Il ne saurait être ici question de contourner ces difficultés — et encore moins de les résoudre. Il s'agira plutôt de montrer la manière dont elles ont été peu à peu perçues et affrontées au Québec. Il faut se méfier ici des premiers abords, selon lesquels la transmission a été peu étudiée en tant que telle, pour reconnaître que sa crise a conditionné — voire suscité — une large part des travaux scientifiques et des développements institutionnels dans les milieux voués à l'étude de la religion. Ceci impose un examen assez large des lieux, thèmes et enjeux de la transmission, après que l'on aura pris la mesure de la crise durable qui, de toute évidence, l'affecte<sup>2</sup>.

---

1. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 169.

2. Geneviève Lamothe, enseignante au secondaire et auxiliaire de recherche en théologie, a contribué à la recherche bibliographique en vue de cet article.

## UNE CRISE DE LA TRANSMISSION ?

Notre époque se méfie des diagnostics trop appuyés. On a pu ainsi remettre en cause l'idée d'une crise moderne de la transmission, en demandant notamment si « le recours répétitif à la notion de "crise de la transmission" ne charrie pas, en quelque façon, la nostalgie d'un monde où la religion se reproduisait en faisant corps avec une société stable et unifiée » et si ce monde ne serait pas en fait le « mythe d'origine des théories de la sécularisation » (Hervieu-Léger, 1997, p. 133).

Étant entendu qu'une part de changement est inhérente à toute continuité historique, il faut néanmoins reconnaître que la modernité a opéré une fracture radicale dans le rapport au passé. D'une société où la tradition « allait sans dire<sup>3</sup> », on est passé à une société régie par le principe de marché et par l'« impératif du changement » (Marcel Gauchet), la marchandisation de toute chose ébranlant les assises mêmes du lien social.

Au Québec, cet ébranlement s'est fait « révolution tranquille ». Au seuil des années soixante, la religion catholique est profondément déstabilisée par le bourgeonnement rapide de la nouvelle société. Des sociologues sont parmi les premiers à réfléchir à ce phénomène. Fernand Dumont (1964) invite à revoir les schèmes, attitudes et structures du catholicisme québécois. Jacques Grand'Maison (1965) convoque l'Église à un exode hors de la chrétienté et vers la modernité. Colette Moreux (1969) discerne une véritable désintégration de la religion ; dans les termes de son préfacier Guy Rocher, la débandade institutionnelle ne serait que la face visible d'une foi religieuse « en train de mourir d'inanition » (p. xii). Bref, le catholicisme jusque là triomphant ne passe plus ; l'obéissance fait peu à peu place à l'indifférence.

Il y a bien là une crise de la transmission, lovée au sein des dynamiques sociales les plus décisives pour le Québec contemporain. Les effets de cette crise sur le champ religieux sont profonds et multiformes. Pour en rendre compte, on ne saurait s'en tenir au terrain universitaire et aux seules études proprement académiques. En effet, les institutions religieuses, et notamment l'Église catholique romaine, directement mises en cause par la crise présente, déploient des énergies considérables pour en prendre la mesure, pour en analyser les ressorts sur les divers terrains où elle se manifeste (enseignement religieux, éducation de la foi, pastorale paroissiale, etc.) et pour tâcher, sinon de la contrer, du moins de composer avec elle. Il s'agira donc ici, sans nier la différence qu'introduit le facteur confessionnel dans l'étude de la religion, de rendre compte des principaux efforts, d'où qu'ils viennent, consacrés à l'étude de la transmission religieuse.

---

3. « La tradition est ce qui va sans dire pour celui qui vit dans la tradition. » (Éric Weil, cité par Joseph Moingt, « Le fil de la transmission », *Recherches de science religieuse*, 81, 1993, p. 5)

## LES LIEUX DE LA TRANSMISSION

Dans le Québec d'avant 1960, l'insertion de l'Église<sup>4</sup> dans la vie sociale était profonde et multiforme. La transmission de la foi s'effectuait à travers un réseau de moyens structuré pour l'essentiel autour de trois institutions agissant en symbiose : la *famille*, l'*école* et la *paroisse*. Le choc de la modernité a ébranlé chacune de ces trois institutions, suscitant par là-même nombre d'études sur ce qui apparaissait désormais problématique.

