

Article

« Sociologie, théologie et pastorale : conditions institutionnelles et pratiques »

Paul-André Turcotte

Théologiques, vol. 1, n° 1, 1993, p. 33-54.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/602381ar>

DOI: 10.7202/602381ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Sociologie, théologie et pastorale.

Conditions institutionnelles et pratiques.

Paul-André TURCOTTE
Groupe de sciences sociales des religions
Université Saint-Paul

RÉSUMÉ

Dans les institutions de théologie, la sociologie se ramène le plus souvent à un cours d'appoint dans le programme officiel ou à des emprunts commodes dans la fabrication d'un article ou d'un enseignement. Pour nombre de sociologues, même de la religion, la théologie paraît volontiers comme un discours transhistorique ou confiné à des cercles restreints, sans emprise sur la modernité séculière. Là où la sociologie possède un statut de matière à part entière dans l'apprentissage pastoral, elle affronte la concurrence et pose le problème de la formation fondamentale. Par rapport à la théologie pratique, elle en démasque les prétentions enveloppantes. De part et d'autre, c'est la dialectique entre la signification et le sens, le système et le sujet, à propos du religieux en tant que séduction du sacré dans le langage social et historique. En clair, trois défis s'adressent à la théologie: sortir du discours totalisant et systématisé renvoyant à la société de chrétienté; se situer en aval, et non en amont, de l'analyse des sciences sociales; ouvrir à des dimensions critiques, en référence à l'inspiration d'une tradition religieuse maintenue grâce à des communautés plus ou moins institutionnalisées.

"Quand l'éducation elle-même se met au service de la spécialisation fonctionnelle, nous ne sommes plus très loin d'une barbarie technicisée".

André GORZ

Le système, une "mégamachine" sociale, c'est-à-dire une totalité qui fait concourir des activités individuelles et collectives à la réalisation d'un résultat indépendant des intentions de chacun".

André GORZ, d'après Jürgen HABERMAS

1 Éléments de problématique

Les rapports entre sociologie, théologie et pratique pastorale peuvent s'entendre d'un point de vue théorique. Cet angle de vision paraît particulièrement approprié à la façon de faire théologique qui aborde les questions de haut, pour ne pas dire d'un point de vue transhistorique. C'est volontiers la perception d'un analyste à la sortie d'un colloque de théologiens sur des réalités sociales, même si une portion significative des intervenants ont affiché des préoccupations concrètes, voire de solides convictions. Néanmoins, le débat théologique ne manque pas d'intérêt pour le sociologue. Entre autres, les religions ne se posent-elles pas comme savoirs, en ceci qu'elles explorent le champ intérieur de l'expérience de la croyance? En outre, la croyance est source d'intelligibilité de la vie collective: les sociétés vivent au diapason du calcul, des impératifs de l'économie ou de la division du travail, mais aussi des symboles, des traditions et des croyances (Dumont 1980). Autrement dit, la religion est tout autant relation au profane que relation au sacré, pour s'exprimer dans des catégories simples. Sinon, elle se prend pour une totalité sacrale en mesure de fournir une explication globale de l'humain. À l'intérieur de cette vision, la théologie a le titre de "reine des sciences" et considère peu ou prou le caractère construit de son discours, que la science moderne a beau jeu de démasquer.

Ces rappels présentent un air de connu, et pourtant ils ne concernent pas qu'une certaine scolastique post-tridentine. En deux mots, et pour résumer, si la tentation de la religion est de se fondre dans le sacré, celle de la théologie est de se fabriquer un discours de totalité à l'abri des mouvements de la société et des positions de classe. En pastorale, la "sacralisation" prend la forme de l'intransigeance refusant les transactions du compromis entre l'idéal, ou le défini d'autorité, et les

conditions concrètes de la vie, individuelle et collective. C'est ignorer de fait que l'extra-ordinaire dans l'ordre religieux, comme d'ailleurs dans l'ordre politique, n'est capable de se traduire socialement, de développer des effets sociaux, que dans la mesure où il s'inscrit concrètement dans le quotidien et la durée, grâce notamment à des institutions (Hervieu-Léger 1990:234). Dans ce sens, des orientations pastorales et des élaborations théologiques issues de Vatican II continuent de se fixer sur des textes conciliaires ou magistériels, à distance de ce monde qu'on ne saurait voir. Ce fondamentalisme institutionnel, apparenté à l'intégralité romaine, adopte volontiers des expressions aux allures renouvelées; voire, il recourt à la modernité technique, même celle des modes du jour, pour mieux refuser la modernité critique, celle du soupçon. Il s'agit d'un jeu subtil et aux enjeux pluridimensionnels (Turcotte 1991:60-63).

Nous n'allons pas détailler l'esquisse, et encore moins la prolonger en analyse. L'aperçu sert d'arrière-scène à notre description des interrelations à l'intérieur du trinôme que sont la sociologie, la théologie et la pastorale. L'ancrage de notre exposé est localisé (Université Saint-Paul), et le point de vue reste celui du sociologue. Nous prenons la question par le bas, si le mot est permis pour désigner les conditions institutionnelles et les rapports socio-cognitifs au ras des pratiques quotidiennes. Finalement, même si les contraintes d'une commande tardive, entre autres facteurs, forcent à des raccourcis sur un sujet complexe à souhait, nos propos au seuil de l'analyse risquent de soulever des questions de fond à travers les suggestions théoriques, principalement autour de la formation pastorale et de la théologie pratique ¹.

¹ Cet article a son point de départ dans les travaux du Groupe de recherche sur l'enseignement et la recherche en sciences sociales des religions. Le Groupe se rencontre, depuis 1989, dans le cadre des conférences de la Société internationale de sociologie des religions. Parmi les publications des membres du Groupe, signalons le dossier publié dans Pastoral Sciences/Sciences Pastorales (1990:27-74), sous le titre: "L'enseignement et la recherche en sciences sociales des religions. Conditions institutionnelles et pratiques".

