



Université de Montréal

L'adaptation religieuse au contexte socioculturel : une église évangélique  
montréalaise

par Hélène Desjardins

Département d'Anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès sciences (M.Sc.)  
en Anthropologie

Avril 2018

© Hélène Desjardins, 2018

## Résumé

Le christianisme évangélique en contexte québécois est façonné par différents facteurs, dont les mouvements migratoires et la transnationalisation, l'intervention prosélyte, l'évolution de la société et l'individualisation croissante du religieux à l'ère moderne. L'étude de cas que nous avons réalisée au sein d'une église évangélique montréalaise permet de constater un effort d'adaptation socioculturelle à son contexte local, particulièrement au niveau de ses pratiques et de sa vie de communauté. Or, nous démontrons que ces adaptations ne sont pas isolées et s'insèrent plutôt dans un mouvement plus large. Elles sont influencées par l'évolution de cette religion au Québec et visent à favoriser la croissance du christianisme évangélique dans son contexte local.

**Mots clefs** : anthropologie, ethnologie, religion, christianisme évangélique, glocalisation, inculturation, Québec, mouvement de revitalisation, syncrétisme.

## **Abstract**

Evangelical Christianity in the Quebec context is shaped by various factors, including migratory movements, transnationalism, proselytizing, the evolution of the society and the growing individualization of religion in the modern era. Indeed, the case study I carried out in a Montreal Evangelical church reveals an effort of socio-cultural adaptation specific to the local context, particularly with respect to practice and community life. I show that these changes are not an isolated phenomenon but rather they take place in the context of a wider movement. They are influenced by the evolution of this religion in Quebec and are oriented to contribute to the growth of Evangelical Christianity in the local context.

**Key words :** anthropology, sociocultural anthropology, religion, Evangelical Christianity, glocalisation, inculturation, Quebec, revitalization movements, syncretism.

## Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Table des matières.....	iv
Remerciements.....	viii
<b>I. Introduction.....</b>	<b>1</b>
a. Contexte de la recherche.....	1
b. Problématique de la recherche.....	2
c. Pertinence de la recherche.....	2
d. Plan de la recherche.....	3
<b>II. Méthodologie.....</b>	<b>5</b>
a. Sondage sociodémographique volontaire.....	5
b. Observations participantes.....	6
c. Entrevues individuelles.....	7
d. Entrevue de groupe.....	7
e. Proximité avec le sujet d'étude et réflexivité.....	8
<b>III. L'adaptation du religieux au contexte social dans les sociétés contemporaines.....</b>	<b>12</b>
a. Introduction.....	12
b. Concepts clefs.....	12
i. Terminologie de l'adaptation du religieux.....	12
1. Contextualisation et Inculturation.....	13
2. Glocalisation.....	15
3. Synchrétisme.....	16
ii. Églises récentes.....	18
c. Mécanismes d'adaptation du religieux.....	18
i. Adaptation du religieux.....	18
1. Impacts des mouvements migratoires et de la transnationalisation.....	19

	2. Intervention prosélyte.....	23
	3. Impact de l'évolution des sociétés sur les religions.....	26
	4. Rôle de la subjectivité et de l'agentivité.....	29
	ii. Adaptation du christianisme évangélique dans le monde.....	31
	d. Wallace et les mouvements de revitalisation.....	33
	e. Conclusion.....	35
<b>IV.</b>	<b>Étude de cas : Contexte religieux, social et culturel de l'Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal.....</b>	<b>37</b>
	a. Introduction.....	37
	b. Christianisme évangélique.....	38
	c. Histoire du christianisme évangélique québécois.....	38
	i. Pré-réveil.....	39
	ii. Réveil.....	41
	iii. Post-réveil.....	44
	d. Contexte culturel du Plateau Mont-Royal.....	46
	i. Données sociodémographiques.....	47
	ii. Vision du contexte par les membres de l'église.....	49
	e. Conclusion.....	52
<b>V.</b>	<b>Étude de cas : Description de l'Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal .....</b>	<b>53</b>
	a. Introduction.....	53
	b. Description de l'église étudiée.....	53
	i. Implantation et historique de l'église.....	53
	ii. Vision de l'église.....	55
	iii. Membres et participants.....	58
	iv. Réunions hebdomadaires.....	61
	v. Rituels.....	64
	1. Cène.....	64
	2. Baptême.....	65
	vi. Réunions des groupes de quartier et caucus.....	67

c.	Conclusion.....	68
<b>VI.</b>	<b>Étude de cas : Analyse de l'adaptation de l'Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal à son contexte.....</b>	<b>69</b>
a.	Introduction.....	69
b.	Vision de ce qu'est l'adaptation religieuse par les membres.....	69
c.	Domaines d'adaptation.....	70
i.	Application de la vision.....	70
ii.	Participants.....	71
iii.	Rencontres hebdomadaires.....	73
1.	Lieu de rencontre.....	73
2.	Déroulement.....	75
a.	Atmosphère.....	75
b.	Louange.....	76
c.	Liturgie.....	80
d.	Prédication.....	82
e.	Activités pour les enfants.....	85
f.	Rituels.....	86
iv.	Implication sociale et prosélytisme.....	88
v.	Moyens de promotion et de communication.....	90
vi.	Vie de communauté.....	92
vii.	Pratiques personnelles.....	93
viii.	Croyances et valeurs enseignées.....	95
d.	Opinion des membres quant à l'adaptation de leur église.....	97
e.	Motifs d'adaptations.....	99
f.	Conclusion.....	102
<b>VII.</b>	<b>Contexte actuel et impacts de l'adaptation du christianisme évangélique québécois.....</b>	<b>106</b>
a.	Introduction.....	106
b.	L'Église évangélique québécoise actuelle.....	106

c.	Causes de l'adaptation du christianisme évangélique.....	111
d.	Impacts de l'adaptation du christianisme évangélique.....	114
i.	Rapport de l'Église québécoise avec l'influence américaine.....	114
ii.	Détachement de la sous-culture évangélique québécoise.....	117
iii.	Croissance du mouvement évangélique québécois.....	118
e.	Conclusion.....	121
VIII.	Conclusion.....	123
a.	Retour sur la démarche du mémoire.....	123
b.	Réponse à la question de recherche.....	123
c.	Confirmation des hypothèses de recherche.....	125
d.	Nécessité de l'adaptation en contexte de sécularisation.....	125
	Bibliographie.....	127
	Annexe 1 : Profil des participants aux entrevues.....	I

## Remerciements

Je désire d'abord remercier tous les membres de l'Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal d'avoir accepté de participer à ma recherche en consentant que leur église soit au centre de mon étude. Je remercie particulièrement tous ceux qui ont participé à des entrevues. L'intérêt marqué et l'ouverture de tous face à mon étude ont grandement simplifié mes démarches et leur authenticité ainsi que leur honnêteté a beaucoup contribué, je l'espère, à mon succès.

Je remercie également ma directrice de recherche, Deirdre Meintel, qui, par ses enseignements durant mon parcours académique m'a grandement appris sur l'étude anthropologique du religieux. De plus, son accompagnement au cours de ma rédaction, malgré son horaire chargé a grandement ajouté à la qualité du présent travail.

Je remercie ensuite mes parents, Renée et Daniel, pour leur soutien tout au long de mes études, à la fois au niveau financier et académique. Merci à Jessica et Stéphanie, avec qui j'ai vécu la rédaction, pour leurs nombreux encouragements et leur présence assidue à nos séances de travail. Finalement, je remercie mon fiancé, Christian, pour son support moral soutenu tout au long de mes études au deuxième cycle.

# **I. Introduction**

## **a. Contexte de la recherche**

La transformation du paysage mondial à travers la globalisation, les mouvements migratoires et l'expansion des idéaux postmodernes entraînent une mondialisation qui vient influencer de nombreuses sphères de la société. Or, si l'on peut d'abord penser aux impacts constatés au niveau de l'économie, des sociétés et des cultures, le religieux, lui, se trouve également transformé par ce contexte changeant. En effet, les recherches provenant de la science des religions, de l'anthropologie et de la théologie permettent de constater des transformations au niveau des religions, qu'elles soient occidentales ou orientales. Ces études démontrent que les religions se modifient dans une optique d'adaptation à leur contexte. Ces adaptations peuvent être observées sous toutes sortes de formes. Parmi elles, on retrouve, entre autres, la traduction des textes sacrés, la modification et la multiplication des lieux de culte et d'adoration, un changement dans la culture musicale, vestimentaire, alimentaire et dans le rapport au corps des adeptes, l'ouverture vers de nouvelles valeurs, de nouvelles interprétations des textes sacrés et même des emprunts ainsi que des partages interreligieux.

Plusieurs chercheurs ont abordé le sujet de cette transformation religieuse, en rapport avec son contexte socioculturel, sur plusieurs angles. En effet, certains ont analysé les impacts de la transnationalisation du religieux (Bava 2011, Dejean 2014, Capone 2010, Picard 2013, Mossière 2013, Cadge 2007, Yang et Ebaugh 2000, Aubourg 2013). D'autres ont abordé l'impact du prosélytisme sur les religions (Shenk 2005, Csordas 2007, Bauer 2003, Pédrón-Colombani 2001), tandis que certains se sont davantage concentrés sur l'évolution des religions se trouvant dans une société en changement ou sur le rôle de la subjectivité dans l'appropriation du religieux (Berger 1967, Dejean 2010, Laliberté 2010, Meintel et Mossière 2011, Robitaille 2009, Gauthier 2014, Delpal 2001, Lemieux 1990). Or, ces nombreuses études, bien que fort pertinentes, nous semblent, dans leur ensemble, incomplètes. En effet, à notre connaissance, très peu de chercheurs ont concentré leurs recherches sur la compréhension de l'adaptation du religieux comme le résultat d'une combinaison de facteurs.

## **b. Problématique de la recherche**

Le but de cette recherche est donc d'étudier les mécanismes d'adaptation du religieux en cherchant à comprendre leur fonctionnement, le rôle qu'ils peuvent jouer dans la transformation du religieux ainsi que les impacts de ces modifications sur les religions. Or, afin d'étudier ce phénomène, nous nous concentrerons sur le cas du christianisme évangélique québécois. Notre question de recherche peut donc être formulée ainsi : « Est-il possible de constater une adaptation du christianisme évangélique au contexte socioculturel québécois et, si oui, quels en sont les formes, les causes et les impacts? ».

Puisqu'il serait évidemment impossible d'étudier en profondeur l'ensemble du mouvement évangélique québécois, nous avons choisi de concentrer notre recherche sur une étude de cas réalisée au sein de l'Église du Plateau Mont-Royal. Cette église montréalaise a été choisie en raison, justement, de son désir exprimé de s'adapter au contexte socioculturel du quartier dans lequel elle se trouve. Notre objectif est donc, dans ce mémoire, de chercher à voir s'il y a une adaptation religieuse dans cette église pour ensuite analyser l'expression de celle-ci. Les conclusions tirées de cette étude de cas nous permettront de replacer celles-ci dans le contexte plus large du christianisme évangélique québécois afin de vérifier si l'église étudiée peut réellement constituer un prototype de ce mouvement. Or, nous espérons que les conclusions tirées de cette étude permettront de confirmer notre assomption concernant l'implication de plusieurs facteurs dans l'adaptation socioculturelle des religions. Nous prévoyons, également, suite à cette recherche, tirer des conclusions concernant les impacts de la transformation contextualisée du religieux.

## **c. Pertinence de la recherche**

D'abord, comme nous l'avons déjà mentionné, l'objectif premier de cette recherche est d'enrichir les connaissances sur le phénomène de l'adaptation du religieux en l'étudiant dans son ensemble, cherchant à en comprendre les mécanismes. Ainsi, nous sommes persuadés que notre mémoire trouve premièrement sa pertinence dans sa contribution au savoir portant sur la transformation du religieux. De plus, si l'on retrouve beaucoup de littérature portant sur l'adaptation du christianisme évangélique en contexte africain (Mary 1995 et 2000, Sanneh 2005, etc.) et latino-américain (Pédrón-Colombani 2001, Stoll 1990, etc.), celle portant sur la transformation actuelle

de ce mouvement, au Québec, est presque inexistante. Ainsi, nous espérons, par notre recherche, étendre les connaissances de cette traduction culturelle du religieux au contexte nord-américain. Cela dit, nous croyons, également, que l'approche anthropologique de cette étude sera particulièrement pertinente à l'exploration de ce sujet puisque ce sont majoritairement des théologiens et des chercheurs en sciences des religions qui ont étudié le christianisme évangélique en contexte nord-américain et, particulièrement, en contexte québécois. Or, même parmi les écrits théologiques portant sur les églises évangéliques québécoises, on retrouve très peu d'écrits traitant du contexte actuel du mouvement. Ainsi, l'approche que nous proposons dans ce mémoire nous permettra de contribuer aux connaissances concernant les réalités historiques et actuelles de cette religion en contexte québécois.

#### **d. Plan de la recherche**

Dans un premier temps, nous présenterons notre méthodologie et sa justification. Par la suite, notre mémoire se divisera en cinq grands chapitres. Le premier chapitre visera, d'abord, à présenter nos définitions des concepts présents dans ce mémoire. Ensuite, dans ce même chapitre, nous présenterons notre cadre conceptuel concernant les différentes formes et facteurs de l'adaptation du religieux ainsi que des exemples illustrant chacun d'entre eux, tirés de notre revue de la littérature. Ce chapitre se conclura par la formulation de nos propres assomptions quant aux mécanismes d'adaptation du religieux.

Par la suite, dans le chapitre suivant, nous introduirons notre étude de cas dans le but de répondre aux propositions formulées dans notre chapitre théorique. En effet, cette section du mémoire, divisée en trois chapitres, visera d'abord à présenter le contexte de l'Église du Plateau Mont-Royal, dans laquelle nous avons réalisé notre terrain, décrivant à la fois le contexte historique du christianisme évangélique au Québec et le contexte socioculturel dans lequel cette église se trouve. Ensuite, dans le chapitre qui suivra, nous présenterons une description de l'Église du Plateau Mont-Royal. Ce chapitre sera consacré à la présentation de nos données empiriques. Par la suite, dans un chapitre d'après, nous présenterons notre analyse de l'adaptation de cette église par rapport à son contexte, tout en nous appuyant sur les propos de nos informateurs. En effet, notre but n'est pas simplement d'évaluer nous-mêmes une transformation religieuse, mais plutôt de vérifier s'il existe un effort d'adaptation au sein de l'église du point de vue des membres.

Enfin, dans le dernier chapitre, nous présenterons la situation du mouvement évangélique actuel au Québec. Or, ces données sociodémographiques serviront de base pour répondre aux hypothèses principales de notre étude, concernant les causes de l'adaptation du religieux, ainsi que pour l'élaboration de ce que nous considérons être les principaux impacts de cette adaptation sur la religion. Enfin, ce chapitre se terminera sur la présentation de quelques propos concernant l'avenir envisageable de ce mouvement religieux.

## **II. Méthodologie de l'enquête**

Nous avons effectué un travail de terrain dans le but de réaliser notre propre étude de cas, portant sur l'adaptation socioculturelle du religieux au sein du christianisme évangélique québécois. Pour ce faire, nous avons étudié l'Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal, située à Montréal. Nous avons sélectionné ce milieu pour y réaliser notre étude en partie parce qu'il s'agissait d'une église récente, dont les débuts remontent à novembre 2012 et dont les rencontres hebdomadaires officielles ont débuté en avril 2014. Par ailleurs, cette église a attiré notre attention par son désir explicite de s'intégrer à son contexte culturel, celui du quartier du Plateau Mont-Royal. Notre recherche de terrain s'est donc concentrée sur la compréhension de ce désir ainsi que de son accomplissement, à travers ce qui peut y être observé ainsi que par l'opinion de ses participants.

Nous nous sommes assurés de l'accord des membres de cette église quant à leur participation en présentant le projet de recherche lors de la rencontre annuelle des membres de cette église. La participation de l'église fut ensuite votée par les membres et, suite à une approbation unanime, un formulaire de consentement a été signé, au nom des membres, par le pasteur principal de l'église.

### **a. Sondage sociodémographique volontaire**

La participation des membres et participants réguliers non-membres de cette église a d'abord été sollicitée par une invitation à participer de manière anonyme et volontaire à un sondage visant à récolter des données sociodémographiques. L'église comporte 75 membres officiels et la moyenne de participation aux rencontres hebdomadaires est de 65 adultes (incluant des participants non-membres). Or, 46 personnes ont rempli le sondage, parmi lesquels 72 % sont membres, 13 % ne le sont pas et 15 % sont en processus de le devenir. Ainsi, les données recueillies par ce sondage, bien qu'elles pourront ajouter à ce qui fut observé, ne peuvent être considérées comme des statistiques exhaustives, bien que les répondants représentent une proportion importante des participants réguliers (membres et non-membres).

## **b. Observations participantes**

Plusieurs observations participantes ont été effectuées dans le cadre de cette recherche de terrain. Mentionnons d'abord qu'avant même le début officiel de l'étude de cas, je<sup>1</sup> participais déjà aux rencontres hebdomadaires ainsi qu'aux activités connexes de l'église depuis déjà plusieurs mois. Cette participation précoce m'a permis de préparer la collecte de données, de créer des liens avec les participants et de me familiariser avec le milieu d'étude. Cela dit, suite à l'approbation officielle de l'église quant à sa participation, 13 observations participantes officielles avec prises de notes ont été réalisées. Afin de respecter les critères éthiques de la recherche, nous n'utilisons que les données récoltées lors de ces observations officielles pour appuyer nos propos dans cette étude.

De ces 13 observations participantes officielles réalisées, huit prirent place lors de rencontres hebdomadaires. Parmi celles-ci, l'une était effectuée lors d'une célébration de Pâques, une autre lors de la célébration d'un baptême et encore trois autres contenaient le rituel de la Sainte Cène. Ensuite, une des observations participantes fut réalisée lors d'une rencontre officielle des membres, une autre prit place lors d'un événement à caractère prosélyte et trois autres eurent lieu lors de rencontres de « Groupes de quartier<sup>2</sup> ». Il nous semble également pertinent de mentionner ici que, lors de cette période officielle de recherche de terrain, j'ai participé à quelques-unes des diverses activités non-officielles organisées par des participants de l'Église du Plateau Mont-Royal, sans prendre de notes, mais en étant toutefois attentive aux choix des activités, au déroulement de celles-ci et aux interactions y prenant place.

Finalement, lors de ces observations participantes, des discussions informelles avec les membres ou participants réguliers non-membres ont permis de collecter certaines informations utiles, notamment en ce qui a trait aux pratiques individuelles des participants.

---

<sup>1</sup> L'utilisation du « je » est présente ici, ainsi qu'ailleurs dans le mémoire, afin de décrire une expérience davantage personnelle à la chercheuse.

<sup>2</sup> Rencontres bimensuelles de groupes comprenant une dizaine de personnes dont la nature et le déroulement seront discutés dans le cinquième chapitre de ce mémoire.

### **c. Entrevues individuelles**

Dans le cadre de cette recherche, nous avons réalisé 13 entrevues individuelles et une entrevue fut réalisée auprès d'un couple. Chacune de ces entrevues, semi-dirigées, fut d'une durée allant d'une à deux heures. Les informateurs, tous des membres de l'église, ont été sélectionnés en fonction de leur rôle au sein de l'église ainsi que de leur vécu. Tous nos participants aux entrevues, mis à part une personne, ont affirmé s'être convertis préalablement à leur arrivée au sein de cette église. La participation de sept hommes et de sept femmes à ces entrevues constitue une égalité idéale des sexes chez les répondants, ce que nous considérons comme important pour la pertinence des données récoltées. Les questions posées lors de ces entrevues portaient sur les raisons ayant poussé les informateurs à choisir cette église, leur vision du contexte social et culturel du quartier du Plateau Mont-Royal et leurs impressions concernant l'adaptation de leur église à ce contexte. À la demande de certains, des noms fictifs seront utilisés pour l'ensemble des participants. De plus, dans certains cas, afin de préserver encore davantage l'anonymat des participants, nous nous abstiendrons de mentionner le nom fictif de l'informateur concerné, ainsi que toute information permettant de l'identifier, dans certaines sections du mémoire.

### **d. Entrevue de groupe**

Dans le cadre de notre étude, une entrevue de groupe a également été réalisée auprès de quatre informateurs s'étant plus récemment convertis, soit peu de temps avant leur arrivée à l'Église du Plateau Mont-Royal, soit suite à leur arrivée. Les questions de cette entrevue de groupe portaient sur les raisons ayant mené au choix de cette église ainsi que sur les premières impressions ressenties lors des premières visites. Le format non-individuel de cette entrevue semi-dirigée a donné lieu à un échange d'idées variées sur certains sujets, permettant ainsi l'approfondissement de certaines réponses. Encore une fois, des noms fictifs seront employés pour respecter la requête d'anonymat de certains informateurs.

Ainsi, les entrevues, à la fois individuelles et de groupe, ont été réalisées auprès d'un total de 18 personnes, ce qui constitue 24 % des membres officiels de l'église à l'étude. Bien qu'il est évident que le contenu ne puisse représenter la totalité du vécu et des opinions de la tous les participants de l'église, nous croyons que la diversité des informateurs permettra de dresser un

portrait équilibré de cette église. La présentation de chacun de ces informateurs, qui ont participé à une entrevue individuelle ou de groupe, se trouve dans l'Annexe 1 de ce mémoire.

#### **e. Proximité avec le sujet d'étude et réflexivité**

Avant de poursuivre avec l'exposition et l'analyse des découvertes réalisées lors de cette recherche, il semble important de préciser que la chercheuse a une proximité particulière avec le sujet d'étude. En effet, j'ai grandi au sein du mouvement chrétien évangélique et j'ai joint l'Église du Plateau Mont-Royal en tant que participante en septembre 2014 puis comme membre en novembre 2014.

Dans le but d'évaluer les impacts sur ma recherche de cette proximité avec mon sujet d'étude, il semble pertinent de mettre de l'avant les réflexions d'autres chercheurs anthropologue sur le sujet *insider/outsider*. L'anthropologue français Jean-Pierre Olivier De Sardan, dans un ouvrage sur la recherche, discute longuement de l'impact du positionnement du chercheur sur sa recherche, particulièrement en contexte d'observation participante. En effet, après avoir discuté de « la stratégie de l'implication personnelle directe » de Jeanne Favret-Saada puis de la conversion de Bernetta Jules-Rosette, Olivier De Sardan explique qu'en réalité, cette posture d'*insider* devrait plutôt être nommée « endo-ethnologie relative » puisque, selon lui, le rôle de chercheur fournit à ce dernier « une position nettement distincte de celles de ses “compatriotes” » (Olivier de Sardan 2008, p. 187). Toutefois, l'anthropologue ne nie tout de même pas l'influence d'une position de natif sur les résultats de la recherche. En effet, l'anthropologue explique :

« Occuper une telle position est incontestablement à divers égards favorable pour la recherche (à degré égal de compétence et de formation), bien que ce ne soit pas sans impliquer diverses contraintes assorties de quelques inconvénients : parfois, un observateur plus extérieur aux jeux et enjeux locaux sera mieux informé par les diverses fractions ou factions de la place, et il ne faut pas oublier que l'implication forte est en général synonyme “d'encliquage”. » (De Sardan 2008, p. 187)

Cette discussion sur la position du chercheur en tant qu'*insider* ou *outsider* n'est pas jeune et a été longuement débattue, particulièrement dans le domaine de l'anthropologie du religieux. En effet, en 1962, l'anthropologue britannique Victor Turner écrivait : « Religion is not determined by anything other than itself » (Turner 1962, p. 92) et, en 1965, l'anthropologue britannique

Edward Evan Evans-Pritchard (1965) discutait de la position privilégiée du chercheur croyant dans son étude du religieux et écrivait :

« If religion is essentially of the inner life, it follows that it can truly be grasped only from within. But beyond a doubt, this can be better done by one in whose inward consciousness an experience of religion plays a part. There is but too much danger that the other [none believer] will talk of religion as a blind man might of colours, or one totally devoid of ear, of a beautiful musical composition » (Evans-Pritchard 1965, p. 121)

Ainsi, selon Evans-Pritchard, l'expérience d'une « vie intérieure » (« inner-life ») est un outil précieux pour l'anthropologue s'intéressant au religieux (Evans-Pritchard 1965). Cela dit, dans un ouvrage traitant du croire dans la recherche anthropologique, l'anthropologue britannique Matthew Engelke (2002) nuance les propos de ces deux chercheurs en expliquant que, bien que le croire fournisse certains avantages à l'anthropologue du religieux, il peut également affecter la subjectivité rendant difficile l'étude de la religion en tant que fait social (Engelke 2002). D'ailleurs, l'anthropologue américain Clifford Geertz (1976) s'est lui aussi avancé sur la question en affirmant que les ethnographes se devaient de conserver une balance entre leur positionnement interne et externe dans leur étude du religieux (Geertz 1976, p. 223).

Finalement, le sociologue indien André Béteille (2007), dans un ouvrage sur la recherche anthropologique en tant qu'« insider », explique qu'il y a, selon lui, une richesse à la fois dans la position intérieure et extérieure du chercheur et que les deux sont nécessaires, dans le domaine de la recherche, pour permettre une compréhension réelle d'une société ou d'un fait social. En effet, l'auteur conclut cet ouvrage ainsi :

« La pratique de la sociologie et de l'anthropologie sociale en Inde nous a appris que dans l'étude de sa propre société ou d'une autre, avoir l'esprit ouvert importe plus que les lointains voyages. Elle nous a enseigné qu'il n'y a pas un point de vue unique ou privilégié pour étudier la société et la culture. Cela ne change pas grand-chose si, au lieu d'un seul, on ne reconnaît que deux points de vue, celui du local et celui de l'extérieur. À l'intérieur d'une même société, il y a généralement une pluralité d'optiques qui varient selon la religion, la classe, le sexe, et les préférences politiques ou idéologiques. De plus, des chercheurs extérieurs peuvent tout à fait voir une même société à partir de perspectives différentes. La sociologie et l'anthropologie sociale ne peuvent progresser que si la pluralité des points de vue est reconnue en tant que condition fondamentale de l'étude de la société et de la culture. » (Béteille

2007, p. 128)

Ainsi, étant moi-même une « native » du milieu évangélique, il fut essentiel de porter une attention particulière à ce que mon approche soit objective et à ce que les techniques de collecte de données et d'analyse qui furent employées puissent permettre des découvertes nouvelles et inattendues. De plus, toujours dans un souci d'objectivité, je me suis assurée d'appuyer ma description et mon analyse sur les données récoltées par l'entremise de mes observations participantes, des discussions informelles qui prirent place lors de ces dernières, des entrevues individuelles et de groupe et du sondage sociodémographique, plutôt que sur mes connaissances et opinions personnelles, extérieures à mon travail de terrain.

Des limites additionnelles peuvent être engendrées par cette proximité, notamment la possibilité que les informateurs aient omis certains détails en prenant compte que la chercheuse connaissait déjà certaines informations. Or, ces informations manquantes, si elles n'ont pas été mentionnées lors des entrevues ou des discussions informelles réalisées dans le cadre des observations participantes, peuvent difficilement être utilisées au sein de cette recherche. Toutefois, en début de chaque entrevue, j'ai pris soin de demander aux participants d'éviter de prendre pour acquis mes connaissances internes. De plus, il est possible que certains informateurs aient ressenti un inconfort à partager certains éléments pouvant concerner d'autres participants en raison du lien amical que la chercheuse pourrait avoir avec ceux-ci. Ainsi, bien que la confidentialité des entrevues et l'anonymat complet de certaines informations aient été assurés, il est possible que la proximité de la chercheuse ait été un élément limitant pour la recherche. Un autre obstacle de cette position d'*insider*, rencontré plus fréquemment par les anthropologues du religieux étudiant leur propre milieu, pourrait être le désir de certains informateurs de fournir des réponses qui plaisent à une des leurs. Cependant, puisque le sujet des entrevues porte davantage sur les pratiques de la communauté plutôt que sur l'expérience personnelle, ce danger semble moins présent dans le contexte de cette étude.

Je suis convaincue que cette proximité comporte un plus grand nombre d'avantages que de désavantages et qu'elle a donc permis une collecte de données plus exhaustive. En effet, la familiarité de la chercheuse avec le milieu évangélique a permis la compréhension de certains

codes, tels que des expressions entendues et des gestes observés lors de la collecte de données, permettant ainsi une interprétation plus adéquate que si elle avait été faite par un étranger. De plus, l'expérience des informateurs, puisque, sur certains points, partagée par la chercheuse, peut être mieux comprise par celle-ci et donc plus loyalement exprimée dans ce mémoire.

Finalement, il va sans dire que les liens développés entre la chercheuse et les participants ont permis une plus grande aisance, menant, nous l'espérons, à un déroulement plus naturel des séances observées. La disponibilité et l'enthousiasme des informateurs contactés pour des entrevues sont probablement attribuables, également, à ce lien privilégié, ce qui a pu contribuer à une confiance accrue dans ce qui fut discuté lors de ces échanges. D'ailleurs, certains informateurs ont précisé qu'ils n'auraient pas été aussi confortables de participer à une telle entrevue si celle-ci avait été dirigée par un chercheur extérieur à la communauté, par crainte que leurs réponses soient mal interprétées. En d'autres mots, je suis convaincue que cette proximité avec mon sujet d'étude fut un élément clef de l'exactitude et du succès de cette recherche. D'ailleurs, c'est cette proximité qui a créé, chez la chercheuse, un intérêt pour ce sujet d'étude.

### **III. L'adaptation du religieux au contexte social dans les sociétés contemporaines**

#### **a. Introduction**

L'adaptation du religieux fut abordée sous ses différentes formes par de nombreux auteurs provenant des domaines de l'anthropologie, la science des religions et la théologie. Cependant, ce champ d'études a été très peu discuté dans son ensemble en synthétisant ses différents aspects, ses causes et ses résultats. Ainsi, par ce mémoire, nous cherchons à comprendre comment et pourquoi les religions se transforment en rapport avec leur contexte sociétal.

L'adaptation du religieux au contexte social a été abordée de plusieurs façons. Des auteurs parlent diversement de la contextualisation ou inculturation, de la glocalisation et du syncrétisme, comme différents facteurs pouvant pousser une religion à expérimenter une transformation visant une intégration à son contexte. Plus encore, nous croyons que dans de nombreux cas, c'est la combinaison de plusieurs de ces facteurs qui mènera une religion à se modifier. Ce chapitre a pour but d'examiner ces diverses approches de l'étude de l'adaptation du religieux ainsi que d'exposer les différents facteurs et résultats de l'adaptation du religieux qui ont été constatés dans d'autres recherches.

#### **b. Concepts clefs**

##### **i. Terminologie de l'adaptation du religieux**

Comme il le fut mentionné dans l'introduction du présent chapitre, certains termes identifiant les résultats de la transformation du religieux peuvent nécessiter certaines définitions. Cela dit, puisque, dans certains cas, des définitions variées et contradictoires ont été ébauchées sur certains concepts, nous nous positionnerons également afin de proposer au lecteur le sens dans lequel nous prévoyons employer chacun de ces termes au cours de ce mémoire.

Afin de s'assurer de la clarté maximale de nos propos, précisons d'abord que la définition du terme « religion » que nous adoptons ici est celle de l'anthropologue américain Melford Spiro qui, en 1966, l'a défini ainsi : « Une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec les êtres surhumains dont la culture postule l'existence » (Spiro 1966, p. 121).

## 1. Contextualisation et Inculturation

Les termes « contextualisation » et « inculturation » sont souvent définis de la même façon. En effet, plusieurs croient que ce qui distingue ces deux termes, ce sont ceux qui les emploient. En effet, l'anthropologue belge Olivier Servais, dans un ouvrage rédigé avec le missiologue néerlandais Gérard Van't Spijker (2004), explique que le terme « inculturation » s'est répandu chez les catholiques alors que c'est plutôt le mot « contextualisation » qui a été préféré par les théologiens protestants. J.F. Zorn (1997) historien spécialiste du protestantisme français, qui parle de la contextualisation comme un concept théologique la considère comme un paradigme protestant tandis que l'inculturation serait plutôt un paradigme catholique (Zorn 1997). Neuf ans plus tard, Yves Labbé, théologien également, distingue les deux termes de la même manière (Labbé 2006). Pour sa part, Wilbert R. Shenk (2005), missiologue américain, explique que le terme contextualisation fut utilisé pour la première fois en 1972 par Shoki Coe comme une nouvelle manière de faire de la théologie, répondant à un besoin de l'Église de mieux comprendre la signification du message du christianisme en fonction du contexte culturel et religieux dans lequel elle se trouve (Coe 1973). Or, Shenk partage lui aussi l'opinion que la différence entre les termes contextualisation et inculturation est une simple distinction nominale entre les protestants et les catholiques pour un même concept (Shenk 2005). Ainsi, bien que certains auteurs pourraient distinguer autrement ces deux termes, nous choisissons de présenter la contextualisation et l'inculturation comme étant un même concept sous deux noms différents.

En s'intéressant à ces concepts dans le contexte africain, l'anthropologue Olivier Servais et le missiologue Gérard Van't Spijker définissent le terme d'« inculturation », qui se serait répandu chez les catholiques dans la deuxième moitié des années 70s, ainsi : « il s'agit non pas de recopier les théologiens de l'Ouest ou de l'Est, mais de réinterpréter (*restudy*) de façon originale l'Écriture et la Tradition à partir d'une compréhension afro-malgache. » (Servais et Spijker 2004, p. 266). Les auteurs y expliquent ensuite que pour les catholiques, la diversité des théologies du Nouveau Testament illustre bien la diversité des théologies orientales et occidentales. Selon les auteurs, c'est une synthèse des valeurs traditionnelles qui permet de développer une philosophie des pratiques du catholicisme en orient (Servais et Spijker 2004).

Une autre description particulièrement complète et claire de ce concept est celle qu'en a fait le jésuite et théologien espagnol Pedro Arrupe (1978):

« L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l'expérience chrétienne s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ceci ne serait qu'une adaptation superficielle), mais aussi que cette même expérience devienne un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant à l'origine d'une nouvelle création. » (Arrupe 1978, p. 169-170)

Yves Labbé explique que le concept, qui fut d'abord attribué au contexte des églises situées en Afrique, est ensuite devenu applicable à tous les continents. Selon lui, l'inculturation permet un équilibre juste entre la conservation d'expressions religieuses sans toutefois qu'elle se limite à des traditions. Selon l'auteur, cette forme d'adaptation devrait être le résultat naturel de la rencontre entre le message de la chrétienté et le milieu social dans lequel il se retrouve (Labbé 2006).

Les termes inculturation et contextualisation restent larges. Selon Patrick N. Wachege (1992), philosophe kenyan, l'inculturation est une forme de transformation du religieux qui comporte, en elle-même, plusieurs formes plus spécifiques. Parmi celles-ci, l'auteur nomme notamment l'indigénisation, l'incarnation, la reformulation et l'interculturalisation (Wachege 1992). Cette liste démontre la diversité d'expressions de l'inculturation. De plus, les anthropologues Rosalind Shaw et Charles Stewart expliquent que, dans certains cas, ce qui peut être considéré comme inculturation par les théologiens pourrait plutôt être considéré comme du syncrétisme par les anthropologues (Shaw et Stewart 1994). On comprend ainsi que la distinction entre les différentes formes d'adaptation n'est pas simple et peut être teinté par le contexte ou la discipline des savants. Précisons finalement, au sujet de ces termes, que c'est davantage le terme contextualisation que nous emploierons, dans ce mémoire; il nous semble approprié puisque nous traiterons plus particulièrement de chrétiens évangéliques et il s'agit d'un terme qu'ils emploient eux-mêmes

## 2. Glocalisation

Le terme « glocalisation », tel qu'il sera utilisé dans ce mémoire, a d'abord été proposé en 1995 par le sociologue Roland Robertson. L'auteur définit le terme en s'appuyant sur « The Oxford Dictionary of New Words » comme « formed by telescoping *global* and *local* to make a blend » (The Oxford Dictionary of New Words 1991, p. 134) et comme provenant en partie du mot japonais « dochakuka » qui serait un principe d'agriculture signifiant: « adapting one's farming techniques to local conditions, but also adopted in Japanese for *global localization*, a global outlook adapted to local conditions. » (*ibid*, p. 134) (Robertson 1995).

De plus, toujours selon Robertson, dans son ouvrage corédigé avec le sociologue Richard Guilianotti (2006), la racine du mot serait également liée au terme « indigénisation ». Dans cet ouvrage, les auteurs emploient le terme glocalisation pour analyser la manière dont les individus façonnent certaines significations, identités et formes institutionnelles, et ce, dans le contexte de la mondialisation. Discutant ce concept, Robertson et Guilianotti y expliquent comment celui-ci peut mener à la « normalisation de la localité ». Finalement, ces auteurs expliquent que la glocalisation est un processus passant par quatre étapes, à savoir : la transplantation, la création d'une identité intraculturelle puis d'une identité interculturelle et, finalement, une reproduction culturelle (Guilianotti et Robertson 2006). Pour sa part, le sociologue Victor Roudometof (2005), explique que le concept de glocalisation cherche à réunir les termes, normalement opposés, que sont le « global » et le « local » pour traiter de leur amalgame. L'auteur mentionne également le rôle que joue la subjectivité dans le concept de glocalisation puisque celle-ci ne sera pas nécessairement cohérente, qu'elle peut être influencée par une foule de facteurs et qu'elle varie en fonction du degré d'attachement à la culture locale (Roudometof 2005).

L'anthropologue Stephania Capone (2010), qui travaille sur les religions afro-américaines en Amérique latine et aux États-Unis, explique clairement le rôle du terme glocalisation dans le domaine de l'adaptation du religieux. En effet, l'auteure écrit :

« Cet impact du « local » sur le « global » est à l'origine du terme « globalisation », proposé par Roland Robertson [1995] pour rendre compte de ces nouveaux processus socioculturels. Le passage du global au local met en lumière une zone de tension où des codes multiples de savoir entrent en contact, engendrant des processus à la fois d'homogénéisation et de différenciation. Dans

le champ religieux, cette tension s'exprime souvent par le(s) discours sur la tradition, qui permettent à chaque groupe, en quête de légitimation et de suprématie religieuse, de négocier sa position dans un contexte global. » (Capone 2010, p. 241)

Ainsi, la glocalisation est une adaptation qui se réalise au sein du contexte local, en fonction de celui-ci, tout en continuant à se modeler au regard de son contexte global. D'ailleurs, le religiologue Frédéric Dejean explique comment les membres de diasporas « se nourrissent d'éléments culturels mondialisés pour mieux vivre leur inscription locale. » (Dejean 2008, p. 10). De plus, l'auteur voit dans les implications du terme « glocalisation » une opportunité d'aborder le local comme une entité ouverte et connectée plutôt qu'en tant que réalité statique et fermée (Dejean 2008). Finalement, il semblerait que la glocalisation permet une reformulation constante de l'identité culturelle d'une religion puisqu'elle est à la fois constituée de son influence locale et de sa réalité globale (Yifeng 2009).

### **3. Syncrétisme**

Le terme « syncrétisme » est un concept fréquemment employé par les anthropologues bien qu'à ce jour sa définition et son usage continuent d'être discutés. Le terme syncrétisme, si l'on veut lui donner une définition élémentaire, est attribué au mélange qui peut résulter du contact entre deux traditions et/ou religions. Toutefois, défini ainsi, ce concept est accompagné de péjoratifs qui s'y sont rattachés depuis ses premières utilisations. Une définition plus poussée et regroupant la pensée de plusieurs chercheurs tout en éliminant ce bagage péjoratif qu'il peut parfois porter est celle qu'en a faite l'anthropologue britannique David Gellner,

« The basic definition of syncretism which is tacitly accepted by those who use the concept in academic writings is, I believe, as follows : The unsystematic (or unsystematised) combination within a single tradition of elements which their originators intended to be kept apart. » (Gellner 1997, p. 278)

Cela dit, Gellner soulève dans ce même ouvrage, ce qu'il considère le problème principal relié au concept du syncrétisme tel qu'il est employé dans le domaine du religieux. Selon l'auteur, ce terme est peu apte à faire partie du vocabulaire scientifique puisque, pour qu'il y ait du syncrétisme, il faudrait d'abord qu'il existe une religion et un enseignement purs, dont l'éloignement serait qualifié de syncrétisme. Or, cette idée pose problème, toujours selon cet

auteur, puisque la définition d'une religion donnée, à son état pur, varie, et ce, même parmi ses adeptes. D'ailleurs, même s'il était possible de convenir à un positionnement commun concernant ce qui consisterait en la religion pure d'origine, l'analyse des formes de syncrétisme découlant de cette religion varierait grandement à son tour (Gellner 1997). Cette opinion est également partagée par Shaw et Stewart qui préfèrent d'ailleurs l'expression « synthèse des religions » à celui de syncrétisme (Shaw et Stewart 1994). L'inconfort que ressentent les chercheurs face à l'utilisation de ce terme s'explique facilement par l'ampleur de l'adaptation du religieux qui rend impossible le dressage de portraits clairs des religions que ce soit au niveau des pratiques, des rituels et des croyances.

Nous désirons pousser la réflexion en proposant l'opinion que le syncrétisme est possible non seulement lors de la fusion ou de la juxtaposition de deux religions, mais également lorsqu'une religion se retrouve dans un contexte social dont les valeurs diffèrent grandement de celles qu'elle enseigne. Alors, certains principes autrefois jugés intrinsèques à une religion se trouveront à disparaître au profit de leur opposé tel que promu au sein de la société où elle est implantée. En effet, dans un ouvrage traitant du syncrétisme, les anthropologues Carmen Bernand et Stephania Capone et les sociologues Frédéric Lenoir et Françoise Champion (2001) abordent la sécularisation du christianisme comme étant une forme de syncrétisme prenant forme à travers l'alliance de la religion et de la science et/ou de la psychologie. Les auteurs écrivent d'ailleurs :

« De manière sans doute moins évidente, le recours aux divers paradigmes de l'analyse des dynamiques interculturelles pourrait également se révéler fécond pour l'analyse de ce que les sociologues désignent comme « sécularisation interne » du christianisme, c'est-à-dire son acculturation à la pensée séculière. » (Bernand, Capone, Champion, Lenoir 2001, p. 81)

Dans cet ouvrage, les auteurs s'appuient sur l'approche du syncrétisme afro-brésilien de l'anthropologue André Mary (1994) pour démontrer les ressemblances de ce dernier avec le bricolage occidental contemporain du religieux, fortement influencé par le postmodernisme et, donc, par l'individualisation du religieux. Or, la sociologue Danièle Hervieu-Léger (1993) aborde également le sujet de ce type de bricolage religieux lorsqu'elle discute de cette interaction entre la recomposition du croire et de la sécularisation pour créer de nouvelles formes

religieuses. Ainsi, le terme « syncrétisme » pour parler de ce genre de bricolage est également employé par d'autres anthropologues et, comme l'expriment Bernard, Capone, Champion et Lenoir (2001), le fait que ce terme ait autrefois été défini comme la fusion ou la juxtaposition de deux religions ne l'empêche pas d'être employé également pour décrire un phénomène englobant également une influence non religieuse.

## **ii. Églises récentes**

Le présent mémoire mentionnera à quelques reprises l'expression « églises récentes ». Ce terme, non scientifique ni théologique, est simplement une expression que nous choisissons d'utiliser afin d'identifier les églises évangéliques qui ont émergé, au courant des dix dernières années, au Québec. Dans le cadre de notre étude, nous aborderons le désir de certaines de ces églises récentes de s'adapter à leur milieu. Cependant, il est important de spécifier que cet effort d'adaptation ne caractérise pas nécessairement toute église ayant été implantée au Québec au cours de ces dix années. Il s'agit simplement d'un mouvement qui, quoiqu'observable, ne porte pas de nom officiel. Finalement, mentionnons, ici, que l'expression « églises récentes » ne fait pas référence aux expressions « Emerging Church » et « Emergent Church » qui sont des expressions employées aux États-Unis, principalement, pour classifier deux formes d'églises différentes. En effet, à notre connaissance, les « églises récentes » québécoises dont il sera question dans ce mémoire ne se rattachent pas officiellement à l'un ou l'autre de ces mouvements.

## **c. Mécanismes d'adaptation du religieux**

### **i. Adaptation du religieux**

Comme nous l'avons déjà mentionné, à l'ère actuelle, au niveau mondial, avec les mouvements migratoires, la globalisation, l'avènement du postmodernisme et la sécularisation grandissante de plusieurs sociétés, les religions se retrouvent face à des transformations qui semblent inévitables. Ces transformations sont constatées par plusieurs anthropologues, théologiens et spécialistes des sciences des religions. À ce sujet, Mary (2000) explique comment la transnationalisation de cultures religieuses non seulement occidentales, comme c'était davantage le cas autrefois, mais également orientales, mène à une « fragmentation à l'extrême des identités religieuses », et à une contextualisation du religieux qui peut prendre la forme d'indigénisation et de reterritorialisation, entre autres (Mary 2000).

Selon Thomas Csordas, pour qu'une religion puisse voyager ou expérimenter une évolution là où elle se situe, elle doit rencontrer certaines caractéristiques telles que des « pratiques transportables », c'est-à-dire des rites et des pratiques qui s'apprennent facilement, ainsi qu'un « message transportable », ce qui signifie que les enseignements et les promesses promus par la religion peuvent être comprises et expérimentées chez plusieurs cultures et contextes linguistiques (Csordas 2007). L'absence d'une telle flexibilité et accessibilité entraînerait une difficulté d'adaptation qui nuirait à la croissance de la religion. Or, l'universalité du rite, dont parle le théologien Olivier Bauer permet un meilleur transport de celui-ci puisque l'ajout de la variable culturelle ne devient pas nécessairement un obstacle, mais offre plutôt l'occasion de repenser le rite (Bauer 2003).

En bref, l'adaptation du religieux à son contexte socioculturel est un phénomène complexe dont les causes sont nombreuses. Cela dit, les facteurs principaux menant à la transformation d'une religion sont, selon nous, les suivants : l'impact des mouvements migratoires et de la transnationalisation, l'intervention prosélyte, l'évolution des sociétés et le rôle de la subjectivité et de l'agentivité. Nous étudierons, ici, chacun de ces facteurs et nous les illustrerons avec des exemples concrets provenant des recherches d'autres chercheurs. La description détaillée de chacun de ces éléments est essentielle puisqu'ils serviront de bases à notre analyse de l'adaptation du christianisme évangélique à son contexte québécois, au chapitre 7. En effet, dans cette section ultérieure du mémoire, nous discernerons comment chacune de ces causes de transformation du religieux ont eu un impact sur cette religion dans ce contexte précis.

### **1. Impact des mouvements migratoires et de la transnationalisation**

L'impact des mouvements migratoires et de la transnationalisation sur une religion peut être constaté plus que jamais: de plus en plus de gens immigrer, emmenant avec eux la religion qu'ils pratiquaient en terre d'origine et conservant leur pratique en terre d'accueil. Plusieurs se regrouperont avec d'autres membres de leur diaspora partageant leurs croyances et ils créeront ensemble un nouvel univers de pratiques, fréquemment très semblable à leurs traditions provenant de leur terre d'origine, mais, éventuellement, inspirées également du local. Leur religion se verra alors modifiée, témoignant à la fois de leurs terres d'origine et d'accueil. D'ailleurs, selon l'anthropologue Sophie Bava, les mouvements migratoires entraîneront, chez les

individus en mouvance, des transformations au niveau de leurs pratiques sociales et économiques, mais également au niveau de leurs pratiques religieuses. Or, cette adaptation est souvent réalisée par l'exploration des éléments qui constituent des continuités entre le pays d'origine et celui d'accueil (Bava 2011). Cette cause d'adaptation du religieux mènera souvent à une forme de glocalisation de la religion.

Cela dit, le transport d'une religion d'un lieu à un autre ne rencontre pas toujours la même simplicité. Nous avons déjà mentionné la nécessité, pour une religion, d'avoir des pratiques et un message transportable pour permettre un transport réussi (Csordas 2007). L'anthropologue Stephania Capone (2010) explique que, non seulement les principes de la religion qui voyage nécessitent d'être compréhensibles et acceptables dans le contexte culturel et linguistique qui les accueille, mais ils nécessitent, également, une plasticité, un potentiel d'universalité et une simplicité rituelle. De plus, selon l'anthropologue, le rapport à l'espace ainsi que « la position occupée par la pratique » sont des facteurs jouant sur l'aisance du transport de la religion transnationalisée. Cela étant dit, même si les rites et le message associés à une religion se trouvent à être transportables, l'association de celle-ci avec un lieu précis, face à l'altération du paysage, emmène une déstabilisation de l'imaginaire qui s'y rattachent rendant inévitable l'adaptation à son nouveau décor. Cependant, quoique cette déterritorialisation engendre un dérangement des points de référence, soit par leur mouvement ou leur disparition, elle mène presque toujours à un réancrage au sein du nouveau lieu, que ce soit de manière réelle ou symbolique (Capone 2010). D'ailleurs, selon Julie Picard, géographe, les lieux et les moments contribueront à produire des ancrages et des formes variées et changeantes dans la reterritorialisation du religieux (Picard 2013). Ainsi, l'anthropologue Thomas Csordas (2007) décrit le concept de transnationalisation de cette manière:

« The phrase 'transnational transcendence' in our title is intended to point to the existence of modalities of religious intersubjectivity that transcend cultural borders and boundaries while forging new ones. Transnational religion is inherently compelling to its adherents, we would argue, insofar as traversing boundaries is an aspiration to the universal and simultaneously insofar as the intersubjective compact forged is an aspiration to the sacred. They are explicitly religious, but insofar as they are immersed in the political and economic, social and cultural, institutional and ideological they partake of and contribute to an emergent global social imaginary that may amount to the re-enchantment of the world. » (Csordas

2007, p. 266)

Un élément fort intéressant de la transnationalisation du religieux est la reconstruction identitaire qui peut souvent y être rattachée. En effet, la religion est un élément faisant partie de la construction ethnique et identitaire des individus la pratiquant (Bava 2011). Or, selon Picard, dans certains cas, ce ne sera pas seulement les migrants qui se verront retravailler leur identité, mais également le lieu d'accueil qui rencontrera la nouveauté (Picard 2013). L'anthropologue Géraldine Mossière embrasse également cette opinion puisque, écrivant au sujet des Congolais établis à Montréal, elle explique :

« Les réseaux au sein desquels ces figures charismatiques circulent reposent sur des représentations spécifiques de l'espace religieux, social et politique ; ils s'inscrivent également dans des logiques de mobilité globale et d'ancrage local. Notre ethnographie d'une église pentecôtiste congolaise située à Montréal a montré comment le discours identitaire de cette communauté s'inscrit dans une telle dynamique, reproduisant d'une part la logique multiculturelle de son contexte de résidence et d'autre part, la rhétorique universelle du dogme chrétien » (Mossière 2013, p. 117-118)

Il est également intéressant de mentionner, dans le même ordre d'idée que, pour plusieurs adeptes de religions, le mouvement migratoire entraînera un renforcement des liens avec le lieu d'origine, souvent à travers l'intensification d'alliances transnationales. Cet attachement peut mener à la création d'espaces diasporiques en terre d'accueil qui négocieront leur positionnement dans le contexte global en s'adressant à une communauté particulière (Capone 2010). Ainsi, la renégociation de l'espace religieux transnational mènera à une connexion entre les pratiques religieuses des individus et la société locale dans laquelle elles se trouvent (Bava 2011). D'ailleurs, Capone explique que la religion permet aux immigrants de « retrouver une continuité entre différents territoires, en renouant dans la nouvelle société d'accueil avec des rituels familiers, des organisations et des réseaux religieux déjà connus dans leur terre d'origine » (Capone 2010, p. 235-236). Ajoutons finalement que le contexte dans lequel se trouve l'individu en migration, qu'il s'agisse d'un réfugié ou d'une migration économique, entre autres, influence grandement le modèle de pratiques et de regroupement religieux auxquels s'associera le nouvel arrivant (Cadge 2007).

Selon les sociologues américains Yang et Ebaugh (2000), les changements que les nouvelles

religions immigrantes rencontrent peuvent prendre plusieurs formes. Parmi elles, les auteurs soulignent « l'adoption d'une structure rituelle organisée au sein de la congrégation »<sup>3</sup>, le retour des fondations théologiques et « le dépassement des frontières ethniques et religieuses traditionnelles »<sup>4</sup> dans le but d'inclure d'autres peuples. Toujours selon ces auteurs, ces changements, qui entraînent une pluralité religieuse à la fois interne et externe, mènent ainsi à une institutionnalisation et une transformation théologique qui revitalisent les religions plutôt que de mener à leur déclin.

Comme il le fut mentionné plus haut, ce sont à la fois les religions d'origine occidentale et orientale qui se retrouvent déterritorialisées avec la transnationalisation. Or, s'il peut être plus facile de comprendre certaines contraintes d'adaptation de religions orientales telle que le bouddhisme, l'hindouisme, le chamanisme et le vaudou, il faut comprendre que les religions occidentales expérimentent également une adaptation lors du mouvement migratoire de leurs adeptes. L'ethnologue française Valérie Aubourg (2013) surnomme le christianisme pentecôtisme la « Religion transnationale par excellence » et explique que celui-ci peut parfois se présenter comme un produit pur n'accordant que peu d'importance aux cultures locales dans lesquelles il se retrouve. Cependant, l'auteur démentit cet énoncé en expliquant que de nombreuses recherches, particulièrement en Afrique et en Amérique du Sud, démontrent que cette religion, mise en contact avec de nouvelles réalités locales, subit de nombreux changements (Abourg 2013).

Un premier exemple de l'impact du mouvement migratoire et de la transnationalisation sur une religion est celui donné par Stephania Capone (2010), dans un ouvrage où elle discute de la recherche menée par Karen McCarthy Brown portant sur les Haïtiens ayant immigré en Amérique. L'auteure explique que ce mouvement migratoire a eu un impact important sur le réancrage du vaudou aux États-Unis, notamment par l'élargissement des frontières de ses pratiques rituelles afin d'inclure à la fois ceux qui ont quitté et ceux qui sont restés. Par exemple, le *Gran Bwa* haïtien s'est trouvé à être remplacé par Prospect Park, dans Brooklyn, et par Central

---

<sup>3</sup> Notre traduction libre

<sup>4</sup> Notre traduction libre

Park, à Manhattan. Selon Capone, cette migration oblige une redéfinition du lien avec la terre d'origine tel que présenté au sein de la religion (Capone 2010).

Un deuxième exemple de cet impact est celui exposé par Géraldine Mossière (2013) dans un article portant sur les réseaux pentecôtistes des Congolais établis à Montréal. L'auteure explique en quoi la communauté pentecôtiste congolaise, en territoire montréalais, s'est bien glocalisée en respectant à la fois « les logiques de mobilité globale et l'ancrage local » en retrouvant à la fois les traditions universelles de la chrétienté ainsi que le contexte multiculturel dans lequel il se retrouve (Mossière 2013).

## **2. Intervention prosélyte**

À travers l'histoire, un élément ayant contribué grandement au transport des religions d'un lieu à l'autre, menant régulièrement à leur adaptation, est l'intervention prosélyte. Le terme « missionnaire » est particulièrement utilisé dans le contexte du christianisme afin d'identifier ce type d'intervention. Cela dit, de nombreuses formes de prosélytisme exercées par les adeptes de différentes religions ont également lieu, menant souvent à la transformation de la religion partagée. L'intervention prosélyte vise souvent la conversion d'un peuple ou d'un groupe en entier et, lorsque l'objectif est atteint, l'implantation d'un lieu de culte et d'une communauté religieuse se fera souvent sous l'influence des missionnaires, ou autres prosélytes, mais restera fréquemment propice à une adaptation faite en fonction du milieu où elle s'établira. Si plusieurs prosélytes ont une approche visant l'acculturation religieuse complète du groupe visé, d'autres stratégies missionnaires se sont également développées, notamment depuis la fin du siècle dernier.

Le théologien Wilbert R. Shenk (2005) explique l'avènement des stratégies de contextualisation au sein de l'activité missionnaire chrétienne. En effet, l'auteur mentionne que si les missionnaires d'autrefois visaient presque autant à occidentaliser les peuples qu'à les convertir, l'Église avait finalement commencé à accorder une importance à l'harmonisation entre la théologie et l'éducation religieuse et le contexte historique et culturel des nouveaux convertis. Cette modification des stratégies missionnaires a mené à « l'indigénisation » des églises, révélant plus que jamais les différences existant entre le christianisme et les religions traditionnelles. Or,

l'auteur explique également que, dans certains cas, il s'agissait, pour la population, d'un désir exprimé de se libérer du contrôle européen. Shenk, donne également l'exemple de la Chine qui a, elle aussi, vu un processus d'indigénisation de l'église, réalisé sous la direction des missionnaires. L'auteur explique que cette indigénisation s'est produite à travers quatre phases, c'est-à-dire la culture de la religion personnelle, la découverte et l'application des aspects sociaux de la chrétienté, une emphase sur l'autodépendance de l'église et, finalement, l'unité essentielle des chrétiens en Chine et le besoin de se détacher de la méthode congrégationnelle occidentale (Shenk 2005, p. 551-553).

Ainsi, l'intervention prosélyte vient, elle aussi, apporter une nécessité d'adaptation du religieux puisque, étant transportée vers un contexte différent et éventuellement pratiquée par des gens issus d'un contexte culturel et linguistique autre, la religion se trouve dans l'obligation de se remodeler pour permettre des référents accessibles aux nouveaux convertis. Cependant, en contexte missionnaire, c'est la nouvelle communauté religieuse, souvent de concert avec les missionnaires, qui travaillera, consciemment ou non, à la modification des pratiques afin de les contextualiser.

Si les théologiens ont davantage écrit au sujet de la contextualisation du religieux en contexte d'interventions missionnaires, il est évident que le syncrétisme est également très présent dans ces contextes d'adaptation. En effet, il n'est pas rare qu'un peuple accueille la nouvelle religion sans toutefois rejeter leurs anciennes croyances et pratiques, ce qui contribuera à un syncrétisme souvent condamné par les missionnaires, mais qui parfois, faute de pouvoir être arrêté, prendra sa place au sein de l'Église. Thomas Csordas (2007) écrit au sujet des dynamiques culturelles prenant place suite à la globalisation du catholicisme charismatique dans différentes régions du monde, notamment au Brésil, au Nigeria et en Inde. L'auteur explique bien comment la présence de différentes traditions et influences religieuses joue un rôle dans la construction du religieux en contexte de globalisation:

« At the same time, specificities of the cultural milieu in these countries offer intriguing grounds for further comparison of Charismatic permutations. Brazil is a predominantly Catholic nation where the Renewal interacts with strong Marian traditions as well as Kardecist spiritism and the gamut of Afro-Brazilian religions. Nigeria is an ethnically diverse nation where Catholicism is strongest among the

Igbo and the Renewal exists in relation to traditional religion in the local setting and within the Christian/Islamic dynamic on the national scene. India's Catholic population tends to be concentrated regionally in the southwest, and the Renewal exists in relation to Hindu and Muslim traditions. » (Csordas 2007, p. 307)

Ainsi, la globalisation du religieux, s'exprimant souvent à travers l'intervention prosélyte, emmène les religions à voyager, mais c'est principalement le peuple ou le groupe qui le reçoit qui est responsable de son adaptation au nouveau contexte.

Un premier exemple du rôle de l'intervention prosélyte dans la modification du religieux est celui que décrit le théologien Olivier Bauer (2003). L'auteur explique comment la pratique de la Cène, dans plusieurs communautés évangéliques de Polynésie française, a été contextualisée à la culture polynésienne par le choix des symboles consommés. En effet, le « ùru », qui est le fruit de l'arbre à pain et le « pape haari », qui est de l'eau de coco, sont les aliments souvent utilisés pour la célébration de ce rituel, en Polynésie. L'auteur explique que dès leur arrivée à Tahiti en 1979, les missionnaires britanniques avaient institué la célébration de la Cène en utilisant des produits locaux. Cependant, le rituel s'est rapidement modifié pour revenir au pain et au vin traditionnels afin de se rapprocher de la célébration telle qu'instaurée dans le récit biblique. Cela dit, l'utilisation de produits locaux a recommencé en 1980 suite à ce que la commission théologique de l'EEPF en prône l'utilisation. Cette utilisation d'aliments polynésiens pour la célébration de ce rituel est davantage présente dans les paroisses d'îles plus éloignées, tandis que les paroisses urbaines prennent le vin et le pain. Finalement, Bauer explique que même si l'usage du « ùru » et du « pape haari » est encore débattu par les missionnaires œuvrant dans la région, plusieurs encouragent leur utilisation puisque ces aliments locaux témoignent d'une valorisation de la culture polynésienne et d'un désir d'inculturation de la religion (Bauer 2003).

Un deuxième exemple concerne l'arrivée du pentecôtisme au Guatemala dans la capitale et dans les communautés rurales provient des recherches de l'anthropologue Pédrón-Colombani (2001). En effet, l'auteure montre que le pentecôtisme a emmené à la fois un bouleversement de la culture locale et le renforcement de certains éléments issus de la culture populaire. En effet, la présence de croyances surnaturelles pouvant influencer le quotidien des individus au niveau matériel, biologique et psychologique a permis un réenchâtement du monde au sein des communautés pentecôtistes. De plus, l'auteure explique que le pentecôtisme a, à ce jour, dépassé

le stade de « religion imposée » et qu'elle a été l'objet de « multiples manipulations diverses et de stratégie d'adaptation », possédant désormais un « visage autochtone » (Pédron-Colombani 2001, p. 2-3).

### **3. Impact de l'évolution des sociétés sur les religions**

Si la culture n'est pas stagnante, la religion ne l'est pas non plus. Le sociologue Peter L. Berger, en 1967, le déclarait déjà lorsqu'il écrivit :

« Culture must be continuously produced and reproduced by man. Its structures are, therefore, inherently precarious and predestined to change. The cultural imperative of stability and the inherent character of culture as *unstable* together posit the fundamental problem of man's world-building activity. » (Berger 1967, p. 6)

Depuis, plusieurs auteurs, anthropologues et théologiens, ont secondé ce concept à travers leurs écrits. Frédéric Dejean aborde ce sujet de façon intéressante puisqu'il explique que, contrairement à ce qui fut longtemps pensé par certains, les avancées industrielles du milieu urbain n'ont pas mené à un déclin des pratiques religieuses, mais fut plutôt la scène idéale pour une reformulation de ces pratiques et de l'innovation au sein des communautés religieuses. Ainsi, la mondialisation, l'urbanisation et même la sécularisation des sociétés entraînent une mutation du religieux plutôt que sa dissolution. Cette mutation entraîne notamment la pratique de la religion dans de nouveaux lieux, souvent non prévus à cet effet, fréquemment de façon discrète, s'appropriant ainsi les codes de la société dans laquelle elle évolue (Dejean 2010). Micheline Laliberté, historienne, discute également du fait que la vie religieuse d'une communauté est le reflet des réalités culturelles et socio-économiques de la société dans laquelle elle se trouve (Laliberté 2010).

De façon plus concrète, Deirdre Meintel et Géraldine Mossière (2010) discutent également de cet impact des changements sociaux sur le religieux en ce qui concerne la guérison. En effet, les auteures y expliquent comment le contexte social, politique et culturel de la société ainsi que la croissance des ressources et des approches scientifiques liées à la guérison transforment les conceptions du corps et des notions d'esprits, affectant ainsi la compréhension de la souffrance et des recours possibles à travers des pratiques religieuses (Meintel et Mossière 2011, p. 10).

Le théologien Steve Robitaille a écrit au sujet de la nécessité des religions d'évoluer en chœur avec les sociétés au sein desquelles elles sont pratiquées, et ce, en donnant l'exemple d'églises américaines qui, dans les années 90s, avaient conservé leurs habitudes et stratégies instaurées dans les années 80s. Or, lors d'un colloque qui eut lieu en 1997, il fut discuté de l'absence de croissance de ces églises et la source du problème fut identifiée comme étant le manque d'efforts d'adaptation à la culture contemporaine au sein de la philosophie d'église. Robitaille mit, ensuite, l'accent sur la nécessité d'adapter les stratégies, les pratiques et le discours des églises au contexte postchrétien actuel en se faisant « postmoderne auprès des postmodernes » et, de cette manière, parler le même langage (Robitaille 2009).

En dernier lieu, il est important de mentionner que l'évolution de la société occidentale a mené à l'individualisation des pratiques religieuses. En effet, le religiologue François Gauthier, dans un ouvrage traitant de la désinstitutionnalisation de la pratique du religieux liée au primat de l'authenticité au sein de la société occidentale actuelle, développe l'idée que la critique moderne de la religion, qui se dessine à travers l'intellectualisation, a eu pour effet un regain d'intérêt de l'expérience religieuse au détriment de la routine institutionnelle. Gauthier explique également que, selon le philosophe québécois Charles Taylor, les changements profonds qu'a expérimentés la société occidentale à travers la révolution culturelle des années 1960, liés à l'avènement de la société de consommation, ont entraîné de profonds changements dans le vécu du religieux (Gauthier 2014). Bernard Delpal, historien français, affirme la même chose lorsqu'il traite de l'impact de l'évolution générale des sociétés sur le « bricolage » individuel en matière de morale et de pratiques, à la fois chez les croyants et les non-croyants (Delpal 2001). Nous discuterons davantage de cet impact de l'avènement de la recherche d'authenticité et de la société de consommation sur l'individualisation des pratiques religieuses dans la section suivante portant sur le rôle de la subjectivité et de l'agentivité dans l'adaptation du religieux.

Avant cela, penchons-nous sur notre premier exemple de l'impact de l'évolution de la société sur le religieux provenant des recherches de l'anthropologue Deirdre Meintel. Dans un article portant sur la créativité rituelle (à venir), Meintel décrit quelques groupes religieux parmi lesquels on retrouve l'église catholique St Pierre Apôtre, telle qu'étudiée par David Koussens et située dans le village gai du centre de Montréal. Cette église s'est vue évoluer dans ses pratiques alors que le

quartier l'hébergeant était associé, de manière croissante, à l'homosexualité. Meintel explique que, tout en persévérant dans la pratique des sacrements catholiques, l'église s'est adaptée à sa population locale. En effet, ce n'est pas l'inclusion de nouveaux rituels qui eut lieu, mais plutôt un ajustement de ceux déjà mis en place. Ainsi, les prêtres de l'église ont commencé à célébrer des mariages homosexuels, à célébrer des messes spéciales en l'honneur de la journée mondiale du sida et de la fierté gaie, à accepter de baptiser les enfants provenant de parents du même sexe, acceptant également des parrains et/ou marraines du même sexe. De plus, une emphase fut souvent constatée, par Koussens, lors des sermons, sur l'importance d'être fiers de qui Dieu les avait créés. Meintel décrit bien l'essence de cette adaptation lorsqu'elle écrit : « In this church, ritual innovation consists mainly of deploying Catholic ritual in ways that extend acceptance and recognition to gays and, in some instances, adapting ritual to the social reality of the parish membership » (Meintel à venir, p. 8).

Un deuxième exemple de l'impact de l'évolution de la société sur la pratique d'une religion est celui donné par le sociologue Raymond Lemieux (1990) alors qu'il parle lui aussi de la religion catholique, mais cette fois, de manière plus générale. En effet, l'auteur y explique que bien que l'Église catholique ait longtemps participé à la construction culturelle de la société québécoise et qu'elle reste une référence religieuse normale chez la majorité de la population, les vingt-cinq dernières années ont révélé un catholicisme québécois cherchant sa place et une mission qui lui est propre. Pour ce faire, l'Église catholique au Québec a expérimenté une réforme de sa liturgie, de ses enseignements et de ses communautés religieuses, le tout dans une « idéologie de l'*adaptation* ». En d'autres mots, l'Église catholique cherchait sa pertinence au sein d'une culture qui lui était devenue étrangère. Cette réforme ne sut cependant pas raviver l'intérêt pour sa pratique institutionnalisée auprès des Québécois. Cependant, la pratique du catholicisme ne disparut pas complètement et une recherche de l'expérience faite par les fidèles autonomes y donna une couleur, devenant ainsi ce que Lemieux qualifie de religion populaire, et ce, particulièrement à travers la quête spirituelle et l'engagement communautaire. C'est ainsi que les pratiques religieuses des Québécois se virent grandement transformées en connexité avec l'évolution de la société (Lemieux 1990).

#### 4. Rôle de la subjectivité et de l'agentivité

Comme il le fut mentionné plus haut, l'évolution de la société occidentale a causé une individualisation du religieux. Cette réalité s'exprime de différentes manières et à des degrés différents, allant de la recherche d'expériences plus authentiques au sein des institutions religieuses jusqu'à l'expérimentation de rituels « à la carte ». Plus que jamais, les individus en contact avec le religieux recherchent une authenticité passant par la recherche de sens dans leurs pratiques et l'institution est parfois vue comme un obstacle à cette quête. L'ascension de la valeur accordée à la subjectivité et à l'agentivité au sein du religieux, mais aussi l'accès simplifié à des ressources personnelles tel que l'internet mènent évidemment à une reconstruction des pratiques propres à chacun et adaptées au quotidien des individus.

François Gauthier discute de cette transformation du religieux de manière intéressante lorsqu'il explique :

« Ainsi la foi n'est plus donnée, informant ensuite les pratiques. Plutôt, c'est la vie elle-même et ses expériences qui construit (et déconstruit) les croyances, donne une substance aux représentations religieuses, chrétiennes ou « bricolées ». Le régime de l'orthodoxie a cédé le pas à un nouveau régime de l'être correctement en phase avec cet impératif de l'individualité sommée de constamment se prouver. » (Gauthier 2012, p. 99)

D'ailleurs, Gauthier décrit ces itinéraires de sens comme étant arbitraires et non planifiés et contribuant grandement à la construction identitaire de l'individu. Il est également intéressant de mentionner que, toujours selon cet auteur, cette recherche d'authenticité, s'exprimant à travers l'individualisation, se retrouve même auprès de pratiquants désireux de conserver leur affiliation à une institution religieuse (Gauthier 2012).

Dans sa discussion du sujet de l'individualisation du religieux dans un article portant sur la créativité rituelle (à venir) Deirdre Meintel explique que celle-ci est, en quelque sorte, une manière d'aborder le rituel de façon subjective afin de l'adopter à la réalité de l'individu le pratiquant. Ce qui retient notre attention, ici, c'est la conservation du rituel, en soit, bien qu'il soit modifié. Or, le rituel nécessite souvent la présence d'une communauté, pour accorder de la puissance à sa réalisation et parfois même pour sa simple réussite. Ainsi, il semblerait que malgré son individualisation, la préservation du rituel pointe vers un besoin de collectivité dans la

pratique du religieux. Cependant, ce type de socialité est différent puisqu'il représente davantage une présence commune dans la pratique des rituels plutôt que le partage de dogmes et d'une orthodoxie (Meintel à venir).

Enfin, l'anthropologue Charles Lindholm (2013) discute de la recherche de cette authenticité chez plusieurs protestants. L'auteur décrit ce terme souvent abstrait comme visant à la fois à être « sincère, vrai, honnête, absolu, basique, essentiel, authentique, idéal, naturel, original, parfait, pur, réel, et juste » (Lindholm 2013, p. 362). Or, l'auteur explique que pour plusieurs protestants, cette recherche d'authenticité se traduit par la recherche et l'expérience d'une vérité absolue qui se trouverait à être hors-norme et en accord avec leur compréhension de ce qu'ils considèrent comme la loi divine (Lindholm 2013). On comprend donc que la subjectivité et l'agentivité ne mènent pas nécessairement toujours à une individualisation, mais qu'elles permettent une remise en question des pratiques menant souvent à une réappropriation de l'expérience religieuse.

Un premier exemple du rôle de la subjectivité et de l'agentivité dans la modification du religieux nous provient de Géraldine Mossière dans un article portant sur les femmes converties à l'Islam en France et au Québec (2008). Dans ce texte, Mossière présente l'itinéraire de deux femmes, une Française et une Québécoise s'étant converties à l'Islam. L'auteure discute de la manière dont chacune de ces femmes s'est approprié la pratique de cette religion en y intégrant des aspects de leur propre culture. Mossière explique la construction par les femmes de leur vécu religieux de la manière suivante :

« En exprimant une critique des rapports sociaux qui structurent la France et le Québec, les converties introduisent un modèle alternatif aux choix séculier et moderne et formulent des projets de société qui contribuent à reconfigurer les domaines politiques du privé et du public, ainsi que les frontières sociales de la marge et du centre. » (Mossière 2008, p. 40).

Cette reconstruction du vécu religieux par les deux converties témoigne, selon l'auteure, de l'agence du sujet et des « conditions de production de l'action et du sens » (Mossière 2008, p. 39). Un exemple de la présence d'agentivité dans la pratique de cette nouvelle religion par ces femmes est l'attribution qu'elles font de certains éléments de la religion à des traits culturels et traditions ethniques plutôt que religieuses. Par exemple, ces femmes s'assureront d'un partage

équitable des tâches ménagères plutôt que d'en assumer la complète responsabilité, s'inspirant ainsi de leur culture occidentale et délaissant certaines traditions d'origines islamiques. D'ailleurs, Mossière explique que les itinéraires de conversion de ces femmes ne peuvent être dissociés de leur origine respective qui influence grandement leur reconstruction de leur vécu religieux. C'est donc la déterritorialisation de cette religion qui conduit à une plus grande possibilité d'agentivité dans sa pratique (Mossière 2008).

Un deuxième exemple de l'impact de l'agentivité dans la pratique du religieux est celui que relate Deirdre Meintel (à venir). En effet, l'auteure écrit au sujet du wicca et du druidisme à Montréal. Ces spiritualités attirent beaucoup de jeunes, probablement en raison des connotations environnementalistes qui y sont rattachées. Or, selon Meintel, les adeptes de ces spiritualités démontrent beaucoup de bricolage religieux et de « créativité rituelle » dans leur exercice du religieux, empruntant et jumelant les rituels et pratiques provenant de différentes traditions religieuses. De plus, l'auteure explique le rôle joué par l'internet dans la redéfinition et l'adaptation subjective de ces spiritualités. En effet, les wiccans et druides montréalais se retrouvent souvent à récolter beaucoup de leur savoir sur le web et celui-ci est même employé pour la pratique de certains rituels. On dénote donc ici une agentivité menant à la fois à un bricolage et une individualisation du religieux (Meintel à venir).

## **ii. Adaptation du christianisme évangélique dans le monde**

Afin d'illustrer d'une manière encore plus complète les différentes causes pouvant mener une religion à se transformer dans le but de s'acclimater de façon plus adéquate à son contexte, nous présenterons, ici, les itinéraires d'adaptation qui peuvent être constatés chez les chrétiens évangéliques de par le monde.

D'abord, mentionnons que, selon Frédéric Dejean, il existe trois phases ayant mené aux « trois grands foyers géohistoriques évangéliques ». La première phase, débutant au XVI<sup>e</sup> siècle, est européenne et le vieux continent est donc considéré comme le berceau du protestantisme. La deuxième phase est plutôt centrée sur les États-Unis et est particulièrement caractérisée par le réveil pentecôtiste du début du XX<sup>e</sup> siècle. Ce réveil est particulièrement marquant puisque, selon l'auteur, il s'agit d'un des plus grands succès confessionnels de l'ère de la mondialisation.

Nous nous intéresserons toutefois davantage ici à la troisième phase, débutant dans les années 1950 et qui, contrairement aux deux premières, est beaucoup moins localisée et se caractérise en fait par la « démultiplication des centres de références » et par un mouvement particulièrement puissant dans les pays du Sud (Dejean 2008).

Or, les implantations résultant de cette troisième phase sont très variables puisqu'ils s'adaptent en fonction des contextes socioculturels, politiques et économiques. Cette adaptation consisterait en une nouvelle conjonction entre le croire et le faire. D'ailleurs, selon l'anthropologue du christianisme Joel Robbins (2004) l'Église évangélique est bien reconnue non seulement pour sa grande capacité de multiplication, mais également pour sa manière de « s'acclimater » à ses nouveaux contextes. Ainsi, bien que la religion en tant que telle provienne du global, certaines pratiques locales viennent s'y marier afin de former une nouvelle identité. Ainsi, malgré la présence répandue d'églises chrétiennes, il n'y a toutefois pas d'uniformisation au niveau du message et des pratiques. Les églises se retrouvent donc à incarner à la fois les influences provenant de leur temps, mais également de leur espace.

Selon Joel Robbins (2004) le pentecôtisme évangélique est particulièrement intéressant à étudier puisqu'il témoigne à la fois de la domination culturelle de l'Occident menant à l'homogénéisation ainsi que du pouvoir transformateur de l'appropriation locale. Selon l'auteur, certaines doctrines évangéliques sont grandement transportables, ce qui permet à ce mouvement religieux de pénétrer de nombreux contextes culturels sans toutefois y perdre ses bases (Robbins 2004). De plus, l'influence occidentale, et particulièrement américaine, persiste à se faire remarquer dans certains contextes, particulièrement par la présence de nombreuses « megachurches », où le lieu de culte a des airs de salle de spectacle (Dejean 2008). Plus encore que l'allure du lieu de rassemblements, certaines valeurs rattachées à la provenance occidentale de cette religion peuvent transparaître dans sa diaspora. En effet, l'individualisme et même l'esprit économique capitaliste semblent parfois se développer chez les sociétés non occidentales nouvellement converties (Robbins 2004). Robbins (2007) témoigne d'ailleurs de cette transformation de société parfois constatable suite aux conversions. En effet, l'auteur cite le témoignage de convertis Urapmin de la Papouasie Nouvelle-Guinée où il a réalisé son terrain au début des années 1990s :

« We lived as our ancestors did until 1977, when the Holy Spirit of God « came down » during the « revival. » Since then, we have been Christians. We no longer follow the ways of the ancestors, and everything has changed. » « Before was before, » Urapmin say, « and now is now. » (Robbins 2007, p. 11)

Malgré ce témoignage, les recherches de Robbins lui permettent d'affirmer que le discours et le comportement des Urapmin sont désormais teintés du christianisme, leur origine culturelle transparait, toutefois, à travers leurs objectifs de vie qui peuvent être facilement identifiés à leurs traditions culturelles passées (Robbins 2007). De plus, l'adaptation au contexte culturel est souvent facilitée puisque dans plusieurs cas, la gouvernance de l'église se retrouve aux mains des locaux. Ainsi, l'adaptation, qu'elle s'exprime par la contextualisation, la glocalisation ou le syncrétisme est beaucoup plus présente dans ce contexte d'églises (Robbins 2004).

Un autre élément qu'il nous semble important de mentionner au sujet de l'adaptation du christianisme évangélique au contexte culturel de son implantation est la grande utilisation de moyens de communication, l'utilisation de médias « hypermodernes » ainsi que le recours à l'internet par ses adeptes, de par le monde. En effet, ces éléments jouent un rôle de partage des ressources menant à une certaine uniformisation.

#### **d. Wallace et les mouvements de revitalisation**

Dans sa théorie du mouvement de revitalisation, l'anthropologue Anthony Francis Clarke Wallace (1956) développe l'idée qu'un mouvement de revitalisation serait un phénomène de changement qu'il définit comme : « a deliberate, organized, conscious effort by members of a society to construct a more satisfying culture. » (Wallace 1957, p. 265). Or, selon l'anthropologue, ce changement s'opère par un passage par cinq phases : 1. L'homéostasie; 2. La croissance du stress individuel; 3. La distorsion culturelle; 4. Le mouvement de revitalisation; 4.1. La resynthèse du paradigme religieux et culturel; 4.2 La communication; 4.3. L'organisation; 4.4. L'adaptation; 4.5. La transformation culturelle; 4.6. L'institutionnalisation; 5. Retour de l'homéostasie. <sup>5</sup>Or, selon Wallace, cette revitalisation peut être faite au niveau social ou religieux.

---

<sup>5</sup> Nous utilisons ici la traduction de ces termes qu'en font Lougheed, Peach et Smith (1999)

La première phase, « l'homéostasie », ou état stable, constitue une période durant laquelle les individus d'une société ou d'une religion peuvent opérer des changements petits ou, du moins, maîtrisables dans le but de satisfaire les besoins rencontrés. Ensuite, on parle de « la croissance du stress individuel » lorsque la culture ne parvient plus à répondre aux besoins des individus. À ce moment, les tensions culturelles augmentent, entraînant une remise en question du *statu quo*. La troisième phase, « la distorsion culturelle », prend la forme d'une tension ultime menant à une perte de confiance dans les institutions et une remise en question, s'exprimant par un déséquilibre flagrant à l'intérieur de la culture. Cette distorsion mènera éventuellement à la recherche d'un nouvel ordre culturel.

Ce déséquilibre au sein de la culture ou de la religion mène alors à la quatrième phase: « le mouvement de revitalisation » qui se divise elle-même en six phases. La « resynthèse du paradigme religieux et culturel » est la réponse à la distorsion culturelle puisque, lors de cette phase, un individu ou un petit groupe repensent leur approche culturelle et religieuse dans le but de retrouver leur stabilité. La phase de « communication », elle, prend place lorsque ces derniers communiquent cette reformulation des paradigmes à leur communauté. La phase d'« organisation » est celle durant laquelle un plus grand nombre d'individus se joignent au mouvement, partageant la vision des initiateurs de celui-ci. C'est lors de la phase d'« adaptation » que le mouvement prend de l'ampleur et commence à rencontrer de l'opposition. Cette opposition mènera à différentes formes de transformations telles que des modifications doctrinales ou des manœuvres politiques et diplomatiques dans le but de permettre une meilleure harmonisation des traits culturels. Ainsi, lorsqu'arrive la phase de « transformation culturelle » les individus sont prêts à accepter le mouvement, entraînant une transformation flagrante de la religion ou de la culture à travers des projets de réforme qui, parfois, échoueront, mais qui, souvent aussi, rencontreront un grand succès. Cette transformation sera suivie de l'« institutionnalisation », phase durant laquelle les tensions culturelles diminueront de manière flagrante, les changements deviendront la nouvelle norme, puis les organismes promouvant la vision initiale s'institutionnaliseront. Finalement, le mouvement retrouvera son état stable, effectuant un « retour à l'homéostasie », lorsque la transformation culturelle sera jugée comme accomplie et que le mouvement aura réussi.

Comme nous l'avons mentionné, Wallace a développé cette théorie en la présentant comme une réalité possible à la fois au sein d'une culture ou d'une religion. Ainsi, nous croyons que cette théorie peut expliquer plusieurs des transformations religieuses pouvant être observées à travers le monde. D'ailleurs, nous retournerons à cette approche plus loin dans ce mémoire en lien avec notre analyse de l'adaptation du christianisme évangélique à son contexte socioculturel (Wallace 1956).

#### **e. Conclusion**

Le présent chapitre a permis de mieux comprendre les différents mécanismes d'adaptation du religieux en distinguant premièrement les trois principaux résultats de transformation : la contextualisation (ou inculturation), la glocalisation et le syncrétisme. Nous avons également distingué les quatre principales sources d'adaptation du religieux, à savoir : l'impact des mouvements migratoires et de la transnationalisation, l'intervention prosélyte, l'évolution des sociétés et le rôle de la subjectivité et de l'agentivité. Finalement, nous avons présenté la théorie des mouvements de revitalisation de Wallace tel qu'il peut être appliqué dans le domaine religieux.

Cela étant établi, il nous semble qu'il y ait une faille importante dans la littérature portant sur l'adaptation du religieux. En effet, nous proposons la théorie que les religions ne se retrouvent pas exclusivement à s'adapter en raison de chacune de ces causes de façon séparée, mais qu'il s'agit plutôt de la conjonction de tous ces éléments qui mène à une transformation, et ce même dans un lieu unique. Nous croyons, également, que cette adaptation ne s'exprimera pas seulement d'une seule manière (contextualisation, glocalisation ou syncrétisme), mais qu'un alliage de tous ces résultats peut être constaté dans un même endroit. Bien que nous ne doutons pas que cette opinion soit partagée par d'autres chercheurs, ce concept ne semble pas avoir été développé dans la littérature à laquelle nous avons accès, c'est pourquoi nous avons voulu vérifier cette hypothèse et, si elle se trouvait vraie, la développer à travers les exemples tirés de notre corpus de données empiriques.

Nous désirons également présenter la position qu'il existe deux types d'adaptation. Nous les identifierons par les termes simples : « adaptation forcée » et « adaptation naturelle ». Par

adaptation forcée, nous identifions ici l'effort d'adaptation provenant de non-locaux, cherchant à adapter leur religion au nouveau contexte dans lequel ils se retrouvent, souvent dans le but de mieux rejoindre les locaux. Nous pouvons retrouver ce type d'adaptation particulièrement dans le contexte de l'intervention prosélyte, mais il peut également se retrouver dans le contexte de la transnationalisation. L'« adaptation forcée » peut souvent mener à la conservation de traditions davantage culturelles que religieuses, provenant du contexte de la personne cherchant à adapter, faisant donc entrave à la contextualisation et nuisant ainsi à l'accessibilité et à la compréhension du religieux pour les locaux.

De l'autre côté, l'« adaptation naturelle » est réalisée par les locaux eux-mêmes suite à leur conversion à une religion ou même alors qu'ils évoluent au sein de celle-ci, dans le but de marier plus aisément leur pratique religieuse avec leur quotidien culturel. Celle-ci peut être causée par la subjectivité et l'agentivité du pratiquant, mais a lieu également lorsqu'il y a évolution de la société ou lorsqu'un certain pouvoir d'adaptation est laissé aux mains des locaux suite à une action prosélyte. Ce mode d'adaptation a davantage tendance à mener à une forme de syncrétisme. Encore une fois, nous croyons qu'il est possible que ces deux modes d'adaptation se trouvent tous deux en action dans un même contexte d'adaptation du religieux. Nous chercherons également à prouver cette hypothèse à travers cette étude.

## **IV. Étude de cas : Contexte religieux, social et culturel de l'Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal**

### **a. Introduction**

Dans le but d'approfondir notre réflexion sur l'adaptation du religieux en fonction de son contexte socioculturel, nous avons fait le choix de nous pencher sur le cas d'une église évangélique nouvellement implantée au Québec, plus précisément dans le quartier du Plateau Mont-Royal, à Montréal. Comme mentionné plus haut, nous avons choisi cette église en raison de son désir explicite de s'adapter à son contexte culturel et social. L'église étudiée se nomme Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal<sup>6</sup>, mais nous lui donnerons ici le nom plus court Église du Plateau Mont-Royal. Comme mentionné plus haut, nous avons procédé à l'étude de cette église à travers des observations participantes, des entrevues individuelles<sup>7</sup> et une de groupe, des discussions informelles avec les membres et participants réguliers de l'église ainsi que par un sondage sociodémographique volontaire.

Avant de procéder à la description de l'église étudiée, nous présenterons d'abord son contexte. Ainsi, nous définirons premièrement le mouvement chrétien évangélique auquel elle appartient puis l'histoire de ce mouvement au Québec. Dans l'objectif de ne pas alourdir le mémoire, nous avons fait le choix de rester bref dans la description de ce mouvement et de nous concentrer davantage sur son histoire en territoire québécois, puisque c'est celle-ci qui influencera davantage l'analyse qui suivra notre description. Dans un deuxième temps, nous présenterons le contexte social et culturel dans lequel cette église évolue, c'est-à-dire celui du Plateau Mont-Royal. Nous dresserons le portrait de ce quartier à l'aide de nombreuses données sociodémographiques provenant de documents et de statistiques publiés par différentes sources, mais également à l'aide de la description que les membres de l'Église du Plateau Mont-Royal en ont faite lors de nos entrevues. Effectivement, nous avons jugé important d'interroger nos informateurs afin de découvrir comment il décrirait le quartier, sa population et les valeurs promues par celle-ci. En effet, puisque nous chercherons, entre autres, dans notre chapitre d'analyse de notre étude cas, à savoir s'il existe un effort d'adaptation provenant des participants de cette église, la

---

<sup>6</sup> Il s'agit ici du nom réel de l'église, puisque les informateurs ont accepté que celui-ci soit conservé.

<sup>7</sup> La présentation de chacun des participants aux entrevues individuelles et de groupe se trouve en Annexe 1. Des pseudonymes sont utilisés pour désigner nos informateurs.

compréhension qu'ils ont du contexte de leur quartier est particulièrement importante puisque c'est à ce portrait du quartier que se réfèrera notre analyse.

### **b. Christianisme évangélique**

Premièrement, mentionnons que l'étude anthropologique du christianisme est complexe puisque la définition de ce courant l'est également. En effet, l'anthropologue du christianisme Joël Robbins (2004) explique que la définition de ce qui peut être considéré comme chrétien constitue le problème même de la chrétienté. En effet, selon l'anthropologue, les définitions du christianisme varient non seulement chez les chercheurs, mais également chez les chrétiens eux-mêmes, notamment en raison de la grande variété de dénominations. Ainsi, il n'est pas possible de parvenir à une définition précise de ce qu'est le christianisme (Robbins 2004).

Il reste toutefois possible de souligner, dans l'histoire, ce qui mena à une branche du christianisme : les évangéliques. En effet, le christianisme protestant a vu le jour avec la réforme de Martin Luther, amorcée au XVI<sup>e</sup> siècle, il est toutefois plus difficile d'attribuer une date au début du christianisme évangélique. Toutefois, le rejet, par les autres protestants, des adeptes du baptisme, en 1609 et du pentecôtisme, à partir de 1906, a éventuellement mené à cette classification qu'est le christianisme évangélique.

Cela dit, encore une fois, le terme « christianisme évangélique » réfère à des définitions et des réalités différant grandement en fonction des époques et des lieux. Cependant, si une définition exhaustive de ce mouvement ne peut être élaborée, Dejean dénombre toutefois quatre traits qu'il qualifie d'essentiels chez les adeptes de ce mouvement, même si chacun de ces traits se retrouve à différents degrés en fonction des dénominations. Ces quatre traits sont : l'attachement au texte biblique, la croyance que l'épisode de la croix est au centre de l'histoire de l'humanité, l'importance de la conversion personnelle et, finalement, de l'engagement militant (Dejean 2008).

### **c. Histoire du christianisme évangélique québécois**

L'histoire du christianisme évangélique québécois que nous présenterons ici est divisée en trois sections : pré-réveil, réveil et post-réveil. La période du « réveil » est plutôt centrale à l'histoire

des chrétiens évangéliques québécois. En effet, celui-ci emmena une grande expansion du nombre de personnes s'affiliant à cette religion et il nous importe donc d'y accorder un intérêt particulier. Le livre *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960 : une analyse anthropologique, culturelle et historique* (1999) de Richard Lougheed, Wesley Peach et Glenn Smith fut particulièrement utile à notre étude de cet historique et nous présenterons donc, notamment, l'analyse de ces auteurs pour comprendre ce qui a mené à cette expansion. Finalement, précisons que, dans ce livre, les auteurs définissent la notion de réveil comme suit : « En milieu évangélique, on appelle « réveil », ce temps limité d'ouverture inhabituelle au message spirituel évangélique avec, d'abord et avant tout, un réengagement de la part des croyants vis-à-vis de la foi en Dieu et de leur Église locale. » (Lougheed, Peach et Glenn, p. 52).

### **i. Pré-réveil**

La première présence protestante en territoire québécois remonte à l'arrivée des huguenots, à partir de 1685, suite à leur exil de la France. À ce moment de l'Histoire, l'effectif de ces derniers était trop petit pour pouvoir réellement parler de « l'émergence d'une Église permanente » et leur présence découlait d'une initiative économique plutôt que religieuse. Ce n'est que plus tard, en 1840, qu'il fut possible de remarquer une présence permanente d'une Église évangélique en terre québécoise. Or, en 1900, le nombre d'églises protestantes francophones s'élevait à 100 (Lougheed, Peach et Glenn 1999).

Malgré une certaine présence protestante francophone sur le territoire, il s'agissait d'une très petite minorité comparée à la population catholique. Or, à cette époque, au Québec, le protestantisme était clairement identifié comme étant la religion des Anglais et les individus qui se convertissaient au protestantisme étaient souvent vus comme des traîtres. Jean Simard, historien et ethnologue québécois, explique que plusieurs nouveaux convertis à la religion protestante ont choisi de s'exiler en territoire anglais, mais que ceux qui sont restés ont expérimenté à la fois un conflit identitaire, puisque leur religion était mal vue chez les Canadiens français et qu'ils ne partageaient pas la même langue et culture que leurs compatriotes religieux, mais également une grande persécution (Simard 2000). D'ailleurs, les théologiens québécois Lougheed, Peach et Smith (1999) expliquent que plusieurs néophytes protestants ont eu à s'isoler de leur famille, de leur culture et de leur langue. Ainsi, la situation était difficile pour les

chrétiens protestants francophones et les ressources financières, académiques et missionnaires provenaient entièrement de l'extérieur du Québec. En raison de tout cela, l'Église protestante ne vit presque aucune croissance durant la première moitié du XXe siècle.

Les changements sociaux qu'a expérimentés le Québec avec l'avènement de la sécularisation et le libéralisme moderne, au début de la deuxième moitié du XXe siècle, qu'on identifie comme la Révolution tranquille, ont grandement bouleversé le paysage religieux de la province, entraînant « la marginalisation de la religion, le repli sur soi-même et le pluralisme idéologique » (Louheed, Peach et Smith 1999, p. 28). Or, toujours selon ces auteurs, l'Église catholique aurait mal su s'approprier cette nouvelle réalité contextuelle alors qu'elle voyait sa place disparaître dans la dimension publique. En effet, l'assistance aux activités de l'Église catholique a grandement chuté dans les années qui suivirent, passant d'une assistance moyenne de 8 500 personnes, en 1960, dans une paroisse située sur le Plateau Mont-Royal, à 700 personnes vers la fin du siècle (Lougheed, Peach et Smith 1999, p. 32). Ainsi, la sécularisation de la société qui eut lieu, à cette période, au Québec, et plus particulièrement à Montréal, entraîna un déclin de la popularité de la religion catholique et une désacralisation de la société qui emmenèrent un détachement de la population québécoise par rapport à la religion ainsi qu'un enracinement dans la culture postmoderne.

L'historien Michael Di Giacomo (1999) explique qu'à ce moment de son histoire, l'Église protestante québécoise avait un grand besoin d'ouvriers<sup>8</sup> francophones, mais que les ressources nécessaires pour leur formation, au sein du territoire québécois, n'étaient pas mises en place. Ainsi, les ouvriers et leurs ressources étaient presque entièrement anglophones. Si l'aide de ceux-ci était appréciée dans les églises francophones, il semblerait toutefois, selon l'auteur, que les Canadiens français vivaient une certaine insécurité par rapport à leurs compatriotes anglophones. Dans sa thèse, Di Giacomo relate que, lors d'une réunion de la Conférence française protestante, à la fin des années 60s, un délégué avait exprimé ses craintes par rapport à la nouvelle offre de cours de langue française pour les ouvriers protestants anglophones en disant :

« Nous apprécions l'aide que vous offrez. Je voudrais que vous transmettiez ce message à ceux à qui vous parlerez. D'autre part, nous voudrions qu'en retour ils

---

<sup>8</sup> Le terme « ouvrier » est souvent employé, par les théologiens, pour désigner une personne travaillant pour l'Église.

nous aiment et nous acceptent tels que nous sommes avec notre culture et notre manière de faire les choses. Qu'ils deviennent des Canadiens français et ne tentent pas de faire de nous des Canadiens anglais. C'est-à-dire qu'ils s'adaptent à nous et au Québec. Je crois que nous avons prouvé dans le passé que nous les acceptons. » (Di Giacomo 1999, p. 69-70)

On comprend, ainsi, qu'il existait alors une certaine tension entre les chrétiens francophones et anglophones du Québec. Or, il ne s'agissait pas uniquement d'un conflit linguistique, mais également identitaire et culturel. D'ailleurs, le sujet des différences de mentalité, d'optique et de méthodologie entre les anglophones et les francophones et, donc, la nécessité d'une plus grande présence francophone dans la direction des églises, était mis de l'avant et que cette situation entraîna un ralentissement de l'œuvre prosélyte, par les églises, en territoire québécois. Néanmoins, il importe de mentionner que, dans cet ouvrage de Di Giacomo, il est principalement question de la situation prenant place au sein de la Conférence française et il est donc possible que la grande présence d'anglophones ait été moins conflictuelle dans d'autres dénominations protestantes du Canada français. Il est important, toutefois, de souligner qu'il est évident que, à cette époque de l'histoire, l'influence anglophone était très présente dans les églises du Québec.

## **ii. Réveil**

Comme nous l'avons mentionné dans la section précédente, le Québec fut le théâtre de profonds changements dans sa sphère sociale, mais également religieuse. En effet, nous avons déjà expliqué qu'avec la Révolution tranquille, la popularité de la religion catholique a grandement chuté. Or, Géraldine Mossière (2013) explique que l'hégémonie de l'Église catholique québécoise lors de cette période a entraîné une perte de repères identitaires qui a emmené l'avènement de nouveaux regroupements religieux ainsi qu'un renouveau charismatique (Mossière 2013). De la même manière, Di Giacomo argumente que les changements sociaux expérimentés par les Québécois ont engendré une transformation de la perception de soi qui aurait emmené une plus grande ouverture de ceux-ci pour d'autres spiritualités et donc, notamment, pour le protestantisme. En effet, il va même jusqu'à écrire : « Nous suggérons par cette thèse que la Révolution tranquille, elle-même un mouvement de revitalisation, un awakening (éveil, en français), a favorisé l'apparition du réveil pentecôtiste, ainsi que d'autres « réveils » et renouveaux. » (Di Giacomo 1999, p. 218). Plus loin, l'auteur explique :

« Mais l'ouverture des Québécois au message évangélique, leur détachement de la religion traditionnelle, l'augmentation de leur capacité de faire des choix non traditionnels avec la diminution de la crainte des sanctions sociales, et la plus grande liberté dont jouissaient les évangéliques pour prêcher l'Évangile à ce moment particulier conduit à la conclusion raisonnable qu'il existe un lien de cause et effet entre la Révolution tranquille et la croissance évangélique. » (Di Giacomo 1999, p, 241)

De son côté, Michael Gauvreau (2006), historien canadien, explique que c'est non seulement la Révolution tranquille, mais également « l'hypermodernité culturelle à l'échelle mondiale » (Gauvreau 2006, p. 29), se démontrant notamment par Vatican II et les nouvelles approches des églises américaines face à la sexualité et au divorce, qui vint ajouter au bouleversement du paysage religieux québécois des années 60s et 70s. Quant à Lougheed, Peach et Glenn, ils expliquent que l'élection du Parti québécois, le 15 novembre 1976, a entraîné le départ de 100 000 anglophones de la province, tout en coïncidant avec « le début d'une croissance sans précédent du mouvement évangélique francophone » (Lougheed, Peach et Smith 1999, p. 52).

Cette nouvelle ouverture des Québécois pour des religions autres que le catholicisme, et plus précisément pour le protestantisme, résulta en ce que plusieurs historiens de la religion et théologiens nomment « le réveil protestant ». En effet, au cours de ces années, les chrétiens protestants du Québec déployèrent un grand nombre d'efforts prosélytes qui entraînèrent plusieurs conversions, la croissance des églises existantes et l'implantation de nouvelles. Or, Di Giacomo et les auteurs Lougheed, Peach et Smith mettent un accent particulier sur le rôle des jeunes adultes dans ce réveil. En effet, les auteurs expliquent que le réveil des années 70s et 80s a principalement touché les Québécois de 20 à 30 ans, dont plusieurs étaient des étudiants. D'ailleurs, il semblerait également que la grande majorité des nouveaux convertis à la religion protestante étaient des catholiques baptisés, mais non pratiquants. Les auteurs décrivent la croissance des églises évangéliques, durant la période du réveil, comme suit : « Le nombre d'églises évangéliques doubla dans les années 1970 et connut une croissance de 50 p. cent dans les années 1980. Le nombre des membres actifs quadrupla dans les années 1970 et redoubla dans les années 1980. » (Lougheed, Peach et Smith 1999, p. 139).

Les chercheurs témoignent de l'influence du milieu anglophone sur les églises évangéliques

implantées au courant du XXe siècle, puisque les ressources provenaient principalement de ce milieu. De plus, une révolution du christianisme évangélique battait son plein aux États-Unis, durant la deuxième moitié de ce siècle, durant laquelle plusieurs « megachurches » américaines auraient vu le jour et que ce réveil américain aurait « infiltré le Québec », collaborant considérablement au réveil protestant québécois. Cela dit, il semblerait que le réveil ait également été une période transformatrice pour les églises québécoises, non seulement en raison de leur croissance sans précédent, mais aussi en raison d'une nouvelle appropriation linguistique et culturelle. En effet, Lougheed, Peach et Smith affirment, dans cet ouvrage, que le réveil protestant des années 70s et 80s était « un phénomène uniquement francophone » (Lougheed, Peach et Smith 1999, p. 69). Ainsi, bien que certaines ressources anglophones contribuaient au prosélytisme ayant lieu à cette période, comme, entre autres, la venue du prédicateur américain Billy Graham, ce sont davantage les campagnes d'évangélisation avec des francophones qui remportèrent le plus grand succès. D'ailleurs, au cours des années 70s, les anglophones se retirèrent grandement des activités prosélytes et plusieurs pasteurs locaux francophones furent formés pour la relève, créant ainsi la terminaison de la dominance des anglophones sur les églises évangéliques québécoises.

Les changements opérés dans l'Église évangélique de l'époque n'étaient pas uniquement linguistiques. En effet, ce réveil a vu naître une nouvelle forme de musique, plus contemporaine et joyeuse, au sein des églises protestantes. Des chants plus simples et plus rythmés ont été créés et cette nouvelle musique contribua, selon les auteurs, à l'ampleur de la croissance qu'a expérimentée le mouvement évangélique. La musique ne fut toutefois pas le seul élément qui fut contextualisé. En effet, les chrétiens évangéliques québécois auraient, au cours du réveil, modifié leur approche du prosélytisme afin d'augmenter leur crédibilité. Ainsi, une plus grande recherche de qualité dans la musique et de pertinence dans les enseignements et dans les choix d'implication sociale furent des témoignages de l'effort, des chrétiens évangéliques de l'époque, de rejoindre les Québécois dans leur contexte social et culturel. D'ailleurs, dans l'ouvrage rédigé par Lougheed, Peach et Smith, nous retrouvons un témoignage marquant d'une personne, ayant participé au réveil, qui s'émerveilla de ces changements opérés au sein de l'Église:

« [Je] ne pouvais pas m'empêcher de voir le contraste entre ce que [j'avais] vu et vécu et ce qui se vivait il y a quelques années. Alors que des assemblées

avaient tendance à être sur la défensive et à se sentir perdantes, aujourd'hui elles sont dynamiques et constructives. Alors qu'elles avaient tendance à être des copies conformes des assemblées anglophones, maintenant elles possèdent une saveur francophone bien distincte. Alors qu'elles étaient formées de gens peu éduqués, maintenant leurs membres sont en grande partie des gens éduqués. La plupart de nos assemblées aujourd'hui se composent de jeunes adultes avec de jeunes enfants. » (Lougheed, Peach et Smith 1999, p. 120)

Il nous importe, finalement, de mentionner que les ouvrages de Di Giacomo et de Lougheed, Peach et Smith présentent tous deux une analyse du réveil se basant sur la théorie du mouvement de revitalisation, élaborée par l'anthropologue canadien-américain Anthony Francis Clarke Wallace, décrite dans le chapitre précédent.

Ainsi, la nouvelle ouverture des Québécois, suite à la Révolution tranquille, et les changements linguistiques et culturels, s'opérant au sein de l'Église évangélique, auraient constitué cette élaboration d'une culture plus satisfaisante, ce qui aurait expliqué l'engouement pour cette religion et la croissance de celle-ci. Ainsi, avec l'arrivée de la Révolution tranquille, l'« homéostasie » des églises évangéliques québécoises s'est vue chamboulée, produisant un « stress individuel » qui les mena à questionner leur manière de faire, dans le but de s'adapter à un nouveau contexte social qui n'était plus autant religieux, mais qui laissait une plus grande ouverture à la diversité religieuse, et donc, au protestantisme. Ce nouveau contexte entraîna les églises à un « mouvement de revitalisation » qui les mena à se réorganiser dans le but de mieux répondre aux besoins de la population québécoise en modifiant certains aspects de sa forme comme la musique, la prédication et l'effort prosélyte, mais aussi de son identité, en laissant une plus grande place aux francophones au sein des églises (resynthèse du paradigme religieux, communication, organisation, adaptation et transformation culturelle). Les phases d'institutionnalisation et de nouvelle homéostasie, quant à elles, prirent davantage place suite au réveil, comme nous le verrons dans la section suivante.

### **iii. Post-réveil**

À partir du milieu des années 80s, on constate un plafonnement du nombre d'implantations d'églises évangéliques au Québec. En effet, si les *boomers* ont été très réceptifs au message évangélique, suite à la Révolution tranquille, les jeunes adultes de 1986 à 1997, eux, ont démontré beaucoup moins d'intérêt pour celui-ci. En raison de cela, plusieurs églises tout

justement implantées, vers 1985, se virent dans l'obligation de fermer leurs portes, renvoyant leurs participants à leurs églises-mères, en raison d'un trop petit nombre de convertis et de ressources financières. Dans le début des années 90s, il semblerait que le nombre de nouveaux convertis égalait le nombre de personnes abandonnant la foi (Lougheed, Peach et Smith 1999). Le recensement canadien de 2001 semble confirmer cette réalité puisqu'il démontre que, si en 1991 on retrouvait un pourcentage de 5,9 % de chrétiens protestants<sup>9</sup> au Québec, en 2001, ce pourcentage avait baissé à 5,5 %. Si la diminution de ce pourcentage peut sembler minime, il faut toutefois garder en tête que celle-ci suivait l'immense croissance que connurent les églises durant les deux décennies précédentes (Statistiques Canada 2003).

Cet arrêt dans la croissance emmena la fin de la « phase d'adaptation » du mouvement de revitalisation pour faire place à la phase d'institutionnalisation. En effet, au cours des années 90s, les églises évangéliques mirent de côté les éléments restructurés ayant contribué à leur revitalisation afin de se concentrer sur le maintien de ce qui était acquis. Ainsi, le souci des dirigeants d'églises s'est déplacé d'un effort d'influencer la société dans un objectif de croissance vers une préservation de la pureté du message, laissant pour défi, à la nouvelle génération de chrétiens, la conservation de l'héritage transmis. En conséquence, la génération qui suivit mit un accent particulier sur l'enseignement du message, la structuration et le maintien des systèmes d'éducation chrétienne. Lougheed, Peach et Smith, alors qu'ils rédigeaient ce livre, à la fin des années 90s, ont décrit cette période ainsi :

« Même si le mouvement protestant est devenu plus « québécois » sur le plan de l'Église locale depuis les 30 dernières années, à l'heure actuelle, une vaste majorité de responsables de confession demeurent des hommes à l'extérieur de la province. Et même si le taux de roulement de ces responsables a diminué, qu'il existe une certaine stabilité et que ces derniers sont plus sensibles aux besoins du contexte (qui a été décrit dans la section précédente), il faut bien l'admettre, l'Église fonctionne toujours à partir du modèle missionnaire standard. » (Lougheed, Peach et Smith 1999, p. 46)

---

<sup>9</sup> Nous avons, ici, inclus à la fois les confessions « protestantes » et « chrétiennes non incluses ailleurs » puisque cette deuxième catégorie regroupe les gens s'étant déclarés comme « chrétiens », « chrétiens régénérés » et « évangéliques », trois groupes qui sont également associés au christianisme protestant.

Or, les églises évangéliques auraient, durant cette période post-réveil, complété la phase d'institutionnalisation pour se retrouver dans une « nouvelle homéostasie ». D'ailleurs, William McLoughlin (1978), historien américain, explique qu'un mouvement de revitalisation, tel que présenté par Wallace, aurait une durée moyenne de 30 à 40 ans, de la phase du stress individuel jusqu'à sa phase d'institutionnalisation. Ainsi, comme la revitalisation du mouvement évangélique a débuté en 1970, son retour à l'homéostasie, dans les débuts des années 2000, démontre un respect de cette règle proposée par McLoughlin (1978).

Lorsqu'ils ont écrit leur ouvrage, en 1999, Lougheed, Peach et Smith ont témoigné du découragement ressenti, par les églises, face à l'arrêt soudain de la croissance de leur mouvement religieux, soulevant ainsi la question de ce qui avait conduit à cette interruption d'expansion. Or, les auteurs ont, dans la conclusion de leur ouvrage collectif, proposé certains éléments qui seraient nécessaires à un second renouveau de cette religion. En effet, ils expliquent que l'Église évangélique québécoise était, en 1999, en recherche de nouvelles stratégies afin de repenser son prosélytisme dans le but qu'il soit adéquat au contexte social déjà changeant et, en particulier, adapté au contexte postmoderne. Les auteurs concluent leur livre en parlant de la nécessité d'oser des approches nouvelles et voient, en l'intérêt pour la contextualisation de certains chrétiens, un espoir pour l'Église évangélique des générations futures. D'ailleurs, ils affirment que si le réveil des années 70s et 80s s'entama principalement avec de jeunes adultes, ce sera probablement ceux des générations futures qui parviendront à trouver les solutions pour un nouveau regain de croissance du christianisme évangélique au Québec. Cette citation de leur conclusion livre bien l'essentiel de leur pensée, quant aux prochaines étapes que doit prendre l'Église :

« Maintenant, nous sommes devant les choix suivants : ou nous maintenons le *statu quo* et attendons que le Québec se tourne à nouveau vers nous, ou nous repensons la logique de notre message et de nos méthodes afin de réagir à ce que les Québécois cherchent aujourd'hui. [...] Nous en sommes au point où il nous faut repenser à nouveau notre façon de vivre l'Église, osant expérimenter, prêts à courir des risques pour explorer les moyens actuels susceptibles de rencontrer une ouverture d'esprit. » (Lougheed, Peach et Smith 1999, p. 207)

#### **d. Contexte culturel du Plateau Mont-Royal**

Comme nous l'avons mentionné précédemment, nous avons choisi l'Église du Plateau Mont-Royal comme sujet de notre étude de cas en raison du désir exprimé par celle-ci de s'insérer

physiquement et socialement dans son quartier. Ainsi, afin de nous permettre d'analyser sa réussite à se rendre pertinente à son contexte en s'adaptant à celui-ci, il était d'abord essentiel de décrire le contexte social et culturel du quartier du Plateau Mont-Royal au sein duquel elle se trouve. Bien entendu, la culture d'une localité n'est pas facilement définie. Celle-ci s'exprime de différentes manières et pourrait être très diversement interprétée selon ses observateurs.

Nous avons donc choisi de nous inspirer de deux sources principales pour dresser le portrait culturel et social de ce quartier. Dans un premier temps, nous présenterons des données sociodémographiques provenant notamment d'études réalisées par le Centre Urbanisation Culture Société de l'Institut national de la recherche scientifique, par Montréal en statistiques et par le Centraide du Grand Montréal. Dans un deuxième temps, nous présenterons l'opinion de nos informateurs, provenant de l'Église du Plateau Mont-Royal, dont la plupart habitent le quartier. Ces opinions sont particulièrement importantes puisque, dans le chapitre six nous viserons à comprendre l'effort d'adaptation des participants de cette église, et celui-ci sera évidemment basé sur la compréhension de leur contexte.

#### **i. Données sociodémographiques**

D'abord, mentionnons que la population totale du quartier du Plateau Mont-Royal est de 90 520 personnes (Autour des familles Grand Plateau 2016), ce qui constitue 6,1 % de la population montréalaise, faisant du quartier le septième arrondissement le plus peuplé de la ville. L'âge moyen des résidents du Plateau Mont-Royal est de 34 ans, comparativement à 38 ans pour ceux de la ville. D'ailleurs, le quartier est caractérisé par une présence très marquée de jeunes adultes et 28 % de ses habitants ont entre 25 et 34 ans, alors que ce pourcentage est de 17 % dans tout Montréal (Montréal en statistiques 2013). Au contraire, on dénote une faible population âgée de 5-19 ans (Lalonde et Sauvé 2010). Un autre élément particulier de cet arrondissement est son nombre de personnes par ménage. En effet, 27,9 % de la population habite seule, tandis que c'est le cas de seulement 17,4 % de la population montréalaise (Lalonde et Sauvé 2010). De plus, la majorité des familles du quartier est composée de couples n'ayant pas d'enfants vivant à la maison. Ainsi, la moyenne de personnes par ménage est de 1,7 personne (Montréal en statistiques 2013).

Pour ce qui est de l'éducation des individus habitant le quartier du Plateau Mont-Royal, nous pouvons d'abord mentionner que la population des 15 ans et plus du quartier est considérée comme étant « nettement plus scolarisée que celle de l'ensemble de l'île », selon Daniel Lalonde et Philippe Sauvé. En effet, le pourcentage de diplômés est de 86,8 % dans le quartier, contre 78,5 % dans la ville. De plus, parmi ces diplômés, on retrouve un pourcentage plus élevé détenant une formation universitaire, par rapport au reste de la ville et 18,8 % ont un diplôme supérieur au premier cycle, contre 10,4 % sur l'île (Lalonde et Sauvé 2010).

À l'égard du domaine de l'emploi, notons d'abord que le taux d'activité de 75,6 % du quartier est plutôt supérieur à celui de 63,6 % de la ville. Le taux de chômage, lui, est inférieur à celui de l'ensemble de Montréal. Ensuite, mentionnons que les trois principaux secteurs d'activités des habitants du quartier sont les services à la consommation (21,5 %), les soins de la santé et l'assistance sociale (15,6 %) et l'industrie de l'information et l'industrie culturelle (8,6 %) (Lalonde et Sauvé 2010). Cela dit, le revenu moyen des ménages du quartier du Plateau Mont-Royal est inférieur à celui de tout Montréal (50 353 \$ contre 57 738 \$). De plus, 53,7 % des ménages non familiaux de deux personnes ou plus se retrouvent sous le seuil de faible revenu (Lalonde et Sauvé 2010).

Ensuite, toujours selon Lalonde et Sauvé, plus de la moitié de la population du territoire du quartier connaît à la fois l'anglais et le français. Cependant, il est intéressant de constater que le nombre de personnes habitant le quartier du Plateau Mont-Royal et ne connaissant que l'anglais est de 6 %, contrairement à 11,5 % sur l'ensemble de l'île (Lalonde et Sauvé 2010). Le français est ainsi la langue la plus utilisée à la maison, dans l'arrondissement, mais l'anglais, l'espagnol, le portugais et le yiddish sont les autres langues parlées quotidiennement par un nombre considérable d'habitants du quartier. Mentionnons également que, parmi la population n'ayant appris qu'une seule langue au cours de son enfance, 63 % ont appris le français, par rapport au 16 % ayant appris l'anglais (Montréal en statistiques 2013). On comprend donc qu'il s'agit d'un quartier très francophone. De plus, selon Lalonde et Sauvé, environ le trois quarts de la population de l'arrondissement du Plateau Mont-Royal est né au Canada et il y a très peu de minorités visibles. Cette réalité s'explique en partie par la grande provenance européenne de la population non canadienne du quartier. En effet, 53,8 % des personnes nées hors Canada

proviennent d'Europe (contre 33,6 % dans la ville) (Lalonde et Sauvé 2010). Finalement, les données récoltées par le Centraide du Grand Montréal permettent de soulever certaines caractéristiques communes à la population du quartier. En effet, dans l'« Analyse territoriale 2013 : Plateau Mont-Royal », publié par le Centraide du Grand Montréal, on peut lire :

« L'arrondissement du Plateau-Mont-Royal est un pôle d'attraction d'une grande popularité. Il offre à la population une desserte intéressante de commerces, de restaurants et d'activités culturelles et artistiques. Au fil des ans, plusieurs initiatives écologiques se sont développées et le Plateau-Mont-Royal a pris le virage vert. Les résidents témoignent d'un profond sentiment d'appartenance envers leur quartier. [...] Le tissu communautaire est plutôt dense, complexe et diversifié ; les organismes locaux côtoient les organismes à vocation davantage « régionale » desservant de vastes territoires. » (Centraide du Grand Montréal 2013, p.1)

Dans le même article, on retrouve l'idée que la participation citoyenne caractérise grandement le quartier et qu'on y retrouve une effervescence au niveau des initiatives artistiques et des travailleurs autonomes. Toujours selon Centraide, de nombreux projets, dont l'initiative est citoyenne, voient le jour dans le quartier, principalement à ce qui a trait au développement durable, au transport en commun, à la revitalisation du territoire, à la culture, au patrimoine, aux relations interculturelles et aux enjeux de proximité (Centraide du Grand Montréal 2013). Ainsi, nous pouvons décrire la population moyenne du Plateau comme étant jeune, éduquée, francophone, impliquée socialement et employée dans les domaines du commerce, de la santé et de la culture. Il sera intéressant de constater que plusieurs de ces éléments ressortiront d'ailleurs de la description que font nos informateurs de l'Église du Plateau Mont-Royal des habitants de leur quartier.

## **ii. Vision du contexte par les membres de l'église**

Comme mentionné plus haut, 11 de nos 18 informateurs habitent ou ont habité le quartier du Plateau Mont-Royal. Ainsi, leurs propres opinions sur le contexte culturel et social ainsi que sur les valeurs principales du quartier étaient pertinentes à récolter. Bien entendu, puisqu'il s'agit des opinions de nos informateurs, il s'agit ici de données subjectives. Cependant, nous sommes convaincues qu'elles constituent tout de même un ajout précieux à la description du quartier du Plateau Mont-Royal, puisqu'elles permettent une description plus profonde que ce que permettent les statistiques. De plus, leurs opinions sont, pour la plupart, appuyées d'exemples vérifiables.

Dans un premier temps, mentionnons que certains ont entamé leur description du quartier par un bref historique, m'expliquant que le quartier a d'abord abrité des artistes peu fortunés et désireux de révolutionner le Québec au niveau politique et culturel. Une de mes informatrices les décrit comme « des revendicateurs passifs qui passaient par l'art pour faire passer leur message ». Selon eux, le quartier est toujours teinté de cette première influence.

Un premier élément étant ressorti de nos discussions portant sur le contexte du Plateau Mont-Royal est l'intérêt marqué pour l'engagement social et communautaire chez les résidents de l'arrondissement. En effet, cette implication sociale se constate notamment par la grande présence d'organismes communautaires localisés dans le quartier. Cet engagement peut aussi être constaté, toujours selon nos informateurs, par la conscientisation des sujets de société, notamment entourant la justice sociale, qui peut être aperçue à travers des bribes de discussions entendues et sur les prospectus distribués et les affiches que l'on retrouve dans le quartier. D'ailleurs, plusieurs des répondants ont mentionné qu'une valorisation de la diversité ainsi que des « valeurs de gauches » caractérisaient le quartier, encourageant ainsi l'expression de soi et l'entraide communautaire. Selon Nathan, cet engagement vise beaucoup la protection des droits humains, mais également celles des animaux, ce qui peut être constaté par la grande présence d'individus végétariens et de restaurants de ce type dans le quartier.

Un autre élément ayant ressorti des descriptions du contexte social et culturel du Plateau est l'aspect de communauté qui semble être particulièrement présent dans le quartier. En effet, Nathan explique : « même juste dans le fait de vouloir avoir des parcs, des espaces verts des lieux de connexion interpersonnelle, tu sais les petits espaces de jassettes, les « placottoirs », je pense qu'ils appellent, l'été? Des lieux pour la connexion humaine. ». Cependant, cette opinion n'est pas partagée de tous puisque certains ont plutôt parlé du caractère assez individualiste du quartier, qui se constate, notamment, par le grand nombre de personnes habitant seules.

Ensuite, l'emphase sur le développement culturel et artistique que l'on retrouve dans le quartier fut mentionnée par presque la totalité de mes informateurs. En effet, ceux-ci reconnaissaient cet accent à travers, entre autres, la présence des « pianos publics » et des nombreuses murales à plusieurs endroits de l'arrondissement. De plus, les nombreux événements artistiques y prenant

place ainsi que les lieux prévus à cet effet, sont également des démonstrations de cette emphase, selon mes informateurs. Finalement, certains ont également expliqué que la présence de plusieurs artistes connus dans le quartier fait de ce dernier un lieu de genèse des inspirations culturelles. Se rattache à cette emphase, sur le développement culturel, le sens de l'esthétisme qui semble être très présent sur le Plateau Mont-Royal, selon certains informateurs, et qui se démontre à travers l'habillement de sa population, le style de commerce et d'appartements et l'art de rue que l'on retrouve sur le territoire. D'ailleurs, au sujet de l'habillement, certains ont précisé que celui-ci était, chez la plupart des résidents, très stylé. Pour ce qui est du style de commerces, certains ont précisé que les gens habitant le quartier semblaient consommer davantage de produits de qualité, par rapport aux autres quartiers, que ce soit en fréquentant les épiceries fines, les cafés servant des produits équitables et les boutiques reconnues pour leurs valeurs socialement responsables, que l'on retrouve en bon nombre dans le quartier.

Ensuite, le niveau élevé d'éducation des résidents du Plateau Mont-Royal a également été souligné par plusieurs. Or, certains ont expliqué cette réalité par la proximité du quartier avec les universités montréalaises. Selon nos informateurs, cette scolarité mène à un niveau intellectuel particulièrement élevé chez les gens du quartier ainsi qu'une culture générale plus prononcée. De plus, les gens questionnés lors des entrevues ont attribué une valeur de proximité aux résidents de l'arrondissement. En effet, il semblerait que ceux-ci préfèrent limiter les distances parcourues en effectuant l'ensemble de leurs activités sur le territoire de leur quartier, se déplaçant majoritairement à pied ou en vélo.

Le quartier a été également qualifié de « jeune » et de « québécois », particulièrement en comparaison avec les autres quartiers de la ville de Montréal. D'ailleurs, cette deuxième qualification expliquerait, selon certains, la faible présence d'affiliation religieuse auprès des résidents, qui se démontrerait par le très petit nombre de lieux de culte affichés comme tels, autres que des églises, dans le quartier. Finalement, plusieurs ont attribué aux habitants du quartier des valeurs écologiques expliquant les nombreux espaces verts et la grande présence de pistes cyclables dans les rues du quartier. Concluons la description du quartier dressée par nos informateurs par celle qu'en a faite Marilou :

« J'aime bien le quartier parce que c'est dynamique, c'est jeune, c'est un quartier de proximité, beaucoup de magasins, beaucoup de contact avec les gens, contacts qui sont souvent finalement vides d'échanges, mais il y a du monde autour de toi pis ça j'aime ça! C'est québécois, moi j'habite dans l'est du Plateau aussi, c'est un peu plus vieux, un peu plus de petites familles, beaucoup d'espaces verts! »

#### **e. Conclusion**

Le présent chapitre permet au lecteur de comprendre le contexte à la fois religieux et socioculturel dans lequel se retrouve l'église étudiée pour cette étude de cas. Le contexte religieux actuel de cette église sera développé davantage dans le septième chapitre de ce mémoire, alors que nous dresserons le portrait du christianisme évangélique québécois actuel. Le contexte socioculturel présenté, quant à lui, s'appuie à la fois sur des données objectives, c'est-à-dire les statistiques sociodémographiques présentées, et subjectives, sous forme des opinions de nos informateurs. Nous croyons que ces deux sources contribuent grandement à notre collecte de données, permettant de présenter un portrait juste du contexte social et culturel de cette église. Toutefois, il est important de préciser, une fois de plus, que c'est en raison de notre intérêt pour l'effort d'adaptation socioculturelle de l'église que cet aspect davantage subjectif du contexte de l'église constitue des données pertinentes à notre étude. De plus, mentionnons qu'il est intéressant de constater que les liens très évidents entre les statistiques sociodémographiques de l'arrondissement du Plateau Mont-Royal, présentées plus haut, ainsi que ses caractéristiques énoncées par nos informateurs, pointent vers une compréhension du quartier par ceux-ci, constituant un premier pas de leur part vers un effort d'adaptation de leurs pratiques à leur contexte social et culturel.

## **V. Étude de cas : Description de l'Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal**

### **a. Introduction**

Dans ce chapitre, nous présenterons les données récoltées lors de notre étude de cas dans le but de dresser le portrait de l'église étudiée et de son contexte social et culturel, réservant donc notre analyse pour le chapitre suivant qui se concentrera sur le modèle d'adaptation de cette église. Nous présenterons, dans ce chapitre, une description de l'église étudiée. Nous dresserons un court historique de son implantation avant de présenter sa vision telle que formulée sur le site web de l'église, mais aussi telle qu'explicitée par certains membres, lors des entrevues. Par la suite, nous dresserons un portrait des membres et participants réguliers de cette église, avant de décrire les réunions hebdomadaires, la pratique des rituels ainsi que les réunions de groupe de quartier et de caucus.

### **b. Description de l'église étudiée**

#### **i. Implantation et historique de l'église**

L'idée d'implanter une église dans le quartier montréalais du Plateau Mont-Royal est venue de Brian et de sa femme, Esther. En effet, le couple était impliqué au sein d'un groupe chrétien œuvrant auprès des étudiants, sur les campus universitaires, et ils trouvaient parfois difficile de référer les nouveaux convertis à une église francophone en milieu urbain. De plus, le couple considérait que le quartier du Plateau Mont-Royal nécessitait une église évangélique francophone puisqu'il n'y en avait alors aucune. Brian proposa son projet d'y implanter une église à Claude et Frédéric, deux hommes plus âgés et œuvrant déjà dans le domaine ecclésiastique. Les deux hommes étaient alors en période de transition et ils acceptèrent de participer à l'implantation de cette nouvelle église. Cette équipe de dirigeants s'accordait sur le choix du milieu urbain pour l'implantation de la nouvelle église puisque celui-ci permettait une plus grande facilité d'accès pour une plus grande densité de personnes. De plus, la concentration intellectuelle, artistique et universitaire qu'offrait la ville, et plus particulièrement ce quartier, rendait à leurs yeux ce choix de localité évident.

Le choix du quartier provenait toutefois davantage de Brian, qui y habitait déjà depuis quelques années. Selon lui, il s'agit d'un quartier jouant un rôle clé dans la ville puisqu'il abrite un grand

nombre d'intellectuels et d'artistes, ce qui contribue, toujours selon le pasteur, à ce que le quartier, ce qu'il s'y passe et ses acteurs, aient une grande influence sur le reste de la ville et même sur la province en entier. Ainsi, le Plateau Mont-Royal lui semblait le quartier le plus stratégique pour implanter une église dont l'influence rayonnerait au maximum.

L'église a donc vu le jour en novembre 2012, sous la forme de rencontres regroupant une quinzaine de personnes et prenant place dans le salon de Brian et d'Esther. Les premières rencontres qui eurent lieu servirent à présenter le projet et son plan d'action aux jeunes adultes chrétiens qui y assistaient. En janvier 2013, ce groupe se divisa en plusieurs petits groupes qui se réunissaient séparément de manière hebdomadaire, puis tous ensemble mensuellement, lors d'évènements nommés « festins », au cours desquels l'on partageait un repas sous forme de « potluck », chantait des cantiques chrétiens, effectuait le rituel de la Cène et écoutait une méditation d'une dizaine de minutes, préparée par l'un des pasteurs. Ces festins prenaient place dans des locaux loués à caractères non religieux, sur le territoire du Plateau Mont-Royal. C'est en avril 2014 qu'ont commencé les rencontres hebdomadaires du dimanche matin. Celles-ci prenaient place dans le bâtiment de la Maison des Jeunes Musicales du Canada (JMC), sur l'avenue Mont-Royal, à deux pas de la station de métro Mont-Royal.

Les rencontres eurent lieu dans la salle de concert de la Maison des Jeunes Musicales du Canada jusqu'en septembre 2015. En effet, l'auditorium, qui pouvait accueillir jusqu'à 100 personnes était dès lors trop petit pour les besoins de l'église qui chercha, au cours de l'été précédent son déménagement, un nouveau lieu pour l'accueillir. L'école secondaire Jeanne-Mance, située à l'est du Plateau Mont-Royal fut sélectionnée comme lieu de rencontre, notamment parce que les membres de l'église exprimaient un intérêt pour une implication sociale bénévole au sein de cette école. L'église s'y rencontra au cours de l'automne 2015. Cependant, un reportage journalistique entraîna une controverse concernant l'implication des membres de l'église dans l'école, ce qui emmena les dirigeants à juger plus approprié de déménager à nouveau leurs rencontres hebdomadaires. C'est ainsi que l'Église du Plateau Mont-Royal relocalisa ses rencontres hebdomadaires dans une église presbytérienne chinoise au coin des rues Hutchison et Saint-Viateur, à la limite entre les quartiers du Plateau Mont-Royal et d'Outremont, qu'elle loue. À ce jour, c'est encore à cet endroit que les rencontres prennent place.

## ii. Vision de l'église

Comme il le fut mentionné précédemment, le choix de cette église comme sujet d'étude pour notre mémoire a été fait en raison de la vision explicite de cette église de s'intégrer à son contexte. Sur le site web de l'Église du Plateau Mont-Royal, on peut lire la vision comme suit : « Prendre part à un renouvellement spirituel, social et culturel du quartier ». Cette phrase est ensuite expliquée de la sorte :

« Notre rêve est de voir le Plateau (et même Montréal au complet!) devenir une meilleure place pour tous. Nous désirons ardemment voir l'Évangile renouveler notre quartier et notre ville, en réparant les vies brisées, en guérissant la souffrance et la haine et en apportant paix et réconciliation. »

Cette description de la vision ne s'arrête pas là car, toujours dans cette section du site web, on retrouve une description de la démarche de l'église pour appliquer cette vision. Celle-ci est décrite ainsi :

« Nous voulons être une église qui est « dans » le Plateau, « contre » le Plateau, et « pour » le Plateau. **Dans:** Puisque nous recherchons véritablement le renouvellement du quartier par l'Évangile, nous trouvons important de ne pas seulement nous rassembler collectivement sur le Plateau le dimanche, mais aussi d'y vivre individuellement. Nous aimons le Plateau : son énergie, sa culture, ses artistes et sa bonne bouffe. Mais en bout de ligne, nous ne sommes pas ici pour y chercher ses avantages. Nous désirons être une présence enrichissante pour le quartier; c'est là notre prière. **Contre :** Malgré que nous affectionnions le Plateau et ses habitants, nous ne pouvons pas aimer tout ce qui y prend place. Nous n'aimons pas le fait qu'un tiers des personnes du quartier vivent sous le seuil de faible revenu. Nous détestons l'abus, l'oppression, l'isolement et la haine qui font tragiquement partie de la réalité quotidienne de tant de gens autour de nous. Nous croyons que Dieu appelle son Église à dénoncer toute forme d'injustice; nous sommes donc contre tout ce qui ne contribue pas à l'épanouissement humain dans ce quartier et cette ville. **Pour:** Il ne suffit pas simplement de dénoncer les injustices. Nous croyons que nous devons aussi travailler au bien-être de notre quartier, pour le bénéfice de tous les gens qui l'habitent. Nous rêvons d'être le genre d'église de laquelle on pourrait dire : « Vous savez, je ne crois pas à tout ce que ces chrétiens croient, mais ils ont tellement investi de temps, d'énergie et de ressources dans le quartier que si leur église fermait ses portes, il faudrait que nous augmentions les taxes. En définitive, nous croyons que l'église se doit d'adopter une humble position de serviteur : nous ne venons pas pour conquérir, pour exploiter ou pour dominer le quartier, mais nous sommes là pour servir et

travailler au bien de tous. »<sup>10</sup>

Il fut très intéressant, lors des entrevues individuelles, de constater que la majorité des membres interrogés connaissent bien cette vision. D'ailleurs, certains de mes entretiens ont permis d'approfondir la signification de certains points de celle-ci. En effet, Nathan a souligné que le désir de l'église de prendre part au renouvellement spirituel, social et culturel du quartier signifiait, pour lui, de participer à un renouvellement qui se réalise déjà, de génération en génération en y contribuant avec la notion de l'existence de Dieu. Certains informateurs ont ébauché des exemples possibles de ce renouvellement. Kevin y voit la possibilité d'une meilleure répartition des richesses ou des opportunités accessibles aux gens du quartier. Quant à Brian, il espère que son église permettra aux gens vivant sous le seuil de la pauvreté, dans ce quartier, d'expérimenter un réveil socio-économique et de trouver de l'espoir et de l'opportunité dans le quartier.

Plusieurs des participants ont mis un accent sur la section « dans » de la vision, et de son implication dans leur choix de résider au sein du quartier. En effet, beaucoup des membres interrogés habitent eux-mêmes le quartier dans le but d'éviter d'être de simples agents extérieurs, mais plutôt des acteurs présents au cœur de leur communauté, et ce, en participant à la vie de celle-ci, par l'utilisation de ses commerces, de ses transports en commun et par la participation à ses activités. Le but serait ainsi de vivre une réalité semblable à la population, comme l'explique Nathan en « s'intégrant au niveau du tissu social », comme le formule Jennifer. Selon Thérèse, cette proximité physique des participants de l'église avec les gens du quartier permet une meilleure conception de la réalité vécue par ceux-ci et, ainsi, une meilleure compréhension de la manière adéquate de présenter leur foi et de « refléter Dieu » pour que leur message soit reçu par leur entourage.

Pour ce qui est de l'aspect du « contre » de la vision, nos informateurs ont précisé qu'il s'agissait de discerner ce qui ne fonctionne pas dans la communauté du quartier et de ne pas y être passif. À ce sujet, il fut précisé, par Nathan, qu'il s'agit plus encore que d'être contre ce qui fait du mal à la communauté. En effet, il explique que l'église se positionne contre « les choses qui bafouent

---

<sup>10</sup> Cette citation provient du site web : <http://www.egliseduplateau.com/notre-vision>

la valeur de l'homme, mais aussi la valeur de Dieu... donc tout ce qui bafoue la gloire de Dieu on va être contre ces choses-là et, notamment, l'injustice. ». Selon Frédéric, l'un des trois pasteurs de l'église, cette section de la vision peut parfois engendrer un positionnement contre-culturel dans certains enjeux, afin d'être porteur des valeurs bibliques.

Quant à la section « pour » de la vision, elle met en lumière le désir des membres de participer à la vie du quartier, particulièrement à travers une implication sociale, selon ce qui a ressorti de nos entrevues. En effet, les répondants ont expliqué que l'église avait un désir de « faire sortir l'église du bâtiment » en devenant non seulement un lieu d'accueil et de communion pour tout le monde, comme me l'a expliqué Marilou, mais aussi en se joignant à des organismes existant avec l'objectif de prendre soin des gens du quartier.

D'autres éléments ne faisant pas partie de la vision officielle telle qu'énoncée sur le site web, mais faisant tout de même partie des objectifs de l'église, ont également été discutés lors des entrevues. En effet, Claude voit en l'église, qu'il a contribué à implanter, une forme de pôle, d'aréopage « où les gens peuvent venir pour être exposés à quelque chose... à une façon d'interpréter, de comprendre la Bible différemment » et où « les gens peuvent venir, parce qu'il n'y a pas tant de barrières pour y entrer, tu peux y entrer pis dire : OK, ça, c'est la proposition de Jésus-Christ... Est-ce qu'elle est valide? ». Shirley, quant à elle, considère que l'objectif principal de l'église est d'être pertinent au quartier dans lequel elle se trouve. Par cela, elle entend que l'église devrait chercher à avoir un sens spécifique dans la ville. Ensuite, Marilou a expliqué que, selon elle, l'Église du Plateau Mont-Royal vise à présenter un « Jésus dépouillé ». Ce qu'elle veut dire par là, c'est que, contrairement à d'autres églises qu'elle connaît, l'accent n'est pas mis sur le divertissement ou la recherche des effets, qu'elle qualifie de « fla-flas », mais plutôt sur la personne du Christ, tel qu'il est présenté dans le récit biblique.

Puisque la vision d'un organisme sert à la définition claire de la direction que prendra celui-ci ainsi que la présentation de ses objectifs dans le but de mobiliser et de motiver les gens inclus dans son application, il est important que les membres en soient conscients pour qu'elle soit mise en pratique. Ainsi, la familiarité des membres avec cette vision et l'accent qui y est mis sur le quartier sont particulièrement intéressants à notre recherche.

### iii. Membres et participants

Un autre élément ayant particulièrement attiré notre attention lors du choix de l'église à étudier pour cette recherche est la population fréquentant l'Église du Plateau Mont-Royal. En effet, elle présente une démographie différente de bien des milieux religieux, notamment au sein du christianisme évangélique.

Le nombre total de participants réguliers n'est malheureusement pas une donnée qu'il fut possible de quantifier. Cependant, sur la plateforme web « The City », plateforme de communication disponible pour les participants de l'église, on dénombre 172 abonnés. Cela dit, plusieurs d'entre eux ne participent plus de manière active à la vie de l'Église du Plateau Mont-Royal. Nous évaluons donc le nombre de participants réguliers comme étant inférieur à l'effectif provenant de cette plateforme en ligne.

L'Église du Plateau Mont-Royal compte officiellement 75 membres<sup>11</sup>. Les membres sont des participants réguliers ayant fait le choix de s'attacher officiellement à l'Église du Plateau Mont-Royal, la considérant comme leur « église locale ». Cette adhésion officielle est souvent accompagnée d'une implication au sein de l'église, d'une participation régulière à ses activités, d'un accès privilégié à certaines ressources et à une participation au niveau financier. De plus, selon nos informations, les rencontres hebdomadaires regroupent, en moyenne, 75 participants, parmi lesquels 65 sont des adultes. Parmi ceux-ci, 54 % sont des femmes et 46 % sont des hommes (selon le sondage sociodémographique volontaire réalisé, 67 % seraient des femmes et 33 % seraient des hommes). La variation de ces données peut être expliquée par l'absence de certains ainsi que la visite de nouveaux venus, lors des rencontres. Selon le responsable des enfants, l'assistance de ces derniers aux activités du dimanche est de sept enfants de cinq ans et moins et d'une dizaine d'enfants ayant entre six et 13 ans.

Le sondage sociodémographique volontaire qui fut rempli par certains participants permet de présenter d'autres données concernant la population. Mentionnons toutefois que, comme il le fut mentionné dans notre méthodologie, le nombre de 46 participants, par rapport à l'assistance moyenne de 75 personnes, rend ces données non exhaustives. Parmi ces répondants, 71 % sont

---

<sup>11</sup> La quantité de membres varie. Ce nombre était effectif en date du 1<sup>er</sup> septembre 2017.

membres de l'Église du Plateau Mont-Royal, 15 % sont en processus de devenir membre et 13 % ne sont pas membres. Or, selon ce sondage, la moyenne d'âge des participants de l'Église du Plateau Mont-Royal est de 30 ans. Cela dit, la majorité des répondants au sondage se situent dans la vingtaine. En effet, 5 % ont déclaré avoir entre 17 et 19 ans, 54 % ont dit être dans la vingtaine, 22 % ont entre 30 et 39 ans, 8 % sont dans la quarantaine, 5 % dans la cinquantaine et 6 % ont plus de 60 ans.

Toujours selon ce sondage, 48 % des répondants sont célibataires, 7 % sont fiancés, 43 % sont mariés et 2 % sont divorcés. De plus, 80 % des répondants ont déclaré ne pas avoir d'enfants. Selon les données provenant du sondage, parmi les 20 % ayant répondu en avoir, on peut noter que la moyenne est de deux enfants par famille. Ensuite, toujours selon ces statistiques, on peut constater qu'il y a une faible diversité d'origines ethniques au sein de l'église. En effet, 83 % des répondants ont déclaré être citoyens canadiens et 9 % ont dit être citoyens français. Les 8 % restant ont déclaré avoir à la fois la citoyenneté canadienne et française, canadienne et américaine, belge et espagnol ou allemande. Cette homogénéité des origines a aussi pu être constatée lors de nos observations participantes, notamment en raison de la faible présence de minorités visibles. De plus, parmi les répondants, 80 % ont déclaré être nés et avoir grandi toute leur vie au Canada (77 % au Québec), 7 % ont déclaré ne pas y être nés, mais y être arrivés avant l'âge de 10 ans et 13 % ont affirmé ne pas avoir grandi dans ce pays.

Les lieux de résidence des participants attirèrent, eux aussi, notre attention lors de l'analyse du sondage sociodémographique. En effet, 43 % des répondants ont affirmé demeurer dans le quartier du Plateau Mont-Royal, 13 % vivent dans Côte-des-Neiges, 9 % demeurent dans Villeray, 7 % résident dans Hochelaga-Maisonneuve, 7 % habitent le quartier Rosemont-Petite-Patrie et 7 % demeurent à l'extérieur de l'île. Les autres répondants habitent les quartiers Ville-Marie, Saint-Laurent, Ville Mont-Royal, le Centre-Sud, Pointe-Aux-Trembles et Outremont. Par ailleurs, selon les participants aux discussions informelles ainsi qu'aux entrevues individuelles et de groupes, plusieurs ont grandi à l'extérieur de l'Île de Montréal et auraient déménagé dans ces quartiers plus récemment, pour les études ou le travail.

Toujours parmi les répondants, 9 % ont affirmé participer à l'Église du Plateau Mont-Royal depuis ses débuts. 7 % ont déclaré y être participants depuis quatre ans et 20 % ont affirmé y assister depuis trois ans. Ensuite, 24 % ont affirmé y assister depuis deux ans, 9 % depuis un an et 31 % y assistaient depuis moins d'un an lorsqu'ils ont répondu au sondage. Ainsi, nous pouvons constater que l'église a grandement grandi lors de ce qui coïncide avec sa première année de rencontres hebdomadaires du dimanche.

Un élément central du christianisme évangélique est l'épisode de conversion qui est expérimenté par ses adeptes. Nous avons donc jugé important de connaître l'âge auquel les participants ont vécu la conversion puisqu'il permet de mieux comprendre la situation spirituelle des gens s'étant joints à cette église. Ainsi, parmi les répondants, 10 % ont dit s'être convertis il y a un à deux ans, 9 % se sont convertis il y a trois à quatre ans, 13 % se sont convertis il y a cinq à neuf ans, 32 % se sont convertis il y a une dizaine d'années, 17 % il y a une vingtaine d'années et 10 % se sont convertis il y a plus de 30 ans. La majorité s'étant convertie il y a plus de dix ans, on peut comprendre qu'il y a une grande présence de « chrétiens évangéliques expérimentés » dans cette église. Précisons, toutefois, que bien que 72 % des participants ayant répondu au sondage se soient convertis avant le début des rencontres de l'église, cela ne signifie pas que les autres 28 % se soient convertis suite à leur arrivée à l'Église du Plateau Mont-Royal. En effet, dans certains cas, c'est suite à leur conversion que certains participants ont cherché une église et ont trouvé l'Église du Plateau Mont-Royal. Mentionnons également que, selon Brian, le nombre de convertis depuis l'implantation de l'église s'élève à 11 conversions et qu'il y a eu 14 baptêmes depuis les débuts.

Malheureusement, nous n'avons pas de statistiques officielles concernant les occupations principales des participants réguliers de cette église. Cependant, il nous est possible d'affirmer qu'un grand nombre parmi ceux-ci sont étudiants ou travaillent dans le domaine de l'éducation, de la santé ou de la culture (principalement dans le domaine musical). Quant à la moyenne du niveau d'éducation, il s'élèverait à la maîtrise, selon plusieurs. Lors des rencontres, ils abordent un style vestimentaire décontracté, mais, dans plusieurs cas, assez « stylé » et de type « Hipster ».

Terminons finalement notre description de ces participants par une citation provenant de notre entrevue avec le pasteur Brian, alors qu'il décrivait le profil des gens fréquentant son église :

« La majorité des membres [de l'Église du Plateau Mont-Royal] « fit » un peu le profil des résidents du Plateau. La majorité entre 20 et 40, pis c'est parfait parce que l'âge moyen du Plateau Mont-Royal c'est 32. C'est des jeunes professionnels, beaucoup d'infirmiers, beaucoup de professeurs, c'est des gens qui sont assez cultivés, c'est des gens qui aiment leur culture et qui sont quand même assez intégrés dans cette culture-là! C'est des gens dont la majorité proviennent de familles chrétiennes, c'est une majorité qui sont, sinon tout le monde, qui sont vraiment d'accord avec la vision de l'église... [...] La plupart des membres de l'église restent dans le quartier, il y a des exceptions, mais la plupart. »

#### **iv. Réunions hebdomadaires**

Comme mentionné précédemment, le lieu de rencontre hebdomadaire actuel de l'Église du Plateau Mont-Royal est une église presbytérienne chinoise se situant à la limite du quartier du Plateau Mont-Royal. Ce lieu est très différent des autres lieux ayant hébergé ces rencontres puisque les précédents étaient des auditoriums de lieux séculiers. Cependant, pour des raisons de facilité de location ainsi que des raisons financières, l'église presbytérienne louée par l'église du Plateau, depuis janvier 2017 s'est trouvée à être le meilleur choix, en attendant qu'il leur soit possible de financer l'achat d'un bâtiment qui se trouverait, idéalement, plus au cœur du quartier et mieux desservi par les transports en commun.

La salle louée pour les rencontres du dimanche est très grande et contient une petite estrade à l'avant, sur laquelle se trouve un orgue (non utilisée par les membres de l'Église du Plateau Mont-Royal) ainsi que la batterie, le clavier, les guitares et les moniteurs utilisés lors des réunions du dimanche matin. En haut de cette estrade se trouve une grande croix de bois sur le mur. Un écran de projection se trouve à la gauche de la scène. La salle contient deux grandes sections contenant plusieurs rangées de bancs de bois. Toutefois, de grands paravents séparent les quelques premières rangées des autres, afin de s'assurer que les participants s'assoient à l'avant de la salle. À l'arrière des bancs, là où on entre dans la pièce, on retrouve deux tables. Une première table sert à l'accueil. Elle contient la boîte et le iPad utilisés pour les donations ainsi que des Bibles, des dépliants informatifs sur l'église et des albums de l'auteur-compositeur-interprète Claude, membre dirigeant de l'Église du Plateau Mont-Royal. Lors des rencontres

hebdomadaires, deux personnes se trouvent derrière cette table et accueillent les nouveaux venus. Sur l'autre table, derrière laquelle se trouvent deux autres personnes également, on retrouve une machine à espresso et des tasses. Des breuvages chauds et froids y sont servis gratuitement au début et à la fin des rencontres. Le reste de l'arrière de la salle contient des tables hautes autour desquelles les gens s'assemblent pour discuter. Un babillard de bois contient des annonces d'évènements prenant place dans le quartier ainsi que des photos de ce dernier. À l'extérieur de l'église, deux bannières annoncent l'église et son heure de rencontre.

Les rencontres hebdomadaires commencent à 11:00, les dimanches matins, mais les gens commencent à arriver autour de 10:30. Plusieurs consomment alors un café latte, un espresso, une tisane ou un thé. Les participants semblent heureux de se retrouver et discutent du déroulement de leur semaine. Les nouveaux venus sont accueillis par les bénévoles à la table d'accueil, mais aussi par les participants réguliers. Vers 11:00, le dirigeant de la musique invite, en parlant au microphone, les gens à s'asseoir. Un mot de bienvenue, souvent accompagné de quelques annonces, est exprimé. À quelques occasions, lors des observations réalisées, le dirigeant a expliqué la raison de leur réunion ainsi que le lieu d'être des chants qui suivront.

Par la suite, le groupe de musique, présent sur l'estrade, joue trois cantiques. Cette section de chants, à laquelle participe l'assemblée, est nommée « louange » par les chrétiens évangéliques. Les paroles sont affichées sur l'écran de projection, permettant ainsi à l'assemblée de chanter également. D'ailleurs, la participation est assez active: la plupart des gens chantent, souvent debout et parfois en tapant des mains. Les chants sélectionnés proviennent de différents auteurs compositeurs, dont les noms sont toujours affichés sur le PowerPoint contenant les paroles. Selon Claude, qui est souvent responsable du choix des chants, 90 % des cantiques chantés durant la période de louange proviennent d'auteurs compositeurs francophones. Parmi ceux-ci, certains noms semblent revenir plus fréquemment. En effet, sur huit observations de ces moments de louange, huit chants écrits par Thierry Ostrini, d'origine française, furent chantés, six ont été écrits par Claude<sup>12</sup> (parfois en collaboration avec le premier), un Québécois, quatre chants provenaient de Sébastien Corn, également Québécois, et deux chants écrits par Samuel Olivier,

---

<sup>12</sup> Il s'agit ici d'un nom fictif puisque nous faisons référence à un participant de l'Église du Plateau Mont-Royal.

un Français, furent chantés. Les paroles des chants sont portées à la fois sur l'adoration de Dieu et du Christ et sur les réalités de la vie chrétienne.

Nous avons également jugé pertinent de prendre note des instruments de musique utilisés. Toujours lors de ces huit observations, nous avons pu constater qu'une guitare acoustique était toujours présente sur l'estrade, que le clavier accompagnait 88 % du temps, un ukulélé fut employé 63 % du temps, une batterie 50 % du temps, un violon 38 % du temps, et une basse électrique et un synthétiseur furent utilisés tous deux 25 % du temps. La voix du dirigeant est toujours amplifiée dans un microphone et celles des autres musiciens le sont également à l'occasion. Les participants à ce groupe de musique varient selon des dimanches. On y retrouve des hommes et des femmes et certains musiciens sont présents plus fréquemment que d'autres.

Entrecoupant les chants, différents éléments liturgiques prennent place. En effet, on y retrouve la lecture d'un « appel à l'adoration », souvent provenant du livre biblique des Psaumes, la lecture d'une prière écrite, souvent rédigée par un théologien et datant de quelques décennies, ainsi que la lecture d'un « Psaume réponse », durant lequel certaines sections sont lues par le dirigeant tandis que les autres le sont par l'assemblée. Cependant, ce dernier élément liturgique a cessé de prendre place lors des réunions, au cours de la période de nos observations. Nous discuterons des raisons de cette interruption dans le chapitre suivant.

Cette première section de la rencontre est conclue par une invitation pour les enfants à rejoindre leurs groupes respectifs, à l'extérieur de la salle, où ils recevront un enseignement biblique approprié à leur âge. Ensuite, la réunion se poursuit avec la lecture du passage biblique sur lequel s'appuie la prédication, d'une trentaine de minutes, qui suivra. La lecture de celui-ci est souvent effectuée par une femme. Ensuite, le prédicateur s'avance au microphone, en bas de l'estrade. Brian est le prédicateur principal. Cependant, Claude et Frédéric prêchent également. Le style de chacun lui est propre, ce qui diversifie beaucoup les approches. Toutefois, certains éléments sont tout de même communs aux trois, notamment l'utilisation de citations de penseurs provenant à la fois du milieu chrétien et séculier, des références à la culture populaire (films, livres, personnages publics, etc.), de l'humour et des exemples provenant du quotidien. Les prédicateurs s'adressent à l'assemblée de manière posée, mais non monotone. Dans les cas de Brian et de Frédéric, les

prédications sont construites de manière plutôt académique et elles sont caractérisées par la logique tandis que le style de Claude est plus poétique. Dans les trois cas, la réflexion est poussée, les termes religieux sont définis, et certains contre-arguments possibles sont considérés et réfutés. Les thèmes des prédications varient et sont déterminés en fonction des séries établies et des passages bibliques présentés. Des exemples de séries qui ont pris place au sein de l'église sont « Actes : un message unique dans une société pluraliste », « Hommes et femmes : vivre ensemble après Eden », « Exode : Le Dieu qui nous délivre », « La vie en abondance », « Proverbes : Sagesse pour ceux qui la cherchent » et « L'Église : Passée date? ». S'appuyant toujours sur le texte biblique, les prédicateurs cherchent à appliquer ce qu'on y lit à la vie actuelle des gens de l'assemblée. Ces derniers semblent attentifs aux prédications et l'emploi de l'humour par les prédicateurs est toujours accueilli par le rire de l'auditoire. Une fois par mois, suite à sa prédication, l'orateur introduit et dirige le rituel de la Cène. Nous discuterons du déroulement de celui-ci plus tard dans ce chapitre.

Suite à la prédication, le groupe de musique et son dirigeant retournent sur l'estrade afin d'interpréter deux à trois chants supplémentaires. Ceux-ci sont suivis de la lecture d'une « bénédiction », provenant fréquemment du texte biblique et s'ensuit souvent la phrase : « Vous êtes aimés! ». Suite à cela, les musiciens se mettent à jouer une musique d'ambiance pendant que les gens de l'assemblée se lèvent pour discuter entre eux de manière informelle. Certains restent à l'avant de la salle tandis que plusieurs vont discuter autour d'un café latte à l'arrière. Si la réunion officielle prend fin vers 12:30, plusieurs restent jusqu'à 13:30 pour converser. De plus, plusieurs se regroupent pour aller partager un repas dans un parc ou dans un restaurant du quartier, poursuivant ainsi leur temps de communion.

## **v. Rituels**

### **1. Cène**

Comme mentionné précédemment, une fois par mois, les dirigeants de l'Église du Plateau Mont-Royal incorporent dans la réunion hebdomadaire le rituel de la Cène. Celui-ci s'appuie sur le modèle biblique du dernier souper du Christ avec ses disciples. Ainsi, le pain représente le corps du Christ et le vin représente son sang. Il s'agit d'un rituel de commémoration et donc,

contrairement au sacrement de l'eucharistie, chez l'Église catholique, les évangéliques ne croient pas en la transsubstantiation. Les éléments sont donc purement symboliques.

La célébration de ce rituel, tel qu'il prend place à l'Église du Plateau Mont-Royal, se déroule en deux parties. Dans un premier temps, un des dirigeants de l'église présente le rituel en rappelant la signification des éléments et en invitant seulement les gens ayant la foi en Christ à participer à la prise des symboles. Ceux qui n'auraient pas encore expérimenté un épisode de conversion sont plutôt invités à « prendre Christ ». Ensuite, les participants sont invités à demeurer assis et à prier, de façon personnelle ou à haute voix, en lien avec la commémoration symbolisée par les éléments. Cette période est agrémentée d'une musique instrumentale. Les gens peuvent également partager à haute voix une réflexion par rapport au sacrifice du Christ, représenté par les symboles. Cette première section est conclue par une prière faite par le dirigeant, après quoi les gens sont invités à se lever et à prendre les éléments pour ensuite les consommer tout en discutant entre eux. Leurs discussions doivent porter, selon l'invitation du dirigeant, sur leur cheminement spirituel ainsi que sur la confession. Lorsque les gens s'exécutent, on retrouve principalement des groupes de deux personnes et la plupart semblent sérieux, certains prient ensemble. Des larmes et des rires sont parfois au rendez-vous. Le tout se termine lorsque le groupe de musique retourne sur l'estrade pour réaliser quelques chants avant la fin de la réunion.

Les éléments consommés lors de ce rituel sont préparés avant le début de la rencontre et sont posés sur des tables hautes. On y retrouve en majorité des morceaux de pains et des petits verres contenant environ 50 ml de vin chaque. Une assiette contenant du pain sans gluten et quelques coupes de jus de raisins sont également disponibles sur les tables. Mentionnons finalement que l'idée de ce déroulement provient d'un des membres de l'église et que celle-ci est unique à cette église, selon nos informateurs.

## **2. Baptême**

Chez la majorité des chrétiens évangéliques, le baptême est un rituel servant à démontrer publiquement le choix de l'individu de s'attacher à ces croyances. Ainsi, il est pratiqué suite à l'épisode de conversion et donc auprès d'adolescents et d'adultes plutôt que chez les enfants. Le baptême se fait par immersion, c'est-à-dire que le corps complet de la personne est plongé dans

l'eau lors du rituel. Si certaines églises pratiquent ce rituel à certains moments précis de l'année, au sein de l'Église du Plateau Mont-Royal, sa pratique est plutôt ponctuelle, lorsqu'un individu exprime le désir de passer par les eaux du baptême. Lors de nos observations, nous avons pu assister à ce rituel, célébrant le salut de Nancy.

Le rituel de baptême auquel nous avons assisté a pris place au sein d'une des rencontres hebdomadaires, au cours du mois de mars. Pour l'occasion, un bassin d'eau était disposé à l'avant de l'estrade, entre les rangées de bancs. Le nombre de participants à la réunion était quelque peu supérieur à la norme et il nous a semblé que les dirigeants prenaient un soin particulier à expliquer les codes, qu'il s'agisse des différentes étapes de la réunion ou des termes religieux employés dans les chants et la prédication. Suite à cette dernière, le pasteur introduisit le rituel du baptême en en expliquant la signification. En effet, il expliqua que l'immersion représente la mort et que la sortie de l'eau représente la résurrection, symbolisant ainsi ce qu'il s'est déjà produit spirituellement chez Nancy, la future baptisée. Brian expliqua également que, suite à son baptême, Nancy pourrait se joindre, comme membre, à l'église et que ce rituel concerne donc non seulement elle, mais aussi ceux qui en sont témoins.

Suite à cette introduction du rituel, Nancy fut invitée à présenter un récit de vie, nommé « témoignage », dans lequel elle relata sa vie d'autrefois et son épisode de conversion. La future baptisée parla de sa vie de manière honnête et inséra un peu d'humour dans son discours qui dura une quinzaine de minutes. Suite à cela, quelques cantiques furent chantés par l'assemblée pendant que Nancy sortit pour se changer. Elle revint peu de temps après, toujours en habits civils, mais plus décontractés. Elle entra dans le bassin d'eau et s'y assit. Brian se plaça à ses côtés, à l'extérieur du bassin, et prononça les paroles : « Sur la base de ton témoignage, je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». À ce moment, il immergea Nancy dans l'eau pour l'en ressortir immédiatement. Ce geste fut suivi des applaudissements de l'assemblée alors que Nancy sortit de l'eau et se sécha à l'aide de la serviette qu'on lui avait tendue. Un dernier chant clôtura la rencontre. Un dîner communautaire de style « potluck » prit ensuite place au premier étage du bâtiment de l'église et la majorité des gens ayant assisté au baptême partagèrent le repas en discutant.

Bien qu'une seule observation officielle fut réalisée lors d'une cérémonie de baptême, j'ai eu la possibilité, personnellement, d'assister à d'autres pratiques de ce rituel dans cette église, ce qui me permet d'affirmer que la description qui vient d'être faite est fidèle, à quelques détails près, au déroulement commun de cette pratique. Toutefois, un repas communautaire ne semble pas prendre place à chaque fois qu'il y a un baptême, quoique les participants soient souvent invités à apporter de petites collations permettant une brève célébration suite aux baptêmes.

#### **vi. Réunions des groupes de quartier et caucus**

S'ajoutent aux réunions hebdomadaires d'autres formes de rencontres formelles, prenant place au cours de la semaine. En effet, les participants réguliers sont divisés en « groupes de quartier ». Ces derniers regroupent, chacun, une dizaine de personnes qui se réunissent bimensuellement. Le déroulement de ces rencontres peut prendre différentes formes. Deux des réunions de groupe de quartier auxquelles nous avons participé, réalisant des observations officielles, ont pris place chez le dirigeant du groupe et ont comporté une discussion portant sur l'implication sociale du groupe au sein d'un organisme communautaire du quartier et la lecture d'un article à caractère spirituel, suivi d'une discussion du texte et d'un temps de prière. L'atmosphère était décontractée et du thé était servi. Suite à la rencontre, les membres du groupe sont restés pour discuter entre eux. Nous avons également réalisé une observation participante dans un autre groupe qui, lui, s'est réuni au pub montréalais « Rudolph », afin de jouer à des jeux de société et de prendre un verre de bière. L'atmosphère, encore davantage décontractée, a mis en lumière une familiarité particulière entre les membres du groupe.

Une autre forme de rencontre formelle prenant également place bimensuellement se nomme « caucus ». Les caucus regroupent trois personnes du même sexe et visent à être un espace où les gens peuvent partager ce qu'ils vivent, tout en s'encourageant spirituellement. Ces caucus peuvent prendre place chez un des participants ou dans un lieu public et leurs déroulements peuvent contenir de simples discussions personnelles ou le partage d'opinions sur le chapitre d'un livre.

Beaucoup d'autres éléments descriptifs entourant cette église pourraient être présentés ici. Cependant, nous avons choisi de conserver la description de certains éléments pour le chapitre suivant, les insérant dans notre analyse, dans le souci d'alléger notre présentation de données.

### **c. Conclusion**

Nous avons cherché à dresser un portrait de l'église étudiée et de son quartier. En effet, cette description permet d'établir des bases sur lesquelles s'appuiera l'analyse présentée dans le chapitre suivant. D'ailleurs, déjà l'historique de l'église, la vision de celle-ci, ses participants, le déroulement de ses rencontres hebdomadaires, de ses rituels et de ses rencontres de groupes de quartier et de caucus présentent de nombreux éléments qui, mis en parallèle avec le contexte culturel et social du quartier, décrit dans le chapitre précédent, démontrent un effort d'adaptation par rapport au modèle d'église traditionnelle.

## **VI. Étude de cas : Analyse de l'adaptation de l'Église Évangélique Baptiste du Plateau Mont-Royal à son contexte**

### **a. Introduction**

Dans le chapitre précédent, nous avons dressé un portrait clair de l'église étudiée. Nous procéderons maintenant, dans le présent chapitre, à l'analyse de cette église par rapport au contexte présenté pour voir s'il existe réellement un effort d'adaptation chez les participants de celle-ci. Cette section se basera grandement sur les perspectives des membres eux-mêmes quant à la présence ou à l'absence d'adaptation dans plusieurs domaines. Nous explorerons d'ailleurs les raisons poussant ceux-ci à contextualiser leurs pratiques à leur contexte local. Dans un dernier temps, nous proposerons nos propres conclusions concernant les formes d'adaptation rencontrées au sein de cette église.

### **b. Vision de ce qu'est l'adaptation religieuse par les membres**

Avant de poursuivre avec l'élaboration de notre analyse concernant les domaines d'adaptation de l'église étudiée, nous désirons présenter le point de vue que les participants ont eux-mêmes de ce qu'est l'adaptation religieuse. D'ailleurs, nos informateurs ont privilégié le terme « contextualisation », ce qui indique déjà la forme d'adaptation préférée par ceux-ci. D'abord, Kevin a mentionné que, à son avis, l'adaptation d'une église à son contexte culturel n'est jamais établie. En effet, il explique :

« J pense que l'adaptation au contexte culturel c'est jamais quelque chose d'acquis. Pis le jour où on croit que c'est acquis, en fait, on vient de faire un pas dans l'autre direction, vers la « décontextualisation »... parce que la culture c'est quelque chose qui est dynamique, qui change tout le temps, qui évolue... donc c'est impossible en fait d'en faire l'acquisition. Si vraiment on veut être contextualisé, on doit toujours être à la poursuite de la culture, on doit toujours être en train d'essayer de la saisir. »

De plus, ce jeune homme explique que selon lui, les églises québécoises peuvent présenter deux formes d'adaptation. Une première forme d'adaptation vise spécifiquement à rejoindre le quartier en cherchant à être à son image et à être accessible pour ses résidents. La deuxième forme d'adaptation s'exprimerait plutôt par un détachement de la « culture évangélique préétablie au Québec ». Il s'agirait donc d'un effort, par les membres de l'église, de délaiss

certaines traditions qu'ils jugent non essentielles à la pratique de la religion. Cette deuxième forme d'adaptation ne chercherait pas spécifiquement à se contextualiser aux réalités locales.

Ensuite, selon Yoan, la capacité d'adaptation d'une église est limitée par ses membres. Cela signifie que les efforts d'adaptation peuvent être limités par rapport au désir exprimé dans la vision en raison des habitudes et des valeurs des acteurs de cette contextualisation. Nous présenterons, d'ailleurs, en quoi c'est le cas, dans le cadre de notre étude de cas, plus tard dans ce même chapitre. Finalement, plusieurs informateurs ont expliqué comment le contexte québécois semble souvent hostile au religieux, ce qui rend essentielle la tâche d'adapter l'église à sa culture. Ainsi, plusieurs ont mentionné qu'ils cherchent à contextualiser l'église dans le but de retirer tout obstacle culturel pouvant empêcher les Québécois d'entrer dans l'église ou même de porter attention ou de comprendre le message enseigné.

### **c. Domaines d'adaptation**

Si certains éléments, tels qu'ils sont présentés dans la description de l'Église du Plateau Mont-Royal, mis en lumière avec le contexte du quartier, parlent d'eux-mêmes quant à leur adaptation, nous soulignerons, ici, certains types d'adaptation tels qu'ils sont vus par les membres de cette église, mais également en fonction de notre propre analyse.

#### **i. Application de la vision**

Si la vision de l'Église du Plateau Mont-Royal exprime clairement son désir de participer au développement social, culturel et spirituel du quartier Mont-Royal, et ce, en étant « dans, pour et contre » le quartier, en pratique, celle-ci n'est pas exécutée parfaitement. Cette réalité est reconnue par nos informateurs. En effet, selon Caleb, si l'église parvient à se distinguer de plusieurs autres églises traditionnelles, en portant certaines valeurs différentes, notamment d'implication sociale et d'ouverture, l'application de ces valeurs reste encore un défi pour l'église. En effet, il semblerait que bien que le désir de mettre en pratique ces valeurs soit partagé par les participants, dans les faits, un faible nombre y parvient réellement. Kevin explique, à ce sujet, que, pour que ces implications de la vision soient réellement mises en œuvre, les membres devront apprendre à quitter davantage leur confort et le quartier devra se familiariser avec l'église elle-même et lui démontrer une ouverture. Cela dit, bien que l'application de la vision n'ait pas

atteint le maximum de ses possibilités, la vision en elle-même reste un élément innovateur issu d'un désir d'adaptation et ses débuts d'application encouragent nos informateurs et semblent pointer vers de nouvelles opportunités.

## **ii. Participants**

La description détaillée des participants qui fut présentée plus haut permet de constater plusieurs ressemblances avec les réalités sociodémographiques du quartier du Plateau Mont-Royal. D'abord, un grand nombre de personnes fréquentant cette église résident sur le Plateau Mont-Royal<sup>13</sup>. Nous concluons que cette réalité contribue grandement à rendre cette église davantage à l'image de son quartier. Comme nous l'avons précisé dans le chapitre précédent, les participants de cette église habitent, pour la plupart, ce quartier depuis quelques années seulement. D'ailleurs, lors des entrevues individuelles et de groupes et des discussions informelles, plusieurs ont expliqué avoir déménagé dans le quartier suite à s'être joint à cette Église. Or, parmi nos informateurs, certains ont expliqué que de vivre sur le Plateau Mont-Royal les avait poussés à modifier leur mode de vie (activités culturelles, modes de déplacement, habitudes alimentaires, consommation, etc.). Ainsi, il importe ici de préciser que si l'église comprend plusieurs habitants du quartier, la socialisation et la pratique du christianisme de ces derniers provient d'ailleurs, ce qui explique, en partie, la nécessité d'un effort d'adaptation de l'église au contexte socioculturel du quartier, puisque celle-ci ne se ferait ainsi donc pas naturellement.

Ensuite, l'âge moyen des participants de l'église est de 30 ans, ce qui se rapproche grandement de celui des résidents du quartier qui est de 34 ans. D'ailleurs, la présence très marquée de jeunes adultes à la fois dans l'église et dans le quartier est un élément influençant considérablement les capacités d'adaptation de l'église. Mentionnons que ce jeune âge moyen, au sein de l'église, est particulièrement frappant lorsqu'on le compare avec les statistiques concernant la moyenne d'âge chez les protestants dans l'ensemble du Québec. En effet, selon le « Portrait religieux du Québec en quelques tableaux », effectué par la Commission québécoise des droits de la personne et des droits de la jeunesse, le groupe d'âge des 25 à 35 ans regroupe 11,5 % des protestants de l'ensemble du Québec (contre 47 % à l'Église du Plateau Mont-Royal) (Avila et Eid 2006).

---

<sup>13</sup> Précisons que nos discussions informelles avec les membres de l'église nous permettent d'affirmer que le pourcentage réel des gens résidant dans l'arrondissement du Plateau Mont-Royal est supérieur à celui relevant du sondage sociodémographique (43 %).

Ensuite, la très grande majorité (80 %) des répondants au sondage réalisé au sein de l'église ont affirmé être nés et avoir grandi au Canada est semblable au pourcentage de 75 % ayant cette même réalité dans l'arrondissement du Plateau Mont-Royal. La faible présence de minorités visibles et la présence marquée d'Européens (et particulièrement de Français) comme deuxième groupe de provenance sont semblables dans l'église et dans le quartier. Finalement, le niveau d'éducation élevé que l'on retrouve dans l'arrondissement du Plateau Mont-Royal est également reflété dans l'église puisque, comme mentionné plus haut, le niveau moyen d'éducation de l'église est la maîtrise et que, selon les discussions informelles avec les participants, ces derniers occupent majoritairement des professions requérant un diplôme universitaire.

Il nous semble également intéressant de soulever le fait que certains éléments constatés lors des observations et des entrevues permettent d'attribuer, aux participants, certaines des valeurs du quartier. En effet, l'Église du Plateau Mont-Royal comporte un bon nombre d'artistes provenant notamment du domaine de la musique, mais également des arts visuels. L'intérêt pour l'engagement communautaire, la valorisation de la connaissance et de la réflexion et les valeurs environnementales ont notamment été exprimés par ces derniers. Le style vestimentaire observé semble, lui aussi, bien se mouler à celui qui peut être observé dans l'arrondissement. Finalement, mentionnons que lorsqu'interrogés à ce sujet, lors des entrevues réalisées, plusieurs informateurs ont affirmé qu'ils considéreraient adhérer en bonne partie ou en totalité aux valeurs du quartier, telles qu'ils les avaient décrites.

Cela dit, aucun de nos informateurs n'a grandi dans ce quartier et ils y résident donc depuis seulement quelques mois à quelques années. Certains ont d'ailleurs précisé qu'ils avaient adopté certaines valeurs du quartier suite à y avoir emménagé. D'autres ont toutefois mentionné que, selon eux, la provenance extérieure au quartier des participants de l'église rendait inévitable un certain décalage de ces derniers par rapport au contexte du quartier. En effet, Brian explique :

« Notre église regroupe quand même plusieurs gens qui viennent de l'extérieur et c'est pas tout le monde qui a la facilité de faire cette adaptation-là. Aussi, beaucoup des chrétiens de l'église ont grandi dans l'Église et la sous-culture chrétienne est très forte et, des fois, peut empêcher les gens de rentrer dans la culture d'un quartier ou d'une ville [...] et donc quelqu'un qui a grandi dans cette

sous-culture-là et qui continue à vivre dans cette sous-culture-là ça peut l'empêcher de faire cette adaptation-là pis de devenir plus culturellement bilingue, comprendre la langue du Plateau, donc c'est quand même un défi. »

Toutefois, les ressemblances qui viennent d'être soulevées entre les participants de l'église étudiée et les résidents du quartier du Plateau Mont-Royal sont tout de même assez saillantes. Or, elles sont particulièrement importantes à notre étude puisqu'elles permettent non seulement une plus grande facilité d'adaptation des pratiques religieuses au contexte, mais elles permettent également aux visiteurs du quartier de se sentir davantage en terrain connu, lorsqu'ils entrent dans l'église, puisque les autres participants leur ressemblent à la fois au niveau physique et culturel.

### **iii. Rencontres hebdomadaires**

#### **1. Lieu de rencontre**

Lorsqu'interrogé sur les raisons ayant poussé les dirigeants de l'église à choisir ce bâtiment pour y faire les rencontres hebdomadaires, Brian s'exclama: « On n'avait pas le choix! C'était notre seule option! ». Puis, questionné sur le type d'endroit idéal, à son avis, il répondit, en riant : « Quelque chose de plus neutre. Un endroit qui n'a pas une grande croix en avant! ». Sur un ton plus sérieux il expliqua ensuite: « D'avoir un lieu qui est moins neutre peut être un obstacle inutile à plusieurs personnes, donc j'voudrais quelque chose plus comme un théâtre ou un lieu commercial ou plus quelque chose comme ça. ». D'ailleurs, cette opinion est partagée par plusieurs informateurs qui mentionnaient avoir préféré la salle de concert de Jeunesses Musicales du Canada pour son caractère neutre. Or, cette recherche d'un endroit neutre pour le lieu de culte n'est pas unique aux participants de cette église. En effet, Frédéric Dejean explique:

« Ces mutations du fait religieux ont été accompagnées de l'émergence de nouveaux espaces de la pratique : en effet, si les pratiques religieuses se sont transformées, et apparaissent désormais plus fractionnées et éclatées, il en va de même pour les lieux du religieux dans les espaces urbains. Le fait religieux n'est plus seulement localisé dans des espaces identifiés comme tels, mais se diffuse dans des lieux inédits, parfois sous une forme très visible (les Journées Mondiales de la Jeunesse de Paris en 1997, par exemple), mais le plus souvent de manière discrète et à peine perceptible. » (Dejean 2010, p. 83)

Un second élément négatif qui fut mentionné, lors des entrevues, est la distance trop grande entre le lieu de rencontre hebdomadaire et le centre du quartier. En effet, le bâtiment est à la limite de

l'arrondissement du Plateau Mont-Royal et est peu desservi par les transports en commun, étant loin des stations de métro. Ce manque de proximité est, selon les informateurs, nuisible à l'effort d'atteinte des gens résidant sur le Plateau Mont-Royal, d'autant plus que plusieurs d'entre eux-ci semblent préférer fréquenter des lieux faciles et rapides d'accès, comme nous l'avons mentionné plus haut. D'ailleurs, plusieurs participants de l'église ont mentionné l'espoir que l'église soit éventuellement en mesure de financer l'achat de son propre bâtiment qui serait, idéalement, à proximité d'une station de métro. De plus, le désir des participants de l'église que ce lieu soit rendu disponible pour des activités culturelles et communautaires témoigne, encore une fois, du désir fort de participer au développement culturel et social du quartier, mais également de se rencontrer dans un endroit neutre, rendant ainsi celui-ci plus accessible aux gens pouvant vivre un inconfort par rapport à une visite d'un lieu de culte.

Si cette opinion concernant le manque de neutralité du lieu de culte était partagée par la presque totalité des gens passés en entrevues, Frédéric, lui, voit du positif dans le fait que le bâtiment loué soit celui d'une église traditionnelle. En effet, selon lui, ce type de local contribue au désir de l'église de communiquer les valeurs d'un Dieu transcendant, à travers le caractère plus « solennel, médiateur et sobre » du bâtiment. Cet informateur ajoute également au sujet de la salle louée : « Elle a un côté également d'église traditionnelle qui n'est pas mauvais pour communiquer un repère... je pense que les gens ont aussi besoin de revenir à des racines... et dans ce sens-là, ce bâtiment-là nous aide à faire ça. ». D'ailleurs, cette opinion rappelle les propos de Richard Lougheed, Wesley Peach et Glenn Smith, dans la conclusion de leur livre (1999), lorsqu'ils expliquent que, en réaction à l'Église catholique romaine, les chrétiens évangéliques du Québec ont commencé, suite à la Révolution tranquille, à se réunir dans des bâtiments d'églises « dénudés, voir laids ». Ainsi, on peut comprendre les atouts d'un lieu moins neutre pour viser un retour vers le caractère sacré du lieu de culte, bien qu'il ne s'agit pas là tout à fait d'une adaptation locale, mais plutôt d'un référent au contexte religieux québécois.

Finalement, mentionnons que bien que le bâtiment loué soit une église à l'aspect traditionnel, les membres de l'Église du Plateau Mont-Royal semblent avoir tenté de la rendre plus chaleureuse et authentique, à l'aide de décorations modernes et d'un coin café. D'ailleurs, Julie m'explique :

« On fait juste rentrer dans notre local, il y a un café, il y a une machine espresso pour prendre un café, il y a des petits coussins sur des bancs d'église, c'est comme rustique, c'est quand même urbain, même si on prend un local d'une église chinoise, on... on l'a changé d'une certaine façon. Il y a des photos à l'arrière du café, des photos du Plateau [...] on sent la « vibe » de la culture du Plateau, au travers de notre église, j'dirais! »

## **2. Déroulement**

### **a. Atmosphère**

Un élément étant ressorti particulièrement de l'entrevue de groupe réalisée auprès de nouveaux chrétiens fréquentant l'Église du Plateau Mont-Royal fut le côté chaleureux des discussions prenant place avant et après la réunion officielle. En effet, comme mentionné lors de notre description des réunions hebdomadaires, les gens discutent activement et avec grande familiarité entre eux avant et après le culte. Pour Alexandre, qui a grandi au sein de l'Église catholique, c'était une différence frappante de voir les gens fraterniser de la sorte. Ainsi, il nous semble possible d'affirmer que l'ambiance davantage familière que solennelle est en soit une adaptation puisqu'elle permet une atmosphère semblable à ce qu'un individu puisse vivre dans un contexte connu, tel son lieu de travail. Ce climat chaleureux peut également mener à une aisance plus marquée chez un visiteur et l'accueil qui lui est réservé lui permettra d'y voir sa place plus rapidement.

Mentionnons, également, que la présence du service de café ajoute grandement à l'ambiance chaleureuse de l'église tout en consistant une adaptation particulière de celle-ci à son quartier. En effet, plusieurs ont mentionné, lorsqu'il décrivait l'arrondissement du Plateau Mont-Royal, la présence de nombreux cafés locaux et de l'appréciation de ceux-ci par les résidents du quartier. Or, c'est un peu cette atmosphère que Nathan, responsable du service du café, a tenté de reproduire. En effet, il voulait différer des églises évangéliques traditionnelles qui servaient un simple café filtre et offrir plutôt des lattes et espressos préparés sur demande. De plus, le désir d'offrir des boissons de qualité ayant une touche locale se remarque aussi dans l'utilisation de grains d'espresso provenant du café Santropol, lui-même situé dans le quartier.

## **b. Louange**

Avant de proposer une analyse de l'adaptation de la période de louange, nous jugeons important de présenter d'abord la vision de Claude, le directeur artistique et auteur et compositeur de plusieurs des chants interprétés au cours de cette section des rencontres. D'abord, mentionnons que, pour Claude, la louange constitue le moment d'adoration où le chrétien « s'engage dans son rapport personnel avec Dieu », par l'entremise de la musique. D'ailleurs, selon cet informateur, il est important d'expliquer le rôle que joue cette période musicale du culte aux visiteurs afin qu'ils en comprennent l'essence. Toujours selon Claude, la direction de cette section de la réunion est un défi puisqu'elle consiste à diriger les gens dans une adoration authentique, quoique confinée dans un style musical précis et des paroles écrites. Cependant, cette difficulté ne l'arrête pas puisqu'il y voit le moyen idéal pour une rencontre avec Dieu, sollicitant à la fois l'âme, le corps et l'esprit des participants. De plus, il considère que l'action de louange qui prend place lors de cette partie du culte consiste en un acte d'obéissance à la recommandation biblique de louer Dieu.

Un deuxième élément de défi rencontré par le directeur de louange, tel qu'il l'expliqua en entrevue, est la limitation du matériel musical à sa disposition. Par limitation, nous ne parlons pas ici d'une trop petite quantité de chants chrétiens, mais plutôt d'un manque de qualité ou de possibilité d'adaptation de ceux existant déjà. En effet, Claude raconte que sa préoccupation première est l'utilisation répandue de chants anglophones traduits en français dans les églises québécoises. En effet, il explique :

« J'étais très préoccupé par le fait que l'église francophone était entrée dans un... elle recevait toutes les traductions anglaises du monde, ça faisait en sorte que c'était pour moi un obstacle supplémentaire dans la contextualisation... grand obstacle... c'était bien pour les enfants de croyants qui ont grandi avec la musique de louange moderne, Hillsong<sup>14</sup> et tout ça, mais ça correspond pas à un langage extérieur de l'église... et le fait que c'était traduit d'une autre culture chrétienne, dans une autre langue, à mon avis on accumulait les barrières contextuelles. »

Selon lui, ces emprunts du répertoire anglophone sont loin d'être idéals pour le contexte québécois, premièrement en raison de la difficulté de traduire efficacement un chant en gardant ses valeurs musicales et poétiques. En effet, une traduction résulte souvent dans un accent

---

<sup>14</sup> « Hillsong » est un groupe de musique moderne chrétien de provenance australienne.

tonique au mauvais endroit ou simplement en une pauvreté esthétique. Ensuite, Claude explique que le style musical de la louange anglophone s'apparente davantage au country, ce qui le rend plutôt disjoint du style musical québécois. Cependant, comme il l'explique dans ce qui fut cité plus haut, ce style de louange moderne reste toutefois un référent fort chez les individus provenant du milieu chrétien, c'est pourquoi il ne peut complètement s'en détacher s'il veut préserver le caractère contemplatif de cette période de chants pour ces participants. Cet antagonisme l'a donc poussé à une démarche entourant davantage les mots. En effet, cet auteur-compositeur a expliqué comment, en abordant un type musical plus francophone, tout en préservant une certaine correspondance au mouvement de louange moderne, il cherche surtout à rejoindre par ses paroles puisque celles-ci traversent plus facilement le temps et les espaces. Ainsi, Claude a écrit et composé, à l'aide d'un collègue français, plusieurs chants francophones visant une qualité artistique exceptionnelle et des paroles profondes et intemporelles. De ce fait, lors de la sélection des chants qui seront effectués lors des rencontres, il puise dans cette banque de chants dont il est le compositeur et il emprunte également d'autres chants composés par des musiciens francophones qui ont, eux, conservé un style musical de louange moderne, afin de rejoindre également ceux pour qui ce type de musique demeure profondément identitaire. De plus, dans le but de marier le référent « sous-culturel chrétien », partagé par plusieurs, avec sa recherche d'une qualité des mots et de l'esthétique, il a également ressorti certains vieux hymnes, en altérant leur arrangement musical afin de leur donner une touche plus actuelle.

Il fut très intéressant de constater, en entrevue, combien les opinions des participants de l'église différaient quant à leur vision de l'adaptation de cette section du culte. Premièrement, mentionnons qu'une grande majorité de nos informateurs ont affirmé apprécier la qualité artistique et la recherche de l'esthétisme dans la création et la présentation des chants, ce qui vient rejoindre les valeurs du quartier. De plus, les participants ont mentionné le fait que les chants provenaient de compositeurs francophones, plutôt que de n'être que des chants anglophones traduits, ce qui démontre un effort particulier à se contextualiser ainsi qu'un désir de valoriser la culture locale en délaissant l'héritage musical américain qui caractérise normalement cette période de la réunion, dans les églises évangéliques. Le choix d'instruments modernes, d'une certaine épuration dans l'agencement de ceux-ci et de l'utilisation d'une console de son et de moniteurs de qualité ont également été soulignés comme démontrant une

recherche d'esthétisme. Bref, pour plusieurs, la recherche d'innovation au niveau musical, par la composition de chants, témoigne de l'effort de contextualisation de l'église à son contexte socioculturel et certains expriment même espérer voir davantage de musiciens issus de l'église avoir l'opportunité de présenter leurs compositions, afin de permettre une plus grande diversité musicale.

Pour certains, il faut encore développer le style musical, puisque celui que l'on retrouve dans leur église diffère encore de la musique populaire issue du quartier. En effet, lorsqu'interrogés sur le style musical propre au contexte du Plateau Mont-Royal, certains l'ont décrit comme étant alternatif. Nathan, lui, ne savait pas exactement comment identifier le style musical de son quartier :

« C'est tout c'qui est plus Indie, indépendant... c'est pas relié nécessairement, c'est pas de la musique pop, c'est pas de la musique classique non plus. C'est soit des affaires très... très expérimentales donc très flyés, ou... oui, ça va ressembler à plus de la musique folk, Indie... une vibe relativement relax, là, quand même... pis beaucoup de francophone aussi, beaucoup de musique francophone... »

Quant au style musical que l'on retrouve à l'Église du Plateau Mont-Royal, nos informateurs lui ont plutôt attribué un aspect européen et un style « chansonnier ». De plus, certains ont critiqué l'influence du modèle musical de louange américain encore présent dans les cantiques chantés le dimanche matin, distinguant ainsi la musique entendue dans l'église de celle entendue dans les bars et les salles de spectacles du quartier. Nathan exprime même le désir de voir de la musique plus expérimentale au sein de son église, afin de mieux atteindre les résidents du quartier en présentant un meilleur référent. Cela dit, si certains critiquent l'aspect un peu américanisé par la présence du modèle de louange moderne dans les chants choisis, selon Jennifer, étudiante en musicologie, cette réalité est positive, voire essentielle, à l'intégration du contexte socioculturel à l'église en plus de participer au succès de ce rituel. En effet, les résidents du Plateau Mont-Royal peuvent retrouver un certain référent culturel dans les chants suivant le modèle de louange moderne puisque ceux-ci sont caractérisés par une simplicité rappelant celle de la musique populaire anglophone qui est connue des habitants du quartier, rejoignant ainsi davantage l'horizon d'attente de ces derniers. Ainsi, ce terrain musical connu permet une meilleure accessibilité pour un auditeur néophyte. De plus, Jennifer explique que cette simplicité au niveau

harmonique permet une prévisibilité mélodique qui rend possible un détachement du soi et une écoute participative permettant de mieux remplir le but premier du rituel de la louange, assurant ainsi sa réussite.

Un autre élément ressortant des discussions entourant la période de louange des rencontres hebdomadaires est l'appréciation des thèmes actuels retrouvés dans les chansons. En effet, plusieurs ont dit être agréablement surpris par le caractère humain de certaines chansons puisque celles-ci ne portaient pas uniquement sur l'adoration, mais également, à de fréquentes occasions, sur la réalité humaine. En effet, Nathan explique :

« Je trouve qu'il y a beaucoup de belles compositions qui vont au-delà de seulement une musique qui célèbre qui Dieu est, ce qui est très important, mais qui souligne aussi la réalité humaine qui comporte le doute, la souffrance, une aspiration à ce que les choses changent et qu'il y ait des choses meilleures, et ça c'est souligné dans la musique, notamment dans les compositions à [Claude].»

Caleb partage également cette idée en soulignant qu'il peut être intéressant pour un visiteur de l'église, qui ne connaît pas les codes évangéliques, de parvenir à comprendre l'entière signification d'un chant en plus de se reconnaître dans les paroles puisqu'ils traitent d'enjeux actuels. Selon Jennifer, cette introduction de la réalité humaine dans le thème des chants traduit une plus grande authenticité et permet une conduite d'écoute plus introspective. Quant à Brian, il voit dans ces chants une opportunité de représenter toute la gamme des émotions humaines plutôt que de faire place uniquement à la joie, comme ce peut être le cas dans d'autres églises, visant ainsi une contextualisation ayant pour but de rejoindre davantage les gens, peu importe leur état émotionnel et leur personnalité. Pour Claude, l'inclusion des sujets du doute et de la souffrance permet de soulever un point commun entre les croyants et les non-croyants. En effet, en entrevue, citant Éric Emmanuel Schmitt qui dit : « nous sommes une grande communauté de doute », Claude explique que le doute et la souffrance constituent des espaces communs permettant une rencontre entre le croyant et le non-croyant. Finalement, l'attention particulière portée sur le retrait de certains codes évangéliques, dans les paroles des cantiques, démontre un effort de contextualisation puisqu'elle vise la compréhension des paroles par tous.

Le sujet de la louange prend une place particulièrement grande dans cette section de notre mémoire puisque la musique, elle-même, contribue grandement à l'identité culturelle d'une communauté ou d'un contexte culturel, mais aussi parce que l'expression de son adaptation prend différentes formes. D'ailleurs, nous désirons souligner la présence évidente de glocalisation dans ce domaine d'adaptation, au sein de cette église. En effet, comme nous l'avons déjà expliqué, plusieurs ont remarqué le caractère assez américanisé des chants francophones composés par des Québécois et des Français. On retrouve donc une forte influence du global sur le local, sans toutefois dénaturer ce dernier, ce qui reproduit exactement ce que Frédéric Dejean décrit:

« Pour autant, il est également important de voir de quelle manière les phénomènes présents à l'échelle du monde ont des conséquences sur le local qui demeure l'échelle de référence dans la vie de l'individu et des communautés. Le terme de « glocalisation » traduit alors bien ce processus par lequel le local se trouve modelé par des influences globales, tout en conservant des caractères qui lui sont propres. Les travaux portant sur les diasporas montrent bien de quelle manière leurs membres se nourrissent d'éléments culturels mondialisés pour mieux vivre leur inscription locale. Pour reprendre les termes d'Arjun Appadurai, on voit comment l'*ethnoscape* permet de nourrir une appartenance locale parfois difficile à négocier. » (Dejean 2008, p. 9-10)

### **c. Liturgie**

Si, par définition, le terme « liturgie » réfère soit à l'« ensemble du culte public (rites, prières, chants) rendu à Dieu par l'Église, tel qu'il est déterminé ou reconnu par l'autorité compétente. », soit à une « partie de ce culte ; cérémonial particulier » (Larousse 2017), nous l'emploierons pour désigner spécifiquement certaines sections du culte à caractère traditionnel. Comme nous l'avons énuméré dans le chapitre précédent, les éléments liturgiques que l'on retrouve au sein de l'Église du Plateau Mont-Royal sont la lecture d'un appel à l'adoration, d'une prière écrite ou d'un Psaume réponse. Selon ce qui nous a été dit par les dirigeants, en entrevue, ces éléments liturgiques ont fait leur apparition dans le culte il y a seulement un an et demi. D'ailleurs, Claude explique qu'il avait constaté ces pratiques lors de ses visites d'églises américaines, qu'il avait apprécié leur aspect plus solennel et qu'il avait donc proposé aux deux autres dirigeants d'inclure de tels éléments dans le culte de l'Église du Plateau Mont-Royal. Ces derniers avaient accepté, appréciant le retour de cette tradition liturgique datant de plusieurs siècles et y trouvant un moyen idéal de rappeler aux participants de l'église certaines vérités en les invitant à participer à

l'énonciation de celles-ci. D'ailleurs, Esther, la femme de Brian, qui décrit ces éléments liturgiques comme étant « vintage », y voit beaucoup de positif. En effet, elle a expliqué, en entrevue :

« It allows everyone to participate, and it allows us to tell the truth to each other... not just [Brian] tells us the truth... [Claude] singing the truth to us, but we are singing to each other... so the leader will say a verse from the Bible and we have a part to play, instead of just sitting there listening, we are saying it back to the church! So I like that! It's really old school, it's very traditional, but I think also our generation sometimes like those authentic traditions! So you don't have to remake everything, some things are beautiful and serve a good purpose and... it's cool to think that Christians did this 700 years ago, you know? »

Si les dirigeants ont démontré un grand enthousiasme par rapport à ces pratiques, les membres de l'église, eux, ont semblé, lors de nos entrevues, plutôt réticents quant à celles-ci, particulièrement par rapport à la lecture des Psaumes réponses. En effet, plusieurs ont exprimé leur inconfort face à cette pratique. Certains ont mentionné ne pas parvenir à porter attention aux paroles formulées en raison de leur attention entièrement dirigée sur la prononciation synchronisée des paroles affichées. Plusieurs ont également exprimé des réserves par rapport à cet élément liturgique puisqu'il leur rappelait trop les pratiques de l'Église catholique, qu'ils ne désirent pas reproduire, par mauvais souvenir ou par peur qu'il s'agisse d'un obstacle culturel pour certaines personnes en ayant un. De plus, le manque d'authenticité de cette liturgie, en raison de l'énonciation de paroles écrites plutôt que spontanées, a été soulevé par certains d'entre eux.

Claude a affirmé reconnaître le caractère « vieillot » et répétitif de telles pratiques, mais il explique aussi que, malheureusement, il n'est pas toujours possible d'innover complètement sans jamais réutiliser des traditions du passé. D'ailleurs, Frédéric voit, dans ce retour aux racines, un aspect positif puisqu'il permet de conserver un caractère transcendant lors des réunions hebdomadaires. Pour Yoan, ce retour d'un caractère solennel est favorable puisqu'il constituerait un certain référent pour les visiteurs qui attribueraient une certaine importance à la transcendance lors des activités religieuses.

Cela dit, vers la fin de notre période de terrain, Brian a annoncé, lors d'une rencontre de membres, la fin de la pratique des Psaumes réponses en raison, notamment, du fait qu'il rappelait

à plusieurs la liturgie catholique, faisant d'elle un obstacle culturel pour les gens conservant un mauvais souvenir de ce milieu. En effet, les dirigeants voulaient s'assurer, par le retrait de cette pratique, que tous seraient confortables d'assister ou d'inviter des proches à assister aux réunions hebdomadaires. Ce choix de retirer cet élément liturgique est particulièrement intéressant à notre recherche. En effet, bien que l'élément provenait d'une tradition protestante et qu'il était pratiqué sans problème aux États-Unis, il a été jugé comme perdant sa pertinence, en contexte québécois, en raison du contexte social réticent à la religion catholique. Ainsi, si l'on avait pu croire, au premier abord, que l'insertion de cette pratique constituait une forme de syncrétisme par un emprunt du milieu catholique, on constate que ce n'est pas le cas puisqu'il provient également du milieu protestant. Or, nous croyons qu'il est davantage possible d'attribuer d'adaptation syncrétique le retrait de cette liturgie du culte de cette église. En effet, comme nous l'avons expliqué, dans notre élaboration d'une définition du terme syncrétisme, nous croyons qu'il est adéquat de parler de syncrétisme lorsqu'une religion est influencée par son contexte social de sorte qu'elle va contre sa sous-culture pour s'adapter à ce contexte. Or, dans le retrait des Psaumes réponses, en raison de l'aversion de son caractère jugé catholique par les participants, on reconnaît un désir d'adaptation au contexte social et religieux québécois passant par un rejet du traditionnel jugé non authentique issu de la sous-culture chrétienne. Finalement, cette adaptation syncrétique met en lumière la nécessité de contextualiser les pratiques empruntées des Américains au contexte québécois, au sein de l'Église évangélique.

#### **d. Prédication**

Lorsqu'interrogé sur le choix des thèmes et la préparation des prédications, Brian, le prédicateur principal de l'Église du Plateau Mont-Royal, s'est beaucoup référé aux concepts élaborés par le théologien et pasteur américain Timothy Keller. D'ailleurs, il nous a proposé la lecture du chapitre « Une contextualisation active » du livre *Une Église centrée sur l'Évangile* (2012) écrit par ce dernier, pour nous permettre de mieux comprendre son approche. Or, dans notre lecture, nous avons déniché une explication claire de ce qu'était la contextualisation de la communication, dans le cadre de la prédication, telle que l'a présenté Brian, en entrevue. En effet, Keller explique :

« La communication, si elle est contextualisée, s'adapte à la « conceptualité » des auditeurs. Autrement dit, les illustrations que nous utilisons dans la

communication sont tirées de leur monde social, les émotions sont exprimées sans qu'ils soient mis mal à l'aise, les questions et les problèmes abordés les concernent, et les sources citées font partie de leurs références. Une communication contextualisée de l'Évangile s'adaptera à la culture dans la manière dont elle argumente, appelle et raisonne. » (Keller 2012, p. 181)

Or, un premier élément ayant ressorti à plusieurs reprises de nos entrevues, auprès des membres de l'Église du Plateau Mont-Royal, c'est justement cet effort de rejoindre les visiteurs non-croyants dans leur contexte social, mais aussi dans leur possible athéisme ou scepticisme. Ainsi, plusieurs ont soulevé que les prédications des trois pasteurs abordaient souvent la possibilité du doute, de contre-arguments ou de questionnements possibles face à ce qui était enseigné. Le fait que ces derniers sont abordés démontre un effort de rejoindre les visiteurs de l'église en rendant pertinent et accessible le message présenté, même à celui qui ne croirait pas à certains principes de base du christianisme. D'ailleurs, Brian a expliqué qu'il faisait un effort particulier sur l'explication des points contre-culturels de son message, afin de s'assurer de bien exposer ces points de vue à ceux qui ne les partageraient pas. Cette caractéristique des prédications, qui fut mentionnée par presque tous nos informateurs, a particulièrement surpris Shirley qui nous a expliqué que, dans l'église américaine d'où elle venait, le contraire se produisait. En effet, son pasteur américain présentait plutôt les principes bibliques de manière à ridiculiser les contestations possibles plutôt que de les discuter. Ainsi, on peut voir dans l'effort des prédicateurs de l'Église du Plateau Mont-Royal d'adresser les points de vue non bibliques des résidents du quartier, un souci de contextualiser la présentation du message de sorte qu'il soit accessible aux acteurs de ce contexte social peu religieux.

Nous avons constaté également que la prédication évoque souvent des exemples et des références provenant du quotidien des gens du quartier. En effet, comme mentionné dans le chapitre précédent, les pasteurs incluent des référents culturels à la présentation du message, qu'il s'agisse d'une citation provenant du Seigneur des Anneaux, d'une référence à la partie de hockey diffusée la veille ou à un lieu connu du quartier. La présence d'humour semble également appréciée par plusieurs. Un exemple de plaisanterie formulée par le pasteur Brian, lors d'une prédication, a été donné par Alexandre, en entrevue. En effet, ce dernier se rappelait qu'à sa première visite, le pasteur avait dit : « L'amour de Dieu c'est pas comme un chanteur à un concert qui dit : « J'vous aime Montréal!!! ». Le jeune homme qui avait grandi au sein de l'Église catholique, dont il

caractérisait les sermons de très sérieux, a confié avoir été surpris par l'insertion de l'humour dans cette étape du culte.

Non seulement les prédicateurs emploient des référents culturels propres au quartier, mais le choix des sujets abordés semble lui aussi viser à atteindre la population de l'arrondissement. D'ailleurs, le pasteur a expliqué choisir les thèmes justement en fonction des enjeux actuels que les gens du quartier et, plus particulièrement de l'église, peuvent rencontrer, cherchant à répondre aux défis expérimentés à la fois par les chrétiens et les non-chrétiens qui sont présents dans l'audience. D'ailleurs, il considère que la Bible contient des enseignements pertinents pour les réalités actuelles. Plusieurs répondants aux entrevues ont justement mentionné apprécier le fait que les prédications étaient souvent très pratiques et permettaient d'influencer leur quotidien.

Ensuite, plusieurs participants aux entrevues ont déclaré voir une contextualisation au quartier dans le caractère considérablement intellectuel de cette section du culte. En effet, plusieurs ont souligné l'utilisation de termes recherchés et la présentation logique des points présentés dans la prédication. Les sources philosophiques et académiques qui sont citées ont également été données en exemple pour démontrer le caractère intellectuel de la présentation du message. D'ailleurs, Brian a expliqué qu'il trouvait important d'inclure des sources extérieures à la culture chrétienne, utilisant l'autorité intellectuelle de ces dernières pour démontrer une ressemblance entre les idées qu'il avance et celles avancées par ces autorités issues du milieu séculier. Cet effort de présenter une réflexion poussée et stimulant l'intellect est une forme de contextualisation au quartier qui, comme nous l'avons discuté dans le chapitre précédent, semble avoir un niveau d'éducation élevé, ce qui peut coïncider avec un intérêt supérieur pour l'intellectuel. D'ailleurs, c'est particulièrement cette vision du quartier, comme étant poussée vers la promotion du savoir, qui incite les dirigeants à présenter leur message de la manière la plus logique et académique possible. L'aspect poétique des prédications de Claude vient, quant à lui, rejoindre les artistes qui sont également nombreux sur le Plateau Mont-Royal.

Finalement, un élément moins positif qui fut soulevé par certains est le côté magistral de la prédication qui ne laisse pas place à des interactions entre l'orateur et l'audience. Caleb a expliqué qu'il aimerait davantage que cette section des rencontres permette un échange d'idées,

laissant une place plus grande à la discussion des opinions controversées et ainsi à l'authenticité du contenu dans le doute et le questionnement. Cet espace de dialogue pourrait prendre place au cours de la réunion ou à la suite de celle-ci, selon les informateurs partageant cet avis, permettant aux participants de socratiser sur les idées présentées. D'ailleurs, l'Église du Plateau Mont-Royal a déjà inclus, à la fin de ses prédications, une période de questions où tous étaient les bienvenus à se lever ou à envoyer un texto pour poser une question, à laquelle le prédicateur répondait sur le vif. Cette pratique, appréciée de plusieurs, n'a cependant pas été jugée assez efficace pour demeurer, d'autant plus qu'elle allongeait trop les rencontres, selon les dirigeants. L'idée d'un espace de dialogue permettant la discussion des idées présentées lors de la prédication demeure cependant quelque chose d'important, selon certains informateurs, surtout puisqu'il rejoindrait les valeurs du Plateau Mont-Royal qui prônent l'expression de soi et le développement de la pensée et du savoir.

#### **e. Activités pour les enfants**

Comme il le fut mentionné dans le chapitre précédent, les enfants quittent la grande salle, durant la prédication, pour rejoindre un groupe dans lequel ils reçoivent un enseignement adapté à leur âge. Ainsi, il y a un groupe pour les zéro à cinq ans et un autre pour les six à treize ans. Il n'y a, pour l'instant, aucun adolescent ayant entre quatorze et seize ans, cependant, lorsque ce sera le cas, un groupe adapté à leur âge se formera afin de leur permettre, à eux aussi, d'avoir un enseignement adapté. De plus, une activité pour les enfants est organisée, une fois par mois, durant laquelle les enfants, accompagnés des parents et de leurs moniteurs vont, par exemple, au Biodôme ou font un pique-nique dans un parc du quartier.

Nous avons eu l'occasion, en entrevue, de rencontrer Yoan, qui était le responsable des rassemblements pour enfants durant la période de notre terrain. Yoan nous a informés que le groupe de moniteurs était composé de plusieurs participants réguliers de l'église, hommes et femmes, dont certains avaient la profession d'enseignant, ce qui, selon lui, contribuait à la qualité des enseignements offerts. Le responsable des enfants a également expliqué que son équipe de moniteurs cherchait à adapter leurs enseignements à leur contexte, notamment à travers le choix de sujets proches de la réalité des enfants où des sujets de sociétés les concernant : « les sujets de l'heure », comme les nomme Yoan. De plus, les méthodes d'enseignement seraient, semble-t-il,

adaptées aux habitudes scolaires des enfants, notamment par l'inspiration de la réforme scolaire. Cependant, comme l'explique le responsable, si la réforme scolaire laisse une grande place pour la subjectivité de l'enfant, les enseignements offerts lors des rassemblements du dimanche, eux, vont toutefois accorder une grande importance à l'existence d'une vérité objective. Ainsi, si les enfants sont encouragés à développer un parcours spirituel personnel, les enseignements bibliques leur sont présentés comme étant véridiques. Notre informateur a toutefois également expliqué que la diversité des points de vue sur certains sujets plus ambigus; par exemple, la discussion création versus évolution, parmi les membres de l'église, pousse les moniteurs à enseigner certains éléments en présentant les différentes interprétations possibles.

Ainsi, on peut constater dans cet élément du culte une recherche de contextualisation au milieu scolaire actuel et local qui rencontre toutefois une certaine limite, par rapport à l'approche du message biblique. D'ailleurs, nous découvrirons plus tard, dans ce même chapitre, que cette limite à l'adaptation n'est pas unique à l'enseignement des enfants.

#### **f. Rituels**

Nous avons présenté, dans le chapitre précédent, deux des principaux rituels prenant place à l'Église du Plateau Mont-Royal : la Cène et le baptême. Le sujet du rite dans l'adaptation du religieux est très intéressant puisque, selon le théologien Olivier Bauer, la variable de la culture est très influente sur le rite qui se veut, en même temps, porteur de traditions. En effet, Bauer (2003) explique que la variable de la culture vient compliquer le discours sur le rite puisqu'il résulte de celle-ci que la pratique des rituels varie selon le contexte, sans toutefois éliminer son universalité. D'un autre côté, le rite conserve un caractère traditionnel, toujours selon cet auteur. En effet, il écrit :

« Ils [les théologiens] admettent que la célébration de rites offre, malgré tout, des perspectives théologiques intéressantes : ils relient la communauté célébrante aux autres communautés passées ou éloignées ; ils limitent le pouvoir du pasteur, en l'obligeant à respecter des traditions dont il n'est pas l'auteur ; souvent demandés pour des « raisons sociologiques », ils permettent aux Églises de rencontrer leurs marges ; ils peuvent transmettre la parole de Dieu ou pour le moins créer des conditions favorables au dialogue avec lui. » (Bauer 2003, p. 4)

Au Québec, il semblerait que ce soit cet ancrage du rite dans la tradition qui l'ait emporté sur l'influence culturelle. En effet, selon plusieurs de nos informateurs, les pratiques des rituels de la Cène et du baptême respectent, dans la plupart des églises de la province, un protocole figé depuis plusieurs années. Or, il semblerait que plusieurs aspects de ces pratiques ne proviennent pas du modèle biblique, mais davantage de la tradition.

Si, dans les débuts de l'Église du Plateau Mont-Royal, le rituel de la Cène était célébré dans le cadre des repas mensuels partagés par l'église, l'espacement de ces repas, suite aux débuts des rencontres hebdomadaires officielles, a mené à la prise de ces symboles dans le cadre de ces réunions, toujours mensuellement, mais de manière davantage parente à la procédure qu'on retrouve dans les autres églises québécoises. Cela dit, avec le temps, les membres de l'Église du Plateau Mont-Royal ont préféré se distancer de ces pratiques normées afin de redonner au rituel une signification et une pertinence plus marquée. C'est donc dans ce souci que Nathan a proposé le protocole qui prend aujourd'hui place. Il est intéressant de souligner qu'un premier but de repenser la Cène était d'enlever le caractère routinier de ce rituel pour retrouver son aspect transcendant et réintégrer la sensibilité de la démarche qu'il doit produire, c'est-à-dire une commémoration du sacrifice du Christ. Or, si on retrouve dans cette nouvelle approche du rituel un désir de retourner à sa source, tel qu'il fut instauré dans le modèle biblique, on y retrouve également, selon nos informateurs, un effort de contextualisation au milieu socioculturel. D'ailleurs, Brian l'explique bien lorsqu'il dit, en entrevue, parlant de la Cène :

« On est chanceux parce qu'il y a un chevauchement ici parfait entre ce qui est exigé par la Bible et ce que notre culture valorise. Donc tout le monde aime avoir une plus grande coupe de vin, d'avoir plus de temps pour jaser, pour prier, ça fait très communautaire, ça fait très famille, je pense que les gens « trip » sur ça, je pense, et en plus, c'est probablement biblique, ça vient de là... »

En effet, ce sont à la fois le côté introspectif de la première partie de la Cène et le côté communautaire de la seconde qui sont, selon nos informateurs, particulièrement sensibles au contexte socioculturel du quartier du Plateau Mont-Royal. De plus, la quantité de vin servie, nettement supérieure à la norme de cette célébration dans les églises de la province, est aussi considérée comme une manière de rappeler à la fois le modèle biblique et de se rapprocher du contexte local. Pour Shirley, même l'usage de vin est une contextualisation puisque, comme elle

l'expliqua en entrevue, les églises américaines servent uniquement du jus de raisin. Cet aspect du rituel rappelle la plus grande ouverture du Québec à la consommation d'alcool, par rapport à celle des États-Unis. Finalement, mentionnons que la présence de pain sans gluten dans le rituel semble, lui aussi, être une forme d'adaptation du contexte puisque le quartier est reconnu pour sa diversité alimentaire dans l'objectif du respect des restrictions alimentaires de ses résidents, qu'elles soient médicales ou morales.

Si l'on semble constater un effort particulier de contextualisation dans le rituel de la Cène, celui du baptême, lui, semble respecter davantage la tradition évangélique. En effet, aucun de nos informateurs n'a mentionné pouvoir constater une forme d'adaptation dans la pratique du rituel au sein de leur église et certains ont même mentionné que l'immersion d'une personne dans un bassin pouvait sembler très étrange pour certains visiteurs, mais que, malgré son caractère ésotérique, la pratique du rituel demeurerait essentielle puisque celui-ci correspond à l'obéissance à un commandement biblique. On constate donc ici que l'effort de contextualisation ne semble pas surpasser, pour les membres de cette église, la fidélité aux enseignements bibliques.

#### **iv. Implication sociale et prosélytisme**

Une caractéristique principalement importante de cette église, et qui est ressortie particulièrement des discussions portant sur la vision, lors des entrevues, est l'implication sociale de l'église à son quartier. En effet, le désir des membres de l'église de redonner au quartier en s'y impliquant socialement est mentionné dans l'énoncé de la vision tel que retrouvé sur le site web. Certains ont mentionné des opportunités d'implication sociale auxquelles ils ont participé dans le passé et Brian a expliqué que son groupe de quartier s'impliquait, de manière régulière, auprès d'un organisme communautaire du quartier venant en aide aux familles monoparentales. Cependant, certains ont mentionné qu'il leur semble que plusieurs participants de l'église expriment un désir de s'impliquer socialement sans toutefois passer à l'acte, comme nous l'avons mentionné précédemment.

Plusieurs des informateurs ont mis en lumière le fait que le principal motif de cette implication sociale était d'obéir au commandement biblique d'aimer son prochain et que, par ce désir de s'impliquer dans le quartier, ils cherchaient premièrement à mettre en pratique une valeur

chrétienne. Cela dit, cet aspect communautaire rappelle, également, l'accent particulier du quartier sur l'engagement social et, bien que le but de l'implication sociale de l'église ne soit pas l'adaptation à son quartier, cette similitude au niveau de cette valeur entraîne une pertinence et un sens encore plus marqué de l'église pour son quartier.

Si le but premier de cette implication communautaire est de contribuer au renouvellement social du quartier, comme mentionné par la vision et par nos informateurs, il demeure que le renouvellement spirituel de l'arrondissement reste également un des objectifs de cet effort communautaire, bien qu'il ne s'agisse pas de prosélytisme direct. D'ailleurs, pour ce qui est de l'effort de prosélytisme, il semble se trouver davantage dans les relations des participants avec leurs proches non-croyants que dans des activités ciblées. En effet, nos informateurs ont expliqué qu'ils sont encouragés, par les dirigeants de l'église, à développer des relations intentionnelles avec leurs voisins et les gens du quartier qu'ils côtoient, dans le but éventuel de pouvoir avoir avec ceux-ci des discussions d'ordre spirituel et, peut-être même, de les inviter aux activités hebdomadaires de l'église.

Au cours de notre terrain, un évènement officiel à caractère prosélyte a pris place, pour la première fois, dans le cadre des activités de l'église. En effet, l'Église du Plateau Mont-Royal a invité le pianiste chrétien de renommée mondiale Sam Rotman pour qu'il performe quelques pièces et qu'il raconte son histoire. L'église a mis un effort particulier dans la promotion de cet évènement en produisant des prospectus et des affiches d'une grande qualité esthétique. Ces derniers ont été distribués, notamment, dans les commerces du quartier. Le concert prit place au Conservatoire de musique du Québec à Montréal. Le pianiste interpréta différentes pièces, introduisant chacune d'elles, après quoi il prit la parole plus longuement pour expliquer sa recherche du succès, son incapacité de contentement suite à l'obtention de celui-ci et il conclut en expliquant comment sa rencontre avec Dieu l'avait délivré de cette poursuite de la réussite et l'avait mené à une satisfaction nouvelle. Le concert fut suivi d'un cocktail au cours duquel des bouchées végétaliennes et sans gluten de qualité ainsi que des coupes de vin furent servies.

Il nous semble aisé de relever, dans cet évènement, de nombreux éléments correspondant à un souci de contextualisation. En effet, le choix d'une activité à caractère artistique rappelle l'effort de développement culturel du quartier. La qualité du concert, par le choix d'un musicien de

calibre international, mais aussi des objets de promotion et du cocktail, démontre un effort de contextualisation à la recherche d'esthétisme caractéristique au quartier. Le choix de situer l'évènement dans un lieu neutre du quartier visait également une facilité d'accessibilité à la fois physique et culturelle. Finalement, le discours du musicien, qui portait sur la recherche du succès, plutôt que sur la seule présentation des enseignements bibliques, constituait une approche adaptée au contexte du Plateau Mont-Royal. Si cet évènement est unique dans l'histoire de cette église, les dirigeants ont toutefois exprimé espérer voir l'expérience se répéter.

De plus, Frédéric nous a expliqué, en entrevue, que l'église avait une approche prosélyte davantage « incarnationnelle » qu'« attractionnelle ». Il explique la nuance entre les deux approches comme suit :

« Une vision « incarnationnelle » c'est que nos vies s'incarnent dans la vie des gens qu'on veut servir, qu'on veut aimer, donc on va vers eux dans ce que les gens vivent, là où ils vivent, on s'en va répondre aux besoins que les gens expérimentent, on s'en va servir les gens dans la communauté qu'ils ont besoin, ça fait que... c'est nous qui incarne notre temps, notre vie, nos ressources, au service des gens dans la communauté... vers lesquels on se tourne, plutôt que de proposer à des gens de venir à un service pour venir nous rencontrer, nous, dans ce qu'on fait. Un n'exclut pas l'autre, mais l'accent est mis sur un plus que l'autre. »

On comprend donc que le caractère incarnationnel du prosélytisme de cette église emmène celle-ci à poursuivre un effort d'adaptation puisqu'il pousse à rejoindre les individus dans leur contexte. D'ailleurs, plusieurs ont exprimé le désir d'organiser des efforts prosélytes adaptés au contexte en participant à certains évènements culturels déjà existants du quartier par des représentations artistiques (musique, art visuel, art dramatique, etc.) à caractère spirituel. Selon eux, une telle implication culturelle et une présence plus marquée de l'église lors des activités de l'arrondissement contribueraient à une meilleure adaptation incarnationnelle.

#### **v. Moyens de promotion et de communication**

Lors des discussions informelles avec les participants de cette église, nous avons pu constater que plusieurs de ceux-ci ont découvert l'existence de l'Église du Plateau Mont-Royal suite à une recherche d'église sur internet. Parmi ceux-ci, certains ont expliqué avoir été impressionnés par la qualité graphique du site web de l'église. En effet, nos informateurs ont mentionné, en entrevue,

l'effort porté sur la qualité visuelle de leur logo, de leurs dépliants, de leurs bannières et de leur site web, dans le désir d'être sensibles à l'importance qu'accordent les résidents du quartier à l'esthétisme. D'ailleurs, toujours dans cet effort de rejoindre ces derniers dans leur recherche de la beauté, mais également dans leur utilisation de la technologie et des médias sociaux, un compte sur l'application Instagram a été créé par Esther et Nathan, durant la période de notre terrain, pour publier des photos relatives aux activités de l'église. On retrouve, parmi les publications, les annonces des séries thématiques des prédications, les annonces des activités organisées par l'église, des photos relatives à la vie communautaire de l'église et, finalement, des photos du quartier du Plateau Mont-Royal. Encore une fois, un effort esthétique particulier est mis dans la publication de ces photos.

Un autre élément ayant permis à l'église d'être mieux connue est sa présence dans des publications journalistiques. En effet, Marie-Ève Tremblay, la journaliste de Radio-Canada ayant publié le reportage portant sur le désir d'implication sociale des membres de l'église à l'école Jeanne-Mance a également publié un mini-reportage, portant plus généralement sur l'église, intitulé « Instagram, Bible... et café latté : des églises 2.0 à Montréal ». Celui-ci traite du caractère jeune et actuel de l'église et il présente même le point de vue de Solange Lefebvre, enseignante à l'Institut d'études religieuses, à l'Université de Montréal, sur ces églises « 2.0 ». De plus, la tribune en ligne Urbania a également publié un article portant sur l'Église du Plateau Mont-Royal, rédigé par Maude Carmel et nommé : « À la rencontre de ceux qui dialoguent avec Dieu ». Cet article présentait l'expérience de son auteure lors de sa participation à une rencontre hebdomadaire ainsi que ce qui la marqua lors de ses discussions avec certains des participants. Bien que cette forme de publicité pour l'Église du Plateau Mont-Royal n'est pas un moyen de promotion issu de ses membres, il s'agit tout de même d'une manière contextualisée de faire connaître l'église puisqu'elle utilise des supports exploités par les résidents du quartier.

Quant aux moyens de communication, ils sont, eux aussi, adaptés aux réalités actuelles et locales. En effet, celles-ci se font principalement par l'intermédiaire de la plateforme en ligne « The City ». Ce site internet a été créé pour les églises et il consiste en une plateforme où des groupes, des événements et des publications peuvent être créés. Fonctionnant un peu comme le média social Facebook, il permet des communications internes à l'église, comportant même la

possibilité de limiter certaines publications à un public ciblé au sein même de l'église (membres, femmes, etc.). Il reste que, selon certains informateurs, cet outil ne permet pas une diffusion assez rapide des publications puisqu'il ne s'agit pas d'un média consulté assez fréquemment par l'ensemble des participants de l'église. Ainsi, plusieurs petits groupes de l'église utilisent également d'autres médiums, tels que le site web Facebook et l'application « WhatsApp ». De plus, l'Église du Plateau Mont-Royal détient un « groupe Facebook » public sur lequel elle affiche les séries thématiques des prédications et les activités à venir. L'utilisation de la technologie pour les communications de l'église ajoute, c'est évident, à son caractère actuel. Cependant, puisque cet effort ne cible pas précisément le quartier, on y constate davantage une adaptation générationnelle que locale.

#### **vi. Vie de communauté**

S'il y a quelque chose qui a particulièrement ressorti de l'entrevue de groupe réalisée auprès de jeunes chrétiens de l'Église du Plateau Mont-Royal, c'est qu'ils étaient agréablement surpris de l'aspect communautaire de l'église. En effet, nous avons déjà précisé qu'Alexandre fut marqué par les interactions nombreuses des participants, précédant et suivant les rencontres hebdomadaires. De plus, Sabrina, Nancy et Naomi ont été impressionnées par les activités, officielles ou non, organisées par les membres pour favoriser la communion des participants. Parmi ces activités, on retrouve des repas communautaires, des activités pour les mères et leurs jeunes enfants ainsi que des sorties le vendredi soir. Des observations participantes non officielles ont d'ailleurs pris place lors des déroulements de cette dernière activité, nommée « TGIF » (abréviation pour « Thank God It's Friday ») par ses participants. Celles-ci sont organisées, non officiellement, par les participants qui proposent des sorties. Le plus souvent, ils se retrouvent dans un bar du quartier, mais il est également arrivé qu'ils participent à une activité ou à un concert prenant place sur le Plateau Mont-Royal ou à proximité. Ces choix d'activités démontrent encore une fois en quoi l'église est, sur plusieurs points, contextualisée à son milieu. En effet, elles rappellent bien les occupations des résidents de l'arrondissement et elles favorisent une participation à la vie du quartier.

Les rencontres de groupes de quartier ainsi que de caucus sont également des outils de l'église pour encourager la vie de communauté au sein de l'église. D'ailleurs, certains de nos

informateurs ont mentionné apprécier l'ouverture qu'ils y retrouvent pour partager ce qu'ils vivent. En effet, ces regroupements officiels, qu'ils prennent la forme de discussions sérieuses, de repas ou d'activités divertissantes, visent, entre autres, la création de liens entre les membres ainsi qu'une opportunité de se soucier l'un de l'autre dans le but de venir en aide moralement, émotionnellement ou physiquement, aux gens exprimant un besoin quelconque. Cet accent sur la communion des gens de l'église rappelle l'aspect communautaire du quartier, qui fut mentionné par plusieurs.

Toutefois, d'autres informateurs ont mentionné constater encore, au sein de l'Église du Plateau Mont-Royal, un certain individualisme. En effet, bien qu'un effort est constaté, par rapport à d'autres églises québécoises fréquentées par nos informateurs, d'encourager le développement de liens et l'entraide entre les membres, il semblerait que l'église ait encore un chemin à faire par rapport au modèle biblique de la vie de communauté ecclésiastique. Or, il nous semble que cet aspect individualiste provienne d'une influence extérieure de l'église, plus précisément du quartier, que le faible nombre de personnes par ménage trahit, mais aussi de la société occidentale. Or, le théologien américain Timothy Keller (2012) a justement traité de cette présence d'individualisme dans les églises occidentales. En effet, le théologien explique qu'il voit dans l'individualisme occidental une influence malsaine qui crée chez les membres une difficulté à s'ouvrir, mais aussi à accepter l'aide morale qu'offre l'église. Or, nous voyons dans l'adoption de cette influence du contexte social, au détriment de la valeur communautaire enseignée par le modèle biblique, une certaine forme de syncrétisme tel que défini par l'anthropologue André Mary (1994) qui voyait précisément l'individualisme du religieux contemporain comme une forme de bricolage très influencé par le postmodernisme. Mentionnons, toutefois, que celui-ci n'est pas unique à l'Église du Plateau Mont-Royal, mais qu'il semble pouvoir être constaté chez un grand nombre d'églises occidentales et que l'église étudiée formule le désir de le contrer en concentrant ses efforts pour accentuer la vie de communauté de ses participants.

### **vii. Pratiques personnelles**

Bien que le sujet des pratiques spirituelles personnelles ne fut pas abordé officiellement lors des entrevues réalisées, certaines mentions de ce sujet y ont tout de même pris place et des discussions informelles auprès des participants réguliers de l'église ont également permis de

collecter certaines données à ce sujet. Parmi les pratiques personnelles qui furent mentionnées on retrouve, entre autres, la prière, la lecture fréquente de la Bible, de livres et d'articles provenant d'auteurs chrétiens, l'écoute de prédications provenant d'autres prédicateurs, la participation à des regroupements chrétiens extérieurs à l'église et même l'assistance régulière à une ou deux autres églises de la région.

Il est intéressant de constater que les membres semblent, par l'entremise de ces pratiques, développer leur foi personnelle par des outils personnalisés et extérieurs à ceux offerts par l'église. L'exercice de la prière et de la lecture biblique démontre un désir personnel d'évoluer dans la foi chrétienne et le fait que plusieurs utilisent des sources externes pour contribuer à leur apprentissage théologique et spirituel démontre une soif de savoir et une ouverture à la diversité. D'ailleurs, l'emploi de tels outils rappelle le bricolage religieux qui, comme nous l'avons mentionné dans notre chapitre portant sur les mécanismes d'adaptation du religieux, jaillit de la présence grandissante de subjectivité et d'agentivité dans la pratique du religieux. D'ailleurs, l'une des participantes passées en entrevue a même expliqué qu'elle fréquentait trois églises plutôt qu'une puisqu'elle retrouvait des éléments différents dans chacune de celles-ci. De plus, la recherche du savoir et l'ouverture aux différentes pratiques et enseignements disponibles de plusieurs des membres rappellent grandement la poursuite de connaissances intellectuelles caractéristiques de la population de l'arrondissement. D'ailleurs, les dirigeants de l'Église du Plateau Mont-Royal encouragent certaines de ces pratiques personnelles et la recherche de la connaissance du texte biblique et des sujets théologiques qu'ils enseignent.

La présence du système de membres et la répartition de ceux-ci dans des groupes de quartier et des caucus visent l'ouverture et l'honnêteté de chacun au sujet de ses pratiques personnelles dans un but de s'assurer que personne ne s'égare des enseignements et des pratiques provenant de la Bible. En effet, l'Église du Plateau Mont-Royal possède un « credo »<sup>15</sup> qui doit être signé, en signe d'allégeance à celle-ci, par les participants désireux de devenir membres. Or, si un membre démontre, par ses actions ou ses paroles, qu'il diverge de certains aspects de cette confession de foi, les membres de sa communauté sont encouragés à le rediriger vers les principes bibliques. Cela dit, selon nos informateurs, le « credo » de l'église reste volontairement vague sur certains

---

<sup>15</sup> Le terme « credo » désigne l'ensemble des croyances partagées et promues par les membres d'une église.

points théologiques ambigus, dans le but, justement, de permettre la diversité d'opinions et la discussion de ceux-ci au sein de l'église. Ainsi, par la participation à une communauté institutionnelle, les participants semblent faire le choix de s'associer et de partager un point de vue commun de la foi chrétienne et de ses implications, s'assurant d'être fidèle à la communauté choisie.

### **viii. Croyances et valeurs enseignées**

Comme nous venons de le mentionner dans la section précédente, les dirigeants et les membres de l'Église du Plateau Mont-Royal partagent certaines croyances et valeurs. Or, celles-ci proviennent des enseignements bibliques. En effet, le credo de l'église stipule que les textes bibliques sont inspirés par Dieu et une grande majorité des membres croient en l'inerrance<sup>16</sup> biblique. Aucun homme ou femme n'est considéré comme étant en autorité sur le texte biblique et, donc, toute interprétation de celui-ci, si elle s'avère hérétique selon les participants, peut et doit être réfutée par les membres. Ainsi, les croyances partagées par les participants de l'église sont issues de leur interprétation biblique et les valeurs chrétiennes qui font partie des enseignements proviennent également du texte sacré. Ces croyances sont considérées comme s'attachant à une théologie réformée puisqu'elle se différencie sur plusieurs points de la théologie catholique. Ce souci de conserver un univers théologique fondé sur la Bible uniquement a été formulé par tous nos informateurs. Or, il fut intéressant d'entendre certains d'entre eux exprimer la reconnaissance de l'obstacle que cette réalité peut créer pour certains résidents du quartier, mais que cela n'affectait d'aucune façon l'importance de conserver toutefois ce principe. D'ailleurs, Julie, entre autres, a bien expliqué que s'il lui importait que l'église cherche à se contextualiser au niveau de sa forme, le contenu, lui, devait rester intact. Les trois dirigeants de l'église ont, eux aussi, formulé l'importance qu'ils accordent au texte biblique et le fait qu'ils s'assurent toujours que leurs enseignements y soient fidèles.

Toujours selon ces derniers, s'il y a une adaptation du contenu, ce n'est pas dans l'essence des croyances et des valeurs, mais plutôt dans leur application. Ainsi, le but des enseignements est de contextualiser leur présentation du message pour qu'il puisse être accessible et concret pour l'auditoire. En effet, Claude expliqua, en entrevue:

---

<sup>16</sup> Soit, le caractère infaillible de la Bible

« Donc, pour moi, de contextualiser c'est de faire en sorte que le phrasé biblique puisse être compréhensible... parce que les mots on les comprend, on a des versions qui sont modernisées, donc on n'a pas un mot qu'on comprend pas, il y a des contextes, il y a des angles, il y a des situations ethniques et historiques qui font en sorte qu'il y a des choses qu'on comprend pas, et ça il faut que ce soit expliqué. »

Un élément étant ressorti de nos discussions entourant les valeurs mises de l'avant par l'église est la similitude entre certaines valeurs à la fois promues dans le texte sacré et dans le quartier. Ainsi, si certaines valeurs de l'Église du Plateau Mont-Royal peuvent, au premier abord, sembler être le résultat d'une contextualisation, cette ressemblance serait plutôt le résultat de l'influence judéo-chrétienne sur le quartier. La valeur communautaire s'exprimant par l'implication sociale est l'exemple principal qui fut donné par nos informateurs pour appuyer cette idée. Selon eux, l'église vise à s'impliquer socialement parce qu'il s'agit là d'une obéissance au texte sacré, non parce qu'il s'agit d'une valeur de l'arrondissement. Néanmoins, Caleb a cru bon de préciser que, de son point de vue, Jésus n'était pas un activiste<sup>17</sup> et que, si l'église peut sembler, quelques fois, embrasser une approche du genre, elle la tire davantage de son contexte socioculturel que de la Bible.

De son côté, Kevin a expliqué qu'il voyait tout de même que l'influence du quartier lui avait permis une remise en question de certains enseignements et valeurs qui pouvaient faire partie de la tradition sans toutefois émerger de la Bible. Ainsi, l'influence du quartier du Plateau Mont-Royal aurait participé, du moins dans son cas, à la reformulation de quelques opinions et approches par rapport à certains enseignements chrétiens. Cela dit, Marilou a expliqué retrouver certaines valeurs du quartier au sein de l'église, sans que celles-ci proviennent de principes bibliques. Parmi celles-ci, elle a souligné la recherche du succès et de la beauté. En effet, selon elle, cet emprunt de valeur, bien qu'il puisse paraître inoffensif et même positif, comporte certains dangers puisque l'accent du succès et de la beauté au sein de l'église pourrait faire de ce lieu un endroit non accueillant pour les gens vivant des échecs ou ayant une approche différente par rapport à la beauté.

---

<sup>17</sup> Selon notre interprétation des propos de cet informateur, celui-ci explique, par cette affirmation, que l'objectif principal de Jésus n'était pas de poser des actions de revendications politiques et sociales mais plutôt de présenter son message.

Au sujet des croyances et des valeurs, Yoan a expliqué, de son côté, voir une certaine influence du contexte postmoderne de l'église dans l'expression de son message. En effet, le jeune homme a expliqué en entrevue que le post-modernisme se définit notamment comme étant caractérisé par une promotion de l'individualisme, l'absence de vérité absolue, la recherche de soi et le subjectivisme. Or, ce contexte socioculturel postmoderne aurait une lourde influence sur les chrétiens de l'époque actuelle, ce qui rend difficile la dissociation de l'influence de cette approche et de leurs croyances bibliques. Ainsi, la valeur de l'individualisme et la recherche de soi, telles que mises de l'avant dans le postmodernisme sont, selon Yoan, assez présents au sein de l'église et même, parfois, dans les prédications.

Si l'on constate une certaine influence socioculturelle dans les valeurs de l'Église du Plateau Mont-Royal, il reste, du moins, que cet impact demeure très minime comparativement à l'accent qui est mis sur les croyances, les valeurs, les principes et les commandements issus de la Bible. Ainsi, on constate que bien que ces derniers soient parfois contre-culturels, les membres de l'église désirent conserver les enseignements bibliques plutôt que de les adapter. Les raisons les poussant à conserver intacts la moralité et le message biblique seront discutées ultérieurement dans ce même chapitre.

#### **d. Opinion des membres quant à l'adaptation de leur église**

Si les participants interrogés en entrevue se sont montrés très positifs quant à la contextualisation de divers aspects de leur église à son contexte socioculturel, il demeure que plusieurs ont également expliqué qu'il en restait encore beaucoup à faire. En effet, pour les informateurs ayant grandi dans le contexte chrétien québécois, la perte de certaines traditions jugées inutiles et l'arrivée de nouvelles approches par rapport à certaines pratiques sont vues comme des innovations bienvenues. Pour nos informateurs provenant d'autres contextes, leurs expériences dans d'autres milieux religieux leur permettent également de constater des différences relevant de l'adaptation de l'église à son contexte. Il reste toutefois qu'ils constatent tous quand même que l'effort n'est pas terminé et qu'il y a encore beaucoup de chemin à faire pour déclarer que l'église est suffisamment contextualisée. D'ailleurs, certains ont affirmé croire ne jamais pouvoir émettre

une telle affirmation puisque la culture n'est pas immuable et, donc, que l'effort d'adaptation doit persister pour son succès.

Un premier point ayant ressorti de nos discussions sur la qualité de l'adaptation est le fait que, bien que la vision stipule clairement que l'église désire participer au développement social, culturel et spirituel du quartier, il demeure que dans les faits, encore peu est exécuté dans cet objectif. En effet, certains informateurs ont proposé que, bien que la majorité des participants réguliers de l'église adhèrent pleinement à la vision, plusieurs peinent encore à la mettre en action, soit par manque de conviction, de temps ou de dévouement pour les résidents du quartier. Ainsi, plusieurs ont mentionné qu'une plus grande présence des membres de l'église dans les organismes communautaires du quartier ainsi que sur la scène artistique de celui-ci serait à viser pour un meilleur accomplissement de l'objectif de l'église et, intrinsèquement, pour accomplir une meilleure contextualisation.

Ensuite, Claude et Caleb ont tous deux exprimé l'opinion que le caractère encore très institutionnel et la conservation d'un modèle d'église traditionnel entravaient les possibilités de contextualisation de l'église. En effet, Claude a expliqué que l'idéal, selon lui, serait une plus grande dissolution de l'église qui se témoignerait par des lieux et des déroulements de rencontre différents à chaque fois. Cependant, il explique également qu'une telle forme requerrait un effort incroyable ainsi que des ressources non disponibles pour l'instant. Caleb, de son côté, critique surtout que le manque d'espace organisé pour des questionnements et des discussions entourant les thèmes des prédications constitue un manque d'adaptation de la part de l'église, tout comme le côté très traditionnel du déroulement. Or, Claude a exprimé, en entrevue, qu'il aimerait que les membres s'expriment davantage sur ce qui leur déplaît ou qu'ils proposent davantage leurs idées, expliquant qu'il serait ouvert à les entendre afin d'aider ensuite ces membres à mettre en pratique leurs propositions. Selon Shirley, pourtant, il est tout de même important pour l'église de conserver certaines traditions et de ne pas complètement tout adapter. Selon elle, sortir du quotidien en adoptant des comportements non routiniers, lors des rencontres, permet de conserver un caractère transcendant aux pratiques religieuses exercées dans le cadre des réunions hebdomadaires.

Enfin, mentionnons l'avis de Kevin selon le fait que le quartier du Plateau Mont-Royal n'est pas homogène, malgré les stéréotypes à son sujet, et qu'il compte des personnes plus âgées, une certaine diversité ethnique et un certain pourcentage de population moins éduquée et défavorisée. Ainsi, notre analyse de l'adaptation se basant principalement sur des aspects propres à la majorité, mais non à l'ensemble de la population du quartier. Il va sans dire que les aspects qui sont contextualisés pour plusieurs résidents ne le sont pas pour d'autres. De plus, Claude et Brian ont tous deux admis, en entrevue, que les participants de l'église provenaient d'ailleurs que du Plateau Mont-Royal et même de la région métropolitaine, ce qui rendait moins naturel l'adaptation de certaines pratiques de l'église. Nous traiterons, d'ailleurs, de ce dernier point dans la section suivante.

#### **e. Motifs d'adaptations**

Si nous avons mentionné, dans le troisième chapitre de ce mémoire, que l'adaptation du religieux est le résultat de diverses causes, il demeure, toutefois, que les acteurs de cette adaptation n'en sont pas des victimes : ils en sont fréquemment des participants. D'ailleurs, c'est pour cette raison que nous traitons dans le chapitre présent de l'effort de contextualisation des membres de cette église. Or, ce souci de s'adapter au contexte socioculturel émerge de motifs qui semblent être assez clairs dans l'esprit de nos informateurs.

En effet, lorsqu'interrogés sur les raisons les poussant à adapter leur église à son contexte social et culturel, plusieurs ont répondu que le but premier de cet effort était de rejoindre les gens du milieu en se rendant plus accessibles. Ainsi, il leur importait de parler le langage culturel des gens du Plateau dans le but de les atteindre et de conserver un canal de communication. Or, les trois dirigeants de l'Église du Plateau Mont-Royal ont également formulé cette idée, en entrevue, lorsqu'ils ont chacun, à leur manière, expliqué que le but principal de la contextualisation est d'enlever tout obstacle à la réception du message qu'ils enseignent. En effet, selon eux, si la représentation, parfois négative, du christianisme, que se font les résidents du Plateau Mont-Royal, est confirmée ou que certaines traditions, pouvant être jugées étranges ou même arriérées par ces derniers, sont conservées, ces éléments peuvent empêcher les gens de visiter l'église, d'y apprécier le déroulement ou même d'en comprendre le message. Or, selon les pasteurs, il serait déplorable que ce soit la forme qui endiguerait la réception positive du contenu. Claude explique

d'ailleurs : « Si l'institution de l'église donne trop d'obstacles, les gens ne se rendent pas au message. Donc, j'ai toujours rêvé d'une église assez neutre, pour que les gens puissent accepter ou rejeter le message, et non pas l'église dans sa... dans ce qu'elle a l'air. ». De plus, Brian justifie cette philosophie par le fait que Jésus, lorsqu'il était sur terre, s'est lui-même incarné comme homme, dans une culture et parlant un langage. L'exemple ultime de la contextualisation serait donc le Christ. On comprend, finalement, que l'objectif premier de la contextualisation serait d'atteindre les gens dans le but qu'ils se joignent à l'église. Cela dit, Nathan a également précisé que cet effort d'atteindre les résidents du quartier n'avait pas pour objectif un gain personnel de voir sa propre église grandir, mais plutôt qu'il s'agit d'un effort désintéressé visant le bien-être des gens qui seraient atteints.

Un exemple du succès de cet objectif d'atteindre en contextualisant provient du partage de Sabrina, lors de l'entrevue de groupe, concernant ses premières impressions lors de son arrivée à l'Église du Plateau Mont-Royal. La jeune musicienne a, en effet, expliqué que, dans son passé, elle fréquentait une autre église évangélique où elle éprouvait de la difficulté à trouver sa place en tant qu'artiste. Or, à son arrivée à l'Église du Plateau Mont-Royal, elle fut impressionnée par la grande présence d'artistes et, notamment, par le fait que l'équipe de pasteurs comptait un musicien professionnel. La présentation positive du domaine artistique émanant de différents éléments de l'église l'attira également. Ainsi, c'est en quelque sorte de voir qu'il lui était à la fois possible d'être artiste et chrétienne qui l'a encouragée à participer régulièrement aux activités de l'Église du Plateau Mont-Royal. Il semblerait, également, qu'on puisse voir en ce témoignage un autre motif d'adaptation: celui de permettre aux gens de se joindre à l'église tout en conservant leur culture, leur personnalité et leur passion afin de permettre une authenticité dans l'expression de leur foi.

Un autre élément motivant cette adaptation serait le questionnement des traditions chrétiennes évangéliques en les repensant en fonction du contexte socioculturel. En effet, Nathan explique que certaines habitudes religieuses ont perdu quelque peu leur sens et persistent à être pratiquées sans nécessairement conserver une valeur culturelle ou transcendante. Kevin, de son côté, a expliqué en entrevue qu'il n'était pas « un fervent de l'église au terme institutionnel et culturel ». Ce jeune homme, qui a grandi au sein du mouvement chrétien évangélique, explique avoir vécu

un « profond dégoût » par rapport à la sous-culture évangélique qui, dans son expérience, avait étouffé le sens principal du message biblique par des rituels superficiels et des enseignements légalistes. Il donne comme exemple le jargon chrétien évangélique parfois trop présent dans les réunions hebdomadaires des églises québécoises et, selon lui, l'épuration de ces mots techniques du vocabulaire employé le dimanche permettrait une meilleure compréhension du message par les visiteurs. Il semble cependant, selon plusieurs de nos informateurs, que certaines de ces traditions évangéliques font encore partie des réunions de l'Église du Plateau Mont-Royal et que leur présence est une des raisons principales du manque de contextualisation dans certains aspects de la vie de leur église. Or, selon eux, cette perpétuation d'habitudes inutiles voue l'église à une désadaptation.

Si l'on retrouve ces motifs d'adaptation et ce désir de retirer tout obstacle culturel dans la pratique, il semblerait également que certaines choses motivent les membres de cette église à ne pas adapter d'autres éléments. En effet, sur la base de nos entrevues, il est possible d'affirmer que nos informateurs étaient unanimes sur l'importance de ne pas modifier le message de la Bible dans le but de l'adapter au contexte social et culturel et ce, peu importe les répercussions que cela peut avoir sur la croissance de l'église. Pour Brian, c'est simple : il considère qu'il ne lui est pas permis de le faire. En effet, le pasteur expliqua, en entrevue :

« Certaines choses on va pas changer, soit parce que on croit que on n'a pas le droit, par exemple avec le message de l'Évangile, le message de Jésus, on croit qu'on n'a pas le droit de modifier cela juste parce que ce serait plus attirant pour les gens. Comme j'ai dit tantôt, la mauvaise nouvelle, la partie qui exige qu'on est contre le quartier, on n'a pas le droit d'enlever cela ou de modifier cela, on n'a pas le droit non plus d'ajouter des choses pour que ce message-là soit plus attirant ou plus tentant! De toute façon, le but c'est pas de juste croître et d'attirer plus de monde! Jésus a dit que le but aussi c'est d'être fidèle à ce qu'il nous avait laissé. »

Ainsi, il semble clair que l'adaptation s'arrête lorsqu'il est question des enseignements bibliques puisque les modifier entraînerait une perte de l'essence du message et de la foi chrétienne. D'ailleurs, selon Yoan, le message ne nécessite aucune adaptation puisqu'il s'adresse à tout le monde. Malgré cela, il reste tout de même que nos informateurs sont conscients de la manière dont certains enseignements peuvent déplaire et être contre-culturels. Cet effort de conserver le

message intact, au détriment d'une adaptation culturelle, est également mentionné par Michael Di Giacomo (1999), spécialiste en histoire des religions à l'Université Laval, qui explique :

« Notre compréhension de la Bible, et donc notre façon de l'enseigner, par exemple, sera déterminée, premièrement selon la mesure dont nous nous sommes rendus compte que notre compréhension est conditionnée historiquement et culturellement, et deuxièmement, selon la mesure de notre volonté de gérer cette réalité et d'être prêts, si une compréhension vraie de la Bible l'exige, à aller contre nos propres penchants culturels. » (Di Giacomo 1999, p. 243)

Si le message n'est pas sujet à adaptation, dans un souci d'en conserver l'essence, Brian et Frédéric ont également précisé que certains éléments de la forme peuvent être volontairement moins adaptés dans la mesure du possible, dans le but, encore une fois, de protéger le message. Ainsi, ces hommes ont expliqué que si la formule de certaines pratiques centrait les gens sur une recherche de soi plutôt que sur une recherche du Christ ou qu'elle emmenait un aspect divertissant déconcentrant du message principal, ce dernier pourrait perdre en importance et être moins efficacement compris par les participants. Ainsi, il semblerait que l'effort de préserver le contenu intact peut également affecter l'adaptation de la pratique.

Ce paradoxe entre les motifs d'adaptation et d'absence d'adaptation est bien exprimé par le théologien Timothy Keller, dont les opinions ont souvent été mentionnées par Brian et Frédéric dans les discussions sur ces motifs, dans son livre « Une Église centrée sur l'Évangile ». L'auteur écrit :

« Pour contextualiser de façon équilibrée et parvenir à toucher les gens d'une culture donnée, nous devons *à la fois* entrer dans la culture avec sympathie et respect (le perçage de la roche) *et* faire face à la culture là où elle contredit la vérité biblique (l'explosion). Si nous nous contentons d'« allumer le feu » – en critiquant les aspects néfastes de la culture –, il est peu probable que nous nous fassions entendre de ceux que nous essayons de toucher. [...] D'un autre côté, si nous nous contentons de « percer » – en approuvant, en nous imprégnant de la culture et en parlant un langage acceptable au sein de cette culture –, nous n'assisterons qu'à de rares conversions. » (Keller 2012, p. 175-176)

## **f. Conclusion**

Plusieurs conclusions peuvent être tirées de l'analyse que nous venons de présenter concernant l'adaptation de cette église. D'abord, mentionnons que, bien que notre objectif n'était pas de

déclarer officiellement cette église comme étant adaptée ou non à son contexte, il est tout de même possible de remarquer, grâce aux entrevues réalisées, qu'il existe un réel effort d'adaptation et, selon nos observations, que celle-ci est réussie, jusqu'à un certain point, au niveau de la forme. Cela dit, il est important de mentionner, ici, que cette contextualisation se réalise en fonction d'une certaine perception de la population du quartier du Plateau Mont-Royal. Or, bien que les statistiques présentent un groupe majoritaire d'un certain type au sein du quartier, ce dernier n'est toutefois pas homogène et comporte des différences générationnelles, ethniques et socioculturelles. Ainsi, si l'église est précisément adaptée à la population majoritaire, elle ne l'est pas autant pour ces minorités.

Ensuite, nous désirons souligner que l'adaptation constatée chez cette église permet de confirmer notre hypothèse que les différentes formes d'adaptation peuvent être réunies à la fois dans un même contexte. En effet, comme nous l'avons souligné quelques fois dans ce chapitre, on constate à la fois de la contextualisation, de la glocalisation et du syncrétisme, à différents niveaux, au sein de cette église. Or, dans certains cas, ceux-ci sont parfaitement voulus tandis que dans d'autres, ils sont le résultat de l'influence sociale et culturelle du milieu sur les participants de l'église. Il semble toutefois possible d'affirmer que la contextualisation est la forme d'adaptation principale au sein de cette église.

À ce sujet, il est important de revenir sur notre proposition du troisième chapitre sur les possibilités d'« adaptation naturelle » et « d'adaptation forcée ». En effet, il semblerait qu'il y ait une cohabitation des deux types dans notre étude de cas. Les participants de cette église sont, pour la plupart, de jeunes Québécois. Ainsi, certains aspects socioculturels du Plateau Mont-Royal leur sont intrinsèques. En raison de cela, l'adaptation de certains éléments se fait naturellement, parfois même sans qu'une réflexion la précède. C'est, par exemple, le cas des soirées TGIF mentionnées plus haut, où les jeunes se retrouvent entre eux pour participer à des activités du genre qu'ils auraient probablement organisées, dans leur quotidien, même s'ils n'avaient pas été chrétiens. La recherche esthétique de certains éléments est, elle aussi, possiblement naturelle pour les artistes fréquentant l'église, tout comme la poursuite d'une puissance intellectuelle dans les prédications des pasteurs. La réalité que les deux tiers des pasteurs n'ont pas grandi dans le milieu évangélique permet également une sensibilité accrue, de

ceux-ci, face aux codes de la sous-culture évangélique et à la difficulté qu'un initié peut rencontrer en tentant de s'y retrouver. Finalement, le caractère individualiste mentionné par certains serait également un élément naturel puisqu'il provient du contexte socioculturel nord-américain auquel appartient la grande majorité des participants.

Il reste qu'une grande partie des participants réguliers de cette église proviennent de l'extérieur du quartier du Plateau Mont-Royal et même du milieu urbain montréalais. De plus, comme les statistiques présentées dans le chapitre précédent le démontrent, plusieurs participants proviennent d'un arrière-plan chrétien évangélique. Ainsi, il semble également évident que la contextualisation requiert un effort, par définition non naturel, des participants. La présence de cette forme d'adaptation forcée au sein de l'église explique la persistance de certains codes propres à la tradition évangélique, au détriment d'une transformation influencée par le contexte. Ainsi, bien que plusieurs membres de l'église aient récemment emménagé dans le quartier du Plateau Mont-Royal, ils ne sont pas encore empreints de sa culture. Or, l'ajout à l'église de jeunes chrétiens habitant le quartier depuis plusieurs années permettrait donc probablement une contextualisation plus naturelle et ainsi un plus grand succès de cet effort.

De plus, la provenance d'une majorité des participants de l'église du milieu évangélique vient influencer l'adaptation mise en place d'une deuxième façon, également. Lors de nos entrevues ainsi que de nos discussions informelles avec les participants de l'église, nous avons entendu plusieurs récits de vie et plusieurs des membres ayant une socialisation chrétienne évangélique ont avoué s'être détournés quelque peu de la foi chrétienne durant l'adolescence ou au début de l'âge adulte. Pour certains d'entre eux, c'est en assistant à l'Église du Plateau Mont-Royal qu'ils ont réintégré le mouvement évangélique. Or, l'accent mis sur la lassitude par rapport à certaines traditions et enseignements moraux de leurs anciennes églises nous permet de croire que c'est l'écart très marqué entre la sous-culture chrétienne, que plusieurs ont mentionné, et la culture actuelle et locale à laquelle ils ont pu goûter davantage à l'adolescence et au début de l'âge adulte, qui aurait causé ce recul face à la religion chrétienne évangélique. Ainsi, on comprend l'empressement de certains de se détourner de ces traditions ou de ces enseignements jugés légalistes, en en créant du nouveau, à la lumière du contexte socioculturel auquel l'église appartient.

Cependant, comme nous l'avons mentionné à quelques reprises dans ce chapitre, certaines traditions, beaucoup plus anciennes, sont quand même présentes au sein de l'Église du Plateau Mont-Royal. En effet, on retrouve dans les réunions hebdomadaires, de vieux hymnes, des éléments liturgiques datant de traditions anciennes, le désir de ramener un aspect communautaire au rituel de la Cène, l'absence de support visuel lors des prédications et la présence centrale du texte biblique dans ces dernières. Tout ce que nous venons d'énumérer semble être un retour aux sources qui, pour la majorité, est apprécié par les participants. Ainsi, il semble que le but de l'adaptation n'est pas ici d'éliminer toute trace de l'héritage chrétien, mais plutôt de retrouver le sens initial, de favoriser la simplicité au divertissement et d'honorer l'héritage réformé tout en s'assurant que les pratiques empruntées peuvent être vécues de façon authentique par les participants.

En dernier lieu, il nous importe de souligner que l'effort de l'Église du Plateau Mont-Royal à être pertinente à son contexte socioculturel n'est pas sans précédent. En effet, nous croyons qu'il résulterait en fait de l'évolution du mouvement chrétien évangélique et appartiendrait, quoique non-officiellement, à un regroupement d'églises récentes partageant cette même vision de se contextualiser à leur milieu dans l'objectif d'être davantage accessible. Le prochain chapitre visera donc à replacer l'Église du Plateau Mont-Royal dans son contexte historique pour comprendre ce qui l'a menée à un tel désir d'adaptation.

## **VII. Contexte actuel et impacts de l'adaptation du christianisme évangélique québécois**

### **a. Introduction**

Comme nous l'avons mentionné dans la conclusion du chapitre précédent, l'Église du Plateau Mont-Royal s'inscrit dans un mouvement évangélique qui est le fruit d'une évolution précise. Dans le troisième chapitre, nous avons présenté un historique du mouvement chrétien évangélique, en territoire québécois, en plaçant un accent particulier sur la période du « réveil » des années 70s et 80s. Dans le présent chapitre, nous présenterons la situation actuelle du christianisme évangélique québécois en nous intéressant particulièrement à la manière dont certaines églises semblent s'adapter. Par la suite, nous présenterons les différentes causes ayant mené à cette adaptation, se référant à celles qui furent présentées dans le troisième chapitre de ce mémoire. En dernier lieu, nous présenterons ce que nous jugeons être les impacts de cette adaptation sur le mouvement évangélique québécois. Ainsi, le but de ce chapitre est de démontrer en quoi notre étude de cas est, en quelque sorte, un prototype d'un mouvement plus large, mais aussi de chercher à voir si les hypothèses formulées, concernant l'adaptation du religieux, peuvent être confirmées par l'étude du christianisme évangélique en contexte québécois.

### **b. L'Église évangélique québécoise actuelle**

D'abord, rappelons que, dans le chapitre décrivant le contexte où est implanté l'Église du Plateau Mont Royal, nous avons présenté un résumé de l'histoire du christianisme évangélique québécois. Or, cette section du mémoire se concluait avec les propos des auteurs Loughheed, Peach et Smith qui déclarait, en 1999, le besoin pressant de « repenser à nouveau [la] façon de vivre l'Église » (Loughheed, Peach et Smith 199, p. 207). Nous voici une quinzaine d'années après la publication de cet ouvrage, dans lequel les auteurs soulignent le besoin d'une contextualisation des églises pour la possibilité d'un second renouveau évangélique au Québec. Or, notre informateur Frédéric qui, rappelons-le, est un des dirigeants de l'Église du Plateau Mont-Royal, mais également le directeur général du Séminaire évangélique québécois SEMBEQ, a expliqué en entrevue que, suite à l'institutionnalisation des églises qui furent implantées durant la période du réveil, on assiste, au Québec, à un mouvement de contextualisation, et ce, depuis une dizaine d'années. En effet, depuis un peu plus de dix ans, plusieurs projets d'implantation, issus d'églises ou d'individus, ont vu le jour. Kevin, un autre de nos informateurs, nous a d'ailleurs parlé de

plusieurs de ces nouvelles églises lors d'une discussion informelle. En effet, le futur pasteur nous a fourni une liste qu'il avait créée regroupant 27 églises évangéliques ayant été implantées au cours des 12 dernières années, dont 21 ont vu le jour dans les cinq dernières années<sup>18</sup>. Ces églises récentes, selon nos informateurs, auraient, pour la plupart, une vision axée sur la contextualisation de leur forme et de leur approche du message biblique par rapport au contexte québécois. Si la majorité de ces églises se sont implantées dans la métropole, on en retrouve toutefois également à Sherbrooke, à Québec