

Inuit Preservice Teachers: A Lesson in Community Learning

Ellen Weber
York University

While some current teacher-education programs emphasize community-based learning, Inuit preservice teachers on Baffin Island already operate in a genial and collaborative atmosphere. Within these strong Arctic communities three important conditions frequently emerge in Inuit teacher education programs. First, Inuit preservice teachers tend to use a variety of learning approaches; second, the novice teachers typically create collaborative activities; and third, the Northern teachers tend to emerge from the isolation of classrooms to include more natural learning environments. My hope in this essay, is that Inuit teacher ideas about community-based teacher education, might extend to our Southern odyssey about learning and teaching within a community setting.

Alors que certains programmes en formation des maîtres placent actuellement beaucoup d'importance sur l'apprentissage dans la communauté, des professeurs des réserves inuits, sur l'île de Baffin, travaillent déjà dans une atmosphère de créativité et de collaboration. Dans ces communautés de l'Arctique, trois conditions importantes font parti du programme d'éducation des maîtres inuits. D'abord, les professeurs inuits utilisent déjà tout un éventail d'approches à l'apprentissage; en second lieu, les apprentis professeurs créent des activités de collaboration typiquement inuit; finalement, les professeurs du Grand Nord se permettent de se libérer de la salle de classe en vue d'introduire des apprentissages plus orientés sur la nature et l'environnement. Dans cet article, je souhaite que le opinions des professeurs inuits à propos de la formation des maîtres dans la communauté, puissent "descendre vers le sud" et influencer les manières de faire sur l'apprentissage dans une communauté particulière.

Lessons from Arctic Community Lifestyles on Baffin Island

Community life and education are alive and well on Baffin Island. But what can a community-based teacher education program in the Arctic teach Southern educators about working together within a dynamic learning community? In order to cope with the many hardships and struggles of the North, Inuit lifestyles historically cultivated traditional values of cooperation, sharing and trust (Minor, 1992). Since this collaborative culture already existed in many small Northern communities when I began instructing in a

two-year teacher education program, I reaped the benefits of dynamic community interaction. In a partnership between Arctic College and McGill University, established to help certify preservice Inuit teachers, I, along with two other instructors, rotated among the three Baffin communities, Igloodik, Arctic Bay, and Pangnirtung, over a two year period. During this time, we frequently encountered a genial and collaborative atmosphere firmly in place, especially among teachers and other community members.

Perhaps because of survival needs here during long dark days and harsh Arctic blizzards, or perhaps because Northern community life has been especially valued, Inuit people typically work together as a team. This morning, for example, a six foot polar bear lumbered into town, and a few months ago rabid foxes suddenly appeared near our classroom. Phone calls were made, hunters alerted, and within an hour the polar bear was chased back out to the flow edge and two crazed foxes shot. Inuit people take care of one another.

Inuit people are typically interactive and yet independent. A community of learners must have both. The link between them is caring. This team effort carries over into the teacher education program in several significant ways. Just as the people care enough to hunt regularly in order to feed their elders and others in the community, just as they share the spoils at regular community feasts, or rebuild a family's house after fierce winds pound a roof off, they easily share teaching materials and ideas.

Inuit communities, with their sense of caring for one another, have cultivated a rich environment, ideal for Northern teachers to develop a plethora of cooperative teaching skills. Furthermore Inuit practices of interacting and learning provide one important response to the question being posed by teacher educators such as, Britzman, (1991), Cuban (1990), Lieberman (1992), Sarason (1990), and, Weber (1992): How can modern schools become active, dynamic learning communities? Sarason claims that one major problem to working together is presented by the very nature of school culture (p. 96). One could add here that this problem originates from the nature of Southern culture in general (Wolfe, Howell, & Charland, 1989; Gardner, 1983). Gardner questions, for example, whether in our overtly competitive society, the urge to risk not knowing the answer at the end of the class is far greater than the urge to exchange this tension for a potentially valuable learning opportunity.

Gardner (1983) identified the opposite, a more collaborative effort in a school in Japan. Here "challenging problems are posed to the entire class, whose members then have the opportunity to work together over several days in an effort to solve these problems"(p. 380). Japanese students in this school

were encouraged to help one another, allowed to make mistakes, and provided opportunities for older members to help younger children.

Looking to Inuit communities for a response to the question about learning from one another within a community setting, I am reminded of stories from my preservice teachers in Igloolik, Pangnirtung, and Arctic Bay. Nute Arnaumayuq told about a game of seal flipper toys he played with his dad, in order to learn his role in the ecosystem, how to hunt seals for food and clothing. Twenty-eight years ago, in the out post camps of Admiralty Inlet, Nute's father took the boy on a three-week hunting trip. Nute loved to play with seal flipper toys, the feet of seals severed at the joint, with fur still attached. The toys, to Nute, resembled live seals, flopping in and out of the frigid water, as boys imitated their father's hunting practices.

Nute's story illustrates how seal flipper toys were used by Inuit boys to learn play, hunting, and family bonding. As a child growing up in the Arctic, Nute described how these traditional games represented an important way of life. In fact he said: "Once when I was playing with my seal flipper toys in a little pond in the ice, the toys became so real to me that I took my 22 rifle and shot my seal flipper toys."

In the same way, grandmothers taught Inuit girls to sew animal skins, keeping Inuit sewing practices alive, by passing on this knowledge to the next generation. Elders are regularly invited into the schools in many Inuit communities to work together with children and to preserve Inuit skills. Observation of Inuit community learning practices begs for not a top down learning approach, nor a competitive learning community, as much as learning practices that involve different members of a community learning from one another.

Meaningful community interactions are fundamental to Inuit roots. Hints of Inuit communication exchanges, as they typically emerge in everyday living, are evident within the Inuktitut language itself. The Inuktitut term for communication competence (*tukisititsiqqiniq*), for example, indicates that responsibility is two-fold for meaningful interactions. The term for interpersonal relationships (*inuuqatigiiniq*) assumes that valuable relationships emerge when two people help, empathize, understand, and respect one another. And the term for collaborative relationships (*sanaqatigiiniq*) suggests a mutually cooperative learning approach as essential to the survival of the group. Simply put, Inuit preservice teachers are already familiar with a language embedded in community values, values which are already deeply ingrained within Inuit culture.

Three Aims that Count in a Northern Community of Learners

What then can Inuit preservice teachers, since they already live and function within a vital community culture, teach teachers in general about how to build and sustain community life? Simply put, what are the conditions required for a community of learners? I have discussed community requirements with Inuit teachers of all ages, both in groups and individually. The following three conditions for community represent a summary of those discussions. These three provide the opportunity: a) to learn in a variety of ways; b) to create and maintain a collaborative culture in the classroom; and, c) to emerge at times from the isolation of the classroom.

First, concerning opportunities to learn in different ways, Inuit preservice teachers, for example, might teach animal tracking or topography related issues while traveling on the land. The idea is that the students would watch, imitate, and question a master hunter in order to develop their own spatial or kinesthetic abilities. According to Gardner (1991), spatial intelligence is the ability to perceive relations among objects, to transform mentally what one sees, and to relate visual images from memory. Bodily-kinesthetic intelligence is the ability to represent ideas in movement; an ability characteristic of great dancers and mimes. Inuit students, while they express a full range of human abilities, sometimes appear to have different strengths or weaknesses than southern students. My own work with Northern students indicates that Inuit often learn better using a hands-on-approach, for example.

In fact, while most would agree the knowledge base required of preservice teachers today has increased enormously over the last decade, Inuit teachers demonstrate how to construct knowledge spatially, kinesthetically, and interpersonally with as much ease as they read or write to learn. In the same way that Howard Gardner's (1991) work on multiple intelligences suggests, for example, that teachers recognize how knowledge can be constructed and connected with a variety of learner needs in mind, Inuit recognize a variety of ways to know. Cognitive science has emphasized increasingly how to teach for understanding. Inuit students, in fact, show us how to reason and problem-solve, work in teams, and manage conflicts, skills essential for basic survival in the harsh Arctic environment. These skills are also useful for cultivating a learning community.

According to Gardner (1991) each school should have a "school-community broker" who would match students to learning opportunities in the wider community. Simply put, this person would search out and present learning opportunities that are available in the community, particularly options not available at the school. These might be presented to

students through big brothers, big sisters, mentors, or others equipped to provide chances for each student to shine. The idea here would be to view learning as Yeats did when he argued: "Education is not the filling of a pail but the lighting of a fire." In most Inuit communities the education brokers are elders, recognized and respected for their wisdom and communications abilities. Traditionally elders also care for, show compassion for, and nurture younger learners in their communities. In return the youth respect and look after their elders.

Second, Inuit university students tend to draw on their own community awareness to create and maintain the collaborative culture we call classroom. Team work and learning go together in Inuit culture like Northern lights in the Arctic skies. The Inuktitut expression for group communalism, "piqutiqatigiiniq," figures high in the possession of wisdom (issumatuq). Oral tradition is shared through stories as Inuit women twist muscle sinew to sew the families' boots and parkas out of caribou skins. As men scrape sealskins with their ulus (knives) to divide and share the spoils among friends, family, and those who have less, they discuss ways to help maintain their natural environment, or they might reflect on how the Arctic's main resources can be conserved. Proud of their land, of their traditional lifestyles, and of the Inuktitut language, the Inuit combine all these three in order to understand the issues of life. Inuit people share food, clothing, and ideas, without expecting anything in return, and enjoy the rich learning opportunities that emerge from being vitally involved with learners.

Third, Inuit students rarely feel at home confined within a regular classroom. Their school has traditionally been out on the land, with Nature their primary teacher. Inuit people use their natural surroundings to teach and learn, much as a textbook might be used to teach southern students. Fiction writer, David Malouf, writes about how the elements of a place and our inner lives cross and illuminate one another, how we interpret space and in so doing make our first maps of reality. Inuit people are sometimes said to have compasses built into their heads. From hunting narwhals to carving soapstone figures, they use their environment to develop their abilities and to deepen their understanding.

Limitations for Community Growth

Along with the positive aspects of community life, Inuit student teachers have sometimes described negative experiences at school, limitations that work against community growth. In the following section, I will identify these limitations and suggest ways they are being dealt with in the North, in order

to suggest possible strategies to deal with limitations experienced in other community settings.