2 Formation culturelle, formation scientifique et formation pratique dans l'enseignement universitaire en études pastorales

Un constat s'impose aux professeurs de sciences sociales: la formation à la culture et à la pensée fait problème dans l'enseignement soumis de plus en plus constamment aux impératifs de la rentabilité et de la gestion bureaucratique. C'est en regard de ce contexte que nous abordons ces questions: Qu'en est-il des incidences institutionnelles sur la description des cours, la formation et la réception des étudiants? Quelle place accorde-t-on à la méthode et aux questions épistémologiques? Comment se tissent les liens entre la formation à l'intelligence de la chose sociale et la pratique sur le terrain? Notre exposé s'appuie sur une pratique, vieille déjà d'une bonne décennie, soit l'enseignement des sciences sociales des religions dans un Institut de Pastorale au sein d'une université catholique. L'Institut représente la seule institution franco-canadienne (le Québec inclus) offrant, en études pastorales, une filière de formation en sociologie et non simplement un cours ou l'autre à option. Outre la sociologie de la famille, le programme de formation contient des cours et séminaires en sciences sociales des religions. Cette donnée rend possible un examen des conditions institutionnelles et de leurs effets sur l'enseignement et la recherche. Sinon, on en reste aux bons souhaits. Notre description circonstanciée et les réflexions critiques qu'elle suscite ont souvent fait l'objet d'échanges avec des collègues en sciences de l'éducation ou dans un autre domaine des sciences sociales. L'emploi de la forme impersonnelle suggère les recoupements avec d'autres situations ou contextes.

Situons d'abord les coordonnées de l'institution. L'Institut de Pastorale de l'Université Saint-Paul constitue une unité d'enseignement et de recherche symétriquement bilingue (français et anglais) dans un État, l'Ontario, très majoritairement anglophone. Comme unité académique, il est une composante d'une université catholique dans une société marquée, entre autres courants, par une tradition loyaliste (fidélité à l'Angleterre contre l'indépendance américaine) et par l'esprit orangiste anti-catholique. Dans tous les cas, l'Ontario, comme le Québec, ne reconnaît plus, depuis 1852, l'anglicanisme comme religion d'État et, depuis cette date, toute religion a le statut d'association volontaire (*voluntary association*). En outre, les programmes de l'Institut sont approuvés par l'École des études supérieures et de la

recherche de l'Université d'Ottawa, qui gère les études avancées (2e et 3e cycles) des deux universités fédérées, sous la dépendance de l'Office des universités de l'Ontario, notamment du Conseil ontarien des études supérieures. La conformité aux règlements civils, on l'aura deviné, répond à la nécessité de la reconnaissance aux fins de subventions gouvernementales. La conformité s'accompagne de l'alignement des programmes d'abord et avant tout sur le modèle en vigueur dans les unités universitaires anglo-américaines (Turcotte 1990:38-41).

2.1 Cours théoriques et apprentissages pratiques

La position institutionnelle de l'Institut se répercute sur le libellé des enseignements en sociologie, comme d'ailleurs en psychologie et en théologie. Nous nous en tenons au programme en vigueur de septembre 1980 à septembre 1992. Par exemple, si l'intention pastorale catholique est clairement affirmée, on spécifie que la perspective est avant tout sociologique. Il en va ainsi pour le cours sur les groupes dans l'Église et le développement de la communauté chrétienne. À propos de ce dernier, la description se lit comme suit: "Ce cours présente l'apport de la théologie pratique et des sciences humaines, surtout de la sociologie, pour répondre aux besoins des communautés chrétiennes et pour en étudier les étapes de développement". Et on enchaîne par l'énumération des sous-thèmes: le contexte social et religieux, les formes de leadership, les rôles et les tâches, les stratégies d'intervention.

D'autres enseignements ne renvoient pas explicitement à la sphère catholique, comme le cours "Sociologie et religion", décrit en ces mots: "Le phénomène et les systèmes religieux considérés d'un point de vue sociologique. Orientation des courants religieux actuels dans leur dimension culturelle et sociale". La description s'en tient à des généralités également pour le cours d'appoint "Études pastorales: Sociologie et religion", dont le contenu se limite à cette phrase: "L'étude d'un secteur spécial de sociologie et religion". Quant au séminaire de recherche, il doit initier pratiquement à la recherche, soit par l'étude d'une question théorique, soit par une enquête de terrain. La perspective revient au professeur et peut relever aussi bien de la sociologie ou de la psychologie que de la théologie pratique. Ce séminaire totalise quatre crédits, soit 60 heures; et les cours offrent deux ou quatre crédits, selon le cas.

Voilà l'essentiel de la part accordée officiellement à la "sociologie religieuse". Les enseignements s'échelonnent selon cette filière: sociologie et religion; la religion dans le contexte socio-culturel actuel; les groupes dans l'Église; les pratiques de communauté chrétienne; des questions spéciales de sociologie religieuse; le séminaire de recherche. En accord avec la direction, les descriptions du programme admettent des accentuations ou peuvent subir des reformulations circonstanciées. Par exemple, le cours "Les groupes dans l'Église" est centré sur les différenciations chrétiennes dans la coulée de Ernst Troeltsch, et celui sur le développement de la communauté chrétienne est orienté plutôt vers les déplacements des pratiques chrétiennes dans l'histoire et la société. La négociation des contenus s'avère possible.

L'objectif des cours et séminaires ne consiste pas à former des sociologues de la religion, mais à fournir des connaissances et à initier concrètement à l'observation et à l'analyse de terrain. L'insistance sur la théorisation donne des outils d'intelligence du religieux ou du social et du rapport entre les deux. Jusqu'à un certain point, la pastorale est davantage objet de lecture critique que visée directe. Néanmoins, le rapport complexe de l'analyse à l'action est habituellement soulevé en fonction du cadre catholique et d'une formation focalisée sur l'intervention directement efficace. Est-il possible d'aller plus loin quand la sociologie est totalement absente des apprentissages pratiques?

La reconnaissance de la sociologie à l'Institut n'achoppe pas à la domination d'une théologie qui aurait tendance à tout chapeauter et à réduire les sciences sociales à une entrée en matière. La concurrence provient plutôt d'un savoir-faire psychologique qui se targue de pouvoir solutionner les problèmes des clients et qui, fort de cette prétention, tend à évacuer les aspects socio-culturels, institutionnels ou historiques des relations humaines. En effet, la psychologie humaniste nord-américaine avance des principes à prétention universaliste, se montre friande de grilles et d'habiletés valables inconditionnellement. L'anthropologie véhiculée, centrée qu'elle est sur l'épanouissement progressif de la personne, calque l'idéologie du développement capitaliste: faute de croissance, c'est la régression. Le devenir de la personne et des groupes ne serait-il pas aussi d'un autre ordre? Cette psychologie, comme les sciences sociales, n'est-elle pas un discours "en l'absence de l'homme" (Dumont 1981)?

