

Nouvelles pratiques sociales



Le phénomène religieux au Québec : le cas de deux cohortes de jeunes à 25 ans de distance

Madeleine Gauthier

Volume 9, numéro 1, printemps 1996

Spiritualité, Églises et religions

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/301347ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/301347ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université du Québec

ISSN

0843-4468 (imprimé)

1703-9312 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gauthier, M. (1996). Le phénomène religieux au Québec : le cas de deux cohortes de jeunes à 25 ans de distance. *Nouvelles pratiques sociales*, 9(1), 43–58. <https://doi.org/10.7202/301347ar>

Résumé de l'article

Des enquêtes réalisées au cours de deux décennies (1960 et 1990) laissent entrevoir certaines continuités dans la manière dont deux cohortes de jeunes concevaient le phénomène religieux au même âge. L'attitude générale par rapport à la religion est passée d'une recherche d'authenticité à une religion essentiellement personnelle. Les fondements de l'éthique ont éclaté au-delà des exigences de la raison en une multitude de systèmes de valeurs tout en conservant les valeurs chrétiennes d'ouverture à autrui bien présentes. La conception de la mort, plus que la représentation de Dieu, a subi l'influence des nouveaux courants de pensée.

❖ Le phénomène religieux au Québec : le cas de deux cohortes de jeunes à 25 ans de distance

Madeleine GAUTHIER
INRS-Culture et Société

Des enquêtes réalisées au cours de deux décennies (1960 et 1990) laissent entrevoir certaines continuités dans la manière dont deux cohortes de jeunes concevaient le phénomène religieux au même âge. L'attitude générale par rapport à la religion est passée d'une recherche d'authenticité à une religion essentiellement personnelle. Les fondements de l'éthique ont éclaté au-delà des exigences de la raison en une multitude de systèmes de valeurs tout en conservant les valeurs chrétiennes d'ouverture à autrui bien présentes. La conception de la mort, plus que la représentation de Dieu, a subi l'influence des nouveaux courants de pensée.

Les jeunes des années 60 et ceux des années 90, deux cohortes : celle des parents et celle des enfants. Dans tout le débat entourant la question de l'enseignement religieux et, plus profondément encore, celui de la transmission des attitudes religieuses, on a peu cherché jusqu'à maintenant, sinon pour constater, comme l'a fait l'équipe de Grand'Maison à propos de l'influence de la famille (1992 : 136-143), dans l'itinéraire religieux des parents, les traces qui pouvaient en rester chez leurs enfants.

Or, l'existence d'une documentation pertinente sur les années 60 nous permet de faire une incursion dans l'univers religieux des jeunes

d'hier qui pourrait bien trouver écho dans celui des jeunes d'aujourd'hui. Quelle distance sépare ces deux univers? Quelle influence réciproque le contexte ambiant leur a-t-il fait subir? De même, est-il possible de distinguer les influences du milieu familial des autres influences, celle de l'école en particulier? Avec la montée de la jeunesse et du mouvement étudiant, les années 60 ont vu se multiplier les études sur les jeunes. Il faut compter parmi elles les enquêtes de Rioux et Sévigny (1964) et, plus particulièrement, celle de Sévigny (1971) à propos de l'expérience religieuse, auxquelles il faut ajouter d'autres travaux les complétant ou les contextualisant. Ce qui est fascinant, à ce propos, c'est que ces études portaient sur des adolescents qui sont devenus les parents des adolescents d'aujourd'hui. Des recherches récentes auprès de ces derniers, et toutes publiées en 1992, reprennent quelques-uns des thèmes centraux des enquêtes des années 60 (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992; Côté, 1992; Gignac *et al.*, 1992; Grand'Maison, 1992). Peut-on identifier, à travers ces matériaux recueillis à un intervalle de plus de 25 ans, le fil qui relierait ces générations biologiques sinon sociales à propos des attitudes religieuses?

Ce questionnement et la mise en perspective d'enquêtes réalisées à des moments différents et de manières différentes risquent, on en conviendra, d'être fort hasardeux. Ils comportent, bien entendu, leurs limites. Les questionnaires sont marqués par le contexte de chaque époque, mais les thématiques, bien que parfois désignées autrement, comptent un certain nombre de ressemblances. L'échantillon visé présente aussi quelques similitudes. Pour la première cohorte, les enquêtes de Rioux et de Sévigny avaient rejoint, par entrevues, des finissants du cours scientifique ou de la première année de philosophie du cours classique. Les enquêtes effectuées au début de la décennie actuelle s'adressaient, par questionnaire, à des étudiants du secondaire et, par entrevues, à des étudiants du collégial. Les âges et la scolarité correspondent assez bien dans les deux cas, en dépit des changements intervenus dans les programmes et les structures du système d'éducation.

L'exercice qui suit n'a d'autre prétention que de repérer des indications montrant que la continuité dans les représentations et les attitudes des jeunes contemporains face au phénomène religieux pourrait bien être plus importante que les ruptures en dépit de la baisse apparente et importante de la pratique cultuelle hebdomadaire. Trois thèmes centraux dans l'expérience religieuse retiendront l'attention dans l'observation de chaque cohorte : l'attitude générale par rapport à la religion, les fondements de l'éthique et de l'engagement face au monde et, finalement, l'ouverture à d'autres croyances.