### *La famille*

De ces trois institutions, la famille est certainement celle qui a le moins retenu l'attention, du point de vue de l'étude de la religion. Les principales études datent du début des années quatre-vingt, dans le contexte du synode romain de 1980, que l'encyclique *Familiaris consortio* allait coiffer l'année suivante. Un numéro de la revue *Église et théologie* (1981) tente de revaloriser le statut ecclésiologique de la famille et son rôle dans la transmission de la foi ; la revue *Nouveau dialogue* (1981-1982), quant à elle, montre, dans une diversité de perspectives, que la famille est un milieu éducatif primordial qui peut véhiculer tout autant la foi que l'incroyance. La démarche la plus souvent adoptée arrime une interprétation théologique à une analyse sociologique préalable. Elle insiste sur la nécessité de prendre les conditions actuelles et les nouveaux modèles de la vie familiale, ainsi que sur le caractère expérientiel des dynamiques de transmission au sein de la famille (Gauthier, 1989).

### *L'école*

Au cours des années soixante, dans le jeu des négociations présidant au passage de responsabilités de l'Église à l'État, l'Église parvient à préserver ses prérogatives sur le système scolaire. Un débat s'amorce cependant sur deux fronts : celui (pédagogique) de l'enseignement religieux et celui (politique) de la confessionnalité de l'école publique, deux débats qui se poursuivront jusqu'à aujourd'hui.

Le débat pédagogique est radical et intense. Institution traditionnelle par excellence, l'école vit sa propre crise de transmission. La Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, couramment appelée « Commission Parent », mène ses travaux de 1961 à 1966 et produit des rapports qui font encore autorité. Outre la visée de démocratisation de l'éducation, on y trouve en germe le passage qui marquera la réflexion pédagogique des décennies

4. Compte tenu des dimensions de cet article et de la présence massive du catholicisme romain au Québec, c'est d'abord à celui-ci que réfèrent ici le terme « Église » et, le plus souvent, l'évocation de la religion.

suivantes, celui de l'*enseignement* (de contenus à transmettre) à l'*apprentissage* (de savoirs à intégrer).

Les milieux de l'enseignement religieux participent pleinement à ce mouvement de subjectivation de l'éducation. Les programmes sont révisés en profondeur; l'accent porte désormais sur les liens entre la foi et l'expérience. L'Office catéchistique provincial (qui deviendra en 1971 l'Office de catéchèse du Québec), les comités confessionnels du Conseil supérieur de l'éducation ainsi que les facultés et départements de théologie et de sciences religieuses collaborent à l'élaboration des nouveaux programmes de ce qui, bientôt, s'appellera désormais l'« enseignement moral et religieux ».

Dès 1974, le Comité catholique fait le point sur les expériences en cours avec son document *Voies et impasses*. Mais c'est vraiment avec le début des années quatre-vingt que des études plus distanciées apparaissent. Les unes procèdent à une analyse du contenu théologique des programmes. D'autres privilégient une perspective pédagogique, psychologique, historique ou socioculturelle. Il faut souligner ici la longue trajectoire de recherche qu'ont tracée plusieurs chercheurs de l'U. Laval, notamment Raymond Brodeur, de la faculté de théologie et de sciences religieuses, dont la thèse de 1982 (publiée en 1998), à orientation historique et socioculturelle, inaugurerait un parcours de recherche marqué par la multidisciplinarité et la collaboration internationale. Plusieurs thèses et mémoires ont été réalisés dans l'orbite du Groupe de recherche sur l'histoire de l'enseignement religieux (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) dirigé par Brodeur ainsi que par Brigitte Caulier et Nive Voisine, du département d'histoire. Ces recherches et d'autres ont permis de mieux comprendre l'interface entre l'enseignement religieux et la dynamique sociale, par-delà les intentions des acteurs.

Ce débat pédagogique a ainsi croisé un autre débat, plus intense encore que le premier, portant sur la confessionnalité du système scolaire public. Ce débat, à portée philosophique et politique, a donné lieu à une pléthore d'écrits, allant des prises de parole dans les journaux jusqu'aux thèses universitaires, en passant par des centaines de mémoires, d'avis, de bilans, de rapports, de politiques et autres documents circonstanciés. Cet ensemble est trop vaste pour qu'il soit possible d'en rendre compte ici mais sa trajectoire générale a dessiné une remise en question progressive, et de plus en plus insistante, de la convenance de l'école publique comme lieu de transmission de la religion, dans un contexte marqué par la problématique émergente des droits de la personne. On en retiendra les écrits les plus significatifs du point de vue de l'étude de la religion.