The limitations identified were frequently caused by an imposition of curriculum that reflects foreign cultures but does not accommodate the Inuit cultural proclivities. Southern educators have at times disadvantaged Inuit learners through their imposition of foreign curriculum and tests created for other cultures on Inuit students in the North. This practice of using unfamiliar materials, written in a foreign language, has truncated some students' educational development. In fact imposed or top down curriculum development in the North has caused the erroneous message transmitted that Inuit students are less able to learn well. Another disadvantage of outside educational forces is that too many Inuit students lack confidence to use or develop their God-given abilities and skills.

How does the Northern education system deal with these limitations? In order to help counter the Southern educational influence in the North, and to return to Inuit community values, the Baffin Divisional Board of Education (1989) proposed an interactive learning approach which involves: "genuine dialogue between student and teacher; guidance and facilitation rather than control of student-learning by the teacher; [and] encouragement of student-student talk in a collaborative learning context" (p. ii).

As community-based teacher education programs in the Arctic continue to flourish, especially in Baffin communities, changes in Inuit preservice teachers' self-images and in society's expectations are increasingly evident. The hope of the Baffin Divisional Board of Education (1989) is that Inuit educators will gradually assume even more complete responsibility over the Northern learning communities. Only then will preservice Inuit teachers look forward to gaining personal autonomy and feel free to contribute their unique and valuable experiences in the creation of Northern learning communities. That process would not preclude Inuit and Southern teachers from cooperating in the educative process.

A Final Note

As colearners working together in community we continue to learn from one another. In the Arctic, for example, we learn from the traditional Inuit community values. My hope is that we Southerners can benefit from dynamic learning communities in the Arctic. To this end, this discussion was written as an invitation of sorts for Inuit and Southern teachers to emerge from the many isolated communities that still exist in education, and to begin talking together about the possibilities of multicultural exchanges. Perhaps with a

mutual and cooperative sharing of ideas from Inuit, many other Canadian communities can begin to create new strategies that will strengthen school communities in general in order to cultivate a rich environment where lifelong learning and enjoyment go together.

The concept of community is a common focus in Inuit learning approaches. Building a rich community of learners, where each one's contribution is valued, somewhat like Inuit traditional communities, would help Southern teachers and students to combat what Lieberman (1992) described as our increasingly fragmented school society. Most would agree that a typical Northern community in some ways resembles an ideal learning community. How then can the Northern experience help us to create dynamic learning communities in other areas? How can Northern progressive communities become a model for other dynamic educational communities.

In part, my responsibility in this creative enterprise, teaching education courses for McGill, on Baffin Island, was to facilitate Inuit university students to develop and use their own unique abilities. But another emergent responsibility was to explore what a community-based teacher education program in the Arctic can teach others about working together within a dynamic learning community. For example, how can Southern learning communities incorporate a greater variety of learning approaches, more collaborative activities and make use of more natural learning environments, outside the isolation of classroom experiences?

REFERENCES

- Baffin Divisional Board of Education. (1989). *Piniqtauvut: Integrated program*. Iqaluit: Baffin Divisional Board of Education
- Britzman, D.P. (1991). *Practice makes practice: A critical study of learning to teach*. New York: State University of New York.
- Cuban, L. (1990). A fundamental puzzle of school reform. In *Schools as collaborative cultures: Creating the future now* (pp. 71-77). New York: The Falmer Press.
- Gardner, H. (1991). *The unschooled mind*. New York: Basic Books.
- Gardner, H. (1983). *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books.
- Lieberman, A. (1992, August - September). The meaning of scholarly activity and the building of community. *Educational Researcher*, 21(6), 5-12.
- Minor, K. (1992). *Issumatuq: Learning from the traditional healing wisdom of the Canadian Inuit*. Halifax: Fernwood Publishing Co.
- Sarason, S.B. (1990). *The predictable failure of educational reform: Can we change course before its too late?*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Weber, E. (1992). Curriculum for success. *On the Beam*, 12(3), 4-5.

Wolfe, M.P., Howell, G.L., & Charland, J.A. (1989). Energizing the School Community. *The Clearing House*, 63(1), 29-32.

Ellen Weber has taught Inuit preservice teachers in several Arctic Communities through the Northern and Native Teacher Education program at McGill University and through Arctic College. She is currently Course Director at the Faculty of Education, York University as well as a Lecturer at the University of Toronto. Dr. Weber's most recent publication is a book entitled *Education from Inside Out: A Collaborative Learning and Teaching Approach for High School Multiple Intelligence Theory Application* (1995).

Étude de l'interface entre le profil psycho-spirituel des futurs maîtres et le développement psychosocial

Claude Michaud
Université d'Ottawa

L'expérience spirituelle des jeunes adultes s'exprime sous une variété de formes qui vont de la foi personnelle ancrée sur sa religion d'appartenance jusqu'à l'aventure "spirituelle" en rupture avec toute religion, en passant par les adeptes de la "religion tranquille" et les clients de la "religion à la carte". L'analyse comparée de ces résultats avec trois typologies établies à partir d'aspects complémentaires du développement de la dimension spirituelle de la personne a mis en lumière l'existence des mêmes structures de pensée à des niveaux comparables de jugement d'une typologie à l'autre. Cette recherche offre des points de repère pertinents pour la révision de la formation des maîtres en cours dans plusieurs universités canadiennes.

There is a wide variety of spiritual experiences among young adults today. Some have developed a personal faith link with the religion of their infancy. Others are searching. Some become consumers of conventional religions. Others maintain that they have their own spiritual experience, after rejecting all religions. The comparative analysis of these data, done with three typologies built along complementary aspects of the individual's spiritual development, has revealed the existence of the same mental structures at comparable levels of the typologies. This research offers insights relevant to the ongoing revision of teacher education programs in many Canadian universities.

Une étude menée auprès de 168 étudiants inscrits au B.Ed. à la Faculté d'éducation de l'Université d'Ottawa au cours de l'année académique 1992-1993 a voulu cerner la perception qu'ont les jeunes adultes du spirituel, de sa signification et de son importance dans la construction de l'identité. La recherche visait aussi à vérifier le rapport que les jeunes établissent entre leur expérience spirituelle et leur religion d'appartenance compte tenu qu'ils se retrouveront à peu près tous dans les écoles franco-ontariennes, un réseau profondément marqué par la culture chrétienne, et que plusieurs d'entre eux seront embauchés dans le système confessionnel catholique où ils seront vraisemblablement appelés à assumer l'éducation de la foi.

Si une forte proportion, soit 61%, affirment l'existence d'un lien étroit entre identité personnelle et développement spirituel, il reste que le lien avec la religion d'appartenance est loin d'être évident pour 40% d'entre eux. Cette expérience spirituelle s'exprime aussi sous de multiples formes que nous avons ramenées à quatre profils principaux. Les résultats de cette recherche ont fait l'objet d'une première publication (Michaud, 1994).

La présente étude veut rendre compte de la poursuite de l'analyse des variables d'ordre psychosocial et psycho-spirituel visant à préciser le rapport qui existe entre le développement de la personnalité et la variété des expériences spirituelles. Elle vise aussi à jeter plus de lumière sur chacun des profils à partir d'une étude comparée avec trois typologies qui semblent s'imposer davantage, touchant l'un ou l'autre aspect du développement de la dimension spirituelle de l'individu, celle de James Fowler, celle de Paul Oser et son équipe et celle de Lawrence Kohlberg. L'objectif final est de fournir des points de repère en vue de réévaluer la formation initiale et la formation en cours d'emploi des enseignants dans le système scolaire de langue française en Ontario.

Résumé des résultats de la première partie de la recherche

Diversité des expériences spirituelles

Trois concepts se sont imposés au terme de l'analyse des protocoles par rapport à la religion d'appartenance: continuité, distanciation et rupture. Notons que tous les répondants à l'enquête ont été baptisés dans la religion catholique.

Si la majorité des jeunes adultes s'inscrivent dans la continuité et vivent de la religion de leur enfance, les attitudes individuelles et les degrés d'appartenance sont multiples. En fait, la plupart déclarent avoir pris leurs distances par rapport à leur religion d'appartenance, soit parce qu'elle évoque pour eux une expérience négative, soit parce qu'elle apparaît à leurs yeux de jeunes adultes comme trop naïve et simpliste, soit encore parce qu'ils réproouvent certains éléments de la doctrine et de la morale, ou qu'ils rejettent certaines attitudes de l'institution ecclésiale. Cela ne les empêche pas par ailleurs de se sentir plutôt à l'aise et de jouir, en bons consommateurs, de la sécurité de "la religion tranquille."

Le second groupe en importance oscille entre la continuité et la distanciation. Ce groupe est composé de celles et ceux qui se livrent assez allègrement à un tour d'horizon tous azimuts. Un troisième groupe est constitué par les sujets qui, tout en ayant pris une certaine distance par

rapport à l'un ou l'autre des aspects évoqués précédemment, ont entrepris de redéfinir leur foi. Ils affirment leur attachement à leur héritage spirituel. Leur expérience, axée sur l'essentiel de la vision chrétienne, est perçue comme une source d'inspiration qui donne un sens et une direction à leur vie. Enfin, quelques-uns définissent leur "spiritualité" sans religion et sans Dieu. Ces derniers s'affirment explicitement en rupture avec la religion de leur enfance. Cela ne veut pas dire que leur première expérience religieuse n'ait pas laissé de traces ni que certaines questions ne continuent pas de les hanter.

Émergence de quatre profils

Face à cette mosaïque du spirituel qui traduit des cheminements très divers, il fallait procéder à un regroupement des expériences qui, tout en les plaçant sur un continuum, rende possible le questionnement sur la dynamique interne des attitudes et sur leur évolution. Les termes "intégré," "conventionnel," "fragmenté," et "décroché" dérivés de la typologie de Berger (1979) définissent les quatre profils retenus.

