

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

(1999)

“Croyances et incroyances:
une économie du sens
commun”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Raymond Lemieux,

“Croyances et incroyances: une économie du sens commun”

Un article publié dans l'ouvrage d'André Charron, Raymond Lemieux et Yvon R. Tréroux, **Croyances et incroyances au Québec**. Chapitre 1, pp. 11-86. Québec : Groupe de recherche en sciences de la religion, Université Laval, 1992, 154 pp. Collection : Rencontres d'aujourd'hui, no 18.

M. Raymond Lemieux est professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 26 février 2004.]



Courriel : Raymond.Lemieux@ftsr.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 23 juillet 2005 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

Introduction

- A. L'effondrement du ciel québécois
- B. Les « retours » du religieux
- C. Une paradoxale continuité

I. Un univers complexe mais cohérent

- A. Les « croyances », des faits de langage
- B. Un univers organisé
- C. Qui est « Dieu » ?

II. Un marché des biens de salut

- A. Producteurs et consommateurs
- B. L'optimisation des choix : une économie du sens commun
- C. Logique affective et régulation sociale

III. Le sens des « croyances chrétiennes »

- A. Un jeu à trois termes
- B. Le jeu de la différence
- C. Il n'y a pas de croyances folles

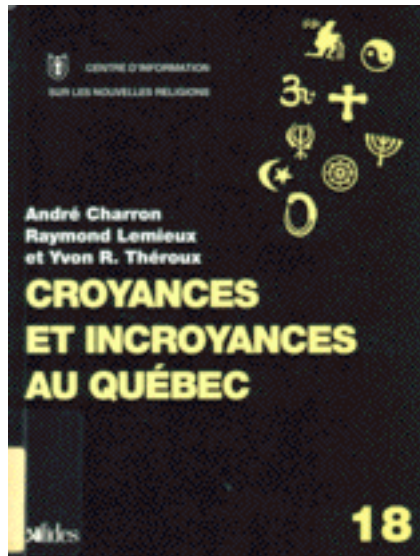
Conclusion

Bibliographie

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval

“Croyances et incroyances: une économie du sens commun”



Un article publié dans l'ouvrage d'André Charron, Raymond Lemieux et Yvon R. Tréroux, **Croyances et incroyances au Québec**. Chapitre 1, pp. 11-86. Québec : Groupe de recherche en sciences de la religion, Université Laval, 1992, 154 pp. Collection : Rencontres d'aujourd'hui, no 18.

Raymond Lemieux

professeur titulaire de sociologie de la religion et d'histoire du christianisme
à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval



Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Un certain nombre de constats s'imposent quand on considère l'évolution religieuse des Québécois depuis 30 ans. Ils nous renvoient cependant davantage à des impressions qu'à des analyses rigoureuses : ils représentent des évidences. Quoique souvent paradoxales, ces évidences sont soutenues par des observations que chacun peut aisément vérifier. Elles servent de base, sans qu'on pense à les critiquer, à la plupart des jugements que nous portons, encore aujourd'hui, sur la situation religieuse. Tentons donc, d'abord, d'en résumer les principaux éléments.

A. L'effondrement du ciel québécois ¹

En premier lieu s'impose la chute des pratiques religieuses, dramatique par son ampleur et sa rapidité, premier signe sans équivoque du relâchement des appartenances. Jusqu'au milieu des années 1960, il était normal pour un Québécois non seulement de se considérer comme catholique mais de se comporter comme tel : aller à la messe, se confesser, faire ses Pâques formaient en quelque sorte les normes d'une vie honnête. Par ses institutions paroissiales et ses œuvres (au sein desquelles se trouvaient naturellement l'éducation des jeunes

¹ L'expression a été utilisée, dès le début des années 1970, par un journaliste chevronné dans les prestigieuses Informations catholiques internationales (WOODROW, 1972), et répercutée sous toutes sortes de formes : « Le Québec n'est plus un pays de chrétienté » (PROULX, 1974).

et les soins aux malades : le système d'enseignement et le système de santé), l'Église constituait la référence obligée pour tout problème moral ou toute question de sens à régler dans la vie quotidienne.

Mais déjà il n'en est plus ainsi au début des années 1970. Dans les paroisses urbaines, la pratique dominicale est remise en question. Sans atteindre les plateaux qu'elle connaîtra plus tard, sa diminution préoccupe les pasteurs qui s'entendent à dénoncer, du même coup, l'indifférence religieuse en progression et la perte d'efficacité des consignes morales de l'Église. Pour toute une génération parvenue à l'âge adulte avec les années 1960, *Humanæ vitæ*, allant à l'encontre de pratiques en train de devenir communes, signe le constat d'une distance personnelle par rapport à la crédibilité de l'Église et à son droit de gérer la vie personnelle. Pour ces décrocheurs, les principes défendus par l'institution ne collent tout simplement plus aux contraintes du quotidien. Le Rapport Dumont (Commission d'études sur les laïcs et l'Église, 1971) tentera bien, pour contrer ce mouvement, de faire de *l'héritage* chrétien un *projet*, en proposant des stratégies de prise de responsabilité par le laïcat, dans l'Église et dans la société. Mais pour la plupart, la distance est déjà prise, les messages ne passent plus.

Dans cet effritement, c'est bien sûr d'abord la position dominante de l'institution -Église qui est en cause. Cela se traduit, pour elle, en pertes douloureuses : affaïssement des *vocations*, tant du clergé que des communautés religieuses, départs de beaucoup de ceux sur qui elle comptait et, en conséquence, appréhension du vieillissement des cadres. Beaucoup de religieux et religieuses, membres de communautés dépossédées de leurs *projets* séculaires, ne trouvent plus de raisons pour continuer de cultiver une identité devenue anachronique, qu'ils vivent non plus comme une propulsion dans l'engagement social, mais comme un frein à l'épanouissement personnel. Cette institution-Église qui, pendant tout un siècle, avait assumé l'encadrement moral et social du peuple, manque de ressources. Sans véritables projets, elle ne peut qu'entretenir les vestiges du passé. Elle se repliera pour un temps sur ses remises en questions internes et sur la redéfinition de son rôle et de sa mission. Aux plans social et politique, elle deviendra *discrète* (Denault, 1986). Entre la désaffection des masses et les mobilisations communionnelles plus ou moins contrôlées, entre l'exacerbation des charismes et l'approfondissement des symboliques communautaires, entre le lent et frustrant travail d'éducation, toujours à remettre sur le chantier, et les célébrations médiatiques sans lendemains, elle cherche son identité. Entre le silence et l'utopie, le peuple cependant n'arrive plus à la comprendre, ni à la suivre.

Témoin du divorce entre l'institution et l'expérience religieuse personnelle, l'Église s'est voulue, par sa crise de conscience et ses interrogations, « dans

l'attente du mystère pascal », tel que l'annonçait déjà, en 1967, un analyste engagé comme Jacques Grand'Maison. Elle se retrouve, à l'aube des années 1980, « Église tranquille dans une société volcanique » (1976). Et déjà se profile, sans qu'elle y puisse grand-chose, ce qui s'imposera, finalement, comme diagnostic de la situation religieuse contemporaine : *l'individualisme*. Développant l'autonomie de la conscience des sujets face aux institutions productrices et régulatrices de sens, celui-ci s'alimentera alors à un marché religieux de plus en plus ouvert, offrant des produits d'autant plus diversifiés que le monopole autrefois exercé par l'institution-Église ne joue plus. Prenant la place des institutions traditionnelles, faisant profit de l'éclatement même des attitudes et des comportements, il prétendra répondre aux *besoins* plutôt que d'imposer des modèles, dans une forme de « religion à la carte ² ».

B. Les « retours » du religieux

[Retour à la table des matières](#)

Toujours paradoxaux, ces retours, eux aussi, ont commencé à se manifester dès l'époque de la Révolution tranquille, sous forme de « mouvements » récurrents qui ont marqué le catholicisme d'alors et tenté de colmater ses ruptures par rapport au monde moderne : le *mouvement catéchétique* à la fin des années 1960, le *mouvement communautaire* au début de la décennie suivante, le *mouvement charismatique* à la fin de celle-ci (Lemieux, 1990). Dans les années 1980, ces mobilisations ont cependant davantage pris distance par rapport à l'institution-Église. Ce sont désormais les « sectes », les « nouveaux mouvements religieux », les « spiritualités » plus ou moins exotiques qui attirent l'attention. Certes, plusieurs d'entre eux restent des variantes du tronc principal de la culture québécoise catholique, mais d'autres lui sont étrangers, s'alimentant même de traditions et d'expériences exogènes au christianisme.

De là le constat d'éclatement de la culture religieuse. Dans cette ébullition, un autre phénomène s'impose aussi à l'attention : celui de la « montée » des fondamentalismes et des intégrismes. Le Québec, certes, est loin d'être une terre de prédilection pour de tels phénomènes où ils restent marginaux, n'attirant que de petits groupes d'adhérents. Rien à voir donc avec les fondamentalismes mass-

² Ce phénomène a été particulièrement mis en lumière et documenté par Reginald BIBBY (1990 ; 1988). Notons qu'il ne s'observe pas seulement au Québec, mais dans l'ensemble du Canada, des États-Unis et, à des degrés variables, de l'Occident.

médiatiques qui animent certains milieux de tradition protestante conservatrice au sud des États-Unis (Bruce, 1990), ni avec les militances intégristes auxquelles est depuis longtemps confronté un certain catholicisme français, encore moins avec les fondamentalismes musulmans qui mobilisent la conscience collective du monde arabe. Les fondamentalismes et les intégrismes sont davantage, ici, des phénomènes *individuels*, ce qui ne diminue pourtant en rien leur importance. Ils représentent des ensembles de réponses disponibles, associées à des institutions millénaires et à des discours pérennes, offertes à des individus confrontés à l'inconfort de leur rapport au sens et à l'épreuve d'une vie parvenue au seuil de l'éclatement. Lieux refuges, souvent lieux de la dernière chance, ils sont pour leurs adhérents un recours ultime au « croyable », à un croyable d'autant plus solide qu'il s'affirme avec force et se donne comme indiscutable. Mais on sait en même temps qu'ailleurs, notamment dans *l'islamisme*, l'intégrisme peut être une arme particulièrement puissante, et qu'il est capable de mobiliser des masses à l'encontre même de l'Occident.

Pour l'observateur avisé, le développement d'une conscience planétaire, alimentée par la connaissance médiatique de ce qui se passe *ailleurs*, et le spectacle d'un certain développement sectaire ici, s'associent pour l'amener à s'interroger sur ce *retour du religieux*.

De quoi s'agit-il ? D'un *retour du paganisme* ou d'un *retour du divin* ? D'une part, la prétention du marché religieux à répondre à tous les besoins de sens, à produire des dieux pour toutes les occasions, fussent-elles éphémères, incite à pencher pour le premier terme (Augé, 1982a ; 1982b). L'être humain, on le sait, aime bien se construire des dieux à son image et selon ses besoins. D'autre part, quand on considère la force du recours aux références fondamentales des monothéismes occidentaux (chrétiens, juifs et musulmans), l'association « naturelle » qui peut exister entre ces traditions quand elles sont confrontées à l'indifférence et au matérialisme, quand on considère la logique fondamentaliste elle-même dans sa présentation de l'histoire comme une réalité déterminée par la volonté divine, ici et maintenant, on peut certes être tenté de parler d'une « revanche de Dieu » (Keppel, 1991).

Nous ne discuterons évidemment pas ici, malgré l'intérêt que pourrait présenter une telle digression, des assises théologiques et idéologiques de cet *historicisme religieux*, qui est peut-être en train de prendre la relève de *l'historicisme matérialiste*, depuis que celui-ci est devenu trop difficilement soutenable en conséquence de l'effondrement du marxisme. Si un certain christianisme est susceptible de renaître de ses cendres, dans une histoire qui serait essentiellement une histoire religieuse, le retour du religieux atteste d'une volonté de régression en deçà de la sécularisation, pour retrouver les fondements

divins de la société et rétablir, enfin, la chrétienté. Les intégrismes de toutes sortes ne seraient que les premiers indicateurs d'un tel mouvement. Associés aux surgissements plus ou moins « sauvages », parce que difficilement contrôlables, des sectes et des spiritualités, ils sont, malgré leur marginalité, des mises en causes, des fractures de l'homogénéité culturelle de l'Occident. Sans doute aussi, en cela, sont-ils des symptômes du malaise, de la difficulté de vivre et des impasses que ne cesse de générer une société *technocratique* incapable de proposer du sens qui tienne. On les voit en effet sans cesse apparaître comme des réappropriations du spirituel là où le sens est en manque.

Une paradoxale continuité

[Retour à la table des matières](#)

En deçà de ces « mobilisations » plus ou moins éphémères, relevant souvent davantage de l'émotion que du dogme ou de la politique (Champion et Hervieu-Léger, 1990), et au-delà de l'effondrement des pratiques, il est aussi d'autres phénomènes qui manifestent de surprenantes fidélités aux traditions.

Dans tous les sondages réalisés au cours des dernières années, environ 85% des Québécois se disent toujours catholiques, même s'ils ne « pratiquent pas », c'est-à-dire s'ils ont cessé d'assister à la messe dominicale et n'ont à peu près pas de rapports avec leur paroisse. Près de 90% font baptiser leurs enfants à la naissance ; autant passent par l'église lors des funérailles de leurs proches. Même si plus du tiers des enfants naissent de parents non mariés légalement, le nombre des mariages religieux, à Montréal tout au moins, double celui des mariages civils qui pour-tant, eux, enregistrent la totalité des deuxièmes ou subséquents mariages. Qui plus est, de 80 à 90% des parents des enfants du primaire – catégorie d'âge de 25 à 45 ans, donc parmi les moins pratiquantes *par ailleurs* - inscrivent leurs enfants à l'enseignement moral et religieux catholique...

Là aussi on nage en plein paradoxe, parce que la persistance de ces comportements conformistes s'accompagne d'une diminution de la confiance accordée aux institutions religieuses par les individus (Bibby, 1991). Victimes d'une surmédiation de scandales sexuels ou financiers, celles-ci sont de plus en plus ouvertement discréditées, parfois diffamées. Au Québec comme dans le reste du Canada ou aux États-Unis (Wuthnow, 1991), la très grande majorité des adultes, s'ils sont « croyants », considèrent qu'ils peuvent eux-mêmes gérer leur vie religieuse, qu'ils n'ont que peu besoin des institutions ecclésiastiques pour ce

faire. Surtout, il semble n'y avoir que très peu de relations entre cette vie religieuse et le reste de la vie humaine, notamment les engagements qu'on prend ou qu'on ne prend pas dans la société.

Les relations entre l'Église et l'école, du point de vue de l'identité religieuse des Québécois, devraient nous donner matière importante à réfléchir. Quel est le sens de cette *Pratique religieuse scolaire* qui représente, pour bien des parents qui inscrivent leurs enfants à l'enseignement moral et religieux catholique, leur seule pratique religieuse effective ? Il nous faut reprendre, pour étayer cette réflexion, les observations faites par Micheline Milot (1990 ; 1991) dans son enquête sur les motivations des parents. Les réponses de ces derniers démontrent non pas une paresse ou une crainte qui empêcherait d'abandonner une pratique qui n'a plus de sens, mais une véritable *demande*. Les parents tiennent à l'enseignement religieux catholique. Ils y tiennent parce que la religion est pour eux un *héritage familial*. Ils veulent donner à leurs enfants ce qu'ils ont eux-mêmes reçu, même s'ils en ont abandonné les normes, pour leur *laisser le choix d'abandonner*, à leur tour, si telle est leur évolution personnelle. Devant la fragilité de la vie, la religion représente pour eux un ensemble d'« états fondamentaux de l'existence » qu'il serait risqué d'oublier, encore plus de renier, parce qu'on ne sait jamais quand on en aura besoin...

Le catholicisme reste ainsi un outil privilégié d'appropriation symbolique de la culture. Il est un élément de la *personnalité* des Québécois qui a paradoxalement peu changé depuis vingt ans. Colette Moreux (1969), dans son enquête de la fin des années 1960, le trouvait déjà ainsi. Mais dans la référence catholique, ce ne sont pas les mots d'ordre ni les orientations concrètes qui sont recherchés. Au contraire, plusieurs des témoignages rapportés indiquent que le passage de l'éducation religieuse à la seule responsabilité de l'Église - si elle était assumée par les paroisses, par exemple - serait mal vu. On craint plus qu'on ne désire une *religion d'église* à laquelle on attribue un militantisme outrancier et les images négatives de la religion d'« autrefois », dont celle du « bourrage de crâne ». On accepte et on demande, par ailleurs, une religion d'école, en lien imaginaire avec la famille qui, malgré son éclatement, reste l'agent initiateur de la culture religieuse.