La question renvoie à l'épistémologie et à la formation culturelle. Dans le sens d'une formation culturelle élargissant les horizons, la

sociologie est en mesure, par exemple, de faire saisir la dynamique propre des différents types de groupements religieux pour susciter au moins un questionnement sur la portée de l'intervention dans tel groupe. Cela amène à relativiser des connaissances et des apprentissages d'ordre psychologique et, par ce ricochet, à déplacer l'efficience de l'activité. Par ailleurs, l'analyse des sciences sociales s'en prend à la tendance de considérer la personne humaine et la pratique pastorale indépendamment du contexte socio-culturel ou de la relation sociale. En effet, n'est-ce pas risquer d'emprunter la voie étroite de l'orthopraxie, si ce n'est de la domination des consciences, que de réduire l'intervention à l'application conforme de techniques peu situées et encore moins critiquées?

La psychologie à l'Institut a partie liée avec le "*practicum*", le coeur de la formation "professionnelle". En corrélation, les cours dits "théoriques" sont formulés en fonction des cours "pratiques", dont l'essentiel consiste en l'apprentissage d'habiletés de communication, soit dans la consultation individuelle ou de couple, soit dans les groupes restreints, soit dans le ministère paroissial ou hospitalier. Ce *practicum* est privilégié dans l'orientation des étudiants par la direction administrative qui fait office de direction pédagogique. À y regarder de plus près, la gestion du programme est marquée par la méprise d'identifier pratique et *practicum*. Or, ce dernier est avant tout un laboratoire, avec ce que cela comporte d'abstraction des conditions de travail habituelles et de concentration sur un objet à scruter selon une démarche fortement programmée. L'apprentissage des habiletés se fait donc selon un mode où sont absents les aléas et les déterminants d'une activité sur le terrain. La remarque vaut d'abord et avant tout pour le "counselling". En positif, l'étudiant se trouve devant la chance élevée d'apprendre un savoir-faire dans le détail et d'en arriver à sa maîtrise dans un temps relativement court. En négatif, l'étudiant s'imagine aisément une efficacité aussi sûre hors du laboratoire ou indépendamment de facteurs externes à son activité d'intervention. Même plus, l'efficacité peut être conçue comme mécanique: il s'agit d'appliquer telle technique à tel cas concret pour obtenir tel résultat. Le caractère mécanique de l'intervention se trouve favorisé par l'exposition de catégories ou de grilles sans prise en compte de leurs postulats, de leur fabrication ou de leur portée. Nous sommes carrément dans une dynamique d'orthopraxie, en affinité avec des schémas d'orthodoxie religieuse d'autant plus actifs qu'inconscients.

La capacité de briser le carcan utilitariste dépend directement du champ d'expérience et de la formation intellectuelle du professeur², confronté qu'il est à l'intérêt variable des étudiants pour une ouverture scientifique ou culturelle et à un programme où le socio-culturel et le scientifique sont relativement minorisés (Visscher 1990). Néanmoins, la possibilité d'un apport culturel et critique est bel et bien inscrite au programme. Ceci dit, l'acquisition d'un cadre de vision large de l'action pastorale reste le lot de quelques étudiants pour qui la crédibilité sociale de la religion n'équivaut pas à l'efficacité sur le modèle de la rentabilité dans la société, et pour qui l'action pastorale ne s'aligne pas de soi sur le mode du travailleur social ou du thérapeute individuel ou de groupe. À ces étudiants, la sociologie de la religion ou de la famille, aux côtés de la théologie, agrandit les horizons et fournit matière à articuler les diverses dimensions de l'activité à visée pastorale. Encore faut-il que cette visée soit véhiculée et assumée, tant dans les enseignements pratiques que dans les enseignements dits théoriques. Nous en venons à la pratique pédagogique et à la réception étudiante.

2.2 Démarche pédagogique et réception étudiante

Parmi les facteurs conditionnant la pédagogie et le choix de thèmes ou sous-thèmes, il faut signaler, outre la place de la sociologie dans le programme, la composition de la clientèle. Selon que cette composition est surtout ecclésiastique ou laïque, québécoise, canadienne ou étrangère, l'enseignement insiste sur telle ou telle question. Parmi les conditions d'admission, les étudiants ont achevé au moins un premier cycle dans quelque discipline (le programme de l'Institut est exclusivement de deuxième cycle). De plus, ils ont une formation de base en sciences sociales, soit au moins un cours comme prérequis. Fait d'importance, ils apportent avec eux une expérience de terrain plus ou moins longue, parfois autre que pastorale et acquise à l'étranger pour un grand nombre. Dans l'ensemble, ils ont déjà une certaine formation universitaire et envisagent un perfectionnement ou un réalignement professionnel.

Vu les antécédents des étudiants, l'enseignant a tout intérêt de partir de leurs connaissances ou questionnements et de mettre au clair le lien entre l'étude sociologique d'une question et l'action dans ses dimensions que sont les relations internes d'une formation sociale, ses relations

² Dans cet article, les termes étudiant, professeur, etc. sont employés pour désigner aussi bien le féminin que le masculin.

externes et ses représentations de la réalité. Il s'informe des connaissances ou positions sur une matière, la discute, en relève les limites par le questionnement, avant de proposer une incursion cognitive. La présentation s'accompagne de lectures choisies et de vis-à-vis actuels ou passés. La genèse socio-historique d'une question actuelle concourt à en élargir la vision première. Les aspects épistémologiques sont au moins signalés. Petit à petit, l'étudiant acquiert des connaissances et une méthode qui l'aident à déchiffrer et à maîtriser la complexité de la réalité, et ainsi à pouvoir cerner la portée de ses pratiques. Dans les échanges, l'enseignant reçoit une information factuelle provenant de milieux les plus divers.