Dès le début des années quatre-vingt, Fernand Ouellet, de la faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'U. de Sherbrooke, mène des recherches sur l'enseignement religieux en contexte pluraliste, prêtant attention aux expériences

étrangères (Ouellet, 1985) ainsi qu'aux problématiques liées à la diversification ethnoculturelle du Québec. Pour sa part, Micheline Milot, du département de sociologie de l'U. du Québec à Montréal, réalise en 1989 une recherche marquante sur les motivations des parents en matière de transmission religieuse à leurs enfants (Milot, 1991), recherche dans laquelle elle montre les facteurs d'identité culturelle à l'œuvre dans ces motivations. De son côté, Jean-Pierre Proulx, de la faculté des sciences de l'éducation de l'U. de Montréal, étudie tout au long des années quatre-vingt l'évolution du débat sur la confessionnalité, notamment quant à ses implications politico-juridiques et aux mouvements de l'opinion publique. Milot collaborera avec Proulx au sein d'un important groupe de travail mandaté par le gouvernement québécois pour étudier la place de la religion à l'école (Proulx, 1999) ; avec Proulx, Ouellet et d'autres, elle fera le point sur l'évolution du débat en montrant que s'y affrontent deux conceptions de la transmission de la religion, l'une centrée sur la croissance religieuse et spirituelle des jeunes et l'autre sur la transmission d'un héritage culturel (Milot et Ouellet, 1997).

On ne saurait trop insister sur l'ampleur de l'attention accordée au problème de l'enseignement religieux dans le Québec moderne. Nonobstant le fait que la confessionnalité du système scolaire jurait avec le mouvement de sécularisation rapide balayant la société québécoise, cette attention ne s'explique que par le caractère problématique de cet enseignement, comme si celui-ci devait désormais assumer le plus grand poids d'une transmission religieuse jusque-là diffuse à travers l'ensemble de la vie sociale et soutenue par l'institution paroissiale.

### *La paroisse*

La paroisse a joué un rôle clé dans l'organisation sociale et dans la dynamique religieuse du Québec. Elle a été profondément ébranlée par la modernisation de la société québécoise, à la fois comme institution *sociale* (relayée par d'autres institutions d'encadrement et de services, notamment en milieu urbain, dans un contexte de mobilité sociale) et comme institution *religieuse* (désaffection massive des paroissiens, raréfaction du clergé, etc.). De très nombreuses études ont été consacrées à cette question, principalement des points de vue sociohistorique et théologique (Routhier, 1995 ; Million, 1999). La réalité en cause est vaste et complexe. Du point de vue de la transmission de la religion qui est celui de cet article, on s'en tiendra aux remarques suivantes.

La crise de la paroisse, vécue dans la foulée des ouvertures du concile Vatican II, a affiné la conscience d'une nécessaire révision des structures, des perspectives et des pratiques de la communauté chrétienne. La révision des structures a été vécue et envisagée de différentes manières, soit comme réforme des cadres communautaires existants (Assemblée des évêques du Québec, 1993), soit comme invention de nouvelles formes de vie communautaire (Païement, 1972). De nombreux chercheurs

ont dénoncé le danger d'un nouvel « ecclésiocentrisme » et ont insisté sur la nécessité de centrer les perspectives sur un renouvellement de la mission de l'Église dans la société québécoise (Dumont, 1982).

En ce qui concerne la réforme des pratiques, le point saillant en est certainement la révision en profondeur de l'action et de la réflexion dans le vaste champ de la « pastorale ». Envisagée jusqu'à la fin des années soixante dans une perspective d'application de la doctrine et réservée aux prêtres, la « pastorale » est rapidement passée de cette perspective déductive à une autre perspective, non pas tant inductive qu'interprétative, attentive aux événements et à l'expérience vécue. La section des études pastorales de la faculté de théologie de l'U. de Montréal a été pionnière à cet égard, les premiers travaux de Jacques Grand'Maison (1973) ayant stimulé l'élaboration collective d'une méthode de « praxéologie pastorale » (Nadeau, 1987) éprouvée au fil des années dans différents secteurs de la vie ecclésiale et mise en œuvre dans de nombreux mémoires et thèses. Là et ailleurs (notamment à l'Institut de pastorale des dominicains), les « études pastorales » ont été, pour de très nombreux laïcs (fidèles non-ordonnés), un lieu de formation chrétienne et d'accès à des responsabilités dans l'institution ecclésiale. Elles ont fait l'objet de nombreuses études méthodologiques et épistémologiques, dans le cadre de réunions internationales (Visscher, 1990) ou des colloques annuels du Groupe de recherches en études pastorales (Ménard, 1991).