Le profil intégré. Il se compose de celles et ceux qui vivent une expérience spirituelle critique axée sur l'héritage chrétien. Leur foi les renvoie au Dieu de Jésus de Nazareth et à la personnalité de ce dernier en tant que point de repère et source d'inspiration. Ces jeunes adultes, qui comptent pour 21% du groupe interrogé (Figure 1), vivent une expérience à la fois de continuité et de distanciation par rapport à l'institution. Les questions touchant certaines positions morales et doctrinales de l'Église, ainsi que les remises en question touchant l'institution elle-même, indiquent chez la plupart des choix personnels en même temps qu'une capacité de différenciation entre l'essentiel et l'accessoire.

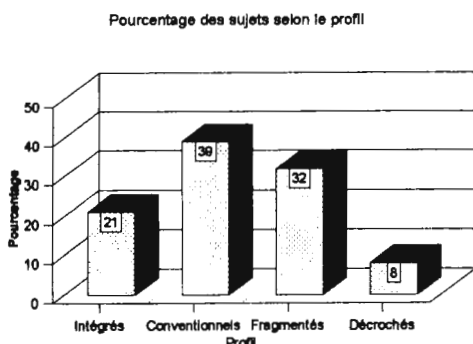


Figure 1.

Ces individus auraient atteint un niveau de maturité spirituelle qui va au-delà de la pratique rituelle régulière ou occasionnelle tout en l'ayant intégrée. Tous expriment d'une façon ou d'une autre qu'ils se sentent interpellés en tant que chrétiens et s'engagent dans le milieu en tant que tel.

Le profil conventionnel. On retrouve ici les adeptes de la "religion tranquille" et sécurisante. Ils comptent pour 39% de tous les répondants. Leur

expérience spirituelle s'inscrit dans la continuité par rapport à la religion de leur enfance. Une expérience qui rejette les questionnements, soit parce qu'ils sont persuadés qu'un croyant ne remet pas en question sa religion ou soit plus simplement, par indifférence.

Chez ceux qui refusent les remises en question par conviction, la religion apparaît comme un lieu de refuge tranquille et sécurisant non dépourvu pour autant de sérieux et de signification, et cela même si leur foi est peu articulée. Ils savent "ce qu'il faut croire, ce qu'il faut avoir et ce qu'il faut faire" pour aller au ciel! Cela leur suffit. Chez les indifférents, la religion apparaît réduite à un bien de consommation auquel on a recours selon les besoins.

Le profil fragmenté. Ce profil est sans doute l'indicateur le plus significatif de la sensibilité religieuse de notre époque, celle de l'accès libre au supermarché du religieux. L'expérience spirituelle de 32% des jeunes adultes interrogés est arrimée à des traditions religieuses diverses et à certains courants de la psychologie moderne. Cette expérience diffuse, et parfois confuse, qui s'inscrit dans le mouvement populaire des consommateurs de la "religion à la carte," aboutit à une foi fragmentée.

Par rapport à la religion d'appartenance, ce profil recouvre toutes les positions, depuis l'imposant cortège des plus ou moins indifférents et des individus sensibles aux modes, jusqu'aux critiques éclairés et responsables qui éprouvent le besoin de réinterpréter la tradition religieuse de leur enfance et d'explorer d'autres horizons. De la religion catholique, on retient ce qui fait son affaire. Fait intéressant, certains sujets qui disent avoir abandonné des pans entiers de leur religion, même au niveau des dogmes, s'attachent par contre à des éléments fondamentaux du christianisme autour desquels se structure l'essentiel de leur expérience spirituelle.

Le profil décroché. L'univers intérieur de 8% des répondants s'inscrit en marge du divin ou de la transcendance. L'humanisme scientifique constitue leur point d'ancrage. Ces jeunes adultes sont de ceux qui, à des degrés divers, croient que chacun peut trouver en son propre intérieur l'inspiration et l'énergie nécessaires pour se réaliser pleinement et donner un sens à sa vie. Si la référence au divin, en tant que moteur ou énergie première n'est pas nécessairement niée, il reste que l'idée d'un Dieu personnel est perçue, sinon déclarée, comme non pertinente.

Parmi ces croyants radicaux en l'humain, quelques-uns ont opéré une rupture consciente et rejettent la religion perçue comme une source d'aliénation indigne de l'humain. Les autres ont tout simplement glissé dans l'indifférence par rapport à leur religion d'appartenance et, par la suite, dans l'indifférence à toute religion.

Émergence d'une nouvelle hypothèse

Au départ, deux hypothèses ont présidé à la recherche: la première présumait que les jeunes adultes établissent un lien étroit entre le développement de leur personnalité et leur expérience spirituelle et cela paradoxalement, en pleine période d'éclatement du religieux. Ce qui est ressorti de l'étude est que l'expérience spirituelle au sens strict du terme est perçue comme constitutive de la personnalité par la presque totalité des répondants. Elle préside à l'identité et à la quête de sens. C'est elle qui permet à l'individu de se situer dans l'univers et d'assurer un contrôle véritable sur sa propre vie.

La seconde hypothèse partait de l'idée que les jeunes adultes d'aujourd'hui sont portés à voir la religion comme un autre bien de consommation. Elle s'est aussi vérifiée. Ayant rejeté les dogmatismes d'autrefois les jeunes ont développé des rapports fort divers avec leur religion d'appartenance, d'où l'émergence des quatre profils psycho-spirituels rappelés plus haut.

C'est à partir de ce constat qu'a surgi une troisième hypothèse. Elle fait l'objet de la présente étude. On peut la formuler ainsi: chacun des profils psycho-spirituels correspond à certains traits particuliers d'ordre psychosocial qui, au terme, se traduisent dans différents types de personnalité.

Méthode de travail

L'analyse factorielle nous était apparue comme la méthode la plus appropriée pour faire la lecture des données dans la première partie de notre étude. Après avoir transcrit en segment les réponses aux trois questions posées, il s'agissait de regrouper les mots qui s'apparentent pour décrire l'expérience de chacun et de construire par la suite des catégories chapeautées par un concept englobant. Pour cette partie de l'étude, les deux voies suivantes ont été empruntées:

- Nous avons procédé à une analyse multivariée tout en isolant les variables d'ordre psychosocial et celles d'ordre psycho-spirituel afin de faire ressortir les rapports entre les deux.
- Nous avons procédé à une analyse comparée des quatre profils du développement spirituel qui sont ressortis de notre enquête avec les stades du développement de la foi de Fowler, les étapes du jugement religieux de Oser, Gmünder, & Ridez, et les stades du jugement moral de Kohlberg. L'objectif était de faire émerger les points de rencontre

susceptibles de mettre en lumière l'un ou l'autre trait caractéristique des individus de chacun des profils mais surtout, à un niveau plus profond, de répondre à notre interrogation touchant les structures mentales et affectives de base qui président au jugement des individus.

Rappel: Trois typologies du développement spirituel

Les trois typologies sont particulièrement intéressantes par rapport avec notre recherche du fait justement qu'en éclairant un aspect ou l'autre du développement de la dimension spirituelle de la personne, elles renvoient à son interface avec le développement psychosocial. Ajoutons que nous nous sommes aussi inspirés de Evelyn et James Whitehead (1990) dont la recherche sur les étapes du développement spirituel des adultes est davantage axée sur la typologie du développement psychosocial de Erikson.

Les stades du développement de la foi selon Fowler

On doit à James Fowler (1981) d'avoir fourni le cadre théorique susceptible de mieux éclairer le long processus de la structuration de l'expérience spirituelle et de la "construction du sens." Pour lui, la foi est l'élément le plus fondamental de la quête humaine de sens, bien avant les croyances et les religions qui, elles, en sont l'expression et les points de repère sous les formes variées que l'on connaît. Il propose six stades du développement de la foi:

- *Stade 1. Foi intuitive-projective.* C'est la foi des petits enfants de trois à sept ans qui spontanément adoptent les attitudes religieuses, les croyances et les valeurs de leurs parents.
- *Stade 2. Foi mythique et littérale.* C'est la foi des enfants d'âge scolaire qui entre sept et douze ans s'ouvrent à une expérience spirituelle axée sur les récits.
- *Stade 3. Foi synthético-conventionnelle.* À partir de douze ans, le jeune commence à accéder à son identité. Il construit une première synthèse de sa foi en conformité avec celle des pairs.
- *Stade 4. Foi individuante et réflexive.* Au cours de la vingtaine, mais pas avant, les questions concernant la vérité de ses croyances et de ses valeurs surgissent normalement. Elles amènent à faire des choix et des exclusions dans les options d'une foi devenue plus personnelle.
- *Stade 5. Foi conjonctive.* Elle représente une étape critique qui relativise le moi dans son rôle central de définisseur de sens. La foi se transforme

en s'ouvrant à une nouvelle compréhension axée sur l'expérience spirituelle universelle de l'humanité. Pas avant quarante ans.

- *Stade 6. Foi universalisante.* C'est l'expérience spirituelle de ces êtres rares qui, en raison de leur amour de l'être et de leur capacité du libre dépassement d'eux-mêmes, soulèvent le monde: Jean Vanier, Mère Teresa, Gandhi, Jésus.

Les étapes du développement religieux selon Oser, Gmünder, et Ridez

C'est à l'équipe de Fritz Oser, Paul Gmünder, et Louis Ridez (1991) que nous devons les travaux les plus récents et les plus significatifs de la dynamique de la foi, ou de façon plus spécifique, des étapes du "développement de la personnalité religieuse." La question fondamentale qu'ils posent est celle de la structure évolutive du rapport entre l'individu et l'Absolu. Leur préoccupation est centrée sur l'enracinement anthropologique de l'acte de croire ou sur l'expérience religieuse en tant que dimension constitutive de l'humain. Ils différencient cinq étapes du jugement religieux:

- *Étape 1.* Le jugement religieux de l'individu qui opère à cette étape s'inscrit dans la perspective du *Dieu force aveugle*, puissance magique ou le *deus ex machina* qu'il faut craindre.
- *Étape 2.* On peut marchander avec Dieu. C'est la perspective du Dieu des mérites ou du *donnant-donnant*.
- *Étape 3.* C'est la perspective de l'"automagnificence" de l'homme qui se confronte au *déisme*. L'homme s'occupe de ses affaires, Dieu des siennes. Ce serait le niveau du jugement religieux de la plupart des adultes.
- *Étape 4.* Cette étape est caractérisée par la jonction entre l'autonomie spirituelle de l'individu et l'accueil de l'action mystérieuse de Dieu ou de son *plan de salut*.
- *Étape 5.* L'individu perçoit que finalement, c'est en assumant sa responsabilité de rendre le monde plus humain qu'il s'établit dans un rapport significatif avec Dieu. *L'action intersubjective* ouverte sur l'universel domine.