Le catholicisme, dans la continuité de la référence *identitaire* qu'on y fait et les équivoques mêmes de sa position institutionnelle, représente ce que nous appellerions volontiers la *culture primordiale* des Québécois. Il est un « lieu diffusion de schèmes culturels fondamentaux présumés partagés par le groupe social » (Milot, 1991a). Cette culture primordiale, voulue par la famille, transmise par l'école, assure sa stabilité et sa légitimité en s'appuyant sur le *savoir* et la

maîtrise des technologies de transmission attribués aux maîtres, plutôt que sur les *traditions* et *l'autorité* de l'Église.

Cette culture primordiale, cependant, ne fournit pas nécessairement des outils pour la gestion de la vie quotidienne. Elle s'affirme au niveau du *dire* plutôt qu'à celui du *faire*. Elle se caractérise même par une rupture, de plus en plus profonde, entre le *dire* et le *faire*. L'identité religieuse, en effet, se traduit peu en pratiques et en engagements. On déplore partout ce non-engagement, y compris dans les milieux d'enseignement de la religion. Il s'associe à la méconnaissance de la vie ecclésiale et à l'indifférence par rapport à ses valeurs communautaires. On peut même voir une antinomie entre ces valeurs, telles qu'annoncées par l'Église, et les valeurs de compétitivité promulguées par l'école. Si la *culture primordiale* des Québécois est catholique pour une large part, il n'est plus du tout évident qu'il en soit de même de leur *culture commune*, dans la mesure où celle-ci se fait de « consensus de base sur l'art de vivre ensemble » (Harvey, 1991). Ces consensus, pris à la culture technicienne, s'imposent à tous au-delà des identités traditionnelles, des appartenances communautaires, voire des différences et des conflits auxquels sont soumis les individus mis en demeure de *faire leur place* dans la société.

* * *

Effondrement du ciel québécois, retour du religieux, continuité du catholicisme, quand on considère la culture religieuse des Québécois, on est en présence de *paradoxes apparents* qui laissent beaucoup de questions ouvertes. Que pensent les Québécois ? Quelles sont les représentations du monde qui peuvent soutenir un tel univers bigarré de pratiques religieuses ? En quoi croient-ils ? Sont-ils finalement *croyants* ou *incroyants* ?

Nous n'aborderons pas ici ces questions dans leurs incidences philosophiques, puisque nous avons déjà tenté de le faire ailleurs (Lemieux, 1992). Pour leur traitement théologique, nous renverrons aussi à d'autres travaux, notamment à ceux de Michel de Certeau (1983 ; 1985 ; 1987) et de Claude Geffré (1983 ; 1987 ; 1991). Nous les aborderons par le biais des recherches empiriques que nous avons menées, avec l'équipe du Groupe de recherche en sciences de la religion de l'Université Laval, depuis qu'a été lancé, en 1985, son programme de recherche sur « les croyances des Québécois ». À l'aide de certaines des données recueillies, nous tenterons de cheminer dans l'univers religieux de ces derniers, de façon à y repérer les cohérences qui le structurent, parfois à l'insu des agents qui y diffusent des savoirs ou des doctrines.

Dans ce cheminement, deux préalables doivent cependant être posés :

1. Nous ne chercherons pas à savoir si les Québécois sont *croyants* ou *incroyants*, mais nous chercherons à comprendre quels sont les rapports qu'ils entretiennent avec le monde des « croyances », étant données les caractéristiques de ce monde telles qu'elles se laissent appréhender empiriquement. *Croire*, pour nous, est un impératif anthropologique antérieur aux formulations religieuses ou institutionnelles qui lui sont données par une société particulière. C'est un geste inhérent à la vie en société. En effet, dès lors qu'on entre en relation avec quelqu'un d'autre, avec un autre *sujet* porteur d'une histoire particulière et de désirs propres, on est appelé à poser le geste de croire parce que rien, a priori, ne garantit la *bonne* foi de cet autre, comme rien ne garantit, pour lui, notre propre bonne foi à son égard. Les « croyances » ne sont dès lors que les manifestations, les *énoncés* qui traduisent et actualisent ce rapport au *croire*.

2. S'il en est ainsi, *croyance* et *incroyance* sont des termes concomitants. Il s'agira donc moins pour nous de diviser le monde entre *croyants* et *incroyants* que de tenter de saisir comment, pour chacun, se pose concrètement la question du croire, assumant qu'on est toujours, de quelque façon, l'incroyant de quelqu'un d'autre qui croit *autrement*. Il va sans dire que dans une telle problématique, on ne peut plus réduire les croyances à l'univers religieux tel qu'on le considère communément. Tout énoncé, quel que soit son objet, dès lors qu'il pose l'existence de réalités objectives mais indémontrables par les modes courants de la démonstration logique ou empirique, est bien évidemment pour nous un énoncé de *croyance*. Cette extension du terme est capitale si on veut couvrir tout le champ des croyances, et non seulement celles qu'énoncent les traditions religieuses établies.

* * *

Cela dit, trois points méritent d'être développés dans la suite de ce texte. Le premier concerne la complexité, le caractère déroutant et finalement la *cohérence* de l'univers des croyances. Sommes-nous dans un univers aussi anarchique et sans loi qu'on peut le penser, à première vue ? Qu'en est-il de cette « nébuleuse ésotéro-mystique » (Champion, 1990) qui semble désormais, avec ses paradoxes, strier le ciel des Québécois ? Le deuxième concerne sa *régulation*, c'est-à-dire les modes par lesquels une logique, un certain nombre de lois déterminent ce monde des croyances. Qu'est ce qui le structure ? À quelle sorte de règles répond-il ? Pourquoi choisit-on telle croyance plutôt que telle autre ? Enfin, le troisième point consistera à questionner d'une façon un peu plus serrée le *sens* de ce rapport aux

croyances, et particulièrement des *croyances chrétiennes* puisqu'elles représentent, dans cet univers, un ensemble de références majeures aux assises historiques bien affirmées et que ce sont bien elles qui sont en cause dans la dichotomie « croyance <---> incroyance ».

I. Un univers complexe mais cohérent

On a l'habitude, dans le langage commun, de diviser le monde entre croyants et incroyants. Durkheim lui-même procède de cette façon quand, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, il esquisse une première approche du phénomène : « la religion, dit-il en une phrase lapidaire, est ce qui divise le monde en sacré et profane ». On peut penser, en conséquence, que ceux qui adhèrent au sacré, tel qu'il se *définit* pour une société donnée, sont les « croyants » de cette société, les autres ses « incroyants ».

A. Les « croyances », des faits de langage

[Retour à la table des matières](#)

Que fait le père de la sociologie de la religion quand il procède ainsi ? Tout simplement ce que fait tout être de langage quand il essaie de comprendre une réalité qui s'offre à son expérience ou à sa connaissance : il commence par la *distinguer* de toute autre réalité. Il procède alors à une opération de sens qui s'effectue à la manière de tout acte de langage, *en créant des oppositions* qui permettent de comprendre un terme en le mettant en regard des autres, ou plus précisément, en regard d'un univers sémantique qui ne le comprend pas. C'est ainsi, par exemple, qu'on appréhende la réalité du « blanc » en la distinguant de tout « ce qui n'est pas blanc » et prend, dès lors, diverses couleurs elles-mêmes concevables seulement par ce qui les distingue des autres. On peut d'ailleurs ne pas s'entendre sur ces distinctions : le gris n'a pas la même valeur pour tout le monde, il va du plus ou moins noir au plus ou moins blanc. Certains peuvent concevoir la couleur « turquoise », quelque part entre le « bleu » et le « vert », d'autres être incapables de l'imaginer. L'artiste-peintre possède, dans sa capacité de distinction, une palette de couleurs infiniment plus riche que celle du tout

venant. Parler, c'est tenter de dire aux autres les valeurs qu'on inscrit ainsi dans le monde, en distinguant les réalités les unes des autres à partir de l'expérience que l'on a de ces réalités³.

Les Esquimaux, dit-on, possèdent au-delà de 80 termes pour dire la neige... De même, les habitants du désert en connaissent une multitude pour nommer le sable... Plus notre expérience du monde est riche, plus on a la propension à en distinguer les nuances, et cela d'autant plus que ces nuances, pour paraître dérisoires à ceux qui n'en ont pas l'expérience, sont vitales pour d'autres. Il en va de la survie du nomade, esquimau ou bédouin, de bien connaître les sols sur lesquels il pose les pieds.

C'est exactement dans cette perspective qu'il faut tenter de penser la disjonction « croyants / incroyants » : non pas comme une antinomie (<--->) mais comme la création d'une différence (/), elle-même condition de possibilité d'une production de sens. Celui-ci s'effectue, en effet, par l'affirmation d'une « réalité » en distinction de tout ce qu'elle n'est pas.

Mais on risque, dès lors, une méprise. Puisque le terme « croyant » renvoie à *l'acte de croire*, c'est-à-dire à l'investissement d'un sujet par rapport à son manque, à son expérience de la finitude, à sa quête de sens, le terme « incroyant » peut laisser penser qu'il dénote un non-investissement, une absence de *croire*, comme si on imaginait que le « non-blanc », une fois qu'on a défini le « blanc » comme une couleur précise, était une absence de couleur, alors qu'on sait pourtant que toutes les couleurs du spectre peuvent prendre place dans la catégorie « non-blanc ». Il en va de même de l'« incroyance ». Quand on utilise le terme par opposition à la « croyance », pour démarquer une croyance donnée, la définir en exclusion de toute autre, on laisse penser (ce qui montre bien qu'on s'inscrit toujours dans le langage) que ces autres ne présentent pas un rapport au sens, mais un rapport au non-sens.

Or pour ceux qui en vivent il n'en va pas ainsi. L'« incroyance », en réalité, est faite d'une multitude de « croyances », c'est-à-dire d'autres modes de croire tous différents les uns des autres. En conséquence, on est toujours l'« incroyant » de quelqu'un, qui croit différemment. La disjonction « croyance / incroyance » est donc piégée. Il faut la dépasser pour tenter de comprendre ce qui se passe dans l'univers religieux contemporain.

³ En sémantique, on appelle disjonctions (GREIMAS, 1966) ces opérations de langage par lesquelles l'être parlant crée du sens en nommant les réalités par exclusion les unes des autres.

C'est là une des premières leçons que nous a livrée l'enquête que nous avons menée. Dès le début, au stade de la pré-enquête elle-même, nous avons en effet posé à des répondants aléatoires⁴ deux questions : « En quoi croyez-vous ? En quoi les autres, autour de vous, croient-ils ? » Notre objectif était alors de recueillir un maximum *d'énoncés de croyances*, de façon à appréhender l'envergure du champ sémantique pouvant être exploité. Cet objectif a été réalisé, puisque nous avons obtenu plus de quatre cent cinquante « croyances », des énoncés de toutes sortes parmi lesquels nous avons pu par la suite dégager une certaine structure. Cependant le premier intérêt de ces résultats n'est pas le nombre, mais bien la structure langagière qui s'y révèle. D'une façon régulière, en effet, *ce que l'on croit* s'oppose, sémantiquement, à *ce que les autres croient*, de la même façon que la vérité s'oppose au mensonge, et le « bien » au « non bien ». Pour ceux qui affirment croire en Dieu, utilisant le credo chrétien pour caractériser leurs convictions, les autres, ce sont ceux qui croient en toutes sortes de superstitions, illusions matérialistes ou hédonistes qui s'appellent « argent », « pouvoir », « prestige », « succès », ou encore ceux qui croient aux pratiques aléatoires des « nouvelles croyances » : l'astrologie, l'énergie de l'univers, les extra-terrestres, etc. Inversement, ceux qui déclarent croire, par exemple, dans les valeurs du Nouvel Âge, dans l'« énergie » de l'univers ou dans la « force » intime du « moi », les autres, ce sont précisément ceux qui sont encore victimes des « préjugés » traditionnels. Ce qui est opération disjonctive dans le langage s'avère, dès lors, production d'antinomie dans l'imaginaire des sujets.

Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que nous ayons obtenu une très grande variété d'expressions de « croyances ». Les croyances des « autres », en contrepoint de celles qu'on avoue pour soi, représentent précisément le négatif de « ce qu'il faut croire ». On aboutit certes ainsi à une structure manichéenne de l'imaginaire, dont il faut sans doute moins se scandaliser qu'accepter le fait. Elle représente le prolongement logique de la structure élémentaire du langage, dès lors qu'on exerce celle-ci d'une façon non critique. Quand on s'affirme comme « croyant », on le fait en fonction de l'« incroyance », c'est-à-dire dans un rapport négatif aux « croyances » des autres. On produit ainsi sa propre identité, dans une exécution du langage qui traduit une position spécifique par rapport aux différentes « valeurs » que produit et diffuse la culture.

Nous avons pu ainsi constituer une sorte de *trésor*⁵ de « croyances » qui sont toutes des faits de langage. Et c'est ce trésor qui, à la manière d'une langue qu'on

⁴ Cette pré-enquête fut introduite par un placard publié dans les journaux régionaux qui ont accepté de le faire comme service à la communauté, placard dans lequel étaient posées les questions indiquées.

⁵ Si ce terme est utilisé par SAUSSURE (1975) pour caractériser la notion de langage, qu'il définit comme un « trésor déposé par l'exercice de la parole de générations d'êtres parlants »,

apprend à parler, permet à chaque individu de structurer son rapport au monde des « signes de salut » que constituent ses « croyances ». Il en appréhende alors une partie qu'il actualise selon une cohérence qui leur est propre, de la même manière que chaque être parlant actualise le langage dans des discours particuliers. Nous appelons ici *imaginaire* cet ensemble de référents au croyable que chaque individu constitue à travers les multiples possibles que lui offre la culture. Cet imaginaire se structure de l'ensemble des signifiants qu'il utilise couramment et de tous ceux qu'il peut utiliser, pour constituer, à chaque moment de son histoire, une production potentielle de sens qui lui est personnelle.

S'il faut insister sur ce point, ce n'est pas parce que nous sommes tous des « croyants », certains sans le savoir, comme monsieur Jourdain fait de la prose sans connaître la rhétorique. C'est plutôt parce qu'il est nécessaire, si on veut comprendre l'univers religieux contemporain, de sortir du dualisme auquel nous sommes habitués une certaine pratique de ce monde religieux, ce dualisme qui s'exprime admirablement dans le schéma conceptuel « croyance <---> incroyance ».

Pour l'analyste, le monde de la représentation religieuse - chrétienne ou autre - reste le monde des « croyances ». Rien, a priori, sinon dans le terreau de ses propres convictions, ne permet d'en légitimer un aspect et d'en discréditer d'autres. Il s'agit dans chaque cas d'« énoncés portant sur des objets supposés réels, sans qu'une vérification de cette réalité soit possible autrement que par le recours à l'expérience subjective qu'on en a ». Nous voici précisément en présence d'une définition du terme « croyance ». Le travail de l'analyste, à travers celle-ci, représente un effort, non pas de rejet, mais de distance par rapport à tout mode de production de la « croyance » ainsi constituée.

notons qu'il l'est aussi par FREUD (1971 : 33), qui évoque « le trésor tout constitué des idées religieuses telles que la civilisation le transmet à l'individu ». Le rapprochement est intéressant parce qu'il inscrit tout naturellement les faits croyances comme des faits de langage.

B. Un univers organisé

[Retour à la table des matières](#)

Cela dit, si les « croyances » sont des faits de langage, comme tout langage elles doivent présenter un univers organisé, tributaire d'une grammaire et d'une syntaxe.

On connaît relativement bien l'organisation des croyances telles qu'elles se présentaient autrefois. C'est même elle qui continue de nous servir de référence, la plupart du temps. Un certain nombre d'institutions, telles les Églises, ou l'Église, ou encore l'État, selon les sociétés, en ont assuré la cohérence en proposant des discours dogmatiques, définissant « ce qu'il faut croire pour être sauvé », et ont été reconnues pour cela en position d'« autorité ». Quand on parle de l'homogénéité des « croyances » d'autrefois, c'est d'évidence cet encadrement institutionnel des représentations croyables qui est évoqué. Dès lors, l'encadrement en question permettait de définir une identité non seulement individuelle mais collective. En acceptant un corpus de « croyances », l'individu était invité à incorporer le peuple des élus, de ceux qui reconnaissaient la « vraie » foi, les autres, les « infidèles », les « étrangers », étant au mieux ceux qui n'avaient pas cette chance.