Une expérience clé, en termes de décentrement par rapport à l'institution ecclésiale et d'attention à l'expérience vécue, a été menée dans les Basses-Laurentides par l'équipe de recherche-action dirigée par Jacques Grand'Maison et Solange Lefebvre (Grand'Maison, Baroni et Gauthier, 1995). Soucieuse de mettre au jour les préoccupations religieuses, morales et spirituelles des personnes interviewées, l'équipe a choisi de mener son analyse selon l'axe générationnel. La question de la *transmission* est apparue comme un enjeu clé de la recherche, avec son corollaire, celui de l'*initiation*. Elle est située sur fond d'un enjeu plus global, celui de la transmission de la culture.

Ces travaux, qui conduisent l'action pastorale aux lieux mêmes où se vivent les préoccupations spirituelles contemporaines, laissent entière la question de l'inscription institutionnelle du christianisme et, concrètement, de ses aménagements organisationnels, question souvent jugée seconde. L'avenir de la paroisse, ses réaménagements possibles et, plus largement, l'enjeu de traduire la *localité* de l'Église en des formes organisationnelles adaptées aux conditions sociales actuelles, tous ces éléments demeurent des enjeux actuels.

## LES THÈMES DE LA TRANSMISSION

Tout s'est passé au Québec comme si l'effondrement de la tradition provoquait un vide qu'on ne voyait trop comment combler sinon par l'éducation. D'où un investissement massif des préoccupations et des énergies en termes de catéchèse des jeunes et des adultes, d'enseignement religieux, d'éducation de la foi, de catéchuménat, de formations bibliques, théologiques, pastorales et autres, d'initiation chrétienne et d'animation pastorale. D'où la mise sur pied par les universités, les diocèses et les communautés religieuses de nombre d'instituts, de « centres » et de « maisons » voués à la formation. D'où encore la surabondance des sessions, des « fins de semaine », des cours, des ateliers et des conférences.

### *L'éducation de la foi*

Sur la scène ecclésiale, le défi de la transmission a été largement envisagé en termes d'éducation de la foi, une éducation que l'on estime devoir être d'autant plus permanente qu'elle semble avoir du mal à éroder une ignorance religieuse que l'on juge généralisée.

Les discours et les pratiques en éducation de la foi ont évolué en synchronie avec la réflexion générale en éducation. Après la décennie des années soixante où la « nouvelle catéchèse » des enfants met à l'ordre du jour une nécessaire catéchèse des parents puis une catéchèse des adultes en général, on voit émerger, dans la foulée de l'influent rapport de l'Unesco sur l'éducation permanente<sup>5</sup>, la perspective de l'éducation de la foi des adultes. « On parle de plus en plus d'apprentissage plutôt que de transmission de doctrine. On souhaite la mise en relation de l'expérience chrétienne avec les sources de la foi plutôt qu'avec une tradition présentée sous le mode de la codification. » (Routhier, 1996, p. 184) (Dans la plupart des documents ecclésiaux de l'époque — et ce, jusqu'à aujourd'hui —, le terme « transmission » est habituellement connoté négativement, au profit d'autres termes liés à l'apprentissage par le sujet.)

L'Office de catéchèse du Québec est en tête du mouvement avec son opération Chantiers (1972-1982), attentive aux dimensions communautaires et sociopolitiques de la foi. L'OCQ innove également avec la publication des *Dossiers d'andragogie religieuse*, voie que Paul-André Giguère, un de ses artisans, développera au cours des années suivantes (Giguère, 1991). Une myriade d'expériences de toutes sortes se développent sur le terrain, dont on fait périodiquement le bilan (Lefebvre, 1988 ; Routhier, 1996). Au plan académique, nombre de mémoires et de thèses se penchent sur les conditions de réalisation de l'éducation de la foi dans différents milieux et pour différentes populations, dans des perspectives puisant à la sociologie,

5. Edgar Faure *et al.*, *Apprendre à être*, Paris, Fayard-Unesco, 1972, 368 p.

à la psychologie et à la pédagogie, sans compter quelques études historiques sur l'éducation de la foi dans les conditions du Québec d'avant 1960.