Dans le cheminement, la méthode, exposée en introduction, est fréquemment rappelée pour favoriser chez l'apprenti le mode de compréhension et, corrélativement, pour susciter le positionnement socio-religieux en regard de l'action. La démarche se ramène à passer, moyennant un "détour" (Balandier 1985), du connu vers le moins connu, de l'impression au regard distancié, d'une lecture première à une lecture seconde. Le passage ne s'opère pas sans heurt, sans relativisation de ses options personnelles et de son insertion institutionnelle; en particulier, il développe le réflexe de questionner un dossier au lieu de répondre directement à la position d'un problème ou de se contenter d'une explication sommaire. Ce faisant, l'étudiant apprend à enrichir sa vision des choses en découvrant les éléments gommés dans la vie courante ou encore enfouis après un examen rapide; il interroge un dossier et il s'interroge sur ses propres relations à ce dossier; il tente de dégager une cohérence dans le matériau divers ou éparé, de formuler des éléments d'interprétation (Turcotte 1990a). La pédagogie requiert de s'en tenir à des questions ou théories simples en un premier temps et, par la suite, de faire le saut progressivement vers le plus complexe. Au fil des ans, l'exposé de la méthode s'est intégré sans cesse davantage à l'étude thématique, par suite de l'abandon du cours "Sociologie et religion", la direction le jugeant inutile.

Pour une autre part, la quête d'un savoir-faire pastoral chez les étudiants détermine le choix des thèmes et la pédagogie. En retour, les échanges avec des étudiants porteurs d'une bonne expérience de travail fournit à l'enseignant un flot d'informations qui serviront éventuellement à nourrir le matériau de l'analyse sociologique. Les étudiants s'y attendent, contrairement à la situation habituelle dans une faculté de théologie. Le bouche à oreille prépare dans ce sens, et la direction de l'Institut tient un discours clair là-dessus. Ceci dit, l'enseignant se doit

d'exposer sans ambages sa perspective, ses exigences et le fonctionnement du cours dès la première leçon. Il appartient à l'étudiant d'accepter ou de refuser le contrat (le changement de cours peut se faire jusqu'à la troisième semaine de la session).

La visée pédagogique commande de tenir compte de la dynamique interne de la classe. En effet, la réception des étudiants suit de près la familiarisation avec une "approche" peu éprouvée. Il serait naïf de compter sur les connaissances sociologiques antérieures, surtout si elles ont été faiblement données et mal reçues. Le plus souvent, il faut créer de l'intérêt pour une discipline jugée a priori inutile, compliquée ou menaçante. Dans le cheminement, l'un ou l'autre se trouve éventuellement désinstallé, sinon désorienté, par la vision sociologique. Heureusement, les blocages fermes se font rares. Plus d'un s'engage sérieusement, au point de consacrer une part appréciable de son temps à l'approfondissement du cours. Il s'est même vu un groupe qui avait lu en entier le recueil de textes dès le premier mois. Il est courant de constater l'accroissement de l'intérêt et l'avancement de la compréhension chez des étudiants réticents au prime abord. D'après les témoignages, le cours est exigeant, demande des efforts continus, mais à la fin on est content d'avoir acquis des connaissances nouvelles et une "méthode de pensée".

Quant à l'insertion institutionnelle, telle religieuse a trouvé une certaine pacification dans l'objectivation de problèmes avec sa congrégation, tel agent de pastorale affirme détenir désormais un savoir le rendant plus autonome à l'égard du discours officiel de l'Église, tel autre voit l'importance du fait religieux comme fait social ou d'une connaissance non dogmatique, ou tournée vers l'interne, de la religion. La réception agit donc le plus souvent sur la relation de l'expérience personnelle à l'institution religieuse. Elle se joue aussi en fonction du lien de la pratique à l'environnement social, spécialement selon que la cohérence socio-religieuse traditionnelle s'y est maintenue ou s'y est fortement désintégréée. Les interrelations observées de part et d'autre s'avèrent multiples et individualisées. Le maintien d'une cohérence traditionnelle favorise aussi bien une critique institutionnelle poussée qu'un renfermement sur cette cohérence; la distance du sécularisé ne l'habilite pas nécessairement à une démarche critique, peut-être par crainte d'effondrement des vestiges d'un monde passé, comme il peut vouloir saisir les jeux et enjeux de la pluralisation consécutive à la sécularisation. Les interactions du religieux et du social ne se révèlent surtout pas univoques auprès des étudiants; elles se modifient le plus

souvent au fur et à mesure que la démarche de réflexion se fait plus incisive. L'acquisition de connaissances objectivantes nourrit le discernement de ceux et celles se questionnant sur leur orientation religieuse personnelle.

2.3 Filière de formation et gestion technobureaucratique

De l'expérience rapidement décrite ressort l'importance d'un certain nombre de conditions institutionnelles et pédagogiques pour l'apprentissage de la perspective sociologique dans les études pastorales. Ces conditions sont la filière complète des enseignements, la reconnaissance de leur approche spécifique et de leur rapport aux autres enseignements, l'acquisition d'une méthode et non seulement de connaissances, le lien des acquisitions au contexte socio-culturel et aux cheminements individuels. Il faudrait ajouter à l'énumération la formation à la recherche: c'est dans le séminaire de recherche que les enseignements trouvent leur aboutissement logique. Cet aspect mérite attention dans le contexte d'une technobureaucratization de l'université où la relation pédagogique est sans cesse plus subordonnée à des critères d'abord administratifs, voire à la rentabilité financière, où l'apprentissage d'une perspective est dissociée du cheminement des personnes concernées, et où la valeur de la recherche est mesurée à l'application de critères quantitatifs.

Dans un tel contexte, on en arrive à assimiler le professeur au répétiteur, le chercheur au chercheur. En clair, le nombre de publications vient en premier, peu importe le contenu, qu'il soit vraiment créateur ou simple collage d'emprunts. Ces dernières années, le dégagement d'enseignants à des fonctions administratives vise le contrôle accru des enseignements par l'ajustement instrumental des moyens à la finalité. L'investissement a profité à la technobureaucratization de l'enseignement et de la recherche, sinon de l'université entière. Dans le cas de l'Institut, son orientation "professionnelle" peut justifier d'ignorer l'importance de la réflexion critique et la démarche éducative. La professionnalisation des études pastorales calque un processus observable dans d'autres domaines, comme les sciences de l'éducation ou le service social. La recherche d'une efficacité immédiate et mesurable ne s'est-elle pas imposée comme la voie de solution à la crise de crédibilité de la religion institutionnelle dans la société sécularisée, cette société en affinité avec le spiritualisme à tendance panthéiste? Dans le contexte actuel de la

complexification des pratiques religieuses, l'orientation décisive vers le pratico-pratique sert une gestion immédiatiste et sécurisante, sinon axée strictement sur les vues institutionnelles. Qu'il soit permis toutefois de souhaiter des rapports dialectiques entre la production d'une connaissance réflexive distanciée et la pastorale comme lieu de définition, d'aménagement et de gestion du sens dans le cadre d'une communauté de foi (Turcotte 1990a:223).