La modernité, en inscrivant le progrès des sociétés non plus dans leur consensus, mais dans leur capacité de gérer la concurrence, a provoqué des transformations de mentalités radicales et, la plupart du temps, imprévues. Elle a fait, en tout état de cause, éclater les cadres qui pouvaient contraindre, traditionnellement, l'imaginaire. De la même façon qu'ont été mis en brèche les monopoles économiques au profit des entreprises concurrentielles - et cela désormais au niveau mondial -, les grands récits capables de servir de référence à des populations entières, leurs mythes, de même que les institutions contrôlant le croyable dans une société donnée, ont perdu leur force mobilisatrice au profit de ce qu'il faut appeler le *marché ouvert* des « croyances ». Nous verrons plus loin comment se structure ce marché.

Le défi, avant d'arriver à en saisir les mécanismes, est de penser l'univers des croyances non plus comme une nébuleuse, un brouillard où tout serait possible mais qui ne comporterait pas de règles, mais comme un univers qui possède sa cohérence propre. Certes, cette cohérence ne peut être celle qu'on trouvait

autrefois. Elle n'est plus déterminée ni par une orthodoxie ni par une orthopraxie, puisqu'on admet que les discours et les pratiques les plus diverses y ont leur place. Elle doit comporter ses règles propres, congruentes à la notion même de *modernité*. Autrement dit, y a-t-il un mode spécifique de développement des croyances dans la modernité ? Si oui, quel est-il ?

La recherche empirique, ici encore, nous a permis de faire un pas de plus pour mieux poser ces questions, sinon y répondre d'une façon définitive. L'univers des « croyances » mis en scène par nos répondants, en effet, peut se distribuer en fonction d'un certain nombre de pôles qui représentent autant de champs d'énoncés du croyable, propres à sa mise en scène dans le Québec contemporain. Nous avons assez longuement décrit ces pôles dans d'autres textes (Lemieux, 1992) et leur mode de fonctionnement a également été étudié de diverses façons (Milot et Lemieux, 1992). Nous ne ferons que reprendre ici quelques-unes de ces explications, pour mémoire. Quels sont ces pôles ?

1. Celui des *croyances « religieuses » proprement dites*⁶, c'est-à-dire des signifiants provenant effectivement d'une tradition religieuse dénommée et identifiée. Dans la très grande majorité des cas, il s'agit de l'univers religieux catholique ou, plus largement, judéo-chrétien : Dieu, Marie, la Providence, la grâce, les sacrements, l'Église, la prière, les saints, etc. Les signifiants de ce type représentent environ 45% des énoncés qui ont été recueillis. Ils forment donc un matériel très riche, qui va des expressions dogmatiques fondamentales du christianisme jusqu'à ses contours de piété « populaire » les plus particuliers. Autrement dit « saint Jude - patron des causes désespérées - y côtoie l'« action de l'Esprit », l'« eau de Pâques » - dont on reconnaît les effets bienfaisants - le « mystère de l'Église ».

2. Des *croyances de type « cosmique »* dont les signifiants, tirés des cosmogonies contemporaines, annexes d'une appréhension « scientifique » du monde dans certains cas, d'une appréhension du monde comme fiction dans d'autres cas, traduisent une vision totalisante mais immanente. Cette formation du vraisemblable, elle aussi, est capable de fournir des explications au développement de l'univers, de même qu'à la place des êtres humains dans celui-ci. Ce champ, représentant près de 25% des énoncés recueillis, est, de même que le premier, très varié dans ses contenus : s'il repose sur l'idée d'un ordre immanent de l'univers, il inclut aussi bien l'« énergie » à la source de l'univers que la

⁶ Le qualificatif « religieux » prend bien sûr ici un sens restreint, qui est celui que lui donnent les répondants, et non pas celui de la sociologie ou de la psychologie de la religion. Il renvoie au « religieux institué ». Chaque fois que nous l'utiliserons à notre tour dans ce sens, désormais, nous le mettrons entre guillemets.

multitude des extra-terrestres qui peuplent le cosmos, mis au monde par la science-fiction ou popularisés par les médias⁷, souvent coiffés d'un « être suprême » aux contours imprécis mais conséquence logique de l'« ordre », les cosmogonies diffusées par des groupes religieux ésotériques, la notion de « destin » personnel ou collectif, la certitude du déterminisme de l'histoire ou de la matière, de même que l'influence des astres, la *force* régénératrice de la nature, etc.

3. Des *croyances renvoyant au « moi »*. Ce « moi » représente, comme objet de croyance, la somme actuelle des « expériences » personnelles, vécues ou assumées comme telles, et la somme des « capacités » inhérentes à la « nature » humaine. Sublimé et réifié, c'est un *moi* capable, par sa seule réalité, de résoudre ou dépasser les problèmes liés à la contingence du vécu et possédant, lui aussi, une *force* inaliénable, force d'ailleurs parfois dénotée comme parcelle de la divinité cosmique. Ce champ, troisième en importance numérique, regroupe 18% des énoncés.

4. Enfin des *croyances de type « social »* (11% des énoncés). Comme celles qui concernent le « moi », ces dernières procèdent aussi par réification et sublimation. Elles renvoient cependant d'abord, par leurs signifiants, à des « valeurs », telles la paix, l'amour, la justice, voire l'intelligence, la raison, le progrès, toutes réalités susceptibles de « sauver » l'humanité, dans une vision « oecuménique » du monde. Ces « valeurs » sont elles aussi considérées comme des réalités en soi, possédant leur vie propre et dotées d'une *force* inhérente à leur nature. L'antithèse en est représentée par les forces du mal : la haine, la guerre, les exclusions, le non-respect des autres, etc. qui sans cesse mettent en danger les possibilités de salut.

Ce champ, certes, présente une importance numérique moins grande que les autres. On le retrouvera cependant d'une façon constante dans toutes les étapes de la recherche, même si souvent sous forme de parent pauvre, davantage influencé par les autres formations de l'imaginaire que capable de les influencer.

Ainsi, si tout est désormais « possible » dans l'univers des croyances, chaque signifiant y a aussi sa place spécifique. Dans la réalité, on assistera à de nombreuses transactions entre chacun des champs qui viennent d'être décrits. Un individu particulier n'a pas que des croyances « religieuses », ni seulement des croyances « cosmiques », mais il peut très bien référer, selon ses besoins et selon les circonstances de sa vie, à plusieurs des champs qui s'offrent à lui. Parfois, il

⁷ À l'époque où le questionnaire a circulé était diffusé le film E.T., dont nous avons pu reconnaître l'influence dans un certain nombre de réponses.

arrivera par exemple qu'une donnée d'un champ, dite dans le vocabulaire d'un autre champ, viendra changer le sens de celui-ci. Jésus, ainsi, peut être conçu comme un extra-terrestre. Dieu peut être l'« énergie », au cœur du destin de l'univers.

Le plus souvent, on reconnaîtra à chacun des champs, qui ne sont donc pas exclusifs les uns aux autres, des *fonctionnalités* différentes. Procédons encore une fois par des exemples : une dame, dans la quarantaine, élevant des adolescents, dit avoir surmonté une maladie grâce à la « Providence », réussi en affaire par la « force » de son moi, et divorcé en conséquence du « destin ». D'une façon extrêmement simple, tout naturellement, elle évoque ainsi trois champs de croyances qui représentent, pour elle, autant de modes d'explication de son rapport au monde, à partir d'événements expérimentés qui tous trois, d'évidence, dépassent ses capacités techniques de contrôle. Un autre répondant, en entrevue, avoue avoir été « très religieux » dans son enfance, avoir misé sur « la science » à l'adolescence, délaissant alors les croyances de son enfance, et, parvenu à l'âge adulte, ne plus croire ni en la religion ni en la science, mais en la force de son « moi » qui, seule, lui permet désormais de surmonter les difficultés de la vie.

On accède ainsi à la notion de *relativité* des « croyances ».

Contrairement à ce qui a pu constituer les structures de l'imaginaire traditionnel, les croyances d'aujourd'hui, d'une part, ne sont pas choisies une fois pour toutes, d'autre part ne concernent pas nécessairement la totalité de la vie. On sait, d'expérience, qu'on en a changé et qu'on peut donc en changer encore. On est même capable, dans la plupart des cas, d'évoquer les événements ou les situations qui ont mené à en changer. Et même si on se déclare fidèle aux croyances de son enfance, ce qui est le cas d'une façon générale des chrétiens convaincus, on sait très bien que ces croyances ne remplissent pas, à l'âge adulte, les rôles qu'elles remplissaient dans l'enfance. Elles ont donc changé de *qualité*, sinon de *contenu*.

Par conséquence, si les croyances sont relatives à certains aspects de l'expérience humaine, il est facile de concevoir qu'elles sont interactives et qu'elles viennent, dans la vie, chacune à leur place. Dès lors, les dogmatiques traditionnelles s'en trouvent remises en causes. Celles-ci reposent, en effet, sur la reconnaissance d'une autorité, à la source de la révélation, et d'une logique qui peut être explicitée rationnellement. Or ce n'est pas, ici, ce qui préoccupe nos répondants, quelles que soient par ailleurs leurs « croyances », qu'elles appartiennent ou non au tronc chrétien traditionnel.

L'appropriation des croyances traverse, en effet, les appartenances à des groupes religieux ou à l'Église. On s'est surpris, par exemple, de constater qu'une

proportion de 25% à 30% des Québécois interrogés avouaient « croire » en la réincarnation. Parmi ceux-ci, certaines de nos enquêtes nous ont montré qu'un taux non négligeable ne voyaient pas de contradiction entre cette « réincarnation » et la « résurrection », telle qu'enseignée par le credo chrétien. Des chrétiens pratiquants, par ailleurs, acceptent l'idée de la réincarnation. D'un point de vue dogmatique, il serait facile de montrer qu'il y a là inconsistance. Deux traditions fort différentes se confrontent à travers ces signifiants. Pour les « croyants » cependant, il n'y a ni sentiment de contradiction, ni même de transgression de leur appartenance traditionnelle. « Que je suis donc heureuse, nous disait l'un d'eux, depuis que nous avons cela dans notre religion, la réincarnation... » Évidemment, ce que l'on évoque par ce terme, souvent, n'a plus grand-chose à voir avec les traditions orientales d'où il provient. Il existe au contraire « un style de croyance occidentale en la réincarnation » (Couture, 1991 ; 1992) qui, à partir d'une expérience de vie spécifique, symbolise le désir de salut et l'inscrit dans un imaginaire concordant (« pourquoi n'aurions-nous qu'une seule chance ? »). Dès lors, des personnes sensées peuvent très bien prétendre être en mesure d'établir des concordances entre leur adhésion à la réincarnation et leur fidélité à la résurrection. La conjugaison des croyances a une logique qui lui est propre, une logique *affective*.

Qui est « Dieu » ?

[Retour à la table des matières](#)

Forts de ce cadre d'analyse, nous avons voulu l'appliquer aussi à des univers particuliers de croyance. Au Québec, comme partout en Occident, les enquêtes menées depuis une trentaine d'années nous révèlent une surprenante constance de la capacité mobilisatrice du signifiant « dieu ». Encore aujourd'hui, 85% des personnes interrogées, jeunes ou plus âgées, déclarent volontiers « croire en Dieu » (Bibby et Posterski, 1985), taux peu éloigné de ceux de 1971 (Sévigny : 87%) et 1965 (Larivière : 91%). Autrement dit, le signifiant « dieu » fait la quasi-unanimité. Mais une autre réalité ne se cache-t-elle pas derrière celle-ci ?

Dans un premier temps, on en entend l'affirmation comme celle de la persistance de la tradition dans la culture. Un certain nombre de réalités religieuses, dont certaines représentations fondamentales comme celle-ci, ne seraient pas touchées par la « sécularisation ». Et au fond, les « athées » (entendons par ce terme ceux pour qui la référence chrétienne n'a pas de sens) ne seraient pas si nombreux.

Certains de nos collègues ont tenté d'explorer une autre hypothèse. Si l'univers religieux contemporain est éclaté, ne se pourrait-il pas que les représentations - dites fondamentales - le soient également. Autrement dit, le signifiant « dieu » revêt-il, pour nos répondants, une signification univoque ? Certes il s'avère un *signifiant* dont la référence est tout naturellement chrétienne, mais peut-on en dire autant de son contenu, c'est-à-dire du *signifié* ? N'y aurait-il pas, en interaction avec la représentation du Dieu des religions chrétiennes, le Dieu personnel, une représentation *cosmique* de Dieu, une représentation *moïque* et une représentation *sociale* ?

Après avoir sondé deux groupes, l'un composé de 410 adultes pris au hasard non contrôlé, l'autre de 222 élèves de secondaires 3 et 5 d'une polyvalente, tous de la région de Québec, Réginald Richard et son équipe⁸ leur a proposé un choix d'énoncés où le signifiant « dieu » était référé à chacune de ces représentations, de façon à saisir une première répartition du contenu de ce signifiant. Les *premiers choix* effectués entre les quatre représentations se présentent de la façon suivante :

- pôle « personnel » : 35,1% des adultes et 42,0% des élèves ;
- pôle « cosmique » : 26,0% des adultes et 25,1% des élèves ;
- pôle « intérieur » : 23,8% des adultes et 23,7% des élèves ;
- pôle « social » : 15,1% des adultes et 9,2% des élèves.

On est donc d'emblée en présence d'une réalité polymorphe. Quand on considère les *premier et deuxième choix cumulés*, celle-ci se précise encore : c'est le pôle « intérieur » qui est choisi le plus souvent par les adultes (58,3%), reléguant au deuxième rang le pôle « personnel » (55,6%), les deux ne laissant que très peu de place aux autres polarités. Chez les élèves, le pôle « personnel » continue d'être dominant (64,5%) alors que le pôle « intérieur » est choisi par 40,9% d'entre eux.

L'enquête a par ailleurs permis la construction d'une échelle d'intensité des croyances, échelle à six niveaux qui vont de la croyance la plus intense, échelon supérieur (5), à l'absence de croyance (échelon 0). Les niveaux intermédiaires, 1 et 2 d'une part, 3 et 4 d'autre part, représentent des positions nuancées : tendance vers une croyance forte, tendance vers une croyance faible. En résultats bruts, 24,9% des adultes et 8,80% des élèves du secondaire se situent à l'échelon supérieur, c'est-à-dire présentent une intensité de croyance affirmée de façon maximale. À l'autre pôle, 9,8% des adultes et 10,6% des élèves du secondaire présentent une intensité zéro, autrement dit déclarent une absence de croyance en

⁸ On trouvera un exposé succinct de cette recherche dans le collectif de Micheline MILOT et Raymond LEMIEUX (1992).

« dieu ». Entre les deux, les positions sont particulièrement nuancées : 44,5% des adultes et 47,2% des élèves se situent aux échelons 3 et 4, présentant une tendance plus ou moins affirmée vers une croyance forte, tandis que 30,6% des adultes et 33,3% des élèves présentent une tendance vers une croyance faible.

Chez les croyants les plus intenses, le pôle « personnel » prend un peu plus de vigueur que dans l'ensemble de la population consultée. Par ailleurs le pôle « intérieur » connaît un léger déclin, surtout chez les adultes. Dans tous les cas cependant, il faut remarquer que c'est une minorité qui donne au signifiant « dieu » un contenu personnel proche de celui qu'enseignent les traditions chrétiennes.

L'intérêt majeur de tels résultats, encore une fois, est de nous permettre de sortir de l'enfermement binaire auquel nous forcent trop souvent les enquêtes, reprenant, le plus souvent à leur insu, la position *religieuse* de la question : on croit ou on ne croit pas, on est chrétien ou on ne l'est pas. La réalité, on le voit, est beaucoup plus nuancée. Certes, elle laisse toujours place à des absolus, mais pour la très grande majorité de la population la croyance en Dieu n'est plus monolithique. On voit bien également les différences entre les populations adultes et les plus jeunes : si la majorité, dans les deux catégories, se présente aux trois échelons supérieurs (69,4% des adultes et 56,0% des élèves), les derniers présentent une masse nuancée (aux quatre échelons intermédiaires) beaucoup plus forte que les premiers : 80,5% contre 65,7%.

II. Un marché des biens de salut

[Retour à la table des matières](#)

L'expression « religion à la carte » nous incite à penser la logique des comportements religieux selon un modèle économique commun à beaucoup d'autres types de comportements. La métaphore du restaurant, en effet, met l'accent sur le caractère individuel des choix faits par le consommateur, choix qui tout en étant limités (la carte en définit les possibilités) restent des choix orientés à la satisfaction de ses goûts personnels. Le menu « à la carte » n'est pas celui de la table d'hôte. Dans celui-ci, le repas est organisé d'avance ; il suit la logique qu'a voulu y mettre le cuisinier. Dans le menu « à la carte », les seules contraintes réelles sont celles qui ont trait à la disponibilité des produits. On dira d'une carte,

dans ce sens, qu'elle est plus ou moins abondante, comme on peut dire de l'univers des biens de saluts offerts par une société qu'il est plus ou moins riche.

