

Société Pluraliste et Diversité des Expériences Spirituelles Chez les Jeunes Adultes

Ce que révèle une enquête

Claude Michaud
Université d'Ottawa

La société pluraliste a marqué la fin de l'homogénéité sociale en même temps qu'elle a entraîné l'effondrement des certitudes d'hier dans le domaine des croyances, des valeurs et de la morale. Dans cette conjoncture, quelle signification revêt le développement spirituel pour les jeunes adultes? L'étude a mis en lumière la variété des expériences spirituelles et l'importance perçue du rapport de cette expérience avec le développement de la personnalité. Elle a également permis de différencier quatre profils psycho-religieux. La recherche menée auprès de 168 jeunes adultes en milieu universitaire amène à s'interroger sur les conditions du développement intégral des nouvelles générations.

The pluralistic society has marked the end of social homogeneity. It has brought about the disintegration of yesterday's certainty relating to beliefs, values, and ethics. In this context, what significance does spiritual development have for young adults? This study illustrates the variety of spiritual experiences that young adults have and the fact that they perceive these experiences as closely related to their personality development. The study also identifies four psycho-religious profiles. The research, carried out with 168 students at the University of Ottawa, raises the question of how these young people can be best accompanied on the path toward total growth.

Une Culture en Quête de Points de Repère

Le spirituel est de retour. Après plusieurs décennies de silence et de désintéressement à son sujet, voilà qu'il revient à la mode, coïncidant en ceci avec le retour de la morale rebaptisée sous le nom d'éthique. Sans doute est-on en train de redécouvrir que "l'on ne peut pas vivre sans vie spirituelle pas plus que l'on peut vivre sans économie et sans politique" (Mander, 1991).

De l'humanisme séculier à la réémergence du spirituel. Sans rien perdre de la montée de l'humanisme séculier qui, dans les années de l'après-guerre a ramené l'attention sur l'humain et sur ses potentialités merveilleuses, il faut se réjouir de la préoccupation nouvelle qui se manifeste pour le spirituel. On ne saurait perdre de vue par contre, que s'il est un facteur indispensable à la construction de l'être, il peut aussi le détruire. La tragédie de Waco, le 19 avril 1993, résonne douloureusement dans nos esprits. L'expérience spirituelle ne va donc pas sans un effort rigoureux de discernement. Elle a besoin de soins attentifs et de repères (Moore, 1993).

En quoi consiste l'expérience spirituelle et quelle place tient-elle dans le développement de la personne? L'expérience spirituelle consiste dans la démarche jamais terminée que fait tout individu pour unifier son être et trouver un sens à sa vie. Elle repose sur l'univers des croyances, des valeurs et des repères éthiques que chacun s'approprie et qui lui permet d'affirmer son unicité en tant que personne. Route d'accès à l'identité, l'expérience spirituelle est donc constitutive de la personnalité. C'est elle qui révèle l'individu à lui-même, aux autres et qui le situe dans l'univers. Selon l'expression de Peter Newman (1993), "la quête de la spiritualité, c'est ce qui permet à l'individu de prendre le contrôle véritable sur sa propre vie."

La présente recherche a voulu pousser un peu plus loin, au sein de la conjoncture socioculturelle du moment, l'étude de cette dimension fondamentale de la personnalité qu'est l'expérience spirituelle. Nous sommes partis de l'hypothèse que la préoccupation qui s'exprime actuellement pour le spirituel est reliée à la quête d'identité caractéristique de notre époque. Notre seconde hypothèse est que l'expérience spirituelle des jeunes générations est marquée par le pluralisme idéologique de la société moderne séculière.

Revue de la Littérature et Cadre Théorique

Le best-seller de Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, publié en français sous le titre *Les enfants du Verseau* (1981), a balisé la route au

retour du spirituel. Il a du même coup annexé à la psychologie un terme ou une réalité vis-à-vis de laquelle elle est peu à l'aise. Non pas que la psychologie ne se préoccupe pas de religion et de spirituel (James, 1902; Jung, 1966, 1984, 1989; Freud, 1927) et plus près de nous (Fromm, 1950, 1968, 1976; May, 1953, 1962, 1972; Maslow, 1964, 1967, 1971; Rogers, 1970), mais parce que le discours qu'elle porte sur l'un et l'autre est ambigu. La psychologie en général ne sait pas encore si la religion et le spirituel en tant qu'objets d'observation doivent être considérés comme une maladie ou comme un facteur d'épanouissement psychique. L'impact du discours psychologique populaire actuel a donc quelque chose de surprenant. Il vient non moins sous-tendre sinon définir la sensibilité qui émerge pour le spirituel.

La préoccupation pour la religion et la religiosité a toujours été au centre du discours de la sociologie. Chez les classiques, en particulier Emile Durkheim (1922) et Max Weber (1920), la religion est objet d'étude en tant qu'expression de la dimension spirituelle de l'individu et phénomène social normal. Chez les modernes, les questions portent surtout sur ce qui arrive à la religion dans la société industrielle avancée (Desroche, 1968), (Luckmann, 1967; Berger, 1967, 1969, 1973; Bellah, 1970, 1985; Geertz, 1973; Turner, 1983; Gauchet, 1985; Bibby, 1987; Lemieux & Milot, 1992).

Une interrogation tend présentement à prédominer: quel est l'impact de la modernité sur l'individu abandonné à lui-même? Où trouvera-t-il réponse à son double besoin de compréhension et de réconfort? Autrement dit, qu'en est-il de l'expérience spirituelle de nos contemporains? (Bombardier & Saint-Laurent, 1989; Charron, Lemieux & Thérout, 1992). Enfin, fait intéressant à noter, des scientifiques interviennent maintenant ouvertement dans le débat (Charon 1983; Reeves, 1990; Jacquard, 1991).

Clarification de Concepts

Dans cet univers complexe de l'expérience spirituelle et du phénomène religieux dans lequel elle baigne, force est d'emprunter à l'anthropologie

culturelle, à la sociologie, à la psychologie et à la théologie. Un effort de clarification des concepts s'impose au point de départ.