En regard de l'enseignement, la connaissance typique de la modernité comporte des incidences sur les conditions de la production et de la formation en théologie ou dans les sciences sociales, comme d'ailleurs dans d'autres unités post-secondaires d'enseignement et de recherche. Prosaïquement parlant, le sociologue obligé de négocier sa tâche avec un théologien risque fort de faire l'expérience de la difficulté, sinon l'incapacité, pour ce dernier de saisir les nécessaires conditions à un travail d'intelligence qui scrute des dossiers empiriques, en rend compte factuellement et en dresse une analyse où l'interprétation signifie une théorisation à la fois circonstanciée et distanciée. Ce genre d'analyse, n'en déplaise aux techno-bureaucrates, requiert des conditions de travail favorisant l'ouverture culturelle, la mise à jour continue des connaissances et la création réflexive, le tout pour une production optativement originale sur le marché hautement concurrentiel des sciences sociales. De façon générale, avançons-nous, dans un monde complexe et épris d'efficacité immédiate et mesurable, bref à courte vue, les sciences sociales, comme la philosophie ou la littérature, peuvent ouvrir les horizons culturels, donner de la profondeur au regard, stimuler l'engagement responsable. Si le professeur partage ces préoccupations, il fait oeuvre d'éducation: il quitte la voie du court récit et de sa fragmentation et donne accès à l'intelligence capable de comprendre et de maîtriser un tant soit peu l'environnement de ses activités.

3 Sciences sociales, théologies pratiques et défis pastoraux

Avec la nouvelle direction et son programme remodelé, soit avec la présente année universitaire, la formation à l'action pastorale est chapeauté d'une théologie revendiquant l'exclusivité du sens (l'orientation et la signification) dans l'intelligence de l'ordinaire de la vie chrétienne. En conséquence, les sciences sociales ne sauraient être que des servantes de la théologie pratique, et encore, ne retient-on que

la sociologie structuro-fonctionnaliste. Plus largement, des théologiens se réclamant de la théologie pratique prétendent détenir la compétence en sciences humaines, peu important leur compétence réelle et sa reconnaissance dans le champ scientifique. Des tenants de la praxéologie ou des sciences pastorales refusent de fait la confrontation avec les sciences sociales, leurs travaux se limitant à des cercles fermés. Ces remarques, comme celles qui suivent, concernent une certaine pratique de la théologie, qui ne correspond pas à la totalité de la théologie pratiquée, même pas dans le cadre universitaire.

3.1 Vous avez dit "théologie pratique"?

Ce qui est en cause, c'est l'identité des sciences sociales des religions en regard de la théologie. Ces sciences produisent des interprétations, soit des ensembles de significations; tout autant, elles forment à une méthode de compréhension de la réalité, à un mode particularisé d'insertion sociale ou religieuse. Or, telle théologie ne revendique-t-elle pas un même champ en matière de religion? Comme démarche réflexive, l'analyse des sciences sociales met au clair les dessous des fonctionnements sociaux, notamment le contrôle institutionnel des acteurs et la mystification des discours. Ce regard distancié menace les définisseurs de sens; d'où la réaction, dans les facultés ecclésiastiques, de contenir le non théologique dans des limites définies par un appareil de contrôle académique, souvent préoccupé de réguler bien plus que d'inspirer et de nourrir la pensée ou la recherche. L'orientation bénéfique de la techno-bureaucratization de la transmission du savoir et de la formation à l'intelligence des choses dans une société aspirée par l'idéologie de la gestion et dans une Église tentée de renfermement sur elle-même. Les dossiers publiés dans le magazine Présence ne sauraient mieux illustrer la clôture d'un discours théologique franco-canadien sur un catholicisme en mal de rapports positifs avec la modernité, et religieuse et séculière.

Au Canada français, dans les facultés de théologie ou les instituts de pastorale sous direction cléricale et théologique, les cours ou séminaires d'appoint en sciences sociales sont éventuellement définis dans des problématiques avant tout théologiques. Dans ce cas, le professeur de sociologie doit composer avec ces problématiques, et les étudiants, qui n'ont pas de formation fondamentale en sociologie à leur arrivée au cours, en partent avec des connaissances qu'ils ont intégrées à leur savoir théologique, sur des modes semblables à ceux des enseignants de théologie. Rares, parmi ces derniers, sont ceux qui construisent une

réflexion en assumant l'approche critique des sciences sociales. Leur méconnaissance se traduit, entre autres, par des ergoteries sur des données statistiques. Il serait souhaitable que des théologiens se remémorent le principe ancien de connaissance théologique: "*Doctores non sunt numerandi sed ponderandi*" (les avis ne doivent pas être comptés mais pesés). Pour ce, la théologie ne doit-elle pas se départir d'une bonne charge des idéologies et des convictions qui alimentent son discours? Ce serait également une condition pour que les prétentions heuristiques de la théologie commune, et encore plus si elle se qualifie de pratique, cessent de freiner la recherche analytique du phénomène religieux. La revendication par une certaine théologie d'être seule en mesure d'interpréter les transformations religieuses actuelles peut se comprendre par ceci que la théologie savante, se sentant dépassée sur son propre terrain par les sciences sociales, ou par peur de l'être, entend bien les réduire strictement à une source d'information par les données statistiques ou les descriptions factuelles. La position n'est probablement pas sans rapport avec le fait que ne cesse de croître la demande d'une professionnalisation de la théologie; on y cherche des connaissances de base, sinon rudimentaires, dans un parcours d'études axé avant tout vers l'obtention d'une formation pratique préparant au marché du travail.

Le problème soulevé n'est pas propre au Canada français, loin de là. Ici comme ailleurs, il s'inscrit dans le mouvement de reconstitution de la théologie post-conciliaire en un corpus d'enseignement systématique, peu importe son agrément romain. Dans les programmes, les sciences humaines, y compris l'histoire, ont été grandement reléguées au statut de propédeutique dans la démarche d'un cours, les enseignements autres que la théologie ont été rayés ou laissés sur papier. Dans le monde universitaire, la théologie a dû affirmer une identité propre. Ce faisant, pouvait-elle échapper à l'hyperspécialisation bureaucratiquement gérée? Et ainsi elle a relégué le dialogue des perspectives à l'usage commode du mot interdisciplinarité. Par ailleurs, la spécialisation s'avérait entretenir un rapport de préférence avec l'héritage de la systématisation.