L'idée nous introduit donc à celle d'un « marché » des « croyances ». Il s'agit davantage que d'une métaphore, notons-le. Le marché des biens de salut, c'est la production, la circulation, le contrôle et la consommation de ces derniers selon des règles qui épousent une logique spécifique, celle de la « modernité ». En ceci, ce marché possède sa dynamique propre, ses tendances et ses contraintes. Il possède aussi des modèles de comportements tant pour les producteurs que pour les consommateurs qui y font affaire. Le concept nous permet donc de penser l'univers des croyances, une fois affranchi du contrôle des institutions qui l'encadraient autrefois, comme un univers qui, loin d'être anarchique, est tributaire, lui aussi, de lois précises, quoique souvent, comme bien des règles de mise en marché, implicites.

Nous tenterons ici de mieux comprendre certaines de ces lois et règles.

A. Producteurs et consommateurs

[Retour à la table des matières](#)

Qui sont les producteurs ? Il s'agit bien en premier lieu des Églises (et pour le monde québécois, de l'Église catholique : on le voit très bien par les statistiques évoquées plus haut), des groupes, des traditions, etc. qui ont fait et qui continuent de faire des « croyances » ce « trésor » déposé par la pratique croyante de générations passées ou présentes.

Ce qui se passe essentiellement au niveau des producteurs, c'est d'abord qu'aucun d'eux ne peut plus prétendre à un monopole légal des biens de salut. Si le marché donne droit à l'un d'effectuer des transactions, ce droit doit aussi appartenir aux autres. La seule règle qui puisse empêcher quelqu'un d'y offrir ses produits - en dehors d'une action impérative de la part d'une instance régulatrice externe, comme l'État par exemple, qui serait dès lors en mesure de dicter la « vérité » religieuse - serait qu'un consensus des usagers juge ces produits incompatibles avec la bonne tenue même du marché et, par conséquent, indésirables. Bien avant d'en arriver là, il est probable que leur faible valeur les aura éliminés d'emblée.

Si sa liberté est respectée, le dynamisme même du marché implique la concurrence la plus ouverte possible au niveau de l'offre, de façon à ce que les produits offerts répondent mieux aux exigences, aux « besoins », aux aspirations et aux désirs de leur

clientèle potentielle. On peut donc penser que, loin de freiner la diversification de la production, la loi du marché la favorisera et

que les nouveaux produits, même si on les considère comme potentiellement dangereux pour les équilibres acquis, seront les bienvenus. Devant les menaces de la concurrence, on assistera d'ailleurs volontiers à des alliances où des producteurs, faisant fi de leurs anciennes querelles, mettront en commun des ressources pour garder leurs fidèles, sinon développer de nouvelles clientèles. Peter Berger et Thomas Luckmann (1967) ont déjà mis cette réalité en lumière, dans une discussion de l'œcuménisme en contexte pluraliste américain : devant un ennemi commun, tout groupe social a tendance à s'associer à ceux qui lui sont proches, même si en dehors de cette menace il cultive avec eux des antagonismes profonds ⁹.

Mais il y a plus. L'enjeu de la production en vue d'un marché est la « satisfaction » de besoins, réels ou présumés. La mise en marché suppose donc essentiellement de rencontrer le client et de lui démontrer la valeur de l'offre qui lui est faite. Sa logique n'a donc que peu à voir avec une dogmatique qui rendrait compte de la cohérence rationnelle (comme l'ont fait, par exemple, les théologies traditionnelles et les définitions des Églises), ni même avec une logique de l'autorité qui démontrerait son authenticité par rapport à une source première (comme l'a fait l'apologétique). On n'a pas besoin non plus de justifier le désir du producteur. On peut même penser que ce désir, loin d'être mis en évidence, restera caché au profit d'une mise en valeur insistant sur la pertinence effective du produit et sur sa capacité de répondre à des « besoins » précis. C'est bien ce que

⁹ « La principale méthode pour réglementer rationnellement la concurrence est la cartellisation. Elle implique la réduction, par fusions, du nombre des compétiteurs et l'établissement de la part des survivants, désormais plus forts, d'un processus constant et rationnel d'accommodation. Ces deux aspects de la cartellisation sont essentiels pour comprendre la situation de la religion dans une conjoncture pluraliste. En particulier, le mouvement œcuménique demeurera sociologiquement incompréhensible à qui ne prendrait pas ces aspects en considération. Nous ne nous attachons pas ici à la variété des facteurs - dont certains sont fort éloignés de l'économie - qui ont concouru à l'élaboration de l'œcuménisme contemporain. Nous soutenons, pourtant, que les nécessités économiques de la situation pluraliste auraient, en tout cas, fait surgir quelque chose d'analogue au mouvement œcuménique actuel, quelle que soit par ailleurs l'importance des autres facteurs. Les bureaucraties religieuses ne font pas exception à cette règle. » (BERGER et LUCKMANN, 1967 : 121-122)

démontrent, par exemple, les enquêtes policières qui mettent à jour les malversations financières de certaines entreprises de prédication : l'enjeu du profit (caché) y côtoyait celui de l'évangélisation (mis en scène). On peut aussi le constater dans certaines sectes où le désir du gourou, après coup, paraît avoir été d'abord le service de sa propre personne...

Il est dans la logique d'une mise en marché qu'un producteur de biens cache son véritable désir (par exemple, faire du profit) pour prétendre répondre à des « besoins », c'est-à-dire au désir présumé des consommateurs. À la limite, il ira même jusqu'à tenter de créer ces besoins : en tous cas il cherchera à les manipuler. Il s'agit, pour lui, de se rendre « désirable » et, pour cela, de convaincre le consommateur du fait qu'il lui est « indispensable ». On sait bien que sur certains marchés, tous les moyens sont bons pour cela. Sur le marché des biens de salut, on n'en est pas encore là. Mais on ne peut nier non plus qu'une tendance très forte va dans le sens des technologies de la conviction, technologies douces la plupart du temps (où la brutalité est exclue comme anti-sociale, anti-marché), mais néanmoins efficaces et s'évaluant à l'aune de leur efficacité.

Dans ce contexte, tous les producteurs présents sur le marché ont un intérêt commun : présenter la meilleure « visibilité » possible. Et ils ont pour cela une propension commune : offrir au consommateur le « meilleur » produit au « moindre coût », c'est-à-dire ce qui, d'une part, paraît le mieux satisfaire ses besoins et, d'autre part, exige de lui le moindre investissement.

La modernité ne date pas d'hier. Il ne s'agit donc pas là, notons-le, d'une attitude nouvelle. On la retrouve dans beaucoup d'entreprises, historiques aussi bien que contemporaines, qui se sont mises, par exemple, à la « traduction » des textes sacrés et qui légitiment leur initiative en disant qu'il faut rendre ces textes sacrés accessibles au plus grand nombre possible de lecteurs¹⁰. Ne nous en scandalisons pas. Prenons simplement acte que le sacré n'échappe pas plus que

¹⁰ On remarquera que ces entreprises, comme ce fut le cas d'un événement récent autour d'un projet de traduction de l'évangile de Marc en langue québécoise, se légitiment de deux discours. D'une part, la traduction est un travail sur le texte. Elle permet à ceux et celles qui s'y adonnent un approfondissement de celui-ci, c'est-à-dire une appropriation qualitative originale qui a une évidente valeur en elle-même et qui est loin d'être une recherche de facilité. D'autre part, le produit de la traduction est normalement destiné à faciliter à d'autres une lecture qui leur permet de faire l'économie d'un travail aussi ardu. Il s'agit donc de rendre le texte disponible à un coût moindre. C'est la conjugaison de ces deux dimensions qui fait d'un bien de salut ce qu'il est : une valeur. On dit aussi que Mg, de Forbin-Janson, prédicateur de grande classe, a introduit dans les églises de Montréal la pratique du Chemin de croix, au XIXe siècle, pour permettre aux fidèles d'avoir accès, symboliquement, à un privilège qui avait été le sien par le pèlerinage à Jérusalem : « mettre ses pieds dans les pas de Jésus ». Toute action institutionnelle, sans doute, a comme idéal de rendre ainsi accessibles les biens de salut à un moindre coût.

d'autres réalités humaines à l'économie et au politique : il fait aussi partie de l'univers des « valeurs ». Cela a cependant des effets qui peuvent être profonds sur les biens de salut. Si leur mise en marché met en évidence leur caractère « désirable », elle peut très bien ne définir celui-ci qu'à partir de caractéristiques superficielles, préférant le clinquant au réfléchi, les satisfactions immédiates ou à court terme aux longs itinéraires de recherche, les objets symboliques à la mode à ceux qui exigent de longs apprentissages. La logique des marchés contemporains, dans ce sens, est généralement une logique du court terme. Que ce soit pour l'achat d'une voiture, d'un appareil électronique, voire d'un livre, c'est moins la durabilité qui compte que la fascination d'une satisfaction immédiate. Certains ont parlé, pour caractériser cette situation, de *l'empire de l'éphémère*, voire de *l'ère du vide* (Lipovetsky, 1987 ; 1983). D'autres, dans le catholicisme, ont commencé à stigmatiser certaines pratiques en parlant de *fast food* et de « McDonald liturgiques » (Day, 1990).

Sans aller aussi loin dans les effets de langage, notons simplement, ici, que la logique du marché va structurellement à l'encontre de ce qui, par ailleurs, serait discours communautaire ou discours de solidarité, tel que présenté traditionnellement par les Églises. Il s'agit moins, en effet, d'y être *fidèle* à quelque chose que de *satisfaire* des besoins. Et dans cette économie de la satisfaction l'individu est renvoyé à lui-même, à ses désirs, à ses aspirations, au sentiment qu'il a de son identité. Dès lors il n'est pas surprenant qu'éclatent les structures d'encadrement communautaire qui lui assurent traditionnellement cette identité. Les Églises et leurs dogmes, en même temps que la famille, le village, la région, la nation et les autres modes d'expression de solidarités naturelles, ne font pas là qu'accuser les contrecoups de la modernité.

Qui sont les *consommateurs* ? Si ceux-ci sont renvoyés à leur subjectivité et à leurs « besoins » et subissent les manipulations attendues de toute réalité de marché, quelle est leur marge réelle de liberté ? Sont-ils complètement aliénés ? Leur comportement est-il purement anarchique, sans autre loi que celle des désirs immédiats ? Comment peuvent-ils se repérer dans ce marché ouvert des biens de salut ? Et surtout, quand ils déambulent devant les vitrines du sens qui leur présentent des produits tous plus rutilants les uns que les autres, abandonnent-ils pour autant toute fidélité ?

Certes, les diagnostics les plus communs qui concernent les attitudes religieuses des contemporains pointent *l'indifférence* comme la réalité la plus répandue. À celle-ci il faudrait ajouter aussi la *crainte*, celle d'être manipulé par des vendeurs sans vergogne, ou d'être malencontreusement séduit par des biens dont on n'a pas vraiment besoin. Dans le contexte québécois contemporain, cette crainte s'exprime même souvent en référence à de supposés « lavages de

cerveau » du passé. Les enquêtes citées plus haut (Milot, 1991a) sur les motivations des parents à inscrire leurs enfants en enseignement religieux ont montré, par exemple, que ceux-ci craignent plutôt qu'ils ne désirent une « religion d'église » associée à un encadrement trop rigide et fantasmée comme celle d'autrefois. Ils lui préfèrent la religion enseignée à l'école, plus « objective ».

L'indifférence, affectée ou réelle, et la crainte de se « faire avoir » sont bien deux comportements tout à fait naturels de tout consommateur. Quand nous déambulons au centre commercial, nous ne nous arrêtons pas devant chaque vitrine. Tout d'abord, cela prendrait beaucoup trop de temps, et en plus cela manifesterait un intérêt que nous ne pouvons être sûrs d'avoir réellement envers les produits offerts. Et dans bien des cas, quand un commis vient nous harponner, nous avons plutôt une réaction défensive consistant à s'empresser d'aller ailleurs... Or, pourtant, nous achetons...

Pourquoi en serait-il autrement sur le marché des biens de salut ? Le consommateur, renvoyé à lui-même, n'est certainement plus d'abord un *fidèle*. Autrement dit, ce n'est pas d'abord sa solidarité avec l'institution productrice d'un discours de sens qui lui dicte son comportement, et cela même s'il peut rester affectivement lié à cette institution, pour toutes sortes d'autres raisons. La rationalité spécifique de cette institution, la noblesse de ses traditions, quoiqu'il puisse les respecter et peut-être même les comprendre, lui importent moins que sa propre rationalité, en tant que consommateur. Or, à ce niveau, deux impératifs s'imposent à lui : d'abord, bien identifier ses besoins, ensuite, décrocher l'« affaire », c'est-à-dire le meilleur rapport qualité / prix possible.

Bien identifier ses besoins, cela veut dire d'une part ne pas se laisser trop influencer par des discours externes. Sous des dehors séduisants, ceux-ci relèvent d'une autre logique que la sienne propre; ils poursuivent vraisemblablement d'autres intérêts. Il faut certes savoir reconnaître leur valeur, mais pour bien gérer son rapport au marché, il faut être capable, justement, de sens *critique*. Un comportement économique rationnel implique, pour tout consommateur, une prise de distance par rapport aux produits qui lui sont offerts. Mais cela implique également, d'autre part, un long travail introspectif. Peut-on jamais être sûr de ses véritables besoins ? De fréquents retours sur soi-même sont donc nécessaires pour cultiver sa « conscience », l'affiner, en dégager les aspirations fondamentales. Et surtout, en dernier lieu, cela consiste à prendre appui sur les « expériences » déjà faites, de même qu'à en accumuler de nouvelles, de façon à « progresser » dans la poursuite d'une identité qui n'a jamais de cesse. C'est bien là le paradoxe des comportements « religieux » contemporains : alors qu'ils invitent à l'indifférence vis-à-vis des institutions du sens, toute mise en vitrine finissant par banaliser ses

produits, ils exaspèrent les « quêtes de sens » et développent la hantise du non-sens.

Ce n'est donc pas l'irrationalité qui caractérise le consommateur moyen sur le marché du sens, mais au contraire un mode de rationalité bien spécifique. Il développe vis-à-vis des croyances des attitudes semblables à celles qui lui vaudraient la mention de consommateur averti sur le marché des biens de consommations, pour ses vêtements par exemple. Il déambule devant les vitrines, laisse flotter son oeil, et cherche l'occasion. Conscient de ses besoins il sait qu'il ne les satisfera pas tous à la même boutique. S'il veut un costume neuf, il achètera vraisemblablement chemise, veston et souliers dans plusieurs magasins, cherchant à optimiser ses investissements en découvrant le meilleur rapport qualité / prix. À sa sortie du supermarché, son sac d'emplettes sera gonflé de toutes sortes de produits. Les vêtements côtoieront vraisemblablement les produits ménagers, la nourriture, les journaux du jour, un disque de musique classique et Peut-être une œuvre d'art. L'observateur étranger à sa logique dira qu'il est très éclectique. Mais lui, il sait bien que chacun de ses objets trouvera, dans l'intimité de son foyer, une place qui lui est propre. Loin d'être incohérent, ce consommateur est, au contraire, en train de donner à ses comportements une cohérence spécifique. Il développe un mode d'être au monde qui lui est spécifique, irréductible à aucun autre, et par lequel il définit son identité. Bref, dans l'éclectisme même de ses choix, il est parfaitement rationnel. Tel est son comportement vis-à-vis des « croyances » et des biens de salut.

B. L'optimalisation des choix : une économie du sens commun

[Retour à la table des matières](#)

Dans un marché, la valeur des biens se fixe là où se rencontrent producteurs et consommateurs. Voilà une donnée de l'économie la plus classique. On appelle *équilibre* le résultat global de cette rencontre. Pour y parvenir, il faut que certains processus soient bien en place. En ce qui concerne les biens de salut comme les autres, on connaît relativement bien les divers stades de la production, à partir du choix des matières premières jusqu'au produit fini en passant par la formation du capital symbolique, la mise au point des outils de transmission ou de divulgation, l'administration des rapports à la clientèle, la gestion du personnel, etc. On commence à mieux connaître les processus de mise en marché : opérations publicitaires, prospections et analyses de tendances, etc. Mais dans la mesure où

la culture, l'imaginaire et les comportements religieux sont aujourd'hui éclatés, et sans dénier l'importance de tous ces processus, il est impérieux de se pencher aussi sur les motivations des consommateurs. Ils contribuent, eux aussi, à l'équilibre.