### *L'initiation chrétienne*

L'éducation de la foi des adultes tente également de se frayer un chemin à l'occasion des démarches préparatoires aux sacrements, notamment celle du baptême des enfants (Tremblay, 1996 ; Bouchard, 1996) et celle du mariage. Plus largement, on constate l'échec des intenses efforts déployés au cours des dernières décennies pour préparer les enfants à la réception des sacrements de l'initiation chrétienne. Un changement de perspective s'impose, dans la conscience qu'« initier, c'est faire autre chose qu'enseigner. L'initiation représente en fait un autre mode du transmettre » (Routhier, 1996, p. 24). Les dispositifs de l'initiation chrétienne sont à redéfinir dans un milieu social qui n'est plus porteur, où l'école n'est plus une médiation possible, où la famille ne peut tout faire et où les communautés de foi cherchent à reprendre pied.

### *L'évangélisation, la mission, la communication, le témoignage*

Le défi de la transmission est thématiqué d'autres manières encore. Sur la scène ecclésiale, il est notamment question d'*évangélisation* (Routhier, 1993). Le destinataire est alors la culture ou la société dans son ensemble, dont on propose une analyse à grands traits afin « de mieux saisir la pertinence de la foi chrétienne en contexte pluraliste et de mieux se situer pour transmettre aux jeunes et aux adultes de notre époque l'héritage évangélique et culturel qui nous caractérise » (Centre de formation théologique, 1999, p. 13).

On ne peut ici que mentionner l'importance des études sur le thème de la *mission*. De nombreux mémoires et thèses ont été réalisés sur ce thème dans les diverses universités québécoises, tant anglophones que francophones, dans une grande variété de perspectives et de disciplines (histoire, anthropologie, éducation, théologie, etc.). Sur le terrain théologique, le leadership est assuré par l'Institut des sciences de la mission de l'U. Saint-Paul d'Ottawa, qui publiait notamment la revue *Kerygma*, devenue en 1994 la revue *Mission*.

La réflexion sur la transmission de la foi s'effectue encore en termes de *communication*, dans des perspectives informées par les théories de la communication, la philosophie et la sociologie des médias.

Enfin, la subjectivation moderne et la crise des institutions ont pour effet de mettre en valeur la voie du *témoignage* interpersonnel ou public, dont Jacques Grand'Maison (1973) fait la pierre d'assise de ses vues sur la « seconde évangélisation ».

## LES ENJEUX DE LA TRANSMISSION

La crise de la transmission de la religion soulève un ensemble d'enjeux et de débats qui concernent pour l'essentiel le devenir de la religion dans la modernité. Les théories de la sécularisation, dominantes dans les années soixante et soixante-dix, postulaient une incompatibilité plus ou moins radicale de la religion et de la modernité. Confrontées à la persistance et à de nouvelles manifestations du religieux, ces théories ont cédé du terrain au profit d'interprétations plus pragmatiques faisant l'hypothèse d'une adaptation de la religion à la modernité, voire de productions religieuses proprement modernes.

Cette position, élaborée et approfondie depuis quinze ans par la sociologue française Danièle Hervieu-Léger, a été bien accueillie au Québec, où elle paraissait plus à même de rendre compte de l'évolution de la situation socioreligieuse (sans compter qu'elle ne menaçait plus de soustraire leur objet aux théologiens et aux religiologues!) Plutôt que de faire simplement le bilan du déclin, les recherches se sont ainsi appliquées à analyser les transactions entre la religion et la culture (Desrosiers, 1986; Petit et Breton, 1988; Caulier, 1996; Milot, 1999) dans l'hypothèse d'une *recomposition* du champ religieux (Lemieux, 1996).