Les stades du développement moral selon Kohlberg

Kohlberg (1973) distingue trois niveaux dans le développement du jugement moral: *pré-conventionnelle*, *conventionnelle*, et *post-conventionnelle*. Comme il existe au moins deux structures différentes de raisonnement moral ou deux modes de fonctionnement de la pensée à chacun

des niveaux, il en a rendu compte en présentant les six stades bien connus du développement de la conscience morale.

- *Stade 1.* L'orientation punition et obéissance. C'est l'attitude de l'individu – le propre du petit enfant – qui obéit pour éviter la punition ou obtenir la récompense.
- *Stade 2.* L'orientation du relativisme utilitariste. C'est l'attitude de l'individu qui rend service parce qu'il estime que cela lui sera rendu. J'agis bien parce que cela me rapporte des gratifications.
- *Stade 3.* L'orientation de la bonne conscience interpersonnelle. Le jugement moral se fonde sur la réaction des autres. J'agis bien pour plaire aux autres et conserver leur estime.
- *Stade 4.* L'orientation de la loi et de l'ordre. L'individu approuve et soutient le système social en place. J'obéis parce que "la loi c'est la loi!"
- *Stade 4 et demi.* C'est un stade de transition. L'individu devient conscient de la relativité du système. Il commence à porter des jugements sur le système lui-même.
- *Stade 5.* Orientation légale de type contrat-social. Le bien commun l'emporte sur les systèmes et leurs règles. J'observe la loi parce qu'elle veut assurer le mieux-être de la société et le respect des droits de la personne.
- *Stade 6.* L'orientation des grands principes éthiques. L'individu est conscient de l'existence de principes et de valeurs universelles qui sont au fondement même de la morale. J'agis en accord avec des principes fondamentaux de justice et de respect de la dignité humaine perçus comme des exigences intérieures. À ceci s'ajouterait la possibilité considérée par Kohlberg (1974, 1975), d'un *stade 7*. Ce stade rendrait compte d'un jugement moral qui prend appui sur un niveau de conscience axé sur la transcendance ou la foi religieuse.

Un nouveau regard sur chacun des profils

Le profil "intégré": une maturité remarquable

Les jeunes adultes du profil intégré ont développé une vision de la foi qui s'enracine dans l'héritage chrétien. Ils y sont arrivés en passant par des remises en question qui ont débouché sur des choix personnels et critiques et une cohérence remarquable entre foi, valeurs et morale. Cette expérience apparaît comme un élément structurant de leur identité. En effet, 59% des

répondants déclarent comme étant très importante ou importante la relation entre leur expérience spirituelle et leur développement personnel (Figure 2).

Sur l'échelle de Fowler, ces sujets se situent vraisemblablement au stade de la foi individuante et réflexive. Confrontés à leur moi profond, ils sont arrivés à une période de la vie où chacun sent le besoin de s'interroger sur sa véritable identité ainsi que sur la vérité de ses croyances et de ses valeurs.

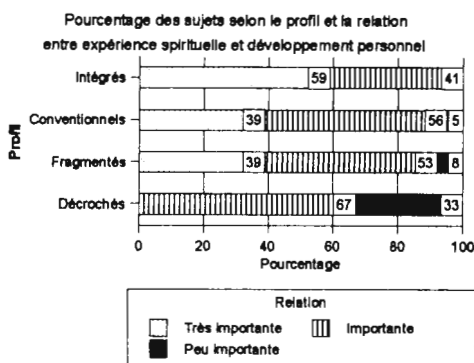


Figure 2.

Par rapport à l'échelle de Oser et al (1991), un certain nombre d'indicateurs permet de les situer à l'étape 3. Il semble bien qu'ils ont développé un sens de la responsabilité et un niveau de confiance en eux suffisant pour projeter l'image d'un Dieu à la fois responsable de l'univers et respectueux du projet humain caractéristique de cette étape. Il est possible que l'un ou l'autre parmi les plus âgés ait atteint le niveau suivant – l'étape 4 – du jugement religieux qui permet d'affirmer son autonomie profonde et d'accueillir en même temps l'action mystérieuse de Dieu.

Enfin si on regarde les sujets de ce profil sur l'arrière-plan de la typologie de Kohlberg on peut les comparer aux individus qu'ils situent aux stades 4 et demi et 5 alors que justement ce sont les valeurs de bien commun, de justice et de fraternité qui président à leur jugement moral.

En voulant identifier les principaux facteurs liés à ce niveau de développement personnel remarquable, les trois variables suivantes d'ordre psychosocial ont particulièrement retenu notre attention: l'âge, l'engagement dans le milieu et le statut marital. On a voulu aussi les comparer aux trois autres profils.

La relation entre l'âge et les structures du développement. On sait que l'âge est un facteur décisif dans l'étude des divers aspects du développement de l'enfant et de l'adolescent, et en particulier de leur évolution spirituelle. Qu'arrive-t-il au delà de cette période de la vie? L'âge est-il encore un facteur important sinon décisif dans l'évolution de la foi du jeune adulte, de celui d'âge moyen et de l'adulte d'âge mûr? Autrement dit, peut-on présumer de certains passages à partir de l'âge de l'individu? La réponse par l'affirmative est tout à fait plausible.

C'est dans les deux profils intégré et décroché, en effet, que l'on retrouve la plus forte proportion d'individus de plus de 26 ans, soit 43% et 54% contre

24% et 23% respectivement chez les conventionnels et les fragmentés. (Figure 3). La variable âge constitue donc un facteur significatif démarquant nettement les profils intégrés et décrochés des deux autres. On peut inférer à partir de là que les individus de ces deux profils ont fait au moment le plus approprié les passages importants qui les situent d'emblée dans la trajectoire

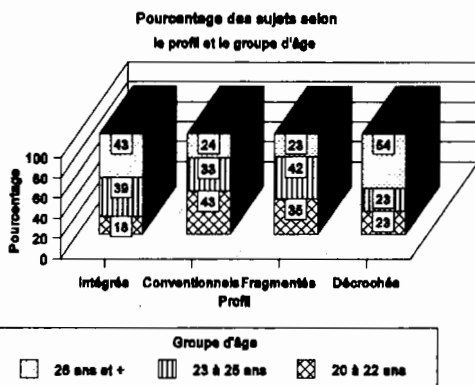


Figure 3.

idéale de la maturité adulte d'une part. D'autre part on s'aperçoit une fois de plus qu'il y a des évolutions qui ne se font que dans le temps.

Ceci correspond d'ailleurs aux conclusions, en ce qui touche en particulier au profil intégré, auxquelles sont arrivés Fowler (1981, pp. 174-183, 313-323) qui souligne que ce n'est pas avant la vingtaine que "certaines personnes" commencent à passer au stade 4 de la foi individuante, que plusieurs adultes n'y accèdent jamais et enfin, qu'une proportion significative d'adultes n'atteignent ce niveau d'expérience spirituelle que vers la fin de la trentaine. De même Oser et al (1991, pp. 235ss, 243.) ont trouvé que les individus qui passent au déisme de l'étape 3 ont vingt ans et plus et que la moyenne de ceux dont le jugement s'établirait à l'étape 4 ont plus de quarante ans. Enfin Kohlberg (1973, p. 80) a découvert que ce n'est qu'au milieu de la vingtaine que quelques individus accèdent au niveau postconventionnel alors que la majorité de leurs concitoyens demeurent toute leur vie au niveau conventionnel. Bref, pour ces auteurs, âge et structures du développement sont en étroite corrélation au moins jusque dans la vingtaine. Si le rapport est plus lâche par la suite, tous n'en concluent pas moins qu'il est une maturité de la foi ainsi que du jugement religieux et moral que seul l'âge peut apporter.

On retrouve sensiblement les mêmes constats, cette fois dans une perspective plus large, dans les travaux de plusieurs chercheurs qui ont voulu cerner les étapes de la structuration de la personnalité adulte (Neugarten, 1966; Loevinger, 1976; Vaillant, 1977; Levinson, 1978; Gould, 1978), pour mentionner les plus connus. Pour eux aussi, il existe un rapport indéniable entre le développement de la personnalité et le facteur âge même si ce rapport est de plus en plus difficile à mesurer au fur et à mesure que l'individu avance dans la vie.

L'engagement dans le milieu et la pratique religieuse. Un des indicateurs les plus significatifs de la mise en place des structures adultes est

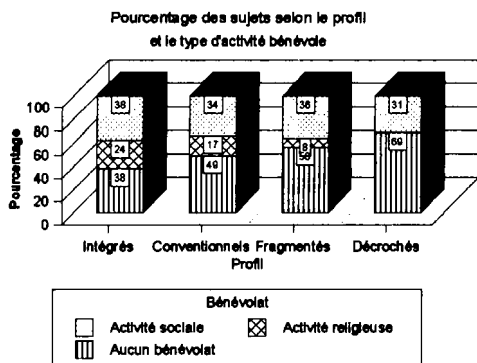


Figure 4.

le décentrage de soi. Il débouche normalement dans l'engagement social et politique. En ce qui touche plus spécifiquement la dimension spirituelle, il s'exprime dans l'engagement communautaire et la pratique religieuse. Or, justement, c'est dans le profil intégré que l'on retrouve la plus forte proportion de jeunes engagés dans une forme ou une autre de bénévolat, soit 62% (Figure 4). Il en est

ainsi pour la pratique religieuse alors que 52% déclarent avoir une pratique

régulière. (Figure 5).

Mais ceci force quand même à s'interroger: Que penser des 48% qui ne sont pas des pratiquants réguliers? La question est d'autant plus sérieuse qu'on estime que sur l'échelle de Fowler ces jeunes adultes sont au stade de la foi individuante, un stade indicateur de maturité dans la foi auquel on est naturellement tenté de lier la pratique rituelle. Par contre, on

sait aussi que Fowler a noté que ce stade 4, qui est essentiellement un stade de réflexion critique sur sa foi, comporte souvent une relâche pour un temps de la pratique; relâche que l'on peut comprendre si on tient compte qu'à cette étape, caractérisée par l'intériorisation de sa foi, le centre de référence passe de l'institution à l'individu. Désormais il obéit à sa voix intérieure et à ses exigences profondes, ce qui l'amène à se situer à neuf par rapport à la source ou à l'institution qui a alimenté son expérience spirituelle.