Si nous admettons que leurs « croyances » ne sont pas le fruit du hasard, mais s'accordent à la recherche d'un mieux vivre, à une volonté de combler des manques expérimentés dans la vie concrète, au niveau du quotidien comme à celui de *l'ultimate concern*, il faut admettre aussi que certaines règles guident les choix des consommateurs. Certes nous ne pouvons rien présumer, a priori, ni de la force de contrainte de ces règles, ni même de leur caractère explicite ou implicite. Nous savons seulement que le consommateur de croyances cherche, comme tout autre, à maximiser sa satisfaction. Mais tous les consommateurs ont-ils des comportements homogènes ? Quels sont leurs *critères* de satisfaction ?

Les interlocuteurs qui ont participé à nos enquêtes ont commencé à nous éclairer sur ces questions. À un premier niveau, bien sûr, leurs attitudes et leurs comportements sont extrêmement diversifiés. Il y a pratiquement autant de critères de satisfaction qu'il y a de situations particulières. Cela va dans la logique des choses. Mais celui qui dit, par exemple : « Pour moi, l'important c'est la santé ; depuis que j'utilise les médecines douces, je suis en santé », exprime, dans une phrase simple, un rapport à la satisfaction qui est pourtant fort complexe. D'abord, il fait état d'un ordre de valeur : « Pour moi, l'important c'est la santé. » Ensuite, il rend compte d'une expérience et de l'évaluation de cette expérience : « Depuis que j'utilise les médecines douces ... » Il indique que ses « valeurs » ne sont pas gratuites, qu'il leur impose l'épreuve de l'expérience. Dans la mesure où, en continuant le dialogue, il fera aussi état de sa « croyance » dans les médecines douces, on pourra dire que cette croyance est légitimée, pour lui, en deux instances : un système de valeur, qu'il partage probablement avec d'autres, et une expérience personnelle. Valeurs, expériences et croyances, ainsi, se conjuguent. Elles font nœud de la culture et de la subjectivité pour articuler le croyable, dans le discours du « croyant », comme la conséquence logique d'un processus parfaitement raisonnable.

Nous ne pouvons évidemment pas nous permettre d'analyser toutes et chacune des configurations de sens qui sont ainsi constituées. Pourtant, quand on regarde ces discours d'un peu plus près, on repère facilement des éléments de vocabulaire qui reviennent plus souvent que d'autres. À la question, par exemple : « pourquoi croyez-vous aujourd'hui en ce en quoi vous croyez ? », les réponses spontanées les plus fréquentes sont : « C'est ça qui m'est utile » ; « j'en ai expérimenté la valeur » ; « ça a du "bon sens" ». On peut donc dire, sans forcer l'interprétation, que ces catégories sont majeures. À l'analyse, on se rendra compte qu'il n'arrive

que très rarement qu'elles soient absentes du discours. Dans l'exemple évoqué au paragraphe précédent, le répondant fait implicitement état de l'utilité, pour lui, des médecines douces, dans le recours à son expérience. Dans la poursuite de son discours, il sera en mesure de détailler cette utilité et cette expérience, d'en donner des exemples concrets et probants. Et il fera alors état du fait que les médecines douces, aujourd'hui, sont de plus en plus admises, de sa conviction qu'elles remplaceraient avantageusement certaines pratiques médicales qui coûtent trop cher... bref, que « ça a du bon sens » et que, si on était plus nombreux à penser ainsi, « le monde irait bien mieux »... L'évocation d'un fait simple incorpore à un système de valeur, « l'important pour moi c'est la santé ; depuis que j'utilise les médecines douces », inaugure dès lors toute une vision du monde.

Tenons-nous en ici à ces trois critères majeurs qui viennent d'être énoncés. Ils concourent à la régulation des comportements croyants en leur donnant leur vraisemblance la plus concrète : l'utilité, l'expérience et le « bon sens ». Discutons simplement quelques-unes de leurs caractéristiques, parce qu'il nous semble qu'ils sont très souvent mal compris, pour mieux discerner la logique qui, sur le marché des croyances, est celle du croyant à la base.

L'utilité est de loin la qualité la plus souvent évoquée quand on veut justifier son adhésion à une « croyance » donnée. C'est aussi, on le sait, une catégorie fondamentale du rapport de l'être humain avec son environnement. Dans sa critique de *l'économie politique du signe*, par exemple, Baudrillard (1972) en fait le niveau élémentaire de la définition de la valeur. Si on considère la détermination de cette dernière par la somme des investissements (argent, effort, bien-être, émotivité, etc.) qu'on est prêt à effectuer pour l'obtention d'un bien, on peut dire qu'elle se fixe d'abord en fonction de l'utilité présumée de ce bien, c'est-à-dire de ce à quoi il va servir une fois qu'on se le sera approprié. Ainsi en est-il du crayon avec lequel j'écris, des savoirs que j'acquiers, comme de mes valeurs morales, de mes valeurs affectives et de mes croyances.

En ce sens, la référence à l'utilité dans la légitimation des croyances est souvent perçue, à un premier niveau, comme une référence particulièrement « matérialiste ». On est porté à la discréditer parce qu'elle réfère tout naturellement au domaine de l'économie, de l'« utilitaire ». Il est important d'en signaler l'importance malgré cela. Quand un *bien* est jugé utile, c'est qu'il correspond à un *besoin*. L'utile renvoie au *sentiment qu'a un sujet de ses besoins*. Il inscrit donc les « croyances » au cœur même de la subjectivité. Il en fait une caractéristique du rapport irréductible et inaliénable qu'un individu donné, différent de tout autre, entretient avec le monde. Représentant l'investissement personnel effectué par le sujet dans ses rapports avec le monde, un objet n'est *utile*, en effet, que s'il s'inscrit dans un *projet* humain. Grâce à lui, à travers lui, le

sujet se conçoit comme acteur dans le monde, capable de prendre une place et d'influencer la marche du monde. Par son utilité, un objet (matériel ou spirituel) devient inhérent à la définition même de l'identité du sujet.

Quoique cela soit dit dans un langage simple par nos répondants, il n'est donc pas banal qu'ils justifient leurs croyances d'abord par leur utilité. Ils indiquent par là qu'elles contribuent, précisément, à la mise en acte de projets humains qui distinguent ceux qui y adhèrent de tout autre être humain. Bref, ils indiquent par là qu'ils exercent leur subjectivité en s'inscrivant dans l'ordre des *valeurs*.

Si l'utile est ainsi au premier niveau de la définition de la valeur, c'est aussi la première voie d'accès à la question du *sens*. Il nous semble donc qu'il serait séant d'éviter d'en discréditer la portée au nom d'une vision élitiste du religieux ou du spirituel. Il serait sans doute bon également d'éviter de dénigrer les croyances des autres quand elles sont ainsi légitimées (dénigrement qui correspond bien au processus mental d'un « croyant » jugeant les autres du lieu de ses certitudes implicites), pour au contraire tenter de mieux en saisir le caractère fonctionnel dans la vie humaine.

Cette utilité, certes, peut très bien en être une à court terme. Elle ne s'inscrit pas nécessairement dans un rapport à la totalité de la vie. Elle peut aussi ne couvrir que des aspects particuliers ou conjoncturels de celle-ci. Elle fait des croyances l'univers de l'éphémère et du relatif, selon le sentiment que l'on a de ses besoins, mais aussi selon la conscience même que l'on cultive du changement et de sa nécessité dans la vie moderne. Une croyance qui devient inutile est une croyance qu'on délaissera bientôt : elle n'a plus de sens. On peut cependant, malgré tout, continuer de la respecter (n'a-t-elle pas déjà été utile ?), on peut reconnaître son utilité pour d'autres, on peut même envisager d'y revenir un jour. Qui saurait dire ? Elle cesse, cependant, d'avoir une incidence réelle dans la vie quotidienne.

C'est ainsi que beaucoup de Québécois considèrent les croyances de leur enfance. Ils n'ont ni agressivité ni bienveillance particulières à leur égard. Elles ont présidé à une première socialisation qu'ils respectent, qu'ils considèrent même avec une certaine nostalgie, dans un groupe familial et à une époque où il était normal de penser ainsi. Elles se sont avérées peu utiles quand il a fallu *faire sa place* dans une société de concurrence. Ils conçoivent volontiers qu'elles puissent receler d'autres valeurs, plus fondamentales et oubliées ; mais pour le moment, ils ne ressentent pas le besoin d'y investir davantage.

L'expérience est évidemment le premier point d'appui de l'utilité. Dans les exemples qui viennent d'être donnés, on voit bien comment elle s'articule à cette

dernière : si une réalité est utile et désirable, si on effectue un investissement subjectif à son égard, c'est qu'on peut rendre compte de cette utilité et de cette désirabilité. « J'en ai fait l'expérience » fait passer la représentation croyable à l'ordre du discours, d'une part, et de la légitimité, d'autre part. Elle donne ainsi des fondements au caractère péremptoire de l'utilité. Tout en renvoyant le sujet à une réalité qui lui est propre, puisqu'elle l'influence dans sa vie concrète, l'expérience donne à cette réalité un statut nouveau, celui de l'« objectivité ». On ne peut contester une expérience : elle s'impose à la subjectivité qui est en quelque sorte forcée de la reconnaître. L'expérience est comme un capital : si on l'oublie, ce n'est plus une expérience, si on en perd mémoire, elle n'a plus de valeur. Antérieure à la subjectivité qu'elle subjugué, elle a le statut d'un « objet », d'une « réalité » indépendante du sujet dans son être.

Cette réalité, cependant, il est possible d'en rendre compte. Elle passe alors au langage et devient accessible, à soi et aux autres. Elle peut être partagée. Si elle impose son évidence à un sujet donné, c'est qu'elle doit l'imposer à tous, pour peu qu'ils en acceptent le jeu, que leurs perceptions ne lui soient pas fermées. Paradoxalement, l'expérience, ainsi conceptualisée, appelle un ordre du monde et, tout en distinguant ceux qui l'acceptent des autres, introduit à une homogénéité sociale et culturelle.

Nous ne discuterons pas ici des difficultés épistémologiques du concept d'expérience, qui renvoie à un *réel* supposé, antérieur au langage. Le statut de ce concept présente, dans les sciences humaines contemporaines, la même difficulté que ceux de *vécu*, de *nature*, d'*archétype*. Dans la mesure où il propose un réel qui s'impose, précédant le langage, il suppose de celui qui l'adopte un acte de croire antérieur à toute critique. Il fait donc du discours analytique lui-même un discours croyant, quand on l'utilise sans critique.

Notre intérêt est de retrouver ici ce concept dans un discours qui s'avoue croyant et ne peut donc pas présenter d'équivoques à ce propos. Or la catégorie *d'expérience tient*, dans ce discours, deux fonctions majeures. La première consiste à ancrer, en quelque sorte, la subjectivité dans ce qu'on conçoit comme le *réel*, c'est-à-dire à lui donner des fondements. La seconde consiste à faire passer ce qui ne serait, autrement, que pur désir, donc aléatoire, au statut de vraisemblable, c'est-à-dire de *conforme* à l'ordre du monde, et par conséquence de réalité chargée de valeur, échangeable.

Si les choix qu'on fait sont parfaitement personnels, voulus comme indépendants des influences provenant de l'extérieur (on a vu, à ce propos, l'indifférence affichée par les consommateurs devant les vitrines du sens), s'ils sont des expressions du désir du sujet, ils ne sont pas pour autant le résultat du

hasard. Ils s'imposent, au contraire, à la subjectivité elle-même, comme un réel qui lui serait incontournable : « ce que je dis est vrai, je l'ai expérimenté ». Les croyances, dans cette perspective, ne sauraient donc être remises en question pour des raisons autres que celles qui sont inhérentes à l'impératif de l'expérience qui les fonde. Par la catégorie *d'expérience*, on passe donc de l'aléatoire au *fondé*. Et si ce que l'on vit est fondé, cela doit aussi être cohérent. Du *fondé*, on passe dès lors au *vraisemblable*. On conçoit donc très bien qu'on puisse adhérer à de telles *réalités* même si on ne peut pas les expliquer, même si elles dépassent les possibilités actuelles de compréhension.

L'expérience, ainsi appréhendée, se donne comme *ce qui autorise*. À travers elle, c'est la représentation de l'autorité qui est mise en cause. Elle confirme le sujet dans la position qui lui est propre, et elle lui présente la vraisemblance de cette position comme quelque chose d'objectivement fondé, puisque tributaire d'un réel antérieur au langage même qui en rend compte. On ne peut se surprendre dès lors de l'importance de cette catégorie dans les discours croyants contemporains. C'est elle qui sert de moteur, en quelque sorte, à la dynamique même de l'imaginaire puisqu'elle en travaille constamment les limites pour permettre à de nouvelles « réalités » d'entrer dans l'ordre du représenté, du conceptualisé, bref du « croyable ». Dans l'économie des biens de salut, elle a donc une fonction considérable.

Mais il est aussi une autre raison de cette importance. Dans un marché qui n'est passé que récemment d'un encadrement de type oligopolistique, où quelques producteurs seulement se contestaient le monopole de l'offre, à une structure ouverte où les producteurs sont multiples, la catégorie de *l'expérience* devient précisément ce qui permet aux sujets de faire contrepoids à la logique institutionnelle des producteurs pour se garantir des manipulations qu'ils pourraient exercer envers le sujet. Quand la question du sens ne se débattait qu'entre les grandes institutions de l'Église, de la Raison ou de l'État, l'expérience des sujets individualisés ne pouvait entrer en compte dans ces débats ; son importance était mineure par rapport aux enjeux qui s'y jouaient. Dans le marché ouvert, ces institutions du sens continuent certes de déployer leur logique et de tenter d'influencer les comportements. Mais la démultiplication de leurs débats laisse voir les limites de leurs propositions et ouvre à l'expérience un espace de liberté nouvelle et une importance inédite : elle rend possible l'inscription du croyable non plus comme le seul résultat d'une logique formelle, externe aux sujets désirants, mais comme une appropriation qui leur est propre.

Institution du sens et expérience du sens deviennent ainsi deux modes de légitimation du croyable qui, s'ils ne sont pas nécessairement antagonistes ni contradictoires dans leurs propositions, sont néanmoins toujours mis à l'épreuve

l'un de l'autre. Autrement dit, on accepte les propositions des institutions *dans la mesure* où elles s'avèrent croyables à l'expérience. Cela est suffisamment vérifiable en ce qui concerne, notamment, les discours moraux des institutions (pensons aux débats contemporains autour de la sexualité) pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'illustrer davantage. Là où les institutions du sens, quelles qu'elles soient (les Églises mais aussi les écoles philosophiques, les traditions mais aussi les nouveaux groupes religieux, l'État mais aussi la famille, l'école, les courants de pensée et d'opinion, tous les modes imaginables d'institutionnalisation), proposent des cohérences donnant valeur spécifique à leur produit, l'expérience qu'on en fait, ou qu'on croit en faire, pondère cette valeur pour la rendre relative à la subjectivité. L'utilité d'une production de sens vient précisément de la possibilité qu'elle donne à un sujet, rendu fragile par l'éclatement des institutions qui l'encadraient autrefois, de s'inscrire à une place qui lui est propre dans l'ordre présumé du monde.

Le vraisemblable, dans cette perspective, n'est que la conséquence immédiate de ce rapport dialectique entre *l'expérience* du sens et *l'institution* du sens, entre le travail de la subjectivité et la production des objets de croyance qui sont offerts sur le marché des biens de salut.

« *Ça a du bon sens.* » C'est par cet énoncé clé que nos répondants, généralement, traduisent leur rapport au vraisemblable. Celui-ci est donc aussi à la jonction du subjectif et de l'objectif. Le « bon sens », c'est ce qu'on a expérimenté et qui, de ce fait, s'impose aux sens. Mais c'est en même temps ce dont il est possible de rendre compte, ce que d'autres peuvent comprendre même s'ils n'en ont pas fait véritablement l'expérience, ou du moins s'ils ne l'ont pas fait de la même façon. C'est en quelque sorte le *sens commun*. Il suppose une communauté d'expérience, réelle ou imaginaire. Et parce que l'expérience est ainsi haussée au niveau de la communauté, parce que le sujet ne s'y conçoit plus dans la solitude, les valeurs qu'elle met en scène ne peuvent être que bonnes et désirables. Elles ne peuvent contredire l'ordre normal du monde. « *Ça a du bon sens* », cela veut dire à la fois qu'une réalité correspond au désir et qu'elle ne contredit pas la raison...