Le Nouvel Age. Le Nouvel Age est à la fois une philosophie et un mouvement qui traduit pour une part importante la perception de l'expérience religieuse de l'ensemble de nos contemporains. Il est centré sur la croissance personnelle et l'ouverture aux forces cosmiques imprégnées de divin (Lasch, 1979; Ferguson, 1990; Vernet, 1990; Keller, 1990; Bergeron, Bouchard & Pelletier, 1992; Charron, 1992).

Le Spirituel. "C'est l'espace dans lequel chaque être humain recherche un ou des sens à sa vie" Marchand, (1991). Cette entreprise d'unification de son expérience correspond à l'appel à la pleine réalisation de soi ou à l'appel à la plénitude inscrit en tout être humain. Elle est la route d'accès à l'authenticité et à l'identité (Schneider, 1989; Breton, 1988, 1992; Charron, 1990; Malherbe, 1990).

L'expérience spirituelle peut se dérouler dans l'ouverture explicite à la transcendance ou dans son refus; elle peut s'enraciner dans une religion organisée ou pas; elle peut accueillir le divin tout en récusant le rapport avec la religion institutionnalisée. Un certain nombre d'individus mettent en opposition expérience spirituelle et expérience religieuse. Par contre, pour la grande majorité des individus, la foi, définie comme l'acte de croire au divin, est au coeur de l'expérience spirituelle.

La Foi. La foi ce n'est pas d'abord un dogme ou la doctrine d'une religion mais un acte du sujet qui constitue le substrat de l'existence humaine (Lemieux, 1992; Fowler, 1981; Charron, 1992; Grossman, 1992). L'acte de croire ou la foi, au sens anthropologique du terme, opère à trois niveaux: celui de toutes les informations et affirmations non immédiatement vérifiables auxquelles l'individu adhère spontanément dans le quotidien de l'existence; celui des idéologies et des valeurs susceptibles de donner sens et direction à la vie; enfin, celui de l'au-delà ou du divin.

Dans le langage courant on donne un sens plus large au concept de croyances. Les croyances engloberaient tous les niveaux de l'acte de croire.

Le mot foi, par contre, est communément réservé pour référer à Dieu. En ce sens la foi est perçue comme l'élément normal de l'expérience spirituelle axée sur la transcendance. Tillich (1968) la définit comme étant "l'acte le plus intérieur et le plus englobant de l'esprit humain". Notons que certains individus ont affirmé vivre une expérience spirituelle significative sans ouverture sur l'au-delà. On peut penser à Jean-Paul Sartre et à Bruno Bettelheim en particulier.

Identité. Le concept d'identité renvoie au processus d'appropriation d'un ensemble de croyances ou d'une certaine vision de la vie, de valeurs et de repères éthiques, à partir desquels l'individu est capable de se situer face aux autres et au monde, en même temps qu'il découvre qui il est (Erikson, 1964, 1968, 1975). La structuration de la personnalité, ou l'accès à l'identité, se fait de façon progressive. En ce sens on parle tantôt en terme de quête, tantôt en terme d'accès à l'autonomie personnelle et psychosociale. A l'enfance, la marche vers l'identité emprunte le chemin de l'imitation. Elle se transforme lentement à l'adolescence et à l'âge adulte en une expérience critique d'intériorité et de cohérence.

Quel rapport existe-t-il entre l'expérience spirituelle, la foi et l'identité? La foi en tant qu'acte de croire est un élément essentiel à l'acquisition de la vision profonde de l'existence. C'est cette vision personnelle qui permet à l'individu d'affirmer son autonomie. Elle constitue le fondement de son identité. L'expérience spirituelle est l'espace et l'action qui sous-tend cette double acquisition existentielle. Bref, nous sommes en face de trois réalités étroitement reliées. Il est permis d'affirmer que le développement de la dimension spirituelle de la personne est l'acte constitutif de son identité, la foi en tant que vision profonde de l'existence étant un élément constitutif (Breton, 1987).

Modernité. La modernité est un des concepts les plus communément utilisés pour définir la société industrielle: une société axée d'une part sur la science et la technologie et d'autre part, axée sur le libéralisme économique qui en constitue le système dominant. Les valeurs déterminantes de ce système sont la rationalité, la productivité et la compétition. Ces valeurs sociales sont, à leur tour, sous-tendues par les

valeurs plus individuelles de liberté, d'égalité et de tolérance (Taylor, 1992; Turner, 1990; Baum, 1990; Valadier, 1989; Ellul, 1977; Bell, 1976; Kahn & Wiener, 1972). Si les capacités positives de la modernité sont évidentes, ses forces négatives le sont non moins. Les valeurs qu'elle a imposées ont réduit l'espace du symbolique, du spirituel et de la convivialité.

On parle présentement de postmodernité en tant qu'expression d'une sensibilité nouvelle qui vient dénoncer les limites de la modernité et réaffirmer la place de la dimension spirituelle de la personne et des formes d'expressions individuelles et collectives qu'elles sont appelées à prendre (Lemieux, 1992; Gauthier, 1991; Lemieux & Meunier, 1990; Harvey, 1989; Lyotard, 1979). Le retour de l'éthique et du spirituel, sans parler du retour du religieux tout court, sont les meilleurs indicateurs de ce qui apparaît comme une sensibilité indéniable, sinon un passage, caractéristique de cette fin de siècle. Faut-il le souligner, si le discours sur le spirituel et l'éthique prend de l'ampleur, le paradoxe d'une pratique sociale qui baigne dans l'indifférence religieuse et la fraude sous toutes les formes est non moins évident.