La comparaison des individus du profil intégré à l'étape 3 de Oser et al, et probablement à l'étape 4 pour un certain nombre, va dans le même sens. Le rapport à Dieu, perçu comme intervenant de façon mystérieuse dans l'univers, qui hier découlait d'une acceptation sinon d'un conditionnement de l'héritage, se transforme en un choix confirmé. On retrouve une dynamique semblable

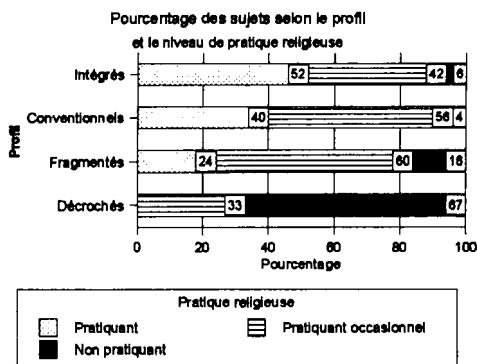


Figure 5.

si on se réfère au stade 4 et demi de Kohlberg, alors que systèmes et règles passent au second plan. Le stade de «la loi et l'ordre» a entraîné, appuyé sur le conformisme, une certaine pratique religieuse et l'engagement communautaire. Au moment où le système «s'effondre» et qu'à sa place commence à surgir la préoccupation profonde pour les grandes valeurs de bien commun et de justice, il faut s'attendre à des ajustements.

La proportion relativement moins élevée qu'on serait porté à imaginer d'individus du profil intégré qui ont une pratique religieuse suivie et qui s'impliquent dans du bénévolat ne saurait donc trop étonner. Elle tient justement au fait que ces sujets sont engagés dans un processus de maturation exigeant. La tension générée par le double versant de cette crise, celui du système d'un côté et celui de l'intériorité de l'autre, ne se dénoue que dans le temps. Que cette crise comporte en particulier une phase de remise en question de la pratique religieuse est presque normal à notre époque. Bref, les jeunes adultes de ce profil font le passage de la religion subie ou imposée à la religion choisie. Ils sont en train de devenir des acteurs rationnels dans le champ du religieux. Cela ne saurait aller sans quelques soubresauts.

Statut marital et croissance spirituelle. Après la vingtaine, le facteur âge joue de moins en moins, ou en tout cas devient difficilement mesurable dans l'évolution ultérieure des structures de la personnalité. Les passages s'opèrent à l'occasion d'événements significatifs tels le mariage, la naissance d'enfants, de nouveaux modes d'insertion sociale, la maladie, la mort.. On s'est donc demandé s'il existait une corrélation positive entre le statut marital et le développement spirituel des jeunes adultes du profil intégré et deux facteurs susceptibles d'être des événements déclencheurs de passages: le statut marital et les enfants.

Avec seulement 25% de sujets mariés ou en union consensuelle, l'analyse s'est avérée limitée. De fait, notre hypothèse ne s'est pas vérifiée. On retrouve sensiblement la même proportion d'individus mariés dans tous les profils avec une incidence légèrement plus prononcée chez les conventionnels. (Figure 6). Même chose en ce qui touche la présence d'enfants. En raison du nombre trop restreint de données, il s'est avéré impossible ici également de dégager une conclusion ferme. Notre

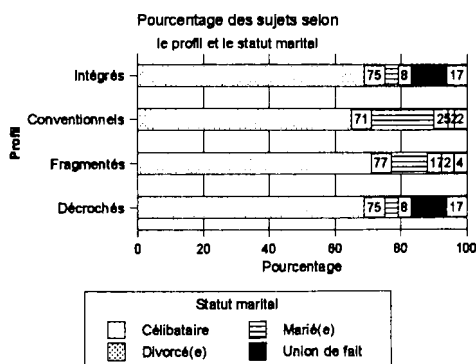


Figure 6.

interrogation, à savoir pourquoi les individus du profil intégré ont accédé à des structures de fonctionnement plus avancées, demeure donc sans réponse. Seule la variable de l'âge demeure significative.

Le profil "conventionnel": le souci de la continuité

Les résultats de l'enquête ont révélé que près de 40% des jeunes adultes de l'échantillonnage ont opté plus ou moins consciemment pour la "religion tranquille." Leur démarche s'inscrirait davantage dans la ligne de l'allégeance que dans la dynamique de la foi réfléchie. Ici encore la croisée des variables, sur l'arrière-plan des travaux de Fowler, de Oser et al, et de Kohlberg, a fait apparaître des traits tant d'ordre psychosocial que spirituel révélateurs de ces jeunes adultes.

Tout indique qu'ils ont fait une première synthèse de leur foi en conformité avec leurs pairs, sinon avec l'institution, ce qui correspondait tout à fait au stade 3 de l'échelle de Fowler. L'accès à ce stade est caractérisé par un certain élargissement de l'expérience spirituelle et par le développement du sens communautaire. Si l'on s'en remet aux conclusions de Fowler, il est probable qu'un certain nombre passeront leur vie à ce niveau.

Sur l'échelle de Oser et al on les retrouverait probablement à l'étape 2. Dieu étant pacifié par mes bonnes actions, Il me le rend bien. Je peux lui faire confiance. Enfin, par rapport aux conclusions de Kohlberg, ce profil se compare à peu près aux stades 3 et 4, ce qui les situe à un niveau de jugement conventionnel, un jugement fondé essentiellement sur l'approbation des autres et le souci de l'ordre établi. Appliquée au domaine religieux, cette structure de pensée commande, en même temps que la soumission aux règles de l'institution, un certain sens de responsabilité vis-à-vis ce système perçu à la fois comme structure de pouvoir et communauté d'appartenance.

Trois variables d'ordre psychosocial se sont avérées particulièrement significatives. La première, l'âge: c'est dans ce profil qu'on retrouve les plus jeunes, 43% d'entre eux ayant 22 ans ou moins (Figure 3). La seconde, l'origine: ces jeunes viennent de la campagne dans une plus forte proportion que dans tous les autres profils. (Figure 7).

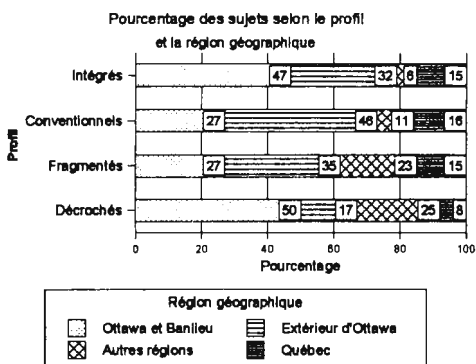


Figure 7.

La troisième, la pratique religieuse considérée sous son angle social: si l'on joint pratique régulière et occasionnelle, c'est chez eux qu'on relève la plus forte proportion de pratiquants, soit 96% (Figure 5).

Priorité au système. Une des caractéristiques particulièrement frappantes de ce profil est la dépendance du jugement spirituel de la réalité institutionnelle. Alors que dans le profil intégré on peut parler d'expérience spirituelle et de foi comme éléments structurants du moi profond, ici, l'autorité est hors de soi; elle jaillit du système. Plutôt que d'être la résultante de son jugement propre au terme d'une réflexion axée sur l'universel et perçue comme significative, l'expérience spirituelle s'accroche en quelque sorte aux pairs tout en s'élargissant lentement pour se fixer sur la communauté, dans une attitude de soumission à l'institution.

Si on réfère à la distinction classique de Allport (1961) entre religion extrinsèque, et intrinsèque il fait peu de doute que c'est la première qui prédomine. Meadow et Kahoe (1984) ont décrit le même phénomène en parlant de «religion utilitaire» ou de «religion de l'observance.» On comprend, dans cette perspective, la place qu'occupe la pratique religieuse chez ces sujets, de même que l'étroite corrélation entre cette pratique et le sens de l'appartenance à la communauté. Selon Fowler, il s'agirait de la réponse à un besoin profond d'ordre psychosocial sans nier pour autant ce qu'il peut y avoir de mystérieux dans l'expérience spirituelle de ces individus au stade 3 du développement de la foi. La pratique correspond à un souci de loyauté à la règle de l'institution en même temps qu'elle est une source de sécurité. Dans l'allégeance au groupe ou le sentiment d'appartenance, il s'agirait du transfert ou du déplacement par le jeune adulte de son repère identitaire du groupe des pairs à la communauté ecclésiale.

La signification de la pratique religieuse. Si ce constat du lien entre la pratique religieuse et le sens de l'appartenance à sa communauté n'a rien de surprenant, on peut s'interroger par contre sur la signification de la pratique en elle-même, tant pour les individus en cause que pour la communauté et cela, particulièrement à notre époque. Deux questions se posent: qu'apporte la pratique religieuse à ces individus et quel est le rôle des rituels dans le maintien et la transmission de la culture, et d'une façon plus spécifique, de la religion?

La réponse à la première question, appliquée au profil psycho-religieux qui nous intéresse est relativement simple si on s'en remet au cadre de référence de la présente analyse. La pratique confirme ces croyants dans leur identité et du même coup leur donne sécurité et tranquillité. Non seulement elle les assure de la bienveillance de Dieu, mais elle leur fournit aussi la réponse au besoin d'appartenance, et le soutien, sinon le renforcement, de

leur vision religieuse. De plus, la pratique entretient en eux l'impression rassurante que procure le sens de sa responsabilité sociale et communautaire.

La transmission de l'héritage. La réponse à la seconde question sur la signification de la pratique religieuse à notre époque est à envisager dans le contexte d'une société qualifiée de moderne par les uns pour souligner la primauté de la raison et de post-moderne par les autres pour annoncer le retour du poétique (Reeves, 1990). Pour quantité d'observateurs, la période actuelle consacrerait le triomphe du paradoxe: celui des églises qui se vident par manque de pratiquants depuis quelques années, et maintenant, par manque de prêtres, face à l'émergence de mouvements et de pratiques rituelles, des plus traditionnelles aux plus ésotériques. Plusieurs recherches récentes l'ont mis en relief (Bibby, 1988; Grand'Maison, 1992, 1993; Lemieux & Milot, 1992) pour en mentionner quelques-unes.