L'ÉVOLUTION DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE DES JEUNES DES ANNÉES 60

Des années 50 à aujourd'hui, la lecture des travaux à propos des jeunes permet de relever trois phases dans les attitudes face à la religion. Il y a d'abord eu le développement progressif mais rapide d'une attitude moderne, moderne en ce qu'elle faisait référence à la raison et qu'elle privilégiait la liberté individuelle d'adhésion et de choix au lieu d'une religion de masse comme celle qui caractérisait les décennies précédentes. On retrouve cette attitude dans les enquêtes des années 60. Une période de silence face à la religion a suivi les remises en question antérieures. L'apparition d'expressions diversifiées du phénomène religieux au cours des décennies qui ont suivi jusqu'à ce jour constituerait une troisième phase dans l'évolution du sentiment religieux chez les adultes d'aujourd'hui.

L'individualisation du phénomène religieux

L'attitude des jeunes d'aujourd'hui face à la religion trouve son origine bien avant les années 60 selon ce que l'on peut déduire de l'étude de Rioux et Sévigny, dans leur enquête omnibus auprès de jeunes âgés de 18 à 21 ans effectuée en 1964. Ces auteurs concluaient que si les « nouveaux citoyens » (titre de l'enquête) étaient de moins en moins religieux, ils l'étaient ni plus ni moins que leurs parents dans une période de changement où ni les opinions, ni les attitudes n'étaient clairement intégrées. Près de 47 % des jeunes (42,7 % à Montréal) classaient la religion au troisième tiers des secteurs de vie les plus importants lorsqu'il était question de la façon de voir les choses pour eux-mêmes. L'occupation professionnelle et la famille se trouvaient au premier tiers (1964 : 61-63). Mais à une question qui leur demandait ce qu'il en était pour les autres, ils n'étaient plus que 25,8 % (21,7 % à Montréal) à penser que la religion pouvait représenter une valeur importante (*Ibid.* : 65-67).

Ce qui étonne le plus dans les résultats de ce questionnaire administré à un moment de l'histoire du Québec reconnu par la suite – à tort ou à raison – comme une période de changements, c'est que les jeunes, tout en se pensant différents de la génération de leurs parents, avaient de la peine à exprimer ces différences. Leurs réponses montraient autant de continuité que de « brisures » (*Ibid.* : 57). Dans presque aucun domaine de leur vie, ils ne percevaient de rupture profonde entre eux et leurs parents, et pas davantage sur le plan religieux. Au moment où la baisse de la pratique religieuse commençait à être notable, peu de jeunes, sauf dans le cas des garçons interrogés à l'extérieur de Montréal (30 %), se disaient obligés de

faire des choses (pratiques religieuses) qu'ils ne voulaient pas (*Ibid.* : 42), contrairement à l'image souvent véhiculée aujourd'hui que la contrainte religieuse était encore très forte.

Une enquête effectuée à la même époque par Sévigny mais rendue publique un peu plus tard (1971 : 122) indique que la religion était de moins en moins vécue comme une adhésion reposant sur la foi que comme le résultat d'un examen basé sur la raison. Elle était de plus en plus perçue par les jeunes de ces années comme un choix personnel et l'accent était mis sur la responsabilité de l'individu tant dans sa démarche religieuse que dans son comportement moral (*Ibid.* : 275). L'adhésion à certaines pratiques ou à certaines croyances, selon les données de l'enquête, était considérée comme le résultat d'une démarche personnelle.

En ce qui concerne l'Église, l'auteur de l'étude concluait qu'elle « n' [était] pas une institution très valorisée par les répondants » (*Ibid.* : 125), ce qui n'étonne pas dans le contexte d'un glissement certain vers une religion personnelle. Le fait qu'un dogme ait été proposé par l'Église n'assurait pas nécessairement sa crédibilité. Une croyance ou une pratique était acceptée pourvu qu'elle fit partie du système individuel de croyances et mît en cause les motivations personnelles. Cette attitude était cohérente avec le fait que les répondants au questionnaire disaient privilégier les contacts personnels avec Dieu. À souligner, ici, que la notion de Dieu était déjà à ce moment-là plus importante que la référence au Christ, ce qui de fait remettait en question la dimension fondamentale du message chrétien.

L'authenticité comme fondement de l'éthique et de l'engagement

Le système de morale prenait deux directions opposées qui coexistaient chez les étudiants des années 60. Pour l'une, la relation entre religion et morale était si étroite qu'abandonner l'une pouvait équivaloir à abandonner l'autre. Bien qu'un peu moins partagée à l'époque, l'autre orientation reconnaissait deux fondements à la morale : un fondement religieux et un fondement humain ou naturel. Chacun pouvait avoir son autonomie propre. La recherche d'authenticité qui conditionnait les choix quant à la pratique religieuse remettait aussi en question une morale trop institutionnalisée.