Méthodologie de la Recherche

La population étudiée et la collecte des données. Un questionnaire a été administré à 168 étudiantes et étudiants inscrits au programme de la Formation des Maîtres à la Faculté d'Éducation de l'Université d'Ottawa au cours de l'année 1992-1993, suivi d'entrevues semi-structurées auprès de 12 sujets choisis dans le même groupe. Les variables suivantes ont été retenues: sexe, âge, statut marital, statut parental, lieu de résidence, expérience de travail, pratique religieuse, implication communautaire, degré universitaire et spécialisation. Les sujets ont répondu aux trois questions suivantes:

- 1) Quel rapport est-ce que j'établis entre l'expérience spirituelle et le développement de ma personne?

- 2) Lorsque je dis le mot spirituel ou que l'on parle de dimension spirituelle de la personne, qu'est-ce que ces termes évoquent ou signifient pour moi?
- 3) Quels rapports existe-t-il entre mon expérience spirituelle et ma religion d'appartenance?

L'analyse des données. Le processus de l'analyse factorielle est apparu le plus approprié du fait qu'il facilite la jonction entre la double analyse qualitative et quantitative des données. Ce type d'analyse, qui consiste à regrouper les mots qui s'apparentent pour désigner et décrire la réalité sous observation et de construire des catégories chapeautées par un concept englobant, suppose de nombreuses lectures des protocoles et le recours à des intervenants indépendants. Les étapes suivantes ont été suivies:

- 1) Le regroupement des réponses et leur transcription en segment, chacun véhiculant une idée.
- 2) La classification des termes davantage utilisés et le calcul de leur fréquence par rapport à chacune des réponses, ce qui a permis de se faire une première image de la réalité observée.
- 3) Une première tentative pour dégager les concepts qui émergent suite à l'analyse d'une vingtaine de réponses à chacune des questions et dans un second temps aux protocoles complets.
- 4) La contribution de 4 lecteurs indépendants qui ont fait la lecture de cinq questionnaires en vue d'en faire leur propre analyse. De là il a été intéressant de procéder à la mesure de l'écart entre les interprétations des lecteurs indépendants entre eux et ensuite entre ces interprétations et celles du chercheur principal. La différence dans les analyses s'est située à moins de 10%.
- 5) Une seconde entreprise de remontée des concepts cette fois en couvrant les 168 questionnaires. Dans un premier temps, en prenant

chacune des questions en particulier, ensuite en recoupant les trois. Cette étape a été faite en collaboration par le chercheur principal et une assistante de recherche.

- 6) L'émergence et la consolidation d'une grille qui a abouti à la construction de quatre catégories de répondants.
- 7) La vérification par 2 ou 3 personnes des cas frontières.
- 8) Tous les protocoles ont fait l'objet d'une troisième lecture, en vue de s'assurer qu'aucune donnée pertinente ne soit négligée ou ne soit biaisée par l'interprétation des chercheurs. Au terme de l'analyse, à peu près tous les protocoles ont été révisés au moins cinq fois.
- 9) La même procédure a été suivie pour l'analyse des contenus recueillis dans des entrevues semi-structurées touchant le regroupement des réponses, la classification des termes et l'émergence des concepts. Notons que les quatre profils établis au terme de l'analyse des réponses écrites ont été proposés aux douze sujets en les invitant à se situer par rapport à eux. Il reste à ajouter que la série d'entrevues a contribué à la validation des résultats en permettant un double contrôle : celui de la fiabilité du langage utilisé par les répondants et celui de l'interprétation des chercheurs.

Limites de la recherche. La recherche qualitative ne peut être totalement imperméable à l'interprétation même si le risque est réduit au minimum en faisant appel à plusieurs personnes dans l'analyse des données. On n'arrive jamais totalement à faire abstraction de l'idéologie qui nous habite ni d'une certaine interprétation des mots dictée par sa culture propre. Bref, si toute démarche de validation réduit la marge d'erreur elle ne la supprime toutefois pas complètement.

Enfin une question intéressante demeure: Si l'on peut considérer les jeunes adultes qui ont été les sujets de l'enquête comme représentatifs de l'ensemble de la population de leur âge, on peut s'interroger par contre à

savoir jusqu'où il est permis d'extrapoler les conclusions de la recherche pour les appliquer à l'ensemble des jeunes adultes.

Résultats de la Recherche

Interprétation globale. L'objectif premier de la recherche consistait à découvrir la perception qu'ont les jeunes adultes du spirituel ou de l'expérience spirituelle, de sa signification et de son importance dans le développement de leur personnalité, enfin du rapport qu'ils établissent entre cette expérience et leur religion d'appartenance. Les résultats qui suivent reprennent l'ordre des trois questions posées.

- 1) Quel rapport les jeunes adultes interrogés établissent-ils entre le développement spirituel et le développement de la personnalité?

Pour 61% des répondants, les deux sont intimement reliés. Quatre vingt treize (93%) pour cent affirment que le rapport qu'ils perçoivent entre les deux est très important ou important. "La dimension spirituelle est la personne" écrit une étudiante. "Le développement de ma personne et l'expérience spirituelle sont presque synonymes" affirme une autre.

Au terme de l'analyse des protocoles, quatre concepts clés regroupant les termes apparus avec le plus de fréquence ont émergé dans l'ordre suivant: Identité, Sens à la vie, Intériorité et Transcendance. Quelques sujets qui confondent expérience spirituelle et religion ont esquivé la question. Enfin, le fait d'avoir une pratique religieuse ou non ne semble pas avoir d'incidence marquante sur la perception du rapport étroit qu'ils voient entre le spirituel et la croissance de l'être.

- 2) Que signifie le mot spirituel ou dimension spirituelle de la personne?

Si au départ on avait fait l'hypothèse que le spirituel est perçu comme important pour les jeunes adultes, ce qui par contre était moins clair c'est ce en quoi il consiste ou ce qu'il signifie pour eux. L'analyse a révélé, d'une part, que la définition qu'ils en donnent s'inscrit en continuité avec

celle de la mystique, de la théologie et de la psychologie et, d'autre part, qu'elle est sensiblement la même chez tous.