La question de l'impact de la pratique religieuse sur le maintien et la transmission de l'héritage religieux est décidément complexe. Une bonne façon de l'éclairer est de l'aborder par le fond en s'interrogeant sur la signification des rituels dans la vie des individus et dans celle de la société, en étant conscient que ce sont des éléments indispensables à la structuration de l'un et de l'autre.

La recherche anthropologique a démontré hors de tout doute que les rituels ont une triple fonction: rappeler le passé, consolider le présent et assurer l'avenir. (Van Gennep, 1960; Wicker, 1973). Célébrer un anniversaire de naissance consiste à rappeler à quelqu'un l'événement heureux de son entrée dans la vie, à affirmer son importance aujourd'hui et à l'assurer de ses chances de bonheur dans l'avenir. La pratique religieuse est de cet ordre. Elle permet aux croyants de renouer avec leurs racines en les renvoyant à l'utopie originelle, elle les invite à actualiser le projet dans leur vécu d'aujourd'hui, enfin, elle est gage de progrès sur la longue route de l'humanisation.

Qu'une telle démarche puisse être un facteur important dans la structuration de l'individu apparaît évident. On voit facilement aussi qu'elle remplit une autre fonction décisive: en célébrant la pertinence de l'héritage, elle en assure du même coup le maintien et la transmission. C'est sans doute dans cette perspective que le psychologue américain Thomas Moore (1993) écrit que "les rituels maintiennent la sainteté du monde."

Que ce soit parmi les individus du profil conventionnel que l'on relève la plus haute proportion de pratique religieuse n'est certes pas un facteur négligeable si on replace ce phénomène dans le contexte socioculturel actuel. Ce comportement qui a un impact déterminant dans la société revêt un sens particulier si l'on tient compte du rôle spécifique de celles et ceux qui l'adoptent. Se souvenant que ce sont de futurs éducateurs, cette pratique offre

quelque chose de rassurant. "De bien des manières, écrit Fowler (1981, p. 164), les institutions religieuses «fonctionnent mieux» si elles sont constituées de gens engagés correspondant à ceux décrits au stade 3." Par contre, cette affirmation laisse quelque peu perplexe quand on sait qu'un des traits des croyants à ce niveau de l'expérience spirituelle est le refus de se questionner. On se demande alors d'où viendront les forces de renouveau indispensables à toute institution, sachant qu'aucune n'échappe à la tentation du contrôle et de la stagnation.

Profil conventionnel et foi aujourd'hui. C'est dans le profil conventionnel que l'on retrouve la relation la plus étroite entre l'expérience spirituelle et la religion d'appartenance. (Figure 8). Il ne fait pas de doute que

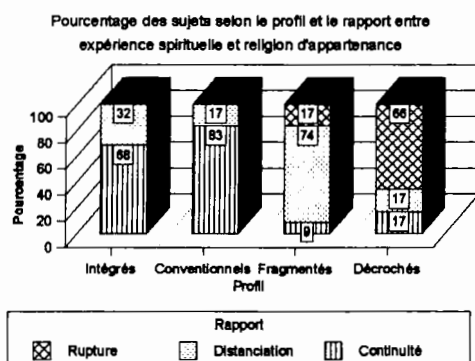


Figure 8.

pour les individus de ce groupe la religion de leur enfance constitue un encadrement important. Une question surgit toutefois: une expérience spirituelle qui évacue le questionnement au profit du système peut-elle répondre au besoin de sens de l'individu de la société moderne? Cette foi peut-elle tenir aujourd'hui?

Les croyants chrétiens sont en train de devenir une minorité de moins en moins visible dans notre société. Quand la vision chrétienne définissait une large part de la culture dans un climat d'unanimité religieuse, croire se ramenait à accepter ce qui était convenu. Ce qui, faut-il préciser, n'excluait pas la profondeur de l'expérience spirituelle. Ce temps est révolu. Nous commençons tout juste à en mesurer les conséquences.

La foi, comme les valeurs et la morale n'iront désormais pas sans interrogations. Les moyens modernes de communication qui ont réduit la planète aux dimensions d'un gros village ont en même temps créé un climat général de relativisation. Nous assistons dès lors à l'éclatement des évidences. Edgar Morin (1993) parle d'une humanité dont une constituante essentielle est dorénavant l'incertitude. Bref, l'expérience spirituelle est devenue problématique pour tout le monde. Cela est dérangeant. La montée dramatique un peu partout de l'intégrisme et du fondamentalisme religieux, sans parler de la prolifération des sectes, nous le rappellent à l'évidence. Quand le monde extérieur bouge trop vite et ne fournit plus d'assurance sur sa foi, la tentation est forte de se réfugier dans une idéologie ou un système quelconque, d'ordre religieux ou d'ordre nationaliste, et d'en faire un absolu.

Dans ce contexte, s'en tenir trop longtemps à une attitude religieuse conformiste est risqué: ou l'individu qui s'y trouve va glisser vers l'intégrisme, ou il va sombrer dans l'indifférence. Dans une perspective de développement, on ne saurait voir le profil conventionnel autrement que comme une étape ou un moment dans la vie. Il ne faut donc pas perdre de vue l'aspect dynamique de passage qui lui est inhérent. Il n'est pas d'autre chemin vers la maturité spirituelle et la maturité humaine que celui qui passe par la recherche exigeante, les remises en question douloureuses et les nouvelles intégrations qui donnent prise à l'individu sur son milieu en même temps que se redéfinit sans cesse son rapport au monde et à Dieu.

Profil conventionnel et maturité humaine. Une autre question délicate et inévitable est liée à ce profil, celle de la maturité humaine et spirituelle des jeunes adultes qui le représentent. Si on s'en remet aux conclusions de la recherche, ils font une halte là où justement la majorité de nos concitoyens s'arrêtent. Comment éviter une interrogation troublante, à savoir s'il s'agit seulement d'une halte, alors que plusieurs étapes restent à franchir?

Comme nous l'avons déjà noté, Fowler (1981, p. 182), Oser et al (1991, p. 243) ainsi que Kohlberg (1973, p. 80), chacun à sa façon, arrivent à la même conclusion à savoir que la plupart des adultes loge au niveau du conformisme, ce qui correspond au stade 3 dans la typologie de Fowler, à l'étape 3 dans celle de l'équipe de Oser et aux stades 3 et 4 de Kohlberg. Autrement dit, la moyenne des adultes fonctionnent à partir des mêmes structures de pensée ou au même niveau, qu'il s'agisse du jugement de la foi, du jugement religieux ou du jugement moral. Ils y trouvent un équilibre suffisant pour répondre à leurs besoins profonds de sécurité et pour assurer leur insertion dans la société.

Que conclure dès lors au sujet du développement des individus de profil conventionnel? Au plan de la foi et du jugement religieux, ils ont tendance à voir Dieu comme quelqu'Un dont on se sert plutôt que quelqu'Un qui appelle à transformer le monde. Au plan moral, ils se voient davantage comme des serviteurs des systèmes en place à qui ils obéissent que comme des juges critiques et responsables en vue d'un ordre plus humain. Force est de reconnaître qu'il leur reste à relever de nombreux défis inhérents aux étapes ultérieures du développement.

Combien sauront résister à la sécurité qu'offre cette étape et par la suite à la tentation de s'y installer? On voit tout de suite les exigences posées à la formation initiale et au suivi en cours d'emploi si on veut préparer et ensuite accompagner de façon réaliste les femmes et les hommes chargés de l'éducation intégrale des enfants et des jeunes en milieu scolaire. Enfin, rappelons que cette logique des stades du développement ne saurait faire

perdre de vue la maturité propre à chacun d'eux ainsi que le sens de la réalisation de soi et d'une certaine harmonie intérieure qui en découle.

Le profil "fragmenté": des chercheurs pas nécessairement inquiets

Au moment où se précisaient les quatre profils psycho-religieux caractéristiques des jeunes adultes de notre enquête, l'hypothèse qui semblait la plus plausible était que le profil "fragmenté" recueillerait la plus forte proportion de sujets. L'analyse des données allaient les placer en seconde position. Par ailleurs, après celles et ceux qui ont «décroché,» c'est ici qu'on retrouve le plus grand nombre d'individus qui déclarent n'avoir aucune pratique religieuse, soit 16%. (Figure 5).

Le jeu des variables d'ordre psychosocial ayant une signification particulière pour les individus de ce profil est sensiblement le même que dans le profil conventionnel. On note une légère différence du côté de l'âge, 42% ayant entre 23 et 25 ans contre 33% dans le groupe conventionnel (Figure 4). Autre fait intéressant, ils n'ont pas de port d'attache particulier. Ils viennent à peu près dans les mêmes proportions de la ville d'Ottawa, du Sud-Est et du Nord-Ouest (Tableau 7).

Dire que ce profil représente les adeptes de «la religion à la carte» selon l'expression de Bibby (1988), risque d'occulter la réalité plus profonde chez plusieurs d'une démarche de croissance qui, dans le contexte de la compétition des dieux, est dynamisée par un questionnement et une recherche véritable. Que ce «magasinage» aboutisse à une «religion» plus ou moins fragmentée, sinon confuse, n'a pas de quoi surprendre et ne saurait inquiéter outre mesure si on se situe dans une perspective de développement. Par contre, de nombreux indicateurs laissent entrevoir la pauvreté, chez quelques-uns, d'une démarche qui tient davantage à la curiosité superficielle et à la mode. Une démarche qui ne fait finalement que masquer l'indifférence. Sans doute faut-il reconnaître que la «légèreté de l'être» y est pour quelque chose.