Le passage d'une chrétienté sociologique à la rationalité du monde moderne n'avait pu se faire de manière brusque. S'il n'est pas question de décrire ici toutes les fissures par où avait commencé à s'infiltrer le vent de la modernité, on ne peut passer sous silence le rôle de transit qu'a constitué l'Action catholique des jeunes. Dans une étude des idéologies d'après-

guerre, André J. Bélanger reconnaît entre autres à la Jeunesse étudiante catholique (JÉC) d'avoir été «une matrice idéologique à toute une succession de représentations progressistes» (1977 : 61). Les années d'après-guerre avaient montré la nécessité pour l'Église de renouer avec le monde par suite de la désaffection des masses, en particulier en Europe d'où sont partis les mouvements d'Action catholique, en partie fondés pour lutter contre la montée du communisme. L'importation de ces mouvements dans la société canadienne-française de l'époque a produit des effets inattendus. Dans une Église où la pratique dominicale rejoignait encore la presque totalité de la population, l'Action catholique a rappelé la nécessité pour les catholiques de s'engager dans le monde. Plus rapidement que pour d'autres sous-groupes de la société ou à l'intérieur même des cadres ecclésiaux, la JÉC a fourni le «visa religieux», pour reprendre encore les mots de Bélanger, qui a contribué à lever la censure qu'imposait le monde ecclésial sur les idéologies du monde moderne.

La JÉC a rompu avec les valeurs abstraites qui étaient inculquées dans les milieux d'enseignement en proposant une mystique de l'action qui a vite pris le visage d'une action rationnelle dans le milieu étudiant et avec le milieu, et qui ne pouvait, tôt ou tard, qu'englober tous les aspects de la vie. Les valeurs d'engagement, de responsabilité et de solidarité ont tôt fait, à cause de leur dynamique propre, de créer un malaise entre ces laïcs engagés dans le monde et la hiérarchie ecclésiastique qui perdait son ascendant sur eux et aurait préféré les voir faire la promotion des valeurs spirituelles. Par la valorisation que la JÉC a faite du monde et de l'engagement dans le monde, celle-ci a favorisé, sans que cela ait été dans son dessein original, la reconnaissance de l'autonomie de la cité par rapport à la Cité éternelle. Elle a été à l'origine de multiples services qui ne faisaient qu'annoncer le type de société qui allait bientôt relayer les institutions caritatives dirigées par le clergé ou les communautés religieuses. Les jeunes issus de la JÉC sont ainsi devenus, en toute légitimité et sous le sceau d'un mouvement ecclésial, les leaders d'une société affranchie de la tutelle de l'Église au cours de ce qu'on a appelé la Révolution tranquille.

L'analyse de ces enquêtes montre comment, progressivement à partir des années 40, la religion de masse ou la religion messianique est abandonnée sous le couvert de l'authenticité et d'une démarche individuelle et rationnelle. Cette mutation que l'on observait chez les jeunes avait été préparée de longue date, moins par la contamination d'idéologies laïques, comme ce fut le cas dans d'autres sociétés, que par la reconnaissance à l'intérieur même de l'Église de l'importance de l'engagement dans le monde et de la responsabilité laïque et individuelle, ce dont il aurait aussi fallu parler pour décrire le contexte dans lequel ont été effectuées les enquêtes dont il vient d'être question. Les jeunes d'alors n'auraient pas

vécu l'éloignement de la pratique religieuse comme un conflit de génération, un conflit d'autorité, mais comme un acte d'authenticité.

La recherche d'authenticité a pris des détours étonnants chez ces jeunes au fil des ans. Le début des années 70 a été marqué par un silence troublant en ce qui concerne tout ce qui pouvait toucher à la religion officielle et institutionnelle, chez les jeunes comme chez les adultes. Silence qui affectait les chercheurs eux-mêmes. Quelques travaux font état de ce silence (Tremblay, 1982 : 52 ; *Des mots sur un silence*, 1986). L'approche critique du phénomène religieux voyait dans ses rares manifestations publiques le fait de l'aliénation ou d'un traditionalisme qui ne cadrerait plus avec le mouvement d'émancipation de la pensée des catholiques québécois. Le silence sur la religion était indicatif du peu d'importance que l'on attachait au phénomène religieux disaient certains, du trouble que ressentait la société dans son ensemble à l'égard de ce phénomène disaient d'autres. Pour une majorité croissante, à commencer par les jeunes, l'abandon de la pratique religieuse hebdomadaire a marqué ces années. Seul lieu de résistance, la persistance de l'enseignement religieux dans les écoles qu'il y aurait lieu d'analyser dans l'optique d'un conflit entre l'ouverture au religieux impliquant un système de valeurs et de normes et la recherche d'authenticité.

En effet, le silence autour de la religion n'a pas été synonyme d'un complet désintéressement du phénomène, en particulier en ce qui avait trait aux jeunes. C'est au cours de ces années que le problème du caractère confessionnel des écoles et de l'enseignement religieux inscrit au programme de ces institutions est devenu un sujet de discussion virulente dans certains milieux. La fin de la décennie verra s'amplifier les réclamations déjà anciennes du Mouvement laïc de langue française qui souhaitait la disparition du caractère confessionnel des écoles et de l'enseignement religieux qui continuait d'y être donné. Aux arguments de ce mouvement se joignaient ceux de parents qui, devant la montée du pluralisme religieux consécutive à une immigration plus nombreuse dans les écoles de langue française, souhaitaient certains accommodements pour l'ensemble des enfants qui fréquentaient ces écoles. Le cas de l'école Notre-Dame-des-Neiges à Montréal est demeuré célèbre (Durand *et al.*, 1980). Le problème ne s'est pas posé de façon aussi aiguë chez les protestants parce que l'enseignement n'a jamais été totalement abandonné à l'école, comme c'était le cas chez les catholiques.