Les mots spirituel, dimension spirituelle ou expérience spirituelle renvoient essentiellement à l'intériorité, lieu de l'unification de l'être et source d'identité. Pour tous, cette expérience est axée sur un référent qui a valeur d'absolu. Les différences dans les définitions tiennent à la variété des perceptions du rapport à la religion institutionnalisée et aux divers niveaux d'enracinement de l'expérience. "L'expérience spirituelle est l'expérience du retour en soi, de la découverte d'un sens à sa vie", affirme un jeune adulte de 26 ans. Pour d'autres, "Se développer spirituellement c'est trouver son unité profonde." "L'expérience spirituelle c'est l'espace où l'on rencontre Dieu."

Si, pour tous, l'expérience spirituelle est axée sur un "absolu", tous ne le perçoivent pas de la même façon. Pour les uns, l'absolu peut prendre la forme d'une idéologie ou d'une valeur supérieure qui mobilise l'énergie et devient déterminant du projet de vie. Pour les autres, il peut prendre le visage du Tout Autre, d'une Présence intime, surnaturelle, de la rencontre de Dieu qui donne sens à la vie, l'inspire et la soutient.

Plusieurs répondants insistent pour distinguer entre expérience spirituelle et pratique religieuse. "L'expérience spirituelle n'est pas réservée à quelqu'un dit <pratiquant> au sens traditionnel du mot." D'autres vont plus loin, niant le rapport entre expérience spirituelle et religion. "Le spirituel n'est pas nécessairement religieux." Enfin, quelques-uns affirment explicitement l'espace à une expérience spirituelle sans référence au divin.

Dans cette question, trois concepts clés recouvrent les mots qui reviennent avec le plus de fréquence pour définir ou décrire leur perception du spirituel: Identité, Intériorité et Transcendance. Le concept de sens à la vie n'apparaît pas.

3) Quel rapport les jeunes adultes interrogés voient-ils entre leur expérience spirituelle et leur religion d'appartenance?

Autrement dit, dans quelle mesure leur expérience spirituelle est-elle articulée sur la religion de leur enfance? Notons que tous les sujets interrogés ont été baptisés dans la religion catholique. Au terme de l'analyse des protocoles, trois concepts se sont imposés: Continuité, Distanciation et Rupture. Ils résument bien, tout en les définissant, autant d'attitudes de la part des répondants.

Les uns vivent de la religion de leur enfance, d'autres s'en sont détachés à des degrés divers soit parce qu'elle évoque pour eux une expérience négative, soit parce qu'elle apparaît à leurs yeux de jeunes adultes comme trop naïve ou simpliste, soit encore parce qu'ils réprouvent des éléments de la doctrine, de la morale, ou des attitudes de l'institution ecclésiale jugées inacceptables. Si une majorité s'est installée dans la sécurité de "la religion tranquille," une proportion importante se livre à un tour d'horizon tout azimut.

Enfin, quelques-uns, tout en ayant pris une certaine distance par rapport à l'un ou l'autre des aspects évoqués plus haut, ont entrepris de formuler à neuf leur foi. Ils affirment leur attachement à l'essentiel de leur héritage spirituel. Leur expérience axée sur l'essentiel de la vision chrétienne est perçue comme une source d'inspiration qui donne sens et direction à leur vie.

L'analyse révèle que pour 92% des répondants, l'expérience spirituelle se joue autour d'une triple problématique, celle du rapport à la pratique, du rapport avec la doctrine et l'institution, celle enfin du rapport avec l'essentiel du projet chrétien. Il reste un petit groupe de 8% qui définissent leur "spiritualité," sans religion et sans Dieu. Ces derniers s'affirment explicitement en rupture avec la religion de leur enfance. Ce qui ne veut pas dire que leur première expérience religieuse n'ait pas laissé de traces ou que certaines questions ne continuent pas à les hanter.

Notons au terme que les trois attitudes principales résumées dans les concepts Continuité et Distanciation reflètent de façon remarquable les traits majeurs de la société moderne: le relâchement des liens institutionnels, le primat de l'individualisme sur le relationnel ainsi que celui de l'affect sur la pensée objective, enfin, le déplacement du religieux vers le privé (Bibby, 1987; Grand'maison, 1992, 1993; Lemieux et Milot 1992). La recherche à poursuivre consisterait à saisir la dynamique qui préside à l'évolution spirituelle de chacun.

Emergence de quatre profils. Face à cette véritable mosaïque du spirituel qui traduit des cheminements très divers, la construction d'une typologie qui réussit à ne pas verser dans le réductionnisme inhérent à toute entreprise de classification, s'est avérée une tâche intéressante et éclairante à la fois. Le fait que tous aient été baptisés dans la religion catholique a constitué le référentiel de base.

Il s'agissait dès lors de regrouper cette variété d'expériences tout en la plaçant sur un continuum qui rend possible le questionnement sur la dynamique interne des attitudes et sur leur évolution. A cette fin, la typologie proposée par le sociologue Peter Berger (1979a, 1979b) qui a fait l'objet de plusieurs études et vérifications empiriques (Zondag, 1992) est apparue particulièrement significative. Berger a voulu rendre compte de l'impact de la société moderne sur le Christianisme. Il a proposé trois catégories de croyants décrivant autant d'attitudes par rapport à l'expérience religieuse: inductive, déductive et réductive.

La catégorie *inductive* renvoie à une expérience spirituelle intérieure axée sur la réinterprétation et l'actualisation de l'héritage. L'attitude *déductive*, par opposition, met l'accent sur l'autorité du système et la doctrine. Les remises en question ne sont pas bienvenues. Le concept *réductif* décrit l'attitude de l'individu qui réinterprète la doctrine, fait des choix et rejette ce qui ne fait pas son affaire. A ces trois positions s'est ajouté le terme *détaché* pour décrire la position de l'individu qui a complètement abandonné sa religion.