Un moratoire pour notre temps. Il est permis de soutenir, dans une telle conjoncture, que les sujets présentant ce profil sont dans une espèce de moratoire prolongé au plan de l'appartenance religieuse. S'ils possèdent un certain univers de références – croyances, valeurs, morale – il ne répond toutefois pas totalement à leur attente. Ils sont à la recherche d'un système de représentation qui les satisfasse. Le mouvement de croissance personnelle, retenu par des représentations religieuses non significatives, les provoque à explorer d'autres voies. (Girard, 1992). En attendant, ou mieux, dans le processus lui-même, ils font les vitrines du produit religieux s'arrêtant ici ou là pour s'approprier une croyance, un mythe ou un rituel communément

acceptés autour d'eux en plus de leur plaisir. Le goût de construire de nouvelles hypothèses, qui est une des manifestations les plus intéressantes de la pensée formelle à laquelle ils ont accédé depuis plusieurs années, trouve encore ici un champ d'expression fertile.

Situées dans une perspective de développement, les questions plus aiguës qui se posent à ce profil sont liées à l'appartenance. Le pôle de référence constitué par le groupe des pairs ou le groupe professionnel, par définition fragile parce que souvent emporté par des courants de pensée passagers, est-il suffisamment stable pour déboucher sur l'élaboration d'une synthèse satisfaisante de son expérience religieuse? Peut-il suffire à étayer les fondements de son identité? À ces deux questions, la réponse est non. La construction d'une synthèse significative de son expérience spirituelle ne peut reposer sur une autorité extérieure trop restreinte et trop mouvante. Elle a besoin de repères bien établis.

Un nouveau phénomène. Ce groupe nous met en face d'un phénomène nouveau, celui de la conjugaison complexe du développement de l'expérience spirituelle de toujours et de l'éclatement du religieux, caractéristique de notre époque.

Tout indique que ces jeunes adultes dont la foi est fragmentée n'en sont pas moins, comme ceux du profil conventionnel, au stade 3 de Fowler, celui d'une foi conformiste qui s'exprime dans une première synthèse plutôt lâche. Une foi qui, comme nous venons de le dire, prend appui sur les pairs, sur le groupe plus large d'appartenance religieuse ou encore sur ses collègues du milieu professionnel. Comment dès lors ne pas se demander ce qui arrive lorsque l'homogénéité sociale s'atténue comme c'est le cas présentement? Autrement dit, comment se conjugue foi conformiste et éclatement du religieux? On peut argumenter que la structure de pensée conventionnelle continue à fonctionner même si les repères sont flous, ce qui n'empêcherait pas de déboucher au terme sur une synthèse acceptable. Mais que se passe-t-il en cours de route? Dans quelle mesure ces individus peuvent-ils vivre à la fois une expérience spirituelle significative et s'affairer sur le marché du religieux? En réponse à cette question, force est de reconnaître que le risque de sombrer dans l'indifférence doit être énorme, à moins de se complaire dans le dilettantisme religieux.

Du dilettantisme à l'angoisse existentielle. Si la quête de points de repère s'avère significative dans la construction de son identité religieuse, la tentation d'un certain dilettantisme peut être forte, particulièrement à notre époque. Le processus de magasinage ne saurait se prolonger indéfiniment au moment justement où il faut arriver à une première synthèse de sa foi. Au-delà de l'indifférence qui guette toujours, l'individu qui n'arrive pas à se situer ne saurait éviter de faire tôt ou tard l'expérience douloureuse du vide existentiel.

Selon Fowler (1981, p. 163) une relativisation trop prolongée des rituels et des croyances, et par la suite, la privation de célébrations communautaires de ces symboles collectifs ne peut faire autrement qu'entraîner l'angoisse, avec comme résultat la résurgence de l'occulte, sous une forme ou une autre. L'autre alternative est de venir grossir le nombre d'adeptes des fanatismes de notre époque notamment celui du nationalisme exarcerbé.

Chance et risque. L'émergence du profil fragmenté constitue certes un phénomène en lui-même. Il est permis de soutenir que la conjoncture socio-religieuse actuelle qui le sous-tend représente une chance, en ce sens qu'elle invite à une large évaluation de son expérience spirituelle et qu'elle offre une possibilité nouvelle de faire un choix personnel éclairé. Par contre, elle comporte un risque majeur pour les jeunes, qui dans le brouhaha du marché de la «religion» d'une part, et d'autre part en raison de l'instabilité de la clientèle qui leur sert de point de repère, arrivent difficilement à se situer. Qui peut les accompagner dans ce périple et comment?

Le profil "décroché": un groupe contestataire

C'est entre les individus les plus éloignés de toute expérience spirituelle et ceux dont l'expérience est la plus cohérente eu égard à leur religion d'appartenance que, de façon paradoxale, on retrouve le trait commun le plus significatif à savoir que les deux ont fait un choix critique touchant un enjeu fondamental. Les individus du profil intégré ont opté pour ce qu'ils perçoivent comme l'essentiel de la vision chrétienne. Ceux du profil décroché nient la référence au divin en même temps qu'ils affirment leur volonté de faire une expérience «spirituelle» autre.

Une expérience «spirituelle» autre. Sans nécessairement le savoir, les tenants de ces deux positions viennent confirmer l'analyse des grands noms de la sociologie moderne: Marx, Durkheim, Weber et plus près de nous Freitag, pour qui le monde humain est toujours organisé autour d'un certain nombre de croyances, de valeurs, et de normes. Ce sont ces réalités qui fondent et organisent l'ensemble des activités humaines d'ordre culturel, politique, économique ou autres. Ce sont aussi les mêmes réalités qui président à la structuration de l'identité de chaque individu.

Le fait qu'un certain nombre d'individus choisissent le versant de la «non croyance» à l'heure de la réévaluation globale de leur foi, n'infirmes pas la logique en place. Comme l'a relevé Giguère (1991), il n'est pas rare qu'à cette période de la vie des "adultes établissent leurs nouvelles cohérences intérieures sur des bases entièrement différentes." Enfin, il ne faut pas écarter l'hypothèse du prolongement, chez certains, d'une attitude de rejet

caractéristique d'une structure propre à l'adolescence qui se traduirait dans le refus momentané de toutes croyances.

On peut se demander si ces individus ne correspondent pas en partie à l'étape 3 du développement religieux de Oser et al. L'individu à ce stade affirme son autonomie de façon radicale. Il est seul maître et responsable de son passé et de son avenir. Il peut admettre l'existence du divin mais il s'agit d'un Dieu externe, sinon étranger à la conduite de sa vie. De là à Le nier, il n'y a qu'un pas. Les sujets de ce profil affirment l'avoir fait.

La critique des systèmes. Enfin, en ce qui a trait au développement moral, des indicateurs liés aux caractéristiques mentionnées permettent d'avancer l'hypothèse que certains individus de ce profil opèrent au stade 4 et demi de Kohlberg sinon au stade 5, ce qui les situe aux frontières du post-conventionnel. Il s'agit de ceux qui ont pris conscience que les systèmes et les institutions sont construits par nous et qu'ils ne sont ni parfaits, ni absolus. Ayant entrepris d'en faire le procès, ils se posent en contestataires de la religion.

Lieu d'origine et étude. D'où viennent les quelques 8% d'individus de ce profil? Compte tenu des remises en question plus radicales, d'ordre religieux, qui traversent le Québec, tel que l'indiquent de nombreuses recherches dont celle de Grand'Maison déjà mentionnée, la question présentait un intérêt certain. Toutefois, les données recueillies ne supportent pas notre hypothèse à savoir qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'une plus forte proportion d'individus du profil décroché viennent de la province voisine. De fait, 50% viennent d'Ottawa et de sa banlieue. (Figure 7). Les données ne permettaient pas par ailleurs de vérifier le nombre d'étudiants québécois établis à Ottawa.

On pouvait aussi se demander, dans la perspective du vieux débat entre science et religion, si leurs études avaient été plutôt du côté des disciplines scientifiques. Malheureusement, l'insuffisance de données n'a pas permis de le vérifier.

L'existence d'un continuum. Une des hypothèses retenues, en empruntant la typologie de Berger, était celle de l'existence d'un continuum du profil intégré au profil décroché traduisant le glissement de la fidélité à son héritage spirituel jusqu'à son abandon. Si on prend comme paramètre la foi en tant qu'adhésion à un ensemble de croyances, le continuum ressort avec évidence. On passe d'une foi axée sur l'essentiel de la pensée chrétienne à l'incroyance, les profils conventionnel et fragmenté se situant entre les deux dans un ordre de distanciation progressive.

La réponse positive à l'hypothèse est moins simple si on retient comme mesure la foi en tant qu'actualisation de la double loi de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Toutefois, certains indicateurs vont dans le sens d'un continuum. Entre les sujets du profil «intégré» et, à l'autre bout du spectrum,

ceux du profil «décroché,» on note une distanciation progressive du noyau central qui se traduit de façon assez nette par la chute de la pratique religieuse et la réduction de la participation aux activités bénévoles à caractère religieux. (Figures 4 et 5).

Enfin, l'existence du continuum doit être pondérée en référence à un autre critère, celui de la relation entre l'expérience spirituelle et la religion d'appartenance. En effet, on relève l'existence d'une relation plus étroite dans le profil conventionnel que dans le profil intégré entre ces deux données (Figure 8). Bref, si on peut parler de continuum, la réponse à la question laisse place à une certaine ambiguïté, étant donné les multiples aspects de l'expérience spirituelle (Zontag 1992). Une chose est certaine. L'observation de ces futurs maîtres nous amène à conclure à l'existence d'une véritable mosaïque du spirituel et de rapports très divers à la religion d'appartenance.

Discussion et conclusion

Telles sont les conclusions majeures qui se dégagent au terme de notre recherche. Peut-on extrapoler les résultats et les appliquer à l'ensemble des jeunes adultes fournissant ainsi le portrait psycho-spirituel de cette génération? L'enquête menée auprès d'un nombre relativement restreint de sujets, réduite de plus à une catégorie particulière, des étudiants et étudiantes en milieu universitaire, ne permet pas de répondre par l'affirmative. Cependant, on peut estimer que ces jeunes adultes sont représentatifs d'une proportion significative de leur groupe d'âge. Il est une autre limite, ou peut-être mieux une remarque, qui mérite d'être faite alors que nous sommes à l'heure de la rencontre des religions: si l'accès à l'identité psycho-spirituelle des jeunes adultes qui ont fait l'objet de notre étude est passé par la tradition Judéo-chrétienne dans laquelle ils ont grandi, il est d'autres voies que vraisemblablement bien des jeunes emprunteront dans les prochaines années.