Une « croyance » ne doit pas aller contre l'intelligence. Elle suppose même cette dernière comme une épreuve ultime de sa vraisemblance. De cela, tous conviennent avec facilité. On ne peut, cependant, privilégier une forme d'intelligence plus que d'autres dans cette épreuve. On n'a que peu de critères pour juger de la cohérence interne des discours, ni même de la valeur *en soi* - s'il est possible de concevoir une telle catégorie -des biens de salut offerts. L'intelligence dogmatique, l'intelligence rationnelle, les voies de la tradition, de l'autorité, de l'authenticité se profilent certes à l'horizon lointain de la vie quotidienne, mais la

question de la vérité n'est pas d'abord pensée ontologiquement. Elle est pensée dans son lien affectif avec le sujet. Dès lors, le critère premier de l'intelligence est celui de l'entente, de la connivence, dans la possibilité de partager l'expérience. Il s'agit d'être *en intelligence*, au moins potentiellement, avec les autres : « Si tous pensaient ainsi, le monde irait bien mieux... » La culture de masse, comme l'avance Edgar Morin, est une « culture du *bon sens* ».

C'est ainsi que l'intelligence de l'expérience renvoie au *sens commun*. Même si l'acceptation d'une « croyance » spécifie un mode de rapport au monde parmi les autres possibles, même si elle contribue à la formation de l'identité de celui ou celle qui y adhère, elle ne doit pas mettre cet adhérent à part, mais l'inscrire dans le monde, le rendre potentiellement semblable aux autres. L'imaginaire du sens commun, supposant la cohérence, appelle l'homogénéité. Le vraisemblable, c'est ce en quoi tous les croyants pour peu qu'ils aient eux aussi accès aux mêmes expériences, pour peu qu'ils puissent être convaincus de la valeur *réelle des* « objets » impliqués, sont en mesure d'en arriver aux mêmes conclusions.

C. Logique affective et régulation sociale

[Retour à la table des matières](#)

Dès lors, la boucle est bouclée. Nous qualifions *d'affective cette* logique qui préside à la gestion de leurs « croyances » par les individus. Mis en présence d'une offre en développement constant, ils effectuent des choix et donnent valeurs aux réalités selon la mesure dans laquelle elles les *affectent*. Le terme ne renvoie donc pas d'abord à *l'affection*, au sens de l'attachement amoureux ou amical, mais à *l'affectivité*, à l'aptitude à être affecté de plaisir ou de douleur. Cela veut dire que la mesure première de la valeur d'une croyance est ce en quoi elle procure plaisir ou douleur, ou si l'on préfère, satisfaction ou insatisfaction. Et cette mesure, c'est moins sur la place publique qu'on la réalise que dans l'intimité, quand, à l'abri des yeux des étrangers, on gère sa vie quotidienne.

Il serait faux de prétendre, dans ce contexte, que l'univers des croyances est un monde sans règle. Au contraire, par les lois de mise en marché et les modes selon lesquels les individus effectuent leurs choix, une véritable régulation sociale des croyances se met en place. Tout n'y est pas possible, loin de là, puisque pour pouvoir être appréhendée comme telle, une croyance doit être utile, expérimentée et vraisemblable. On peut même penser que finalement, pour un individu donné vivant dans un milieu donné et tributaire d'une histoire particulière, la somme des

croyances auxquelles il a vraiment accès est relativement petite. Elle dépend de sa possibilité d'accès au marché. On peut penser que le besoin de se sentir en harmonie avec son environnement tout en affirmant sa différence limitera quelque peu ses pérégrinations... Là comme ailleurs, il est facile de déceler des conformismes sous les apparences de l'originalité.

La liberté du marché des croyances n'amène pas non plus les sujets à rejeter les institutions du croire. Elle les incite à en pondérer la valeur, à mettre les propositions institutionnelles à l'épreuve, comme les autres. Loin de dénier leur importance, on souhaite même, assez souvent, qu'elles soient plus actives. Cela, remarquons-le, est dans la logique même du dynamisme du marché. Ces institutions, dans ce contexte, sont elles-mêmes amenées à se rapprocher des sujets, à tenir compte de leurs besoins, à respecter leurs contraintes et les limites de leur possibilité d'investissement. Bref elles doivent, elles aussi, faire leur place.

Dès lors on peut s'attendre à trouver toutes sortes de jeux de concurrence et de connivence entre les institutions du croire présentes sur un marché donné ¹¹. On y trouvera aussi vraisemblablement toutes sortes de formes d'adaptation. Concurrences, connivences et adaptations sont nécessaires dans la mesure même où l'ensemble du système est devenu instable et où ses frontières sont fluctuantes. Depuis que la régulation du croire est passée de la *gestion institutionnelle* aux *processus de marché*, ce qui se donnait auparavant comme énoncé de vérité a été remplacé par des codes comportementaux, souvent implicites. Par ces codes, dans l'inventaire et l'exploitation qu'il en fait au cours de sa vie, le « croyant » n'est plus seulement un *fidèle*, mais un *acteur* appelé à interpréter, sinon à fixer, les règles qui donnent sens et cohérence à ses propres comportements. Aucune institution ne peut le contenir complètement, puisque même sa fidélité intransigeante, quand elle existe, est le résultat de son choix personnel et de son investissement subjectif.

¹¹ Notons que nous ne sommes pas ici en terrain inconnu. Dès lors que les institutions du croire sont passées, avec la naissance des États nationaux, du monopole à l'oligopole, elles ont dû développer de tels jeux, devenant dépendantes de conditions sociales qu'elles ne contrôlaient plus. Pour les États-Unis, par exemple, on s'attardera au modèle de développement historique que propose Martin E. Marty : d'une identité religieuse ethnique à l'origine, on est passé à une identité confessionnelle (marquée par la concurrence entre Églises et confessions), puis à une religion civile, supposant l'entente des principales confessions (d'abord les protestantes, puis le catholicisme et le judaïsme) sur un substrat commun caractérisant l'être américain. Le stade contemporain serait celui de la religion séculière, faite de valeurs communes à tous, mais entérinées par les confessions majeures. Cf. MARTY (1976).

Ce phénomène n'est pas propre à l'univers des croyances. On le trouve notamment dans la régulation du travail ¹², et certainement aussi dans l'éclatement de la famille et des processus d'identité « régionale » ou « nationale ». Pour mieux en comprendre les mécanismes, il faudrait parcourir les analyses produites dans tous ces domaines et tenter d'y déceler les lois communes. On y trouverait probablement, selon l'intuition de l'auteur cité à la note précédente, une idée simple, mais pas nécessairement arbitraire, à savoir qu'on est en présence d'une « nouvelle forme de la sociologie de l'action posant comme une caractéristique de l'acteur social son autonomie, c'est-à-dire sa capacité de construire des règles sociales et d'y consentir » (Reynaud, 1991 : 13). Telle est aussi la perspective que nous ouvre aussi la sociologie des « croyances ».

III. Le sens des « croyances chrétiennes »

[Retour à la table des matières](#)

Forts du long détour qui vient d'être parcouru, détour nécessaire parce qu'il fallait assumer une complexité cachée derrière des énoncés simples, nous sommes maintenant mieux en mesure de saisir certains aspects inédits de la dichotomie refusée au départ de ce texte, celle d'une bipolarité « croyance <---> incroyance » signifiant l'exclusion d'un terme à l'autre. Cette bipolarité, nous l'avons vu, se justifiait d'identifier les « croyants » aux chrétiens et les « incroyants » aux autres. Or il devient de plus en plus difficile de donner sens à une telle façon de penser : par effet de marché, les croyances chrétiennes sont dans la société sur le même pied que les autres, vitrines parmi d'autres dans un mail ouvert à tous, appréhendées comme de possibles lieux de satisfaction du désir mais possiblement éprouvées, selon la même logique, comme des lieux de désillusion, une fois qu'on en a épuisé les possibilités.

Croire, dans la perspective développée ici, suppose des *objets supposés satisfaire le désir*. S'il y a crise du *croire*, cette crise n'est pas nécessairement d'abord une crise « religieuse », au sens où elle proviendrait de la dégradation des institutions religieuses traditionnelles. C'est une crise séculière qui se répercute

¹² « L'acteur social ne se borne pas à choisir la meilleure éventualité, il invente des solutions. Il ne se borne pas à choisir le meilleur coup à jouer et la meilleure stratégie dans un jeu social, il maintient ou transforme les règles du jeu. C'est ce que l'étude du travail (de la production et des relations de travail) ne permet pas d'oublier. » (REYNAUD, 1991 : 14)

sur les institutions traditionnelles : elle vient de l'ouverture du marché socioculturel, du fait qu'il n'y a pas d'objets sur lesquels on s'entende pour se convaincre d'un sens obligé, capable de présider aux choix de la vie quotidienne.

Dès lors toute institution du sens est mise en demeure de légitimer sa position par rapport aux autres, de garantir la valeur de ses produits. Le marché n'est pas une institution productrice mais une institution qui propose des mécanismes de légitimité. Il déplace et remplace les dispositifs d'autorité d'autrefois : la reconnaissance d'un désir créateur premier, d'une seule Église dépositrice de la révélation, d'une fin dernière nécessaire, etc. Il fait glisser les discours du sens : de la préoccupation de *l'authenticité* à celle de *l'efficacité*. Peu importe que cette dernière soit limitée au court terme, éphémère ou illusoire : dans sa relativité même, elle s'éprouve. Et comme le dit Baudrillard, cette production de légitimité, même si elle présente l'objet comme un fétiche, un simulacre, même si elle instaure une économie de l'illusion, n'est pas un truquage des consciences, « c'est une logique sociale qui se substitue à une autre (et en résout les contradictions) en changeant la définition même de la valeur [...] ce n'est jamais le "fétichisme de l'objet" qui soutient l'échange dans ses principes, mais le principe social de l'échange qui soutient la valeur fétichisée de l'objet » (1972 : 136).

Dès lors cela pose aux Églises un ensemble de questions fondamentales, dans la mesure même où leur vocation est de représenter l'axe de l'authenticité, dans l'aménagement du croire, en instaurant le culte d'un fondateur accepté comme la manifestation primordiale, voire l'incarnation de l'Autre dans l'histoire.

Ces questions tournent toutes, nous semble-t-il, autour d'une même thématique. La problématique a commencé à en être mise à jour par Michel de Certeau, à travers l'ensemble de son œuvre¹³ : c'est celle de la différence chrétienne. En bref, la question pourrait être posée ainsi : le christianisme ne représente-t-il, sur le marché des croyances, qu'un ensemble de produits parmi d'autres ? Malgré le fait qu'il soit, lui aussi, acculé à des comportements de marché (nous les avons suffisamment longuement signalés pour ne pas y revenir), n'est-il pas témoin d'une différence qui va bien au-delà des différences marginales propres aux divers biens de salut offerts ? Quelle est-elle ? Comment l'appréhender, comment la dire ? Ces questions peuvent d'ailleurs prendre des allures plus radicales. Le christianisme doit-il, ou peut-il, jouer le jeu du marché ou ne doit-il pas se situer carrément ailleurs, à l'écart, pour refuser avec intransigeance tout ce qui peut altérer la pureté de son message ? Ne doit-il pas

¹³ Pour une critique théologique de l'œuvre de Michel de Certeau, on lira le collectif produit par Claude GEFFRÉ (1991), Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Pour l'ensemble de son œuvre on consultera les travaux récents de Luce GIARD (1987 ; 1988).

procéder à la critique radicale de toutes les croyances, y compris de celles qu'il véhicule lui-même, puisque toutes ne sont toujours que des illusions ? Si les croyances se donnent comme des réponses à des besoins de sens, elles font en effet miroir des conjonctures humaines : le christianisme est-il miroir du monde, ou témoin de l'altérité ? ¹⁴

Nous ne développerons pas les dimensions théologiques de ces questions, dimensions qui forment l'ossature d'une théologie fondamentale en plein développement et représentent un chantier si imposant qu'on ne fait que commencer à en soupçonner la portée. Pour rester dans la perspective développée jusqu'ici, nous ne ferons qu'indiquer certaines conditions, d'ordre sociologique et sémiologique, nécessaires pour que ces questions soient bien posées. Mais ce balisage est important. Si on l'oublie, deux dangers guettent les discours théologiques et pastoraux eux-mêmes, comme d'ailleurs tous les discours croyants (et nous avons vu que personne n'y échappe) : celui de l'apologétique naïve d'une part, qui consiste ou bien à dire que tous les êtres humains sont des « croyants » (entendre des « chrétiens ») qui s'ignorent, ou bien que le christianisme n'a rien à voir avec les lois du marché, qu'il est tout autre ; celui de l'apologétique totalitaire d'autre part, qui prédit la revanche de Dieu dans une lecture fondamentaliste des textes fondateurs et de l'histoire.

A. Un jeu à trois termes

[Retour à la table des matières](#)

Nous partirons donc du questionnement le plus élémentaire qui soit : est-il possible de penser, aujourd'hui, une différence chrétienne ? Quand les discours théologiques (qui préfèrent souvent, à ce niveau, se présenter comme la recherche d'une « anthropologie chrétienne ») tentent de le faire, sont-ils nécessairement voués à ne produire que d'autres fétiches, pour ajouter leurs simulacres à l'économie générale de l'illusion ?

La première condition pour sortir de cette impasse, l'anthropologie illusoire telle que nous l'avons repérée tout au long de ce texte, est bien sûr de délaisser les catégories dualistes pour tenter de penser le monde autrement. Si on veut être en

¹⁴ C'est la question que posait Guy Paiement lors de sa communication d'ouverture du congrès de la Société canadienne de théologie, en octobre 1991, dans le contexte d'une analyse de l'engagement social des Églises.

mesure de réfléchir à une spécificité chrétienne, il faut d'abord accepter que les chrétiens soient à la fois des croyants parmi d'autres et des incroyants par rapport aux autres. Ce n'est donc plus un jeu à deux termes s'excluant l'un l'autre, « croyance <---> incroyance », qu'il faut conceptualiser, mais un jeu à trois pôles en interaction, « croyances --><-- christianisme --><--athéisme », où la différence de chacun s'affirme comme distance par rapport à chacun des deux autres, leur reconnaissant des valeurs spécifiques, mais ne se reconnaissant pleinement dans aucun d'eux.

Il existe dans l'histoire de nombreux précédents de cette situation. Un des plus anciens, qui nous rapproche paradoxalement des problématiques culturelles contemporaines, peut être trouvé dès l'Empire romain quand des évêques et apologistes, tels Justin, Athénagore et Clément d'Alexandrie, ont précisément été accusés d'athéisme et persécutés comme tels. Quel paradoxe, des champions de Dieu, athées ! Pour comprendre la situation, il faut saisir la structure culturelle du monde des « croyances » dans l'Empire romain, assez proche, finalement, de celle que nous avons évoquée ici ¹⁵.

Dans cette civilisation, d'une part, globalement et massivement, s'imposent tous les dieux du monde païen, fonctionnels, accordés aux besoins de la vie quotidienne. Chaque citoyen ne croit pas nécessairement en tous et chacun d'eux : ce serait une entreprise utopique. Chacun est cependant amené à payer tribut, occasionnellement ou régulièrement, à ceux d'entre eux qui président à la construction de son univers imaginaire. Cet ensemble, extrêmement ouvert, qui accepte le judaïsme même si celui-ci prêche l'existence d'un Dieu unique et laissera assez rapidement place au christianisme, est cependant réglé moins par un marché (quoique la notion d'utilité soit omniprésente dans les transactions du sacré qu'on y trouve) que par la déification même de l'Empereur qui devient ainsi la clé de voûte d'un univers croyant qui est en même temps un univers légal et un univers politique.

En face, opposition séculaire à la cohérence imaginaire ainsi mise en valeur, une tradition philosophique, plus ou moins consistante selon les époques, représente l'incroyance. Les philosophes, en effet, ont depuis longtemps pris l'habitude de critiquer l'univers mental « croyant » au nom de la logique et de la raison. Ils le traitent par la dérision, montrant ses extravagances et ses absurdités. Ils le qualifient, dans un langage que ne désavouerait pas la psychanalyse, d'illusion. Bien sûr, traiter la divinité de l'Empereur d'illusoire est un geste politique. Les philosophes qui le font savent qu'ils devront payer pour cet esprit

¹⁵ On trouvera l'exposé de cette problématique historique chez Hervé SAVON (1986) : « L'athéisme jugé par les chrétiens des premiers siècles ».

critique de leur bien-être, sinon de leur vie. Néanmoins, vaille que vaille, avec les armes qui sont celles de leur culture, ils tiennent la position du combat de la raison, d'une raison qui ne peut, pour progresser, que s'attaquer à toutes les illusions (Diéguez, 1989). Dans la crédulité ambiante, ils sont athées.