Ces discussions ont incité le ministère de l'Éducation à revoir sa politique à ce chapitre et à concevoir un enseignement moral de type humaniste qui pourrait convenir à différentes sensibilités religieuses. Cet enseignement moral ne remplaçait pas l'enseignement religieux confessionnel mais devenait une option que pouvaient prendre les parents lors

de l'inscription de leurs enfants à l'école à chaque année. On connaît les difficultés d'implantation de ce nouveau programme dans certaines commissions scolaires alors que d'autres manifestaient plus d'ouverture. Les parents ont continué de choisir très majoritairement l'enseignement religieux pour leurs enfants au primaire et avec un peu moins d'insistance au secondaire. Micheline Milot (1991) a examiné les raisons qu'invoquent les parents pour continuer de poser ce choix malgré, le plus souvent, l'absence de pratique religieuse. Les parents tiennent à la transmission de valeurs et d'une morale qui ont été les leurs. Avec la volonté d'accompagner de cérémonies religieuses les divers rites de passage qui subsistent encore, ces valeurs et cette morale constituent un patrimoine que les parents veulent transmettre à leurs enfants. Les jeunes raisonneurs des années 60 sont devenus les parents des enfants nés dans les années 70. Ils ont continué de percevoir le phénomène religieux comme l'expression d'un choix individuel qui pouvait s'exercer hors des rites hebdomadaires de pratique qui avaient déjà perdu leur sens au moment de leur propre jeunesse.

La pluralité des croyances et les nouvelles raisons de croire

Si les années 60 ont permis l'extension du doute religieux, les années 70 ont favorisé celle de la pluralité des croyances : des croyances à l'horoscope dont le côté superstitieux et fataliste était mal toléré dans l'enseignement catholique jusqu'aux religions peu connues des immigrants en passant par l'affluence de ce que l'on a nommé « les nouveaux mouvements religieux » et les débordements de ferveur charismatique à l'intérieur même de la religion catholique. Comme l'Action catholique avait servi de « visa religieux » à la laïcisation des institutions québécoises, on peut supposer que les manifestations laïques, peu orthodoxes ou « païennes » des croyances pendant les années 70 et le début des années 80 ont servi de visa légitimant la formulation d'expressions socialement acceptées du phénomène religieux. Après ce détour, il est redevenu permis de croire. En quelques années, les jeunes raisonneurs des années 80 sont passés du raisonnement sur la croyance aux raisons de croire.

La pratique religieuse n'est cependant plus l'indicateur privilégié de la croyance. Mais, contrairement à la prétention des observateurs selon laquelle l'inscription à une religion dans le recensement constitue un phénomène purement sociologique sans signification sur le plan des croyances, ce qui pouvait encore être le cas dans les années 70, on peut se demander maintenant si cette inscription n'est pas devenue un indicateur de l'attachement que les individus ont envers leur culture religieuse. Les jeunes des années 60 avaient déjà pris une certaine distance à l'égard

de la religion que l'on disait de masse jusque dans les années 50. Les réponses au questionnaire de l'enquête de Rioux et Sévigny (1964) et de celle de Sévigny (1971) annoncent ce qui adviendra par la suite de la pratique religieuse, de l'attitude envers l'Église et de la représentation de Dieu. Ces enquêtes fournissent suffisamment d'indices pour repérer les signes précurseurs des expressions actuelles du phénomène religieux chez les jeunes dans l'expérience de leurs parents au même âge, modulées et reformulées cependant au contact d'expressions plus contemporaines du phénomène.

LES TRACES DE L'HÉRITAGE

Que reste-t-il chez les jeunes d'aujourd'hui des changements perceptibles déjà, deux décennies auparavant, dans les attitudes et les représentations de la cohorte qui est aujourd'hui celle de leurs parents? Quelle assimilation ont-ils faite des relents de cet héritage dans un contexte de pluralité des manières de croire? Est-il possible de déceler certaines convergences au milieu de l'éclatement? Une enquête effectuée par le ministère de l'Éducation (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992) auprès de jeunes de 12 à 17 ans et trois autres auprès d'étudiants de cégep réalisées en milieu universitaire (Gignac *et al.*, 1992; Grand'Maison, 1992) ou par le Conseil supérieur de l'Éducation (Côté, 1992), permettront de mettre en relation certaines croyances, pratiques ou représentations des jeunes d'aujourd'hui avec celles de la cohorte des années 60. Les trois champs d'observation mentionnés plus haut seront privilégiés.

De la distance face au culte mais une ouverture moyenne face au religieux

Entre les cohortes de jeunes des années 60 et celles des jeunes d'aujourd'hui, certaines différences sont notables, la pratique hebdomadaire, par exemple, mais des attitudes d'hier annonçaient le comportement religieux qu'adopteraient des jeunes d'aujourd'hui. Déjà, en 1964, les jeunes se percevaient comme moins religieux qu'auparavant. La proportion de ceux pour qui la religion tenait une place importante (au premier tiers) dans leur vie était de 47,5 % mais ils étaient 25,8 % à penser que la religion pouvait représenter une valeur aussi importante pour les autres du même âge (Rioux et Sévigny, 1964 : 63 et 66). En 1991, les jeunes élèves du secondaire sont plus nombreux, 43,6 %, à penser que la religion sera importante dans la vie des gens en l'an 2000 (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992 : 104).