Par suite de cette orientation, dans une société où la pratique de la religion se fait plurielle, sinon "sauvage", l'étudiant obtient un diplôme avec une connaissance rudimentaire du phénomène religieux et, encore pis, avec l'assurance de le connaître convenablement à partir de bribes communiquées de façon éparse. De surcroît, l'éclipse de l'histoire n'a rien pour éveiller à la relativisation dans le temps et l'espace, et ce

d'autant que le bagage philosophique est plutôt mince. Si l'étudiant s'oriente vers l'action pastorale, est-il suffisamment outillé? Entre autres voies, ne risque-t-il pas de s'engouffrer dans les débats apologétiques, incapable qu'il est de distance critique?

Le désarroi actuel des agents de pastorale devant la demande sacramentelle illustre les conséquences possibles de l'ignorance du fait religieux autre qu'institutionnel catholique et de l'incapacité de l'interpréter hors de cette sphère. De tous les côtés découvre-t-on que l'offre d'une démarche rituelle est loin d'être reçue dans la ligne du concile par nombre de requérants. Comme l'a montré récemment Liliane Voyé (1991), les mariés à l'église demandent au rite sacré la garantie sociale et temporelle d'une passion humaine; l'église offre bien le cadre de ce rite, mais de là à ce que les mariés reconnaissent la pertinence du discours catholique sur le mariage, c'est autre chose. Nous formulons l'hypothèse que l'assimilation d'un lexique théologico-pastoral issu du concile risque de détourner de la compréhension de la religiosité exprimée dans des termes traditionnels ou séculiers, ordinaires quoi. Que le sujet s'affirme, cela paraît incompatible avec la définition a priori du sens ou la formulation du questionnement indépendamment de l'expérience.

Le risque de l'écart social dans la compréhension et l'action est d'autant plus élevé que les problématiques véhiculées dans les facultés de théologie sont souvent en retard de quelques années sur la recherche en sciences humaines. Comment peut-il en être autrement quand des professeurs sont à la remorque de modes intellectuelles, limitent leurs lectures au déjà su? Les façons de faire sont à comprendre dans le contexte où l'Église se trouve de plus en plus déphasée de la société, où le discours de la théologie se construit en fonction d'une petite bourgeoisie culturelle, loin des pratiques diversifiées des communautés. Or, la théologie ne gagnerait-elle pas à se situer en aval, et non en amont, des sciences humaines, d'y ancrer, au moins pour une part, son questionnement et sa réflexion? Évidemment, la question ne saurait être traitée indépendamment des particularités cognitives en présence. La théologie, comme la sociologie, ne se conjugue-t-elle pas au pluriel? Par ailleurs, l'interdisciplinarité n'exige-t-elle pas un apprentissage réel des perspectives propres à chaque discipline? Mais encore faut-il connaître les enjeux épistémologiques actuels. Au congrès tenu à l'Université Saint-Paul, à l'été 1989, nombre d'interventions des théologiens s'inscrivaient dans une conception de la science collée sur le positivisme du dix-neuvième siècle (Croteau 1990). Une telle fixation

ferme à l'échange. Signalons, en outre, que l'effort de s'instruire sérieusement dans une discipline scientifique ou empirique, pour le théologien comme pour le philosophe, est le lot d'une minorité. C'est justement le petit nombre consentant à un tel effort qui, selon Gilles-Gaston Granger, explique, parmi d'autres raisons, le peu de monde s'intéressant à la philosophie des sciences en France (Azouvi et Droit 1992:2).

3.2 Théologie pratique et sociologie critique

Il serait hâtif de conclure à l'incompatibilité de la sociologie critique et de la théologie, notamment de la théologie pratique. Au lieu d'incompatibilité, il vaudrait mieux qualifier de tensions les rapports entre les deux perspectives. Qu'est-ce à dire? Il n'y a pas de continuité directe entre les deux discours. Si jamais le rapport est éclectique, la théologie a toutes les chances de gober les données ou conclusions des études en sciences sociales pour mieux ignorer leur fabrication et leur portée. C'est que cette théologie se disant renouvelée n'a pas quitté la voie de la systématisation en amont de la réflexion critique. Un danger opposé serait de sociologiser sous le couvert de la théologie, d'en rester à son seuil. Signalons à ce propos que l'analyse des sciences sociales n'a pas besoin du baptême théologique pour garantir sa pertinence épistémologique dans l'étude de la religion et justifier son apport à l'action pastorale. De façon paradoxale, le respect d'une autonomie réciproque peut décloisonner les savoirs réservés et interroger les conceptions protégées. Plus profondément, le spécifique du discours théologique ne renvoie-t-il pas à l'inscription dans une tradition religieuse particulière et aux pratiques des communautés se réclamant de cette tradition (Dumont 1987:41-80)? Cette dernière référence nous paraît faire défaut à la théologie pratique enveloppante, et, suggérons-nous, ce serait même la source principale de sa crainte des sciences sociales. Cet aspect de la question est particulièrement patent quand le théologien pratique s'appuie strictement sur des études au second degré (qu'il peut bien résumer par ailleurs), sur une expérience circonscrite au cadre institutionnel et à une seule aire géographique ou culturelle. Cela a pour effet d'éloigner de la comparaison ou de la relativisation et, par conséquent, de favoriser l'orthopraxie, soeur de l'orthodoxie, et le refus du questionnement suscité par le sujet empirique. Les prétentions de scientificité d'une théologie pratique, en référence aux sciences exactes, si elle n'est pas nouvelle (Berguer 1903), apporte peu au défi d'une réflexion théologique en regard des sciences sociales et des pratiques chrétiennes.

Par ailleurs, les sciences sociales ont beau jeu de défigurer la théologie comme discours globalisant axé sur la transformation des croyances et des pratiques à partir d'un terrain soit imaginé soit rétréci. En effet, l'inflation du dire en quête de changement dans une telle théologie ne mystifie-t-elle pas justement l'incapacité de saisir le concret des communautés? Or, ces communautés, avant quelque analyse, se posent en deçà d'un idéal défini par des organes institutionnels, le concile par exemple, si jamais elles ne sont pas la cible de groupes ou d'individus à la recherche de la pertinence sociale du croire chrétien, tels les tenants de l'Église populaire. Pour ces derniers, parmi d'autres agents socio-religieux, il importe de travailler au renouvellement de ces communautés et, à cette fin, le théologien, possesseur d'un savoir réservé, parle au nom des personnes concernées, à leur place donc, et du même coup les confine au silence (Bourdieu 1984:52). Sous des allures populistes, comme l'habillement de prolétaire ou le langage relâché, c'est se déléguer la parole de l'autre et se l'approprier. Le ton utilisé mêlera volontiers séduction et intransigeance. D'ailleurs, comme nous le montrent l'histoire et un certain style épiscopal actuel, populisme et autoritarisme couchent volontiers dans le même lit.