Il restait à trouver un langage plus existentiel susceptible de rendre compte de l'expérience des répondants. (Tableau 1). Les termes d'intégré, correspondant à inductif, de conventionnel, correspondant à déductif, de fragmenté, correspondant à réductif et de décroché, correspondant à détaché, sont apparus de bons descripteurs des quatre profils qui ont émergé. Ces termes choisis pour leur portée descriptive n'impliquent en rien un jugement de valeur. Notons que cette classification ne prétend pas non plus fournir un portrait achevé de l'individu. On ne saurait perdre de vue en effet que "le développement apparaît de manière constitutive à la vie religieuse adulte" (Oser, 1991).

Tableau 1: Typologie de l'expérience psycho-religieuse

BERGER	MICHAUD
Inductif Déductif Réductif Détaché	Intégré Conventionnel Fragmenté Décroché

Nous traiterons dans une étude subséquente des rapports que cette typologie permet d'établir avec les stades du développement de la foi proposés par Fowler (1981), Oser, Gmünder et Ridez (1991) ceux du jugement religieux de Kohlberg (1975) ainsi qu'avec la distinction établie par Allport (1966) entre religiosité intrinsèque et religiosité extrinsèque. Nous préciserons du même coup les perspectives à partir desquelles on peut analyser le continuum qui ressort dans la diversité des profils psycho-religieux observés.

Les *profils dégagés* rendent compte de la diversité des attitudes et des comportements religieux des jeunes adultes en train de structurer leur expérience spirituelle. (Tableau 2)

Tableau 2: Une étude de profils psycho-religieux

Au sein d'une population de 168 individus baptisés dans la religion catholique, quatre profils se dégagent. Ils vont de l'expérience chrétienne significative à l'aventure "spirituelle" en rupture avec toute religion, en passant par les adeptes de la "religion tranquille," et les clients de la "religion à la carte."

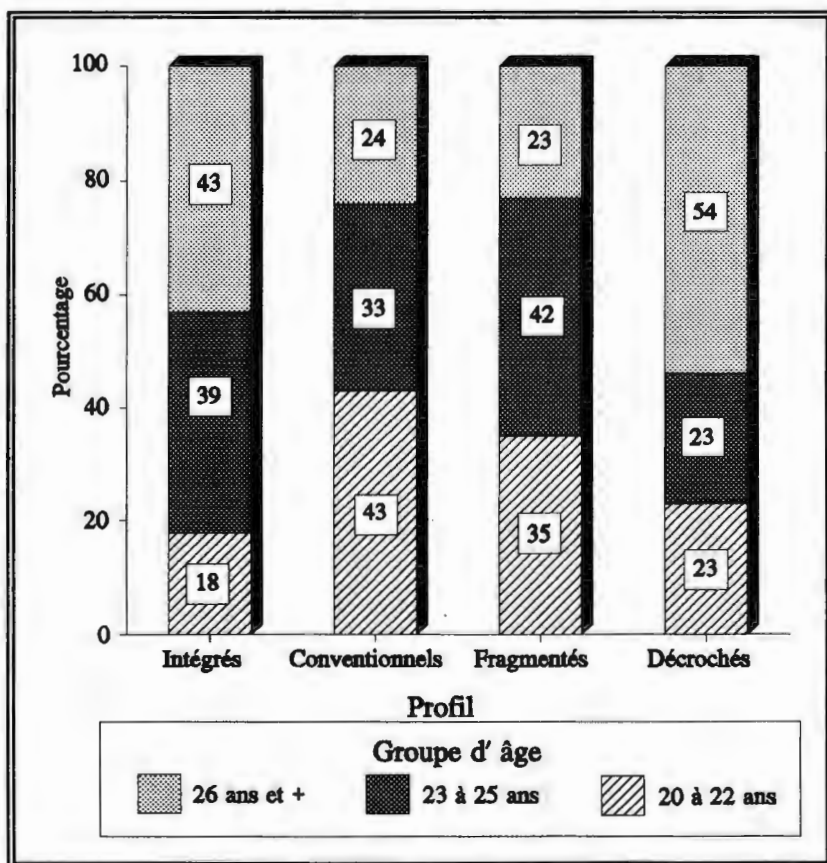
Les INTEGRES N=34	Les CONVENTIONNELS N=65	Les FRAGMENTES N=52	Les DECROCHES N=13
<ul style="list-style-type: none"> -Vision enracinée dans l'héritage chrétien -Cohérence entre foi, valeurs et morale -La foi: un choix personnel critique -Une façon d'être et un projet: Engagement -Vers la maturité spirituelle 	<ul style="list-style-type: none"> -La "religion tranquille" -Religion = "Code moral" -Foi peu définie -Priorité à l'institution -Pratique religieuse -Place à certains engagements -Entre l'indifférence et une foi significative 	<ul style="list-style-type: none"> -La "religion à la carte" -Voyage dans l'univers des croyances... relativisées -Forte assise "psy" -De la "quête de Dieu" la "quête du moi" -Identité Chrétienne confuse -Entre l'indifférence et la recherche 	<ul style="list-style-type: none"> -La célébration de l'humain sans Dieu -Humanisme scientifique -Refus de la pensée symbolique -Une "spiritualité" sans religion et sans Dieu -Entre l'indifférence et l'athéisme

Quelles sont les principales caractéristiques de chacun des profils?

Les intégrés. Ce sont celles et ceux qui vivent une expérience spirituelle personnelle et critique axée sur l'héritage chrétien. Leur foi les renvoie à un Dieu personnel et à Jésus de Nazareth en tant que point de repère et source d'inspiration. Ils sont peu nombreux, soit 21% des sujets. L'âge médiane est de 24 ans, (Tableau 3). 22% de toutes les femmes et 18% de tous les hommes se retrouvent dans ce profil. Ces résultats tombent tout

à fait dans la "normale" si on les mesure à l'échelle de Fowler (1981, pp. 313-323) selon qui, l'intériorisation de la foi suppose une maturité que seul l'âge peut donner.

Tableau 3: Pourcentage des sujets selon le profil et le groupe d'âge



Ces 34 individus (N=168) vivent en même temps une expérience de continuité et de distanciation par rapport à l'institution. Les questions posées touchant certaines positions morales et doctrinales tenues par l'Eglise ainsi que les remises en question touchant l'institution elle-même,

indiquent chez la plupart des choix personnels en même temps qu'une capacité de différenciation entre l'essentiel et l'accessoire.