Pourquoi les chrétiens de l'Empire sont-ils à leur tour accusés d'athéisme ? Tout simplement parce que, devant la sublimation de l'Empereur, comme devant l'univers bigarré des dieux, ils ont pris l'habitude eux aussi, assez vite, d'utiliser les arguments des philosophes. Loin de bouder la raison, ils tentent de l'utiliser à fond, au point que plusieurs deviendront eux-mêmes philosophes-théologiens, Pères de l'Église qui sont encore aujourd'hui les références de la pensée chrétienne. Contre les dieux, contre l'Empereur, ils exploitent avec brio l'argument de l'illusion, développant une sorte d'alliance objective, ou du moins de connivence, entre la raison et la foi et, par le fait même, reconnaissant à la raison sa vocation critique comme essentielle à la foi ¹⁶.

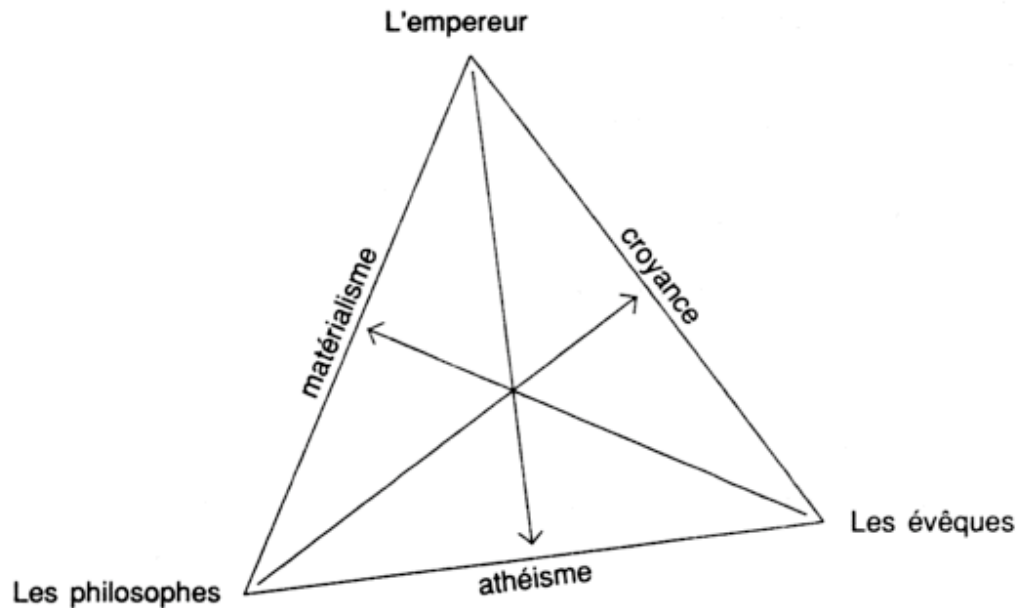
Mais pourtant, ces évêques refusent, en même temps, l'athéisme des philosophes. Ils prêchent, eux, le vrai Dieu, celui dont aucune représentation, aucune image, ne peut rendre compte. « De là, écrit Justin, vient qu'on nous appelle athées. Et nous avouons que nous sommes athées de ces dieux imaginaires, mais non du Dieu très véritable, père de la justice, de la tempérance et des autres vertus, exempt de tout mélange de mal. » (Première apologie, 6) Quel langage contemporain ! Mais la position chrétienne, on le voit, n'était pas plus simple aux temps de l'Empire qu'aujourd'hui. Elle arrive déjà à distinguer, dans l'athéisme, la fonction critique et la propension nihiliste. Si la première est nécessaire à la foi, la seconde lui est aussi contradictoire que les faux dieux le sont du vrai Dieu. Le discours athée des philosophes ne lui est pas plus recevable que le discours illusoire des puissants. Tous sont matérialistes dans l'âme, refusant d'entendre la parole de l'Autre. Le discours chrétien, lui, cherche à être témoin de l'Altérité.

Pour les philosophes, par ailleurs, les chrétiens sont dans l'illusion au même titre que les autres : quand ils parlent de leur Dieu, ils en donnent représentation, voire, ils le réduisent à des images. Pourquoi une image serait-elle plus justifiable

¹⁶ Clément d'Alexandrie écrit ainsi : « J'en viens à me demander avec étonnement comment on a pu appeler athées Évhémère d'Agrigente, Nicanor de Chypre, Diagoras et Hippon de Mélos, et après eux le fameux Théodore de Cyrène, ainsi que beaucoup d'autres qui ont vécu avec sagesse et qui ont examiné avec plus de perspicacité que le commun des hommes l'erreur concernant ces dieux. Même s'ils n'ont pas connu la vérité elle-même, ils ont démasqué l'erreur, laissant ainsi comme une braise d'où allait jaillir l'étincelle de la vérité. » (Protreptique, 2, 24, 2-4)

qu'une autre ? S'ils forment alliance objective avec quelqu'un, c'est bien avec les « croyants » de toutes sortes dont ils ne se distinguent que par la marge.

Nous avons donc bien ici un modèle à trois termes, qui doit se figurer non pas dans une typologie bipolaire mais dans un triangle. Chacun des pôles détermine, structurellement, une alliance objective avec ses voisins mais chacune de ces alliances est confrontée par la position qui lui est externe, et dès lors antagoniste.



Cette typologie pourrait s'appliquer presque intégralement à une foule de situations du monde contemporain. Remplaçons les dieux de l'Empire par le matérialisme bourgeois, l'athéisme de la raison par le matérialisme historique : nous revenons à la conjoncture politico-sociale du christianisme au XXe siècle. Remplaçons l'Empereur par le marché des « croyances », la critique des philosophes par celles des sciences humaines : nous redécouvrons la conjoncture intellectuelle du christianisme dans le monde contemporain.

Pour les sciences humaines contemporaines, en effet, ce n'est pas parce qu'elles seraient « chrétiennes » que des « croyances » mériteraient plus d'attention que d'autres. Toute « croyance » est illusion, illusion nécessaire certes, puisqu'il faut bien se représenter l'autre dont on parle, illusion inhérente au statut même d'être parlant, mais illusion qui doit être critiquée dans la mesure où est couru le risque, à travers elle, de prendre la représentation de l'autre pour l'autre, c'est-à-dire de sacrifier à des idoles, de réduire l'altérité aux seules possibilités de

l'imagination, donc de l'aliéner. Bref, toute croyance est illusion, pour revenir à Freud (1971 : 54), quand « dans sa motivation, la réalisation d'un désir est prévalente et que, de ce fait, on ne tient pas compte des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel ».

Mais si les croyances sont ainsi des miroirs du monde, critiquer les croyances, c'est garantir que l'on puisse encore, quelque part, être témoin de l'altérité. C'est, à la façon d'aujourd'hui, toujours nécessaire, mener le combat de la raison. Et il n'y a certes qu'une façon de le faire, c'est dans la radicalité de cette dernière, c'est-à-dire vis-à-vis de toute « croyance ». La raison, fût-elle tenue par des chrétiens, n'a pas à être croyante, parce que son rôle est précisément de critiquer ce en quoi, dans l'imaginaire croyant, l'autre est constamment ramené au même.

Ce qu'on appelle la foi chrétienne, dès lors, ne peut se concevoir que dans une problématique de la différence.

B. Le jeu de la différence

[Retour à la table des matières](#)

Tel est, nous semble-t-il, le travail qui s'impose aujourd'hui à la conscience chrétienne, si elle entend continuer d'exister : montrer que l'acte de foi est non pas simplement une autre croyance mais, au cœur même de la croyance, l'instauration d'un rapport à l'autre qui structurellement la dépasse, non pas une croyance différente mais, au cœur même des croyances, une pratique constante de la différence.

Si le christianisme, historiquement, a apporté quelque chose d'original à la constitution du monde occidental, depuis l'Empire romain, c'est cette pratique de la différence. Dans la fermeture juridique de l'Empire, devant l'Empereur déifié, en qui se résumait l'ordre concevable du monde, il affirme : « Il y a de l'Autre. » Que ce discours soit devenu, par la suite, celui qui a assuré la légitimité d'un nouvel ordre social, où il a été réduit à son tour à la dimension d'une théocratie, pour assurer le fondement politique de l'autorité, ne peut être nié. Le christianisme est aussi une religion et, en tant que tel, il connaît tous les atavismes des religions. La tentation du pouvoir ne lui est pas étrangère, loin de là. Mais même au creux du Moyen Âge, n'y a-t-il pas eu des mystiques, et des philosophes aussi, pour continuer de dire : « Il y a de l'Autre. » La théocratie ecclésiale elle-même ne l'épuise pas.

Dès lors, dans l'univers contemporain des croyances multiformes, comme dans l'univers contraint du socio-dogmatisme de chrétienté, la question fondamentale posée au christianisme est celle de la nature de l'acte de foi qu'il propose.

Quand cet acte de foi est réduit à des formes données de « croyances », il est banalisé, renvoyé à la différence marginale, c'est-à-dire à des effets de marché qui ne peuvent être que des effets de séduction. Sa crédibilité est aléatoire parce qu'elle est tributaire de la satisfaction qu'on y recherche. S'il a des effets d'identité, ou de solidarité avec d'autres, ce ne peut être que dans la perspective sectaire de groupes convaincus d'être les seuls détenteurs de la « vraie » foi, du seul imaginaire capable de rendre compte du réel, c'est-à-dire dans une perspective qui coupe du reste du monde, qui rompt avec le fait même que les autres sont, eux aussi, en quête de sens.

Mais si cet acte de foi refuse de se reconnaître, lui aussi, « croyant », tributaire d'un imaginaire relatif, dans la conjoncture culturelle de son appréhension du monde, il devient un acte désincarné, sans portée réelle, sans langage et donc, sans solidarités.

Autrement dit l'acte de foi, tel qu'on peut le trouver dans l'histoire et tel qu'il s'inscrit dans l'expérience humaine, fût-ce dans l'expérience du rien (Welte, 1988), est ce travail de l'être humain pour aller, par le langage, au-delà du langage. Dans les limites du langage, il se met alors en quête de l'illimité. Il fait jouer dans le langage non seulement les catégories objectives que celui-ci met à sa disposition, telles que véhiculées par la culture, mais sa subjectivité elle-même, c'est-à-dire son désir d'exister et dès lors de rencontrer l'autre. Ainsi l'acte de foi (qu'il faut alors distinguer du corpus des « vérités de foi » qui en sont les institutionnalisations) apparaît quand le langage n'a plus de sens. Et il consiste à continuer de travailler le langage pour lui faire porter, toujours plus loin, du sens. Il ne s'agit donc pas de partir d'une expérience antérieure au langage pour inscrire dans le langage une altérité qui s'imposerait en subjuguant la subjectivité, mais il s'agit de partir du langage pour inaugurer, dans l'inscription d'intersubjectivité qu'il rend possible, l'expérience de l'Autre.

Autrement dit l'acte de foi, quand nous le repérons ainsi, est celui qui se traduit dans un risque : le risque pris avec l'altérité. S'il a besoin de se manifester par des croyances, parce que tout rapport à l'altérité suppose de s'en faire image, il ne se réduit jamais à ces manifestations. Il n'est tributaire que d'un seul savoir :

celui qui concerne son inhabilité à rendre compte de l'Autre¹⁷. En termes de connaissance, il est l'acceptation de ne rien savoir sur le monde et de continuer, pourtant, de miser sur le sens. Il ne saurait se justifier d'aucune évidence, au contraire, il a comme condition préalable l'abandon des évidences, notamment de celles qui divisent le monde en « croyants <---> incroyants ». Il n'est pas l'abdication de la raison-, au contraire il a constamment besoin du travail de désillusion que poursuit cette dernière, sachant qu'il n'est pas de produit de la raison qui ne soit, lui aussi, porteur d'illusions. Il est ce en quoi l'être humain se justifie de continuer de vivre quand plus rien n'est évident, quand il a épuisé les offres de sens de l'imaginaire. Bref l'acte de foi commence quand l'imaginaire se met lui-même à craquer, quand le miroir, qui ne renvoie jamais que les reflets de ceux qui le contemplent, cesse de paraître fidèle pour laisser deviner, dans les infractuosités de sa surface, l'inconnu. Autrement dit quand, dans la désillusion, l'imaginaire commence à se donner pour ce qu'il est : rien qu'une quête, fragile, de l'autre.

Tel est ce qu'il nous faut entendre, nous semble-t-il, par la pratique de la différence. Il ne s'agit pas d'un état ; il ne s'agit pas d'être différent. Tout « croyant », nous l'avons vu, se trouve différent. Cette différence lui procure une identité, l'installe dans le monde. Au contraire, il s'agit d'une action, « un dispositif de travail de l'altérité au cœur de tout lieu défini » (Certeau, 1982 : 289), un dispositif qui, au creux de la subjectivité, laisse travailler l'Autre, acceptant même, à la manière des mystiques, de s'en laisser transformer, et qui, au cœur de l'institution du sens, laisse travailler la subjectivité, témoignant du fait que l'institution est pour l'être humain, et non pas l'être humain pour l'institution.

Certes, à bien des égards le christianisme qui peut s'en constituer est un christianisme d'après la chrétienté. Tel que le précise un commentateur de l'œuvre de Michel de Certeau, Joël Roman (1991 : 29), en celui-ci « le lieu de la croyance est un lieu mouvant, impossible à cerner ou à délimiter dans un périmètre défini : il se donne plutôt comme une rencontre, une intersection. D'un côté, on suit un parcours du texte, c'est-à-dire un récit, une fable qui se donne à croire ; de l'autre, la rupture d'un événement, qui va inscrire ce croyable dans l'ordre d'une expérience. Cette rencontre est [...] la modalité spécifiquement chrétienne de rapport à l'altérité. Non. pas une transcendance absolue, une altérité radicale, mais une altération, qui est aussi reprise et répétition, ainsi que le configure le texte évangélique lui-même, reprise et altération du texte biblique juif. »

¹⁷ Nous avons développé cette problématique dans un article récent : « Foi et religion : une relecture sémiologique » (1992).

Le défi, ici, est de ne pas réduire le christianisme, ni à la manipulation institutionnelle de ses croyances, ni à la subjectivité de ses croyants. Dans un cas comme dans l'autre, en effet, il ne pourrait qu'étouffer : par la pétrification de ses dogmes, dans la lecture totalitaire de ses traditions, d'une part, par leur évanescence, dans une lecture purement émotive, d'autre part. Dans un sens comme dans l'autre, on serait en présence d'un ordre de croyance qui, au lieu d'être porteur de vie, serait porteur de mort, au lieu de reconnaître la quête comme l'état de vérité de l'être humain, prétendrait arrêter cette quête par des satisfactions actuelles et conjoncturelles.

C. Il n'y a pas de croyances folles

[Retour à la table des matières](#)

On s'est beaucoup interrogé, au cours des dernières années, sur l'avenir du christianisme et sa fonction sociale (Gauchet, 1984 ; 1985 ; Hervieu-Léger, 1986 ; Petit et Breton, 1988). Si l'environnement croyant des cultures contemporaines est bien celui que nous avons commencé d'esquisser ici, ces interrogations ne sont certainement pas superflues. Mais par ailleurs, si le christianisme a une vocation spécifique dans la culture, vocation qui peut être repérée non seulement théologiquement mais historiquement, c'est bien celle de se donner comme témoin de l'altérité et, en conséquence, processus d'altération de tout mode de production de la certitude. La question de l'avenir doit changer de focus.

Elle devient : comment exercer cette fonction dans le monde contemporain ? La sociologie des « croyances » ne peut certes pas donner de recettes à ce propos. Elle peut cependant indiquer des pistes et, surtout, énoncer certaines exigences dont l'oubli conduit à des impasses. Quelles sont-elles ?

La première de ces exigences, si nous suivons la logique des propositions avancées jusqu'ici, est celle de l'approfondissement et de la prise de conscience, par les chrétiens eux-mêmes, individuellement ou en groupes, de la spécificité de leur acte de foi. Quel est son rapport au réel ? Quel est son rapport à l'histoire ? Quel est son rapport à la satisfaction ? Dans un monde où une multitude de formations croyantes se donnent comme capables de satisfaire le désir parce qu'elles prétendent refléter le réel et que l'histoire ne peut aller que dans leur sens, il nous semble que le travail d'intelligence portant sur l'acte de foi, travail traditionnellement compris sous le terme « théologie » (*fides quaerens intellectum*) est devenu plus essentiel que jamais.