Si l'enquête auprès des élèves du secondaire laisse voir une attitude ouverte face à la vie spirituelle, celle-ci l'est cependant moins face au phénomène religieux. Par le regroupement d'un certain nombre d'indicateurs de ce que les auteurs du questionnaire distribué en 1991 appellent l'«ouverture religieuse», il appert que celle-ci, pour l'ensemble des répondants, serait moyenne mais diminuerait avec l'âge (*Ibid.* : 120). Des différences importantes apparaîtraient selon le sexe et selon le cours suivi. Les filles manifesteraient légèrement plus d'ouverture, ce qui concorde avec ce que l'on retrouvait dans l'enquête de 1964. L'«ouverture religieuse» serait plus grande selon que l'on a suivi l'enseignement religieux catholique plutôt que l'enseignement religieux protestant ou l'enseignement moral. Par contre, l'auteur d'une enquête auprès de cégépiens ira jusqu'à affirmer laconiquement que «la dimension religieuse trouve difficilement sa place en milieu collégial» (Côté, 1992 : 2). Il affirmera plus loin que «la culture dominante au cégep ne manifeste pas une ouverture évidente à l'option religieuse ou l'option de foi. Dans certains cas, elle semble même véhiculer une certaine méfiance» (*Ibid.* : 21).

Peu de rituels religieux accompagnent les moments de passage de l'adolescence à la jeunesse ou de la jeunesse à l'âge adulte, sinon le mariage pour certains, mais à un moment qui viendra beaucoup plus tard pour la grande majorité des jeunes appartenant au groupe d'âge dont il est question ici ; il reste donc la prière. La proportion importante des répondants au questionnaire du MÉQ auprès des élèves du secondaire pourrait avoir de quoi étonner. En effet, 83,9 % des jeunes affirment prier mais à des rythmes variés : 26,3 % chaque jour, 32,9 % quelques fois par mois et 24,7 % quelques fois par année (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992 : 93). Ils réalisent en cela la plénitude de ce que proclamaient les jeunes des années 60. En 1964, en effet, 73,2 % des jeunes répondants considéraient la religion comme un dialogue personnel entre eux et Dieu (Sévigny, 1971 : 194). La relation au phénomène religieux est devenue si personnelle que l'équipe de Grand'Maison n'hésite pas à en faire une des principales caractéristiques que l'expression suivante, tirée d'une entrevue, rend de façon exemplaire : «Même dans ma famille, on ne parle pas de ça.» (1992 : 31)

Quelle interprétation peut-on faire de l'inscription à l'enseignement religieux toujours donné dans des écoles qui sont, pour la plupart, confessionnelles ? S'agit-il réellement de l'expression d'une forme d'attachement à la religion de la part du jeune ou de celui de ses parents ? Au moment de l'inscription au secondaire, l'élève intervient dans la décision. En 1993-1994, au secondaire public au Québec, 66,8 % des élèves des écoles reconnues par le Comité catholique sont inscrits à l'enseignement religieux, 33,2 % à l'enseignement moral. Dans les écoles catholiques de Montréal,

les proportions sont cependant quelque peu différentes, 55,6 % des élèves du secondaire étant inscrits à l'enseignement religieux catholique (MÉQ, 1995). Cette baisse des inscriptions se produit graduellement depuis la réglementation laissant la possibilité de choisir, mais principalement depuis les années 90. En 1988-1989, l'inscription à l'enseignement religieux catholique au secondaire était encore à 75 % (*Ibid.*, 1990).

La réaction des étudiants du collégial est si négative face à l'enseignement religieux qu'ils ont reçu au secondaire que l'on peut se demander s'il ne s'agissait pas davantage de la décision des parents de leur faire poursuivre ce type d'enseignement que leur propre décision. Le groupe de recherche dirigé par Jacques Grand'Maison (1992 : 30) constate que « l'imperméabilité » au religieux, favorisé aujourd'hui par de multiples facteurs tenant à la sécularisation de la société, apparaît de plus en plus jeune. Le nom de Jésus ferait partie du vocabulaire de l'enfance, et la référence à la foi est généralement absente. Les adolescents préféreraient parler de Dieu. La référence spécifique au christianisme, religion incarnée et historique, en ferait alors les frais (*Ibid.* : 28).

L'attitude des étudiants du collégial est-elle représentative de tout le groupe d'âge (17-19 ans) ou seulement des jeunes (60 % environ) qui poursuivent leurs études au cégep ? L'auteur de l'étude auprès des étudiants du collégial signale la possibilité d'une « appropriation critique de l'héritage chrétien » (Côté, 1995 : 26). Cela signifie que l'héritage aurait été mal assimilé, qu'il se résumerait à une masse d'informations partielles que les étudiants devraient parfaire pour fonder un véritable engagement. Il reste tout de même quelque chose du message chrétien que l'auteur résume ainsi : « [...] c'est un sentiment de confiance en la présence de Quelqu'un d'aimant, et l'appel à des rapports humains marqués par l'entraide et la solidarité. » (*Ibid.* : 23)