Il semble que ces personnes aient atteint un niveau d'intégration remarquable en ce sens que leur développement spirituel, axé sur l'essentiel de la vision et du projet chrétien, est plus qu'un ensemble de croyances et de pratiques rituelles régulières ou occasionnelles, ce qui ne veut pas dire que cette dernière démarche ne soit pas considérée comme importante. Une étudiante écrit: "J'essaie du mieux que je peux, de vivre ma foi à l'aide des sacrements de l'Eglise mais aussi dans mon vécu quotidien avec celles et ceux que je côtoie J'essaie de mettre en application les concepts évangéliques." Bref, tous expriment d'une façon ou d'une autre qu'ils se sentent interpellés en tant que chrétiens et s'engagent dans le milieu.

Les conventionnels. On retrouve ici les adeptes de la "religion tranquille" et sécurisante. "Ma religion m'a donné, dès mon jeune âge, un sens d'appartenance; je me sens valorisée et ma vie structurée", écrit une étudiante. "J'ai accepté les valeurs de cette religion, déclare une autre, et m'en sert dans la vie quotidienne." C'est dans ce profil que l'on retrouve le plus grand nombre des sujets interrogés, soit 65 sur les 168 ou 39% de l'échantillon total. On retrouve ici 41% de toutes les femmes contre 36 % des hommes. L'âge médiane est de 23 ans.

La continuité par rapport à la religion de leur enfance est caractéristique de leur expérience spirituelle: une expérience qui rejette les questionnements, par conviction chez quelques-uns, mais pour bien d'autres, semble-t-il, beaucoup plus par indifférence.

Chez ceux qui refusent les remises en question, la religion apparaît comme un lieu de refuge tranquille et sécurisant non dépourvu pour autant de sérieux et de signification. Ils savent "ce qu'il faut croire, ce qu'il faut avoir et ce qu'il faut faire" pour aller au ciel! Cela leur suffit. Chez les indifférents, la religion apparaît réduite à un bien de consommation auquel on a recours selon les besoins. Chez les premiers la dimension institutionnelle de l'Eglise semble l'emporter sur la dimension mystique.

Pour les seconds, rien de cela n'a d'importance pour le moment. Enfin, tous s'accommodent bien de "la religion" telle qu'elle est. Ils s'y retrouvent en continuité avec leurs parents et grand-parents pour qui cette expérience religieuse a été positive. Cela leur suffit. Ils n'en demandent pas, ni n'en attendent davantage.

Ces individus qui adhèrent à la religion apprise à l'enfance ont une foi peu articulée. Par contre, ils accordent une crédibilité sans faille à l'institution. Enfin, 96% affirment avoir une pratique dominicale régulière ou occasionnelle. 71% s'impliquent au moins à l'occasion dans des services communautaires. L'observation des individus de ce cortège laisse de nombreuses questions: La "foi du charbonnier" est-elle toujours viable? Dans quelle mesure la tentation du fondamentalisme est-elle présente à cette attitude religieuse? Enfin, peut-on parler d'expérience spirituelle véritable dans le sens du développement intégral pour ces individus qui prolongent dans l'indifférence, à des degrés divers, la religion de leur enfance?

Les fragmentés. Ce profil est l'indicateur le plus significatif de la sensibilité religieuse de notre époque. L'expérience spirituelle ici puise à la fois à des sources religieuses diverses et à des courants de la psychologie moderne. 32% de tous les répondants sont dans cette catégorie soit 52 sur le groupe total. Ils sont jeunes, 22 et 23 ans pour la plupart (âge médiane de 23 ans). On y retrouve moins de femmes proportionnellement soit 31% contre 39% des hommes.

Cette expérience spirituelle diffuse et parfois confuse s'approvisionne au supermarché du religieux. Elle s'inscrit dans le mouvement populaire des consommateurs de la "religion à la carte" et aboutit à une foi fragmentée.

Par rapport à leur religion d'appartenance on retrouve toutes les positions, depuis l'imposant cortège des indifférents jusqu'aux critiques éclairés et responsables qui éprouvent le besoin de réinterpréter la tradition religieuse de leur enfance et d'explorer d'autres horizons. "J'ai appris à bâtir mes propres valeurs spirituelles, affirme une étudiante, et j'accepte ce

que moi je veux dans la religion Je ne crois pas à tout ce qui est dit à l'église; dans la religion, il faut en prendre et en laisser. J'ai appris avec le temps à bâtir ma propre foi, mes propres idées."

La distanciation avec l'Eglise catholique et le refus de sa prétention de détenir la Vérité, n'implique pas nécessairement qu'on la rejette ou que l'on nie la pertinence de ce qui constitue le coeur de son enseignement. Tout simplement on retient ce qui fait son affaire. Enfin, il semble que certains sujets qui, dans cette catégorie, ont abandonné des pans entiers de leur religion d'appartenance, s'attachent par contre à des éléments fondamentaux du Christianisme autour desquels se structure l'essentiel de leur expérience spirituelle.

Les questions principales qui se posent dans l'observation de ce profil ont trait à la rigueur de la recherche ou de l'exploration et à sa durée en fonction de la structuration de l'identité. On perçoit en effet chez les sujets de cette catégorie un risque de flottement sans vision ni points de repère significatifs pour la conduite de leur vie.

Les décrochés. Ce profil regroupe les quelque 8% de tous les répondants, soit 13 individus sur les 168 interrogés dont l'expérience "spirituelle" est axée sur l'humanisme scientifique et la psychologie comme source d'éclairage du comportement humain. Leur univers intérieur fonctionne sans ouverture réelle au divin ou à la transcendance. Femmes et hommes se retrouvent pratiquement dans la même proportion. Ces individus font foi en l'humain, en sa capacité de se réaliser par ses propres forces. Ils sont de ceux qui, à des degrés divers, croient que la personne peut trouver en son propre centre l'inspiration et l'énergie nécessaires pour se réaliser pleinement et donner un sens à sa vie.