Qu'il soit question de formation pastorale dans la logique sociale esquissée, les sciences sociales critiques, rappelons-le, sont reléguées aux prérequis facultatifs, et seul leur apport structuro-fonctionnaliste est retenu. De la sorte, la reproduction d'une façon de voir et de faire est assurée, à la distinction près que le diplômé de cette formation détient un savoir-penser et un savoir-faire en deçà des connaissances de l'enseignant transmettant la portion peu susceptible de susciter une concurrence à son endroit. En langage imagé, c'est former à être le dépanneur qui saura se confiner à son commerce, sans menacer le marché des grandes surfaces. En pastorale, c'est l'agent qui répond à des besoins circonstanciés, les considère du point de vue d'habiletés ou connaissances jugées adéquates, est incapable de vision hors de ces ornières. Il est encore moins en mesure de se questionner en regard des enjeux actuels de la tradition d'un croire et d'une pratique inspirés de l'évangile dans un environnement social marqué par la modernité technique ou critique et le retrait institutionnel de la religion. Dans les communications à l'intention des milieux ecclésiaux, le sociologue est incité à ne pas en dire trop, au nom du respect de la formation de l'auditoire, spécialement s'il s'agit d'agents de pastorale. Or, à l'expérience, l'accueil d'analyses socio-historiques du catholicisme

québécois semble la part des milieux laïcs avant tout. Le même fait est observable en Italie, par exemple. Est-ce à dire que les gens de religion ignoreraient les clés modernes de compréhension?

Dans la quête de voir clair dans la situation actuelle, les autorités des congrégations et diocèses font appel le plus souvent aux services de sociologues étrangers à la chose religieuse, et ainsi se réservent-elles l'exclusivité de l'interprétation et s'assurent-elles la régulation interne. De part et d'autre, la revendication, indirecte certes, ne traduirait-elle pas un esprit orthodoxe, fut-il camouflé sous des mots "au goût du jour" ou l'affabilité? Quant aux clercs sociologues des diocèses, ils possèdent le plus souvent un diplôme attestant une formation prioritairement structuro-fonctionnaliste, sinon axée sur les méthodes quantitatives. Ces clercs ignorent parfois tout de la sociologie des religions, voire du christianisme. Ne nous étonnons pas qu'ils produisent des recherches où est absente quelque interprétation élaborée. Comme label de garantie, le reçu de la tradition théologique ou institutionnelle ne souffre pas d'un questionnement de fond. À quelles conditions ce questionnement est-il possible dans une société où l'héritage culturel se trouve imprégné de religion?

3.3 La théologie comme savoir réservé

Pour sortir du piétinement, il importe de considérer les études européennes ou américaines comme des vis-à-vis du catholicisme et des mouvements religieux en milieux canadiens ou québécois. En effet, la comparaison est stimulante, et nous savons comment elle a guidé les analyses de Max Weber et de Emile Durkheim, ces classiques de la sociologie moderne. Il ne serait pas vain non plus de s'interroger sur les surdéterminations culturelles et socio-historiques de la position actuelle de la théologie. N'a-t-elle pas été le lieu traditionnel de l'apprentissage du prestige social du clerc, voire l'un des éléments de sa distinction dans la société civile et parmi les croyants? Bien plus que de conforter une position sociale, la théologie a structuré un rapport singulier à la réalité, notamment le rapport de la tradition à la modernité. L'une des caractéristiques de ce rapport réside dans l'affirmation d'énoncés systématisés avant quelque analyse d'une question ou regard distancié d'une situation. Ne parlons pas du doute propre à la modernité scientifique. En revanche, ce doute interrogateur se trouve, par exemple, dans l'enseignement secondaire public des frères éducateurs. Ces derniers, dans les années 1920 déjà, constituent des dossiers, procèdent à des lectures critiques, mettent en cause les fondements du

statu quo et échafaudent des projets révisés continuellement au fil des pratiques. Nous avons donc là un autre type du rapport du donné catholique à la modernisation socio-cognitive, qui est le type laïc de la confrontation de la foi au monde d'abord et non à un système (dans ce cas, le type clérical). Les acteurs sociaux que sont les frères éducateurs, certains groupes de prêtres ou de laïcs, ont en commun d'avoir été attirés par l'urbanité et d'avoir bénéficié du statut de minorité cognitive subordonnée au sein de l'institution ecclésiastique ou auprès des élites traditionnelles. S'ils ont persisté dans leur position, c'est grandement en raison de l'appui des populations locales où ils étaient insérés.

Un statut similaire à celui du laïc, au sens sociologique, échoit aux sciences sociales dans la sphère des sciences de la religion, dans le contexte franco-canadien comme dans d'autres contextes. La condition socio-cognitive n'est probablement pas sans lien avec le rapport de telle méthode ou perspective avec celle de la connaissance de modernité. Par exemple, la théologie post-conciliaire en milieu universitaire s'est ajustée au pluralisme dans ses aspects subjectifs, troquant éventuellement le travail de la raison pour l'expression de convictions, fortement idéologisées, se réclamant de la foi authentique et soi-disant exprimant les aspirations de son peuple. Cette théologie se révèle peu critique à l'égard des idéologies ambiantes, hier le marxisme et aujourd'hui le féminisme, après avoir rompu verbalement (et non canoniquement) avec le magistère. De plus, elle trouve sa clientèle surtout auprès d'une petite bourgeoisie en mal d'identité socio-religieuse dans une Église hautement hiérarchisée et dans une société où dominant le modèle industriel de production et la gestion techno-bureaucratique. Quant à la production théologique conditionnée par cet environnement, elle compose difficilement avec la diversité des positions des croyants, notamment avec les dissidents institutionnels, dans les sectes ou ailleurs, les attachés à des expressions traditionnelles de la religiosité et les rationnels recourant à des cadres d'intelligence non directement théologiques en matière de religion. Comment peut-il en être autrement quand ces théologiens ne possèdent pas vraiment des instruments de compréhension et d'analyse du monde dans lequel ils évoluent? Peut-être bien davantage défendent-ils des titres de prestige, fussent-ils passésistes et peu importe la rupture d'avec les communautés chrétiennes et les courants dans la masse des croyants? Par voie de conséquence, il n'y aura pas à s'étonner que le discours de l'inculturation vise d'abord et avant tout les autres cultures, en particulier les catholicités du tiers-monde.