Les principales questions à résoudre se rattachent, pour l'essentiel, à l'hypothèse d'Hervieu-Léger. Constatant la subjectivation de l'expérience religieuse, la diversification de ses manifestations ainsi que la déroute des institutions qui, jusqu'à tout récemment, l'encadraient, cette hypothèse postule de nouvelles voies de transmission fonctionnant pour l'essentiel par l'élaboration personnelle d'« itinéraires de sens<sup>6</sup> » et par l'identification de ces itinéraires à des « lignées croyantes » (Hervieu-Léger, 1997, 1998). Les questions à poser ici concernent la subjectivation du croire, son institution et sa transmission. Elles interrogent, en définitive, le sort même de la religion dans le processus de modernisation.

### *La subjectivation du croire*

Hervieu-Léger (1997, p. 136) écrit : « La caractéristique majeure de la modernité religieuse est d'avoir ouvert à l'affirmation (individuelle et communautaire) de l'autonomie des sujets croyants la possibilité de prendre le pas sur l'autorité hétéronome de la tradition institutionnellement validée. » Dégagés des contraintes institutionnelles, les pratiquants d'autrefois sont devenus des « pèlerins » (Hervieu-Léger, 2000) et les fidèles, des « sujets croyants » plus soucieux de sens et d'authenticité personnelle que de vérité (Hervieu-Léger, 1997, p. 140-141).

6. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture / Presses de l'Université Laval, 2000, p. 102.

Souvent saluée comme une avancée, cette subjectivation du croire n'en comporte pas moins ses zones d'ombre. D'une part, les positions religieuses contemporaines émanent-elles vraiment de démarches personnelles, conscientes, informées et réfléchies, bref de décisions libres? La constitution de l'identité religieuse ne procède-t-elle pas largement par osmose, par imprégnation d'un milieu ambiant surinformé par le marché? Les pèlerinages ne sont-ils pas plutôt des errances, dans un monde où se bousculent des propositions de sens déclarées équivalentes, c'est-à-dire indifférentes?

En outre, la subjectivation du croire suppose un déficit d'altérité qui ne peut qu'affecter profondément la nature même du croire. Faisant allusion à la définition du croire religieux proposée par Pierre Gisel (« croire, c'est se savoir engendré »), Hervieu-Léger écrit que « devant la modernité, croire, c'est de moins en moins souvent se savoir engendré et de plus en plus souvent se vouloir engendré » (dans Caulier, 1996, p. 65-66). La remarque est fine, mais le croire ne s'en trouve-t-il pas décisivement altéré? D'un croire à l'autre, c'est la disposition d'abandon à l'altérité qui se trouve... abandonnée, et cette « révolution du croire » pourrait bien être une autre étape de la « sortie de la religion » (Gauchet, 1998).

### *L'institution du croire*

Hervieu-Léger a formulé à plusieurs reprises et de diverses manières sa conception de la religion. Dans ces diverses formulations se retrouvent le fait de croire, l'identification à une lignée croyante et, moins nettement, l'inscription institutionnelle de cette lignée. Hervieu-Léger affirmait ainsi en 1996 que « le processus de la constitution imaginaire de la lignée croyante *et sa réalisation sociale dans une communauté* (...) sont précisément ce qui constitue, sociologiquement parlant, le « religieux » » (dans Caulier, 1996, p. 49 — je souligne). La question est alors simple : si le croire religieux « se soutient toujours de la référence à une tradition légitimatrice » (dans Caulier, 1996, p. 131-132), les itinéraires de sens qu'élaborent aujourd'hui les individus en marge des traditions instituées constituent-ils une mutation de la religion ou signifient-ils sa déroute? Le foisonnement des croyances et « la construction des identités socioreligieuses, telle que celle-ci se réalise à partir de l'expérience des sujets croyants » (Hervieu-Léger, 1997, p. 133), suffisent-ils pour parler de « productions religieuses de la modernité » ou s'agit-il d'un autre phénomène se produisant précisément parmi les décombres de la religion<sup>7</sup>?

7. Voir à cet égard, dans des perspectives différentes, les articles de ce collectif consacrés au thème des déplacements du religieux et du sacré et à celui des nouvelles ritualités contemporaines.