Une éthique individuelle non sans relents des valeurs chrétiennes

Que reste-t-il, chez les jeunes contemporains, de l'importance accordée à la responsabilité individuelle dans les choix moraux ou éthiques valorisés par les jeunes des années 60 ? (Sévigny, 1971 : 275) Influence des parents, influence du milieu ambiant ? De l'enquête publiée en 1992 auprès des élèves du secondaire, l'influence du type d'enseignement donné à l'école est assez concluante (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992). Si certaines valeurs reçoivent l'assentiment de la majorité des jeunes – la liberté assortie de responsabilité personnelle, le respect de la dignité de chaque personne, l'action pour la justice et l'empathie (*Ibid.* : 68) –, d'autres sont caracté-

ristiques du passage à un secteur ou l'autre de l'enseignement. Ainsi, les élèves de l'enseignement catholique seraient plus sensibles au sort des petits, au partage, à la fraternité et à la recherche de la volonté de Dieu dans leur vie. Les jeunes de l'enseignement protestant seraient plus portés à lire la Bible, à respecter la dignité des personnes et à valoriser la liberté individuelle. Les jeunes de l'enseignement moral, s'ils partagent sensiblement les mêmes valeurs que leurs camarades de l'enseignement catholique ou de l'enseignement protestant selon l'école où ils se trouvent, s'en distinguent cependant en ce qu'ils ressentent peu le besoin de lire la Bible ou de recourir à Dieu pour orienter leur vie (*Ibid.* : 71). On verra plus loin comment ces valeurs sont cohérentes par rapport à la représentation que chaque sous-groupe se fait de Dieu.

L'arrivée au collégial marquerait un moment de doutes et d'hésitations, non seulement face à l'avenir, mais aussi face aux valeurs puisque là, encore plus qu'à l'école secondaire, les pressions du milieu et celles des pairs sont fortes. Elles pourraient être contrebalancées par les influences du milieu familial si celui-ci n'avait pas aussi ses exigences quant à la performance scolaire et à l'avenir professionnel. Où trouver alors des repères dans le choix des valeurs et des orientations de vie ? Ni cours d'enseignement religieux, ni cours d'enseignement moral ne sont inscrits au programme obligatoire d'études. Ces cours sont à option dans le contexte de profils d'études en sciences humaines et sociales ou complémentaires pour qui voudrait s'en prévaloir. Les cours de philosophie sont parfois identifiés comme lieu de formation éthique. La recherche de sécurité économique et d'épanouissement personnel que tout l'environnement les pousse à privilégier renvoie plutôt à une éthique individuelle. Selon les réponses à l'enquête auprès des cégépiens (Côté, 1992 : 15), rares sont ceux qui identifient les conflits de valeurs possibles entre ces valeurs personnelles et « les enjeux culturels, sociaux et collectifs ». La principale tendance se traduirait par un choix éthique très subjectif : « ça dépend de chacun », « ça ne regarde personne » ou « c'est une affaire personnelle » (*Ibid.*). Les jeunes d'aujourd'hui réaliseraient de manière exemplaire la recherche d'authenticité qui caractérisait la cohorte de leurs parents au même âge.

Les étudiants de cégep, en particulier, ne comptent surtout pas sur une autorité institutionnelle pour régler leurs choix de vie. Non seulement manifestent-ils peu d'intérêt pour les aspects traditionnels de la religion, mais ils sont au mieux indifférents face à l'Église, au pire très critiques à l'égard de son enseignement. Associée au pouvoir, l'Église irait pour eux à l'encontre du « respect de la dignité de chaque personne », ce qu'ils considèrent comme la valeur fondamentale (*Ibid.* : 24). Les déclarations du pape au sujet de la contraception ou de l'avortement, l'utilisation des

femmes dans l'Église sans leur permettre d'accéder au sacerdoce constituent des exemples en ce sens. L'enquête effectuée par l'équipe de Grand'Maison (1992 : 54-56) ajouterait cependant le constat que l'opinion négative qu'ont les adolescents de l'expérience ecclésiale correspond à une image tout aussi négative du monde à cause de la pollution, des guerres, etc.

Par ailleurs, la perte d'autorité de l'Église irait de pair avec l'affaiblissement de l'institution familiale. L'enquête de Grand'Maison et de ses collaborateurs indique une correspondance entre la foi et un modèle d'intégration dans la famille (*Ibid.* : 130-140). La foi serait une affaire de famille ! Les non-croyants n'auraient pas dans leur entourage d'adulte de référence sur ce plan. Par contre, ceux qui se disaient religieux faisaient allusion à leur famille, projetaient de faire un mariage religieux et de transmettre le modèle familial à travers le choix de l'enseignement religieux pour leurs enfants (*Ibid.* : 144).

L'ouverture à d'autres croyances

Les jeunes de 1991 sont, dans une forte proportion, intéressés (79,5 %) à connaître l'un ou l'autre aspect de ce qui concerne les différentes religions dans le monde (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992 : 103). Toujours plus des deux tiers manifestent de l'intérêt soit pour l'origine, l'histoire, les principales croyances ou les coutumes. La proportion est encore plus grande en ce qui concerne les façons de voir la vie, la mort, Dieu, etc.