De toute manière une réalité s'impose: cette nouvelle sorte d'itinérants du spirituel seront responsables de l'éducation des enfants et des jeunes qui fréquentent nos écoles. Ils seront les acteurs principaux dans des écoles nettement à l'image de la société qui se les donne, abritant sous le même toit et gérant avec les mêmes règles des individus aux visages multiples. Le défi qui se pose est celui de la formation de ces maîtres et celui de leur accompagnement en cours d'emploi. Deux instances sont directement impliquées, l'université et l'école. A quoi on peut ajouter l'Église, en ce qui touche certaines préoccupations spécifiques à l'école catholique. Puisque notre recherche est centrée sur l'expérience spirituelle, commençons par cette dernière.

Rôle de l'Eglise. La religion a changé de statut dans les sociétés modernes. La variété des profils psycho-religieux que nous avons relevés constitue un indicateur éloquent de cette réalité nouvelle. Certes, dans la tradition chrétienne, le discours officiel a toujours affirmé la légitimité de la diversité des itinéraires spirituels; mais en pratique, l'institution religieuse a plutôt eu tendance à les redouter. Il faudra dorénavant faire place à la variété des modèles et les accepter comme une réalité normale.

Bien plus, après avoir accordé une importance déterminante à l'expérience ancrée sur l'institution, il faudra prendre acte que la majorité des contemporains gèrent leur vie religieuse sans tellement se soucier de leur Église, des autres religions, des sectes ou des mouvements religieux divers. Selon Wuthnow (1992), 80% des Américains, toutes confessions confondues, déclarent ne pas avoir besoin de ces organisations pour vivre leur foi. Les valeurs qui priment sont celles de l'authenticité, de la sincérité et de l'expérience personnelle, en même temps qu'est affirmé le refus d'une religion comme cadre imposant de l'extérieur ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire, au profit d'une religion aidant chacun à se réaliser. (Hébrard, 1993; Riffault, 1993) Les nouvelles générations ont opté pour une quête de sens personnel, une quête non dépourvue d'ambiguïté et dont les contours sont difficiles à cerner, mais non moins significative dans le contexte global de l'éclatement du religieux. L'Église doit donc repenser son discours, sinon il sera perçu comme non pertinent par ces générations dorénavant confrontées à de multiples choix.

Rôle de l'Université. L'Université est directement impliquée dans la formation initiale des maîtres, avec ce que cela suppose au plan des prérequis ainsi que le suivi en cours d'emploi. Fait intéressant, on assiste présentement dans les diverses facultés d'éducation, notamment en Ontario et au Québec, à une entreprise de redéfinition de l'ensemble des programmes en vigueur. Le Rapport Bégin/Caplan récemment déposé, suite aux travaux de la Commission royale d'enquête sur l'éducation en Ontario, vient justement d'en faire l'objet d'une recommandation formelle. On peut espérer que cette démarche se préoccupera sérieusement de la formation globale des éducateurs ne laissant pour compte aucun aspect de l'être. On ne saurait en effet se contenter de former des individus compétents dans une didactique quelconque. L'université doit leur fournir des points de repère en vue de la structuration de leur univers spirituel. À cet égard, notre recherche voudrait être indicative du travail à poursuivre. Les programmes de formation à l'enseignement devront, au chapitre de la formation humaine, tenir compte de la diversité des expériences spirituelles caractéristique de notre époque s'ils doivent répondre aux besoins des futurs maîtres en même temps que les préparer à leur mission d'éducateurs et d'éducatrices.

Rôle de l'école. De toutes les instances impliquées dans la formation et l'accompagnement des enseignants, l'école est le lieu de convergence responsable à la fois de fournir les paramètres et d'assumer une part importante de l'application sur le terrain. Bref, l'entreprise de redéfinition de la formation initiale et du suivi part de l'école et doit être centrée sur l'école, ce qui implique qu'on soit au clair sur sa mission, ici et maintenant (Michaud 1992). La réflexion qui s'impose est d'autant plus pressante que le Programme d'étude commun, posé par le Ministère de l'Éducation de l'Ontario laisse sur son appétit en ce qui touche la formation totale. Si la préoccupation pour le développement de la dimension spirituelle de la personne est affirmée dans la section sur l'homme et la société, on arrive difficilement à la retrouver au niveau des objectifs d'apprentissage. Par contre, les informations diffusées en rapport avec la révision en cours permettent de croire que cette faille sera corrigée.

À «l'apprendre à penser» et au développement de la dimension spirituelle de l'enfant et de l'adolescent, indispensable à la structuration de la personnalité, la tentation est très forte de substituer en exclusivité la visée de l'excellence utilitaire. Que la société forme des experts en nombre, soit! Mais où iront-ils et où entraîneront-ils la société de demain s'ils n'ont pas en même temps appris à penser? On en vient à se demander si la crise de l'école n'est pas due autant, sinon davantage, au vide spirituel qui l'affecte qu'à l'inadéquation de l'enseignement de certaines disciplines. Il est clair qu'il faut préparer les jeunes au marché du travail, mais cela ne doit sûrement pas être le seul objectif de la formation.

Rappelons que la préoccupation de faire de l'école un lieu de formation intégrale vaut pour les deux systèmes, aussi bien public que confessionnel. Dans les deux milieux il importe de rejoindre l'enfant, l'adolescent, dans la totalité de son vécu. Aucune dimension de son être ne doit être laissée en jachère. À l'école confessionnelle catholique revient, à l'intérieur de ce processus, la tâche de privilégier l'héritage qui lui est propre; un héritage qui pour des générations a été au fondement de son identité.

À *l'heure des révisions.* On voudra tenir compte que l'expérience spirituelle est déterminante de la personnalité et sous-tend par le fait même le rôle de maître au sens complet du mot – celui qui a des disciples – et donc de modèle, que bon gré mal gré les éducatrices et les éducateurs doivent assumer. La diversité des cheminements de chacun rend encore plus nécessaire la réflexion en vue de repenser, au niveau de la formation initiale, le secteur de la formation de la personne et son articulation avec le champ des humanités et celui des sciences. On peut espérer que le suivi en cours d'emploi s'inscrira dans cette perspective, tout en faisant appel à l'action

conjuguée des instances responsables pour une ressaisie collective de la mission profonde de l'école.

BIBLIOGRAPHIE

- Allport, G.W. (1961). *The individual and his religion. A psychological interpretation*. New York: Macmillan.
- Berger, P. (1979). *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Random House.
- Bibby, R., (1988). *La religion à la carte*. Montréal: Fides.
- Fowler, J.W. (1981). *Stages of faith*. New York: Harper & Row.
- Giguère, P.-A., (1991). *Une foi d'adulte*. Ottawa: Novalis.
- Girard, R., (1992). *Éducation à la foi chrétienne et développement humain*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Gould, R.L. (1978). *Transformations: Growth and change in adult life*. New York: Simon Schuster Inc.
- Grand'Maison, J. (1992). *Le drame spirituel des adolescents*. Montréal: Fides.
- Grand'Maison, J. (1993). *Vers un nouveau conflit de générations. Profil religieux et sociaux des 20-35 ans*. Montréal: Fides.
- Hébrard, M. (1993). *Entre Nouvel âge et christianisme, dix témoins racontent*. Paris: DDB.
- Kohlberg L. (1973). Education for justice: A modern statement of the platonic view. In J.M. Gustafson, R.S. Peters, L. Kohlberg, B. Bettelheim, & K. Keniston, *Moral Education. Five lectures* (pp. 57-83). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kohlberg, L. (1975). *Towards a stage 7: Rational science, rational ethics and ultimate faith*. Cambridge: Communication interne reproduite dans Oser et al (1991: p. 74).
- Kohlberg, L., (1974). Education, moral development and faith. *Journal of Moral Education*, 4, 5-16.
- Lemieux, R. & Milot, M., (1992). *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*. Coll. Cahiers de recherche en sciences de la religion. 11. Québec: Université Laval.
- Levinson, D. (1978). *The Seasons of a man's life*. New York: Ballantine.
- Loevinger, J. (1976). *Ego development*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Meadow, M.J., & Kahoe R. (1984). *Psychology of religion: Religion in individual lives*. New York: Harper & Row.
- Michaud, C. (1992). École publique et école confessionnelle face à la dimension spirituelle de la personne. *Revue de la pensée éducative/The Journal of Educative Thought*, 26(1), 33-44.
- Michaud, C. (1994). Société pluraliste et diversité des expériences spirituelles chez les jeunes adultes. *Revue de la pensée éducative/The Journal of Educational Thought*, 28(1), 34-58.
- Moore, T. (1993). *Care of the soul*. New York: Harper Collins.
- Morin, E. (1993). Edgar Morin, philosophe de l'incertain. Propos recueillis par François Eward. *Magazine littéraire*, 312, 20.

- Neugarten, B.L. (1966). Adult personality: A developmental view. *Human development, 9*, 61-73.
- Oser, F., Gmünder, P. & Ridez L. (1991). *L'homme et son développement religieux*. Paris: Cerf.
- Reeves, H., (1990). *Malicorne. Réflexions d'un observateur de la nature*. Paris: Seuil.
- Riffault, H. (1993). *Les valeurs des Français*. Paris: PUF.
- Vaillant, G.E. (1977). *Adaptation to life*. Boston: Little Brown.
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage*. Chicago: Chicago University Press.
- Whitehead, E. & Whitehead, J. (1990). *Les étapes de l'âge adulte. Évolution psychologique et religieuse*. Paris: Centurion.
- Wicker, B. (1973). Ritual and culture: Some dimensions of the problem today. In J. Shaughnessy, (Ed.), *The roots of ritual*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wuthnow, R. (1992). *Rediscovering the sacred. Perspectives on religion in contemporary society*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zondag, H. J. (1992). Religion in modern society. *Journal of Empirical Theology, 5*(2), 63-73.

Claude Michaud is a Professor in the Faculty of Education, University of Ottawa. His research centers around moral education and spiritual values in young adults and their relationship to the development of teacher education programs in Canadian universities.