Si la référence à Dieu, en temps que moteur ou énergie première n'est pas nécessairement niée, il reste que l'idée d'un Dieu personnel est perçue sinon déclarée comme non pertinente. Le "salut de l'humanité" passe par d'autres chemins que celui de Dieu et de la religion.

Parmi ces croyants radicaux en l'humain, on rencontre des individus qui ont tout simplement glissé dans l'indifférence par rapport à leur religion d'appartenance et par suite dans l'indifférence à toute religion. D'autres, plus articulés, vont plus loin. Ils ont opéré une rupture consciente et rejettent la religion perçue comme source d'aliénation indigne de l'humain. Chez la plupart on perçoit une volonté d'unifier son expérience de vie et de se donner un projet humain significatif sans préoccupation d'ordre transcendantal.

On assiste chez eux à la mise en place d'une expérience limite: celle d'une spiritualité sans religion et sans Dieu. Chez l'un ou l'autre, il semble bien que c'est la difficulté de croire qui les a conduits au rejet de la transcendance, mais tout n'est pas entièrement réglé pour autant: "Avec mes études en sciences, je ne peux pas croire ce que l'on m'a appris ... toutefois je sens quelque chose en moi qui suggère un Etre supérieur, écrit un répondant de 25 ans, mais j'ai des problèmes, car mon éducation fait que ce n'est pas possible."

Discussion et Conclusion

L'hypothèse de départ était que, paradoxalement, en pleine période d'éclatement du religieux, les jeunes adultes établissent un lien étroit entre le développement de leur personnalité et leur expérience spirituelle. La seconde hypothèse était que présentement, le lien avec la religion d'appartenance s'est diversifié. La recherche a confirmé le bien-fondé des deux. On s'est aperçu aussi que la perception du spirituel qu'ont les jeunes adultes interrogés, s'écartait peu des définitions qui ont traversé l'histoire et qui se sont lentement construites à l'intérieur du discours de la théologie, de la philosophie et plus récemment de la psychologie et de la sociologie. Ces définitions ont ceci en commun, qu'elles renvoient toutes à l'intériorité de l'être, là où chacun tente de se définir, de trouver un sens à sa vie et à la limite, d'éclairer son propre mystère en se situant par rapport à l'au-delà, ou au divin auquel l'humain se mesure à un moment ou l'autre.

Si la perception qu'ont les jeunes adultes du spirituel correspond pour l'essentiel à la définition classique, par contre la religion dans sa dimension institutionnelle qui servait d'axe principal aux générations antérieures, semble avoir perdu de son importance. Avec la modernité, le pluralisme idéologique et le développement des sciences humaines, en particulier la psychologie, on assiste à une affirmation de la conscience personnelle. Elle s'exprime dans la multiplicité des positions arrêtées par rapport à l'expérience religieuse, sans supprimer par ailleurs son caractère évolutif.

L'expérience spirituelle au sens strict du terme est perçue comme constitutive de la personnalité, par la presque totalité des répondants. Pour eux, l'expérience spirituelle est ce qui préside à l'identité et à la quête de sens; c'est elle qui permet à l'individu de se situer dans l'univers et de reprendre le contrôle véritable sur sa propre vie.

Mais dans une conjoncture culturelle caractérisée par le flou des repères religieux et des valeurs supérieures, de nombreuses questions se posent par rapport au processus de maturation auquel le jeune adulte est convié. Comment fondamentalement le sensibiliser aux voies qui s'ouvrent devant lui? Comment lui fournir les outils indispensables aux discernements auxquels il sera confronté? Comment le soutenir sur une route où la croissance obéit à une loi incontournable, celle de la décentration de soi et du dépassement? Enfin, comment accèdera-t-il à la découverte de l'héritage chrétien qui continue à sous-tendre la culture du monde occidental et dans une certaine mesure à la définir? Derrière ceci se pose, dans les milieux éducatifs, la question plus immédiate et non moins fondamentale des conditions du développement intégral des nouvelles générations.

BIBLIOGRAPHIE

- Baum, G. (1990). Les théories de la postmodernité. *Relations*, 561, 140-143.
- Bell, D. (1976). *The cultural contradictions of capitalism*. New York: Basic Books.

- Bellah, R. (1970). *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper and Row.
- Bellah, R. (Ed.). (1985). *Habits of heart. Individualism and commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, P. (1967). *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Berger, P. (1969). *Rumors of angels. Modern society and the rediscovery of the supernatural*. New York: Doubleday.
- Berger, P. (1973). *The homeless mind. Modernization and consciousness*. New York: Random house.
- Berger, P. (1979a). *Facing up to modernity. Excursion in society, politics and religion*. Middlesex: Doubleday.
- Berger, P. (1979b). *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Random House.
- Bergeron, R., Bouchard, A., & Pelletier, P. (1992). *Le Nouvel âge en question*. Montréal: Paulines.
- Bibby, R. (1987). *Fragmented Gods. The poverty and potential of religion in Canada*. Toronto: Irwin.
- Bombardier, D. & Saint-Laurent, C. (1989). *Le mal de l'âme. Essais sur le mal de vivre au temps présent*. Paris: Laffont.
- Breton, J-C. (1987). *Foi en soi et confiance fondamentale. Dialogue entre Marcel Legaut et Erik H. Erikson*. Montréal, Paris: Bellarmin et Cerf.
- Breton, J-C. (1988). Retrouver les assises anthropologiques de la vie spirituelle. *Sciences religieuses*. 17(1), 97-105.
- Breton, J-C. (1992). *Pour trouver sa voie spirituelle*. Montréal: Fides.
- Charon, J. (1983). *J'ai vécu quinze milliards d'années*. Paris: Albin Michel.
- Charron, A. (1990). Les conditions d'accès au spirituel en un temps d'indifférence religieuse. *Kerygma*, 24(55), 119-142.
- Charron, A., Lemieux, R., Thérout, Y. (1992). *Croyances et incroyances au Québec*. Montréal: Fides.