Certaines questions existentielles ne se posaient pas en 1964, du moins pas dans les mêmes termes puisqu'on y parlait du « salut de l'âme ». Parmi celles que l'on retrouve aujourd'hui, certaines concernent la conception de la vie après la mort. On voit là l'influence de tous les courants religieux et ésotériques qui ont surgi au cours des années 70. Seulement 14,7 % des jeunes de 1991 disent croire que la vie existe au-delà de la mort par la résurrection, ce qui constitue la croyance chrétienne. Les autres croient qu'il doit y avoir quelque chose au-delà de la mort (46,0 %), que nous renaissions dans une autre vie, à une autre époque (20,9 %). Certains ne sont pas sûrs que la vie existe après la mort (13,6 %) et seulement 4,8 % ne croient pas en la vie après la mort (*Ibid.* : 86). Une autre question demandait aux jeunes s'ils pensaient partager la même conception que leurs parents à ce sujet. Ils ont été 37,6 % à dire oui et 45 % à n'en rien savoir. Cela laisse supposer que près de la moitié des élèves ne discutent jamais de ces questions avec leurs parents. La proportion de ceux qui prétendent penser différemment de leurs parents augmente

avec l'âge. Ce qui étonne davantage, c'est que 45,5 % ne savent rien de ce que pense leur meilleur ami sur cette question (*Ibid.* : 87).

La question de « l'image de Dieu » révèle une réalité complexe dans les deux ordres d'enseignement. Celle-ci atteint une diversité plus grande (Legault, 1992 : 32) que ce ne semblait être le cas dans les années 60 (Sévigny, 1971 : 52). Quatre conceptions de Dieu semblaient prévaloir à cette époque : l'une rationnelle : « Dieu est fondamentalement celui qu'ils admettent et non celui dont ils sentent la présence » (*Ibid.*), l'autre affective : « Dieu est l'« être » avec qui on peut communiquer ou dialoguer » (*Ibid.* : 53). La troisième conception admettait la coexistence des deux premières. Enfin, l'agnosticisme et l'athéisme existaient aussi. Dans l'image de Dieu, chez les jeunes actuels, certains éléments seraient constants, c'est-à-dire qu'on les retrouve chez tous les élèves : Dieu est quelqu'un qui est près de nous, qui est amour, créateur et père. Faut-il signaler ici que la très grande majorité des élèves ont suivi les cours d'enseignement religieux catholique au primaire. Selon le type d'enseignement reçu, d'autres qualificatifs s'ajouteront à la liste à l'exception des élèves de l'enseignement catholique pour qui ces images de Dieu épuisent la réalité. Les élèves de l'enseignement moral en ajoutent trois autres : être suprême, décideur des événements de vie et force cachée. La représentation de Dieu est encore plus complexe chez les élèves de l'enseignement protestant puisque, à tous les qualificatifs précédents, on ajoute les suivants, ceux de juge et de mystère (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992 : 82-83).

Lorsqu'ils associent ces représentations au contenu de l'enseignement dans chacun des cours, les enseignants de l'enseignement religieux catholique y retrouvent facilement l'image de Dieu véhiculée depuis le Concile Vatican II et le renouveau catéchétique au Québec, ceux de l'enseignement protestant, les attributs du Dieu de la vieille éthique protestante en plus des images que l'on retrouve aussi chez les jeunes de l'enseignement moral. Les élèves de l'enseignement moral qui n'entendent pas parler explicitement de Dieu et les élèves de l'enseignement religieux protestant qui appartiennent à une pluralité de religions apparaissent plus perméables aux représentations nouvelles véhiculées par l'ésotérisme, les religions orientales ou autres « nouveaux mouvements religieux » (*Ibid.* : 88).

Ces représentations de Dieu se rapprochent de celles observées dans une autre enquête auprès de jeunes de cégep où une diversité d'images apparaît. Ce serait même la diversité qui serait généralisée. Cependant, un seul champ, sans qu'il soit dominant, rallie tous les autres : le champ cosmique. Celui-ci remporte ce que les auteurs de l'étude appellent « la plus forte probabilité d'accord conjugué » (Gignac *et al.*, 1992 : 277-291). Il aurait fallu aussi mettre en relation ces représentations de Dieu avec celles

de la vie après la mort. Si une forte proportion d'élèves du secondaire croient en l'existence de quelque chose au-delà de la mort, les élèves de l'enseignement moral sont les moins nombreux à croire en la résurrection. L'hypothèse de la réincarnation obtient le moins de faveur auprès des élèves de l'enseignement protestant et le plus auprès des élèves de l'enseignement moral (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992 : 86-87).

Cette convergence vers une représentation « cosmique » de Dieu que l'on retrouve en germe chez une partie de la population étudiante jeune s'accorde avec les autres représentations actuelles du monde, en particulier celles ayant trait au cosmos. Cette manière de se représenter Dieu constitue aussi une manière de se représenter l'homme où l'influence du mouvement écologique marque des points : l'interdépendance des diverses composantes de l'univers.

CONCLUSION

Au terme de cette incursion, les matériaux rassemblés, bien que disparates et différemment recueillis, ont de quoi alimenter ce qui pourrait constituer une problématique de la transmission intergénérationnelle des attitudes religieuses. Claudine Attias-Donfut dans sa *Sociologie des générations* (1988) affirme qu'une génération se forme à l'intersection de la mémoire collective et de l'histoire contemporaine. Il existe différentes manières d'interroger la mémoire collective. Les travaux manquent souvent pour ce faire, comme les enquêtes longitudinales qui permettraient de relever la continuité et le lieu quelque peu précis des changements.