Ce travail, bien sûr, doit porter d'abord sur la critique de l'acte de foi lui-même, tel qu'il se propose ici et maintenant. C'est essentiellement, en tant que théologie fondamentale, un travail d'analyse, au sens où la fonction de cette dernière, en tout processus intellectuel, est de permettre la prise de conscience du désir - le désir de l'Autre - là où des objets se donnent en supposée satisfaction de ce désir (Kristeva, 1985).

Dans ce sens, le christianisme est mis en demeure, par les cultures contemporaines, de prendre encore une fois, mais de façon inédite, le risque de l'intelligence. Nous ne disposons malheureusement pas de l'espace nécessaire, ici, pour développer tout ce que cela suppose en termes d'aventures solidaires avec les sciences et les philosophies contemporaines. Posons-en donc simplement le caractère inéluctable. Prendre le risque de l'intelligence, en effet, c'est d'abord un acte de communication avec d'autres, qui pensent autrement, qui croient autrement. C'est reconnaître l'intelligence de l'autre, à l'œuvre dans la différence même de son discours. C'est reconnaître que cette intelligence peut être éclairante pour soi-même, parce que nous partageons l'expérience du désir. L'agnosticisme des sciences, en ce sens, est nécessaire au christianisme parce qu'il lui apporte la conscience de sa relativité historique.

Il ne s'agit donc pas seulement d'alliances conjoncturelles, utiles à l'apologétique chrétienne, ou d'alliances naïves, voyant chez l'autre un chrétien qui s'ignore, mais il s'agit d'alliances fondamentales, structurelles, construites dans la conscience de la relativité même des « croyances » et des images qui rendent possible la conception du monde. Elles consistent à reconnaître, dans cette intelligence des autres, non seulement des affinités, mais la quête (quaerens) d'où procède toute intelligence.

La seconde des exigences qui permettent d'éviter les impasses bloquant l'aventure chrétienne dans le monde contemporain découle de la première.

Si nous avons posé que les croyances sont illusoire, dans le sens freudien du terme lui-même, c'est bien qu'elles disent peu de réalité sur le monde, mais qu'elles expriment, sans relâche, la réalité du désir des sujets qui s'y adonnent. Il faut donc, en conséquence, que le christianisme apprenne à aborder les croyances des autres, non pas pour marquer la distance qui l'en sépare, ni pour les inscrire dans un système de valeurs dont il serait la norme, mais pour tenter de saisir, chez elles, cette réalité du désir dont elles sont aussi les témoins.

C'est dans ce sens que nous avons affirmé, pour sous-titrer notre réflexion, qu'il n'y a pas de croyances folles. La folie, on commence désormais à le saisir, n'est pas une question de vérité ou d'erreur. C'est une question de désir. Taxer

l'autre de fou, c'est conclure à l'impossibilité de son désir. C'est, par conséquence, lui enlever toute possibilité de s'inscrire dans l'univers du sens et de la coexistence. C'est l'aliéner, ce que ne manquent pas d'ailleurs de faire toutes les sociétés vis-à-vis de ceux qu'elles considèrent comme fous. Or, discréditer les croyances des autres en s'attaquant à leur rationalité logique ou à leur cohérence formelle, s'attarder même à leur contenu pour marquer ses aberrations, est souvent moins l'exercice d'une fonction critique nécessaire que la manifestation du refus du désir de l'autre. C'est évidemment un geste de pouvoir. Taxer l'autre d'incohérence, diagnostiquer sa folie, même et surtout quand elle semble être évidente du lieu des normes sociales et culturelles qu'on privilégie, c'est s'enlever toute possibilité d'en repérer les motivations profondes. Il faut plutôt présumer qu'il y a du sens, fût-il caché, dans ce qu'il dit. Si on est incapable de reconnaître ce sens, si l'univers de l'interlocuteur semble incohérent, cela signifie qu'on ne dispose pas des outils adéquats pour en tirer au clair les données, qu'il faut encore travailler...

S'il est un exercice de l'acte de foi que peut manifester le christianisme, c'est bien celui qui consiste à faire confiance à l'autre pour lui permettre de dépasser les inconsistances actuelles des objets de son désir. Et l'accompagner, si possible, dans sa quête, non pas au nom d'une vérité qui serait capable de s'ériger en norme de toutes les autres, mais au nom, précisément, du fait que tous les êtres humains, dans l'expérience de leurs limites, sont confrontés à l'altérité et doivent, de ce fait, construire l'imaginaire qui leur permet de dire leur expérience et de lui donner un sens.

Il ne s'agit donc pas de condamner les croyances et leur mode d'organisation dans les sociétés contemporaines, mais de les considérer pour ce qu'elles sont : des voies d'accès au sens, souvent éphémères, toujours illusoire quand on refuse de les assumer avec esprit critique, mais nécessaires.

Ceci ne veut pas dire que le christianisme contemporain doit renoncer à son expérience spirituelle, telle qu'il l'a accumulée au cours des siècles. Au contraire, l'expérience spirituelle, c'est précisément celle de la fragilité de toute quête. Et c'est au nom de cette expérience qu'il peut s'autoriser à rencontrer l'autre et développer, avec lui, des solidarités qui les mènent, tous deux, plus loin.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

On a inventé, autrefois, le concept de la « foi du charbonnier » pour caractériser ce qui échappait, malgré tout, au contrôle des institutions : les croyances populaires. On définissait alors ce concept en fonction de sa contrepartie, la foi savante, celle qui se disait à travers les images et les normes de l'Église. Le christianisme exerçait alors une fonction régulatrice dans l'ordre de l'imaginaire. Authenticité et cohérence étaient ses critères, garantis par des institutions monopolisatrices du sens qui lui permettaient d'exercer cette régulation. Le charbonnier pouvait s'exprimer par des croyances échappant à ces critères ; on disait alors qu'il était simple, naïf, crédule, voire superstitieux. Il est remarquable que, malgré ce discours de pouvoir, on pouvait aussi l'accréditer parfois d'un acte de foi, en deçà de l'imaginaire et traversant l'imaginaire. Cet acte de foi est-il bien différent de celui du théologien, quand tous deux sont confrontés aux limites de leur expérience humaine et de leurs mots ? N'est-il pas même plus authentique quand, conscient de ses tâtonnements, il reconnaît la pauvreté de ses symboles alors que l'autre, grisé par les mots, utilise sa richesse comme un pouvoir ?

A la place de la foi du charbonnier, on trouve aujourd'hui un marché des croyances qui offre au tout-venant la luxuriance de ses produits. Sans doute est-on passé, de ce point de vue, d'un univers de pauvreté à un univers d'abondance. Mais sur le marché des biens de salut comme sur le marché des autres biens de consommation, la richesse de l'offre ne garantit rien de celle des consommateurs.

Au contraire. Plus l'offre est riche, plus les choix deviennent difficiles, complexes et aléatoires. Chacun est renvoyé, dans son itinéraire, à l'insatisfaction, la désillusion et, souvent, le désespoir. Tel est le mode majeur selon lequel se construisent désormais les itinéraires spirituels, non plus celui de la confrontation à une norme extérieure, mais celui de l'épreuve intérieure où le sujet est amené à se concevoir comme un sujet en souffrance, dans tous les sens du mot : un sujet qui souffre et un sujet en manque. Un sujet qui, dans une itinérance

le menant d'une expérience à l'autre, trouve logiquement à l'horizon de sa vie, gouffre ou lumière, l'expérience du rien.

C'est à la complexité, mais aussi à l'actualité de cette réalité que nous introduit le refus du schéma dualiste « croyance <---> incroyance » pour l'introduction du schéma disjonctif « croyances / incroyances ». Issu de l'empirie, émergeant de l'analyse des situations concrètes, celui-ci nous met en présence d'un univers organisé et régulé par des lois qui, si elles échappent au contrôle des institutions traditionnelles, n'en représentent pas moins l'institutionnalisation contemporaine du sens. Le marché religieux ainsi constitué favorise le développement de comportements typiques, tant chez les producteurs que chez les consommateurs. Il constitue selon nous le système religieux contemporain.

En cela même, il questionne profondément le sens des « croyances chrétiennes ». Réduites, par effet de marché, à présenter des vitrines du sens parmi d'autres, celles-ci sont en effet mises en demeure de démontrer leur originalité, c'est-à-dire ce en quoi elles sont capables de continuer de témoigner, dans les sociétés contemporaines, de la pertinence d'un acte de foi. Elles sont dès lors aux prises avec des exigences devenues incontournables : prendre le risque de l'Autre, mais aussi le risque des autres, témoigner de l'Altérité, en acceptant l'altérité. Il ne s'agit pas là d'un défi nouveau, mais ce défi doit encore s'inscrire dans le système contemporain.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

AUGE, Marc

1982a « Le retour du religieux ? », Encyclopædia Universalis, supplément Les enjeux, 46-51.

1982b Génie du paganisme, Paris, Gallimard, 336 p.

BAUDRILLARD, Jean

1972 Pour une critique de l'économie politique du signe, Paris, Gallimard, 268 p.

BERGER, Peter et Thomas LUCKMANN

1967 « Aspects sociologiques du pluralisme », Archives de sociologie des religions, no 23, janvier-juin, 117-127.

BIBBY, Reginald W.

1990 « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances », Sociologie et sociétés, vol. XXII, no 2, octobre : Catholicisme et société contemporaine, 133-144.

1988 La religion à la carte, Montréal, Fides, 382 p. Traduction de Fragmented Gods. Poverty and Potential of Religion in Canada, Toronto, Irwin Publishing.

BIBBY, Reginald W. et Donald POSTERSKI

1988 La Jeunesse du Canada, « tout à fait contemporaine ». Canada's Youth, « Ready for today », Un sondage exhaustif des 15 à 25 ans, la Fondation canadienne de la jeunesse, mémoire soumis à l'honorable Jean Charest, ministre d'État à la Jeunesse, Ottawa, 57 p. (fr.).

BRUCE, Steve

1990 Pray TV. Televangelism in America, Londres et New York, Routledge, 272 pp.

CERTEAU, Michel de

1987 La faiblesse de croire, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, 329 p.

1985 « Le croyable. Préliminaire à une anthropologie des croyances », in Hermann PARRET et Hans-George RUPRECHT (éd.), Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges A.J. Greimas), Amsterdam, John Benjamin, t. II, 687-707.

1983 « L'institution du croire. Note de travail », Recherches de science religieuse (RSR), 71, 61-80.

1982 La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle, Paris, Gallimard, 414 p.

CHAMPION, Françoise

1990 « La nébuleuse mystique-ésotérique », in Françoise CHAMPION et Danièle HERVIEU-LÉGER, De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions, Paris, Centurion, 17-70.

CHAMPION, Françoise et Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.)

1990 De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions, Paris, Centurion, 253 p.

1971 L'Église du Québec, un héritage, un projet, Montréal, Fides, 6 vol.

COUTURE, André

1992 La réincarnation : théorie, science ou croyance ? Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation, (avec la collaboration de Marcelle Saindon), Montréal-Paris, Éditions Paulines - Médiaspaul, 375 p.

1991 « L'accès aux vies antérieures selon Joan Grant et Denys Kelsey et d'après les expériences de Denise Desjardins », Laval théologique et philosophique, vol. 47, no 3, octobre, 417-434.

DAY, Thomas

1990 Why Catholics Can't Sing. The Culture of Catholicism and the Triumph of Bad Taste, Maryknoll, Orbis Press.

DENAULT, Bernard

1986 « Un catholicisme discret », in Yvon DESROSIERS (dir.), Religion et culture ait Québec. Figures contemporaines du sacré, Montréal, Fides, 153-168.

DIÉGUEZ, Manuel de

1989 Le combat de la raison, Paris, Albin Michel, 285 p.

DURKHEIM, Émile

1960 Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Presses universitaires de France, (4e édition), 647 p. [Texte disponible dans les Classiques des sciences sociales : [tome I](#) et [tome II](#).]

EID, Abdel-Hadi

1991 « Histoire et pouvoir dans le discours islamiste arabe contemporain (de 1940 à nos jours) », thèse de doctorat, Faculté de philosophie, Université Laval, 691 p.

FREUD, Sigmund

1971 L'avenir d'une illusion, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 101 p.

GAUCHET, Marcel

1985 Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 303 p.

1984 « Fin de la religion ? », Le Débat, no 28, janvier 1984.

GEFFRÉ, Claude (dir.)

1991 Michel de Certeau ou la différence chrétienne, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 165, 183 p.

1987 Un nouvel âge de la théologie, Paris, Cerf, coll. Cogitatio fidei » 68, 145 p.

1983 Le christianisme ait risque de l'interprétation, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 120, 361 p.

GIARD, Luce (dir.)

1988 Le voyage mystique. Michel de Certeau, Paris, Cerf et RSR.

1987 Michel de Certeau, Paris, Centre Georges-Pompidou.

GRAND'MAISON, Jacques

1976 « Une Église tranquille dans une société volcanique », Relations, vol. 36, no 415, 416 et 417, mai, juin et juillet-août 1976.

1967a « Divorce entre l'enseignement institutionnel et l'expérience religieuse personnelle ». compte rendu d'une conférence, Le Devoir, 17 juin, 57.

1967 « L'Église dans l'attente du mystère pascal. I. Des interrogations multiples ; II. Une conscience religieuse profondément atteinte », Le Devoir, 23 et 25 mars.

GREIMAS, Algirdas-Julien 1966 Sémantique structurale, Paris, Librairie Larousse, 256 p.

HARVEY, Julien

1991 « Culture publique, intégration et pluralisme », Relations, no 574, octobre, 239-241.

HERVIEU-LÉGER, Danièle

1986 Vers lin nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, Cerf, 1986, 395 p.

KEPPEL, Gilles

1991 La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris, Seuil, coll. « L'Épreuve des faits », 290 p. Téléfilm du même titre, Antenne 2, automne.

KRISTEVA, Julia

1985 Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi, Paris. Hachette, coll. « Textes du XXe siècle », 89 p.

LARIVIÈRE, Jean-Jacques

1965 Nos collégiens ont-ils la foi ? Enquête auprès de 3000 collégiens et collégiennes, Montréal, Fides, 211 p.

LEMIEUX, Raymond

1992 « Foi et religion : une relecture sémiologique », in Michel DESPLAND et Gérard VALLÉE (dir.), Religion in History. The Word, the Idea, the Reality. La religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Édition SR » 13, 169-192.

1992 « Les croyances : nébuleuse ou univers organisé ? », in Micheline MILOT et Raymond LEMIEUX (dir.), Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, 23-90. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

1992 « Les mythes du Dieu revanchard », Nouveau Dialogue, no 89, 4-9.

1990 « Le catholicisme québécois, une question de culture », Sociologie et sociétés, vol. XXII, no 2, octobre : Catholicisme et société contemporaine, 145-164. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#)]

LIPOVETSKY, Gilles

1987 L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes, Paris, Gallimard.

1983 L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain, Paris, Gallimard.

MARTY, Martin E.

1976 A Nation of Behavers, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 238 p.

MILOT, Micheline

1991a Une religion à transmettre ? Le choix des parents. Essai d'analyse culturelle, Québec, Presses de l'Université Laval, 165 p.

1991b « Le catholicisme au creuset de la culture », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 10, no 1, 51-64.

MILOT, Micheline et Raymond LEMIEUX

1992 Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11 (à paraître).

MOREUX, Colette

1969 Fin d'une religion ? Monographie d'une paroisse canadienne-française, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 485 p. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (dir.)

1988 Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet » 40, 275 p.

PROULX, Jean-Pierre

1974 « Le Québec n'est plus un pays de chrétienté », *Informations catholiques internationales*, 2 mai 1974.

REYNAUD, Jean-Daniel

1991 « Pour une sociologie de la régulation sociale », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIII, no 2, automne 1991, 13-26.

ROMAN, Joël

1991 « Le christianisme après la chrétienté », in Claude GEFFRÉ (dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, 17-36.

SAUSSURE, Ferdinand de

1975 *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, (1925), 510 p.

SAVON, Hervé

1986 « L'athéisme jugé par les chrétiens des premiers siècles », in Jacques Marx (dir.), *Athéisme et agnosticisme*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes d'histoire du christianisme » 16, 11-24.

SÉVIGNY, Robert

1971 *L'expérience religieuse chez les jeunes. Une étude psychosociologique de l'actualisation de soi*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 323 p.

WELTE, Bernhard

1988 *La lumière du rien. La possibilité d'une nouvelle expérience religieuse*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Petit, Montréal, Fides, 95 p.

WOODROW, Alain

1972 « L'effondrement du ciel québécois », *Informations catholiques internationales*, 410, juin 1972, 12-16.

Fin du texte