### *La transmission du croire*

En définitive, la *transmission* du croire s'effectuerait aujourd'hui par d'autres voies que celles de la *tradition*, au sens où celle-ci relevait des institutions religieuses. En rupture avec la position classique encore défendue par le politologue Jacques Zylberberg (1997, p. 6), qui met l'accent sur les acteurs de la transmission et sur la finalité organisationnelle de celle-ci, Hervieu-Léger (1997) aborde les processus de transmission par le biais de l'expérience des sujets croyants.

Mais parle-t-on encore de la même chose ? L'élaboration d'identités religieuses par modes d'échange, de transaction, d'appropriation, de composition, dans un espace social régulé par le marché, n'est-elle pas à distinguer de celle s'effectuant précisément par mode de transmission dans un contexte traditionnel, régulé par des autorités ? Autrement dit, ne faudrait-il pas réserver le terme « transmission » aux modes traditionnels de circulation du religieux, pour laisser ouverte la question de l'impact de la « révolution du croire » sur le religieux lui-même ?

### *Le sort de la religion*

En bout de ligne, la question est celle du devenir de la religion dans la modernité. Ce devenir dépend-il de ce qui peut subsister des traditions ou se réalise-t-il dans des productions religieuses non-traditionnelles ? Hervieu-Léger constate les multiples manifestations contemporaines du croire et se donne une définition opératoire de la religion lui permettant de circonscrire et d'analyser ces manifestations. Ce faisant, elle reste fidèle à une perspective sociologique qui élude méthodologiquement la question de l'objet de la croyance (dans Caulier, 1996, p. 65). Elle suppose également que la subjectivation du croire n'est pas décisive pour le sort même de la religion. L'intérêt de la position de Marcel Gauchet (1998) est d'avoir précisément interrogé ces deux points : en passant de l'*accueil* du sens à la *quête* de sens, et en délaissant les institutions qui autorisaient ce sens, le croire moderne ne sort-il pas de la religion pour s'engager sur d'autres voies ? La distinction qui cherche à s'opérer entre « religion » et « spiritualité » ne se jouerait-elle pas précisément sur ce passage ?

\*

Les sociologues de la religion (Fernand Dumont, Jacques Grand'Maison, Raymond Lemieux, Micheline Milot, etc.) ont joué un rôle décisif au Québec dans l'étude de la transmission religieuse. Ils ont su allier études empiriques et considérations théoriques, dans un dialogue constant avec les recherches menées à l'étranger (principalement en Europe francophone), voire dans une certaine dépendance envers celles-ci<sup>8</sup>. La recherche est arrivée à une étape où elle profiterait d'un élargissement des

8. Cette dépendance (perceptible dans le présent article !) se manifeste notamment par le fait que les chercheurs québécois ont peu tendance à se citer entre eux, privilégiant plutôt les « autorités » européennes.

sources (notamment américaines), des objets d'étude (les phénomènes de transmission à l'étranger) et des perspectives disciplinaires (notamment celles de la philosophie, de la psychologie et des sciences de la communication) pour prendre toute la mesure d'une crise de la transmission qui engage tout le rapport au passé.

En effet, en rompant la chaîne qui liait à des aspects déterminés du passé, la modernité a, du même coup, perdu le fil conducteur qui permettait de s'orienter par rapport à lui. Il s'est ensuivi une perte de profondeur de l'existence humaine, puisque « la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir<sup>9</sup> ». Or on assiste aujourd'hui à une lente et prudente réhabilitation du thème de la mémoire (Ricœur, 2000). Il est trop tôt pour juger de l'influence de cette réconciliation sur l'évolution de traditions et d'institutions que l'on pouvait croire, jusqu'à tout récemment, menacées d'extinction.

## Bibliographie

- Assemblée des évêques du Québec, 1993, *L'avenir des communautés chrétiennes locales*, Montréal, Fides, 128 p.
- BOUCHARD, Luc, 1996, *L'initiation sacramentelle des enfants, impasse ou signe d'espérance ?*, Montréal, Fides, 26 p.
- BRODEUR, Raymond, 1998, *Catéchisme et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*, Québec, Presses de l'Université Laval, 309 p.
- CAULIER, Brigitte (dir.), 1996, *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 210 p.
- Centre de formation théologique (Grand Séminaire de Montréal), 1991, *Québec, terre d'évangile ?*, Montréal, Bellarmin, 297 p.
- Comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation, 1975, *Voies et impasses*, Montréal, Fides, 286 p.
- DESROSIERS, Yvon (dir.), 1986, *Religion et culture au Québec — Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 422 p.
- DUMONT, Fernand, 1964, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, Hurtubise HMH, 236 p.
- DUMONT, Fernand et al., 1982, *Situation et avenir du catholicisme québécois*, 2 tomes, Montréal, Leméac.
- Église et théologie*, 1981, 12, « Pour une théologie de la famille ».
- GAUCHET, Marcel, 1998, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 144 p.
- GAUTHIER, Jacques, 1989, « La famille chrétienne, lieu de formation des croyants », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON (dir.), *Enseigner la foi ou former des croyants ?*, Montréal, Fides, p. 109-134.