Le regard posé ici, en dépit de ses limites, présente tout de même l'intérêt de soulever quelques questions qui pourront ultérieurement être approfondies. Ainsi, les signes précurseurs de l'attitude des jeunes d'aujourd'hui à l'égard de la religion remontent loin dans le temps, avant même les années 60 que l'on considère souvent comme la période « originelle » des transformations qui ont conduit à la société québécoise actuelle. Les insatisfactions quant au rapport institutionnel et institué avec le transcendant étaient déjà présentes dans les enquêtes des années 60 auprès des jeunes. Les valeurs chrétiennes, sans référence explicite au message chrétien, traversent cependant le temps, même chez ceux qui ont les réactions les plus critiques par rapport à la religion institutionnalisée. Ce qui est nouveau, c'est le très large rejet de ce que l'on appelle communément « la pratique religieuse hebdomadaire » pour se tourner principalement vers trois attitudes : l'indifférence, l'adhésion à l'ésotérisme ou l'ouverture sous forme d'engagement envers autrui.

Les dilemmes éthiques qui déchiraient la conscience des jeunes des années 60 ont un autre visage aujourd'hui. Ce n'est plus entre l'enseignement traditionnel et les exigences de la raison que les jeunes ont à choisir pour orienter leur vie, mais entre des systèmes de valeurs qui ont peu en commun et qui peuvent même être antagonistes. Le premier est encore assez largement partagé ; il se fonde sur les valeurs chrétiennes d'ouverture à autrui et sur une relation personnalisée avec le transcendant. Mais on n'ose plus faire explicitement référence à l'institution chrétienne comme tradition. L'autre système de valeurs est véhiculé à travers « les idées du siècle socialement acceptables » : les notions de droit, de respect de la nature, qui n'évacuent pas, par contre, ce qui a constitué l'image de marque du christianisme, à savoir l'amour du prochain, que les jeunes expriment dans une ouverture « moyenne » aux autres et aux réalités sociales (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992 : 111 et 114).

Il sera intéressant de voir de quelle manière les jeunes arriveront à résoudre le problème des critères sur lesquels ils fonderont leur éthique, problème particulièrement aigu chez les cégépiens. De même, il sera intéressant de voir quelle place la question de la transmission des valeurs occupera dans le débat actuel sur l'enseignement religieux dans les écoles, l'étude du ministère de l'Éducation (Cadrin-Pelletier *et al.*, 1992) laissant voir, par les différences selon l'enseignement donné, une influence certaine de l'école sur les attitudes et les valeurs.

Bibliographie

- ATTIAS-DONFUT, Claudine (1988). *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, Paris, Presses universitaires de France, 249 pages.
- BÉLANGER, André J. (1977). *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : La Relève, La JEC, Cité Libre, Parti Pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 219 pages.
- BIBBY, Reginald W. (1990). « La religion à la carte au Québec : une analyse des tendances », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 133-144.
- CADRIN-PELLETIER, Christine *et al.* (1992). *Au-delà des apparences... Sondage sur l'expérience morale et spirituelle des jeunes du secondaire*, Québec, Ministère de l'Éducation, 181 pages.
- CÔTÉ, Guy (1992). *Éthique, spiritualité et religion au cégep. Rapport d'une recherche du comité catholique du Conseil supérieur de l'éducation*, Rapport de recherche, Québec, Conseil supérieur de l'éducation, 112 pages.
- DURAND, Jocelyne *et al.* (1980). *La déconfectionnalisation de l'école ou le cas de Notre-Dame-des-Neiges*, Montréal, Libre Expression, 275 pages.
- GIGNAC, Françoise *et al.* (1992). « Perception et représentation de "Dieu" chez des jeunes. Étude de cas : croyances d'un groupe d'étudiantes et d'étudiants du Cégep

- de Sainte-Foy », dans LEMIEUX, Raymond et Micheline MILOT, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Cahiers de recherche en sciences de la religion, vol. 11, 277-291.
- GRAND'MAISON, Jacques (sous la direction de) (1992). *Le drame spirituel des adolescents. Profils sociaux et religieux*, Montréal, Fides, Cahiers d'études pastorales, n° 10, 244 pages.
- LEGAULT, Guy (1992). « Une image de Dieu complexe », *Vie pédagogique*, n° 81, novembre-décembre, 32.
- MILOT, Micheline (1991). *Une religion à transmettre ? Le choix des parents : essai d'analyse culturelle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 165 pages.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION DU QUÉBEC (1995). *Déclaration des clientèles scolaires 1993-1994. Diffusion des données d'exploitation. Secteur public*, Québec, Direction de l'informatique.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION DU QUÉBEC (1990). *Déclaration des clientèles scolaires 1988-1989. Diffusion des données d'exploitation. Secteur public*, Québec, Direction de l'informatique.
- RIOUX, Marcel et Robert SÉVIGNY (1964). *Les nouveaux citoyens. Enquête sociologique sur les jeunes du Québec*, Montréal, Radio-Canada, 114 pages.
- SÉVIGNY, Robert (1971). *L'Expérience religieuse chez les jeunes. Une expérience psycho-sociologique de l'actualisation de soi*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 122 pages.
- TREMBLAY, Paul (1982). « Le devenir de la parole en ce pays », dans *Entre le temple et l'exil. Situation et avenir du catholicisme québécois*, Ouvrage collectif, Montréal, Leméac, 236 pages.
- EN COLL. (1986). *Des mots sur un silence. Les jeunes et la religion au Québec*, Québec, Études et documents en sciences de la religion, 109 pages.