- Charron, J.-M. (1992). *L'âme à la dérive. Culture psychologique et sensibilité thérapeutique*. Montréal: Fides.
- Desroche, H. (1968). *Sociologie religieuses*. Paris: P.U.F.
- Durkheim, E. (1922). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: P.U.F. (7 ed., 1985).
- Ellul, J. (1977). *Le système technicien*. Paris: Calmann-Levy.
- Erikson, E. (1964). *Insight and responsibility*. New York: Norton.
- Erikson, E. (1968). *Identity, Youth and Crisis*. New York: Norton.
- Erikson, E. (1975). Erikson: Identity and religion. In E. Wright (Ed.), *Toys and reasons*. New York: Doubleday.
- Ferguson, M. (1981). *Les enfants du Verseau*. Paris: Calmann Lévy. (Traduit de *The aquarian conspiracy*, Los Angeles: Tarcher, 1978)
- Ferguson, M. (1990). *Book of pragmatic. Pragmatic magic for everyday living*. New York: Pocket Books.
- Fowler, J. (1981). *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper and Row.
- Freud, S. (1927). *Le future d'une illusion*. Paris: P.U.F.
- Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven: Yale University Press.
- Fromm, E. (1968). *The nature of man*. New York: Macmillan.
- Fromm, E. (1976). *To have or to be?* New York: Harper and Row.
- Gauchet M. (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Gauthier, C. (1991). L'insoutenable légèreté de la pédagogie. *Revue des Sciences de l'Education*, 27(2), 282-295.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of culture*. New York: Basic Books.
- Grand'maison, J. (1992). *Le drame spirituel des adolescents*. Montréal: Fides.
- Grand'maison, J. (1993). *Vers un nouveau conflit de génération. Profil religieux et sociaux des 20-35 ans*. Montréal: Fides.

- Grossman, F. (1992). Faith and personal development. *Journal of Psychology and Judaism*. (Reprinted in *Networker-Adult Faith Resources*, 1993, février, 6(1), 1-2)
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Jacquard, A. (1991, novembre). Entrevue menée par Gilles Farcet. Paris: *Sens Magazine*, 2.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experiences*. New York: Random House.
- Jung, C. (1966). *L'homme à la découverte de son âme*. Paris: Payot.
- Jung, C. (1984). *Religion et psychologie: Une réponse à Martin Buber*. Paris: Editions de l'Herne.
- Jung, C. (1989). *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*. Paris: Albin Michel.
- Kahn, H., & Wiener A. (1972). *L'an 2000*. Paris: Marabout.
- Keller, C. (1990). *New Age: Entre nouveauté et redécouverte*. Genève: Labor & Fides.
- Kohlberg, L. (1975). Vers un stage 7: Science rationnelle, éthique rationnelle et foi ultime. Cambridge: Communication interne. (Reproduite dans Oser, F., Gmünder P. & Ridez, L. (1991). *L'homme, son développement religieux*. Paris: Cerf)
- Lasch, C. (1979). *The culture of narcissism*. New York: Norton.
- Lemieux, R. & Meunier, E. (1990-juin). Croyances et post-modernité. *Relations*, 561, 144-146.
- Lemieux, R. & Milot, M. (1992). Les croyances au Québec. *Les Cahiers de Recherche en Sciences de la Religion*, 11, 38-43.
- Lemieux, R. (1992). Histoires de vie et postmodernité religieuse. *Les cahiers de recherche en sciences de la religion*, 11, 187-234.
- Luckmann, T. (1967). *La religion invisible*. Paris: Le Centurion.
- Lyotard, J-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit.

- Malherbe, M. (1990). *Les religions dans l'humanité*. Paris: Critérion.
- Mander, J. (1991, décembre). What you don't know about Indians. *Utne Reader*, 36, 69-76.
- Marchand F. (1991). Aujourd'hui, quels éducateurs du <<spirituel>>? *Catéchèse*. 123, 15-26.
- Maslow, A. (1964). *Religions, values and peak-experiences*. New York: Penguin.
- Maslow, A. (1967). Various meanings of transcendancy. *Journal of transpersonal psychology*. 1, 56-66. (Reprinted in *Pastoral Psychology*, 19(1988), 45-49)
- Maslow, A. (1971). *The farther reaches of human nature*. New York: Penguin.
- May, R. (1953). *Man's search for himself*. New York: Signet.
- May, R. (1962). *Psychology and the human dilemma*. Princeton: Van Nostrand.
- May, R. (1972). *Le désir d'être*. Paris: Editions de l'épi.
- Moore, T. (1993). Care of the soul. *Psychology Today*, 26(3), 28.
- Newman, P. (1993, April 12). A spiritual link in the workplace. *Maclean's*, p. 28.
- Oser, F., Gmünder P., & Ridez, L. (1991). *L'homme, son développement religieux*. Paris: Cerf.
- Reeves, H. (1990). *Malicorne. Réflexions d'un observateur de la nature*. Paris: Seuil.
- Rogers, C. (1970). *Le développement de la personne*. Paris: Dunod.
- Schneider, S. (1989). Spirituality in the academy. *Theological Studies*. 50(4), 676-697.
- Taylor, C. (1992). *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal: Bellarmin.
- Tillich, P. (1968). *Dynamique de la foi*. Paris: Casterman.
- Turner, B. (1983). *Religion and social theory. A materialist perspective*. London: Heineman.
- Turner, B. (1990). *Theories of modernity and postmodernity*. Newbury Park, CA: Sage.

- Valadier, P. (1989). *L'Eglise en procès. Catholicisme et société moderne*. Paris: Flammarion.
- Vernette, J. (1990). *Le nouvel age. A l'aube de l'ère du verseau*. Paris: Tequi.
- Weber, M. (1920). *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon.
- Zondag, H. (1992). Religion in modern society. *Journal of Emperical Theology*. 5(2), 63-73.