---

9. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p. 125.

- GIGUERE, Paul-André, 1991, *Une foi d'adulte*, Ottawa, Novalis, 177 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, 1965, *Crise de prophétisme*, Montréal, ACC, 315 p.
- \_\_\_\_\_, 1973, *La seconde évangélisation*, 2 tomes, Montréal, Fides.
- GRAND'MAISON, Jacques, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER (dir.), 1995, *Le défi des générations*, Montréal, Fides, 496 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1997, « La transmission religieuse en modernité », *Social compass*, 44, 1, p. 131-143.
- \_\_\_\_\_, 1998, « The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity », *International Sociology*, 13, 2, p. 213-228.
- \_\_\_\_\_, 2000, « Du pratiquant au pèlerin », *Études*, 392, 1, p. 55-64.
- LEFEBVRE, Marcel (Office de catéchèse du Québec), 1988, *Les nouveaux défis de l'éducation de la foi des adultes au Québec*, Montréal, Fides, 115 p.
- LEMIEUX, Raymond, 1996, « Notes sur la recomposition du champ religieux », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 25, 1, p. 61-86.
- MENARD, Camil (dir.), 1991, *L'intervention pastorale*, Montréal, Fides, 290 p.
- MILLION, Margaret Mary, 1999, « Changing Forms of Parish Renewal », thèse de doctorat (sciences religieuses), U. Concordia, 268 p.
- MILOT, Micheline, 1991, *Une religion à transmettre ?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 165 p.
- MILOT, Micheline (dir.), 1999, « Religions et sociétés... après le désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, 33, Montréal, département de sociologie, U. du Québec à Montréal, 229 p.
- MILOT, Micheline et Fernand OUELLET, 1997, *Religion, éducation et démocratie*, Montréal, L'Harmattan, 257 p.
- MOREUX, Colette, 1969, *Fin d'une religion ?*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 489 p.
- NADEAU, Jean-Guy (dir.), 1987, *La praxéologie pastorale*, 2 tomes, Montréal, Fides.
- Nouveau dialogue*, 1981-1982, 41-43, « La famille, source de foi et d'incroyance ».
- Office de catéchèse du Québec, 1981, *Dossiers d'andragogie religieuse*, 10 vol., Montréal, OCQ / Novalis.
- OUELLET, Fernand, 1985, *L'étude des religions dans les écoles*, Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, 666 p.
- PAIEMENT, Guy, 1972, *Groupes libres et foi chrétienne*, Montréal, Bellarmin, 349 p.
- PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (dir.), 1988, *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?*, Montréal, Fides, 275 p.
- PROULX, Jean-Pierre et al. (Groupe de travail sur la place de la religion à l'école), 1999, *Laïcité et religions*, Québec, ministère de l'Éducation, 282 p.
- RICEUR, Paul, 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 676 p.
- ROUTHIER, Gilles (dir.), 1993, *Évangéliser*, Montréal, Novalis, 270 p.
- \_\_\_\_\_, 1995, *La paroisse en éclats*, Montréal, Novalis, 275 p.
- \_\_\_\_\_, 1996, *L'éducation de la foi des adultes*, Montréal, Médiaspaul, 383 p.
- TREMBLAY, Sophie, 1996, « Lecture critique d'un modèle d'action pastorale : les orientations pour le baptême des petits enfants au Québec depuis Vatican II », thèse de doctorat (théologie), U. Laval.
- VISSCHER, Adrian M. (dir.), 1990, *Les études pastorales à l'université*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 448 p.
- ZYLBERBERG, Jacques, 1997, « De la transmission en religion », *Recherches sociologiques*, 28, 3, p. 3-15.