Ces réflexions s'expriment partiellement sous forme d'interrogations, qui sont autant d'hypothèses à raffiner et à analyser. Il se pourrait bien que les nouveaux clercs de la théologie, à l'instar des nouveaux clercs d'autres disciplines universitaires (Larouche 1991), affichent plus de continuité que de discontinuité avec les anciens clercs. L'arrivée de professeurs laïcs ne constitue surtout pas de soi l'indice d'un changement de direction cognitive. Ne confondons pas ce changement nécessitant le remue-ménage dans les conditions quotidiennes de travail et les réclamations au sein de l'institution ecclésiastique. Les embauches des dernières années, sauf de notables exceptions, et variables selon les lieux, vont dans le sens de l'autoreproduction. Ce qui est en jeu, et objet d'enjeux, a trait à l'intelligence des choses dans les rapports entre société, culture et religion. La novation a des exigences autres que les modifications formelles, notamment du langage; elle appelle aussi l'apprentissage du détour du sujet et, conséquemment, des conditions particulières de production.

Conclusion

Pour terminer, évoquons que la saisie des fonctions culturelles et sociales de la religion dessine des défis à la pastorale, dans la mesure où elle interroge et pousse à trouver des voies créatrices. Cette création se pose à la jointure de la tradition et de la modernisation, de la théorisation et des pratiques, institutionnelles, communautaires ou individuelles, du rapport de la religion à son environnement. À cette tâche, les sciences sociales sont capables d'un apport significatif, à la condition d'une reconnaissance bénéficiant éventuellement à la crédibilité socio-religieuse de la théologie elle-même. Cette théologie, en contexte de crise de plausibilité sociale du croyable catholique, n'est-elle pas tentée de confondre la sphère du symbolique avec l'ordre de l'aménagement des conditions de la pratique? La confusion ne desserte-elle pas le religieux lui-même, cette inspiration de l'existence à la lisière des institutions du sacré et des conditions de la vie dans ce monde? Nous avons pointé quelques perversions de la matérialisation du spirituel dans la théologie pratique. L'exposé critique, s'il désenchanté, invite aux tâches concrètes de l'utopie, cette force de l'imaginaire social déstabilisant les idéologies dominantes.

BIBLIOGRAPHIE

- AUDINET, Jacques. 1992. «Fonction et fonctionnement social de la théologie», dans Les cent ans de la faculté de théologie. (DORÉ, Joseph, éd.), Paris, Beauchemin, 277-301.
- AZOUVI, François, et Roger-Pol DROIT. 1992. «Un entretien avec Gilles-Gaston Granger», Le Monde 1^{er} septembre: 2.
- BALANDIER, Georges. 1985. Le détour. Pouvoir et modernité. Paris, Fayard, 266 p.
- BERGUER, Georges. 1903. L'application de la méthode scientifique à la théologie. Genève, Impr. Romet, 306 p.
- BOURDIEU, Pierre. 1984. «La délégation et le fétichisme politique», Actes de la recherche en sciences sociales 52-53: 49-55.
- CROTEAU, Jacques. 1990. Défis présents et à venir de l'université catholique. Actes du colloque international du centenaire de l'Université Saint-Paul. Present and Future Challenges Facing Catholic Universities. Saint Paul University Centennial Conference Proceedings. Ottawa, Université Saint-Paul, 278 p.
- DUMONT, Fernand. 1980. «Les sciences de la religion dans la culture», dans Sciences sociales et Églises. Questions sur l'évolution religieuse du Québec. (STRYCKMAN, Paul et Jean-Paul ROULEAU, éd.), Montréal, Bellarmin, 340-363.
- DUMONT, Fernand. 1981. L'anthropologie en l'absence de l'homme. Paris, Presses Universitaires de France, 369 p.
- DUMONT, Fernand. 1987. L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien. Montréal, Fides, 287 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1990. «Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?» dans De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions. (CHAMPION, Françoise et Danièle HERVIEU-LÉGER, éd.), Paris, Centurion, 217-248.
- JEANROND, Werner. 1992. «Entre pratique et théorie. La crise d'orientation de la théologie», Concilium 244:69-77.
- LAROUCHE, Jean-Marc. 1991. Éros et Thanatos sous l'oeil des nouveaux clercs. Essai socio-historique sur la sexologie et la thanatologie dans la société québécoise. Montréal, VLB éditeur, 202 p.

- TURCOTTE, Paul-André. 1990. «L'enseignement de la sociologie du christianisme dans un Institut de pastorale. Tracé historique et conditions actuelles», Pastoral Sciences. Sciences Pastorales: 37-45.
- TURCOTTE, Paul-André. 1990a. «Recherche-action et sociologie historique. Questions de méthode», dans Les études pastorales à l'université: perspectives, méthodes et praxis. Pastoral Studies in the University Setting: Perspectives, Methods and Praxis. (VISSCHER, Adrian M., éd.), Ottawa, Paris et Londres, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 222-237.
- TURCOTTE, Paul-André. 1991. «The Religious Observances and Commitments of Catholics in Greater Montreal. From Conformity to Selectivity», Journal of Empirical Theology 4/2: 52-63.
- TURCOTTE, Paul-André. 1992. «La formation par les sciences sociales de la religion», Les Cahiers de Cap-Rouge 20/3: 16-32.
- VIAU, Marcel et Raymond BRODEUR, (éd.). 1987. Les études pastorales: une discipline scientifique? Québec, Groupe de recherches en sciences de la religion, (Les Cahiers de recherches en sciences de la religion #8), 398 p.
- VISSCHER, Adrian M. (éd.). 1990. Les études pastorales à l'université: perspectives, méthodes et praxis. Pastoral Studies in the University Setting: Perspective, Methods and Praxis. Ottawa, Paris et Londres, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 449 p.
- VOYÉ, Liliane. 1991. «Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré», Social Compass 38/4: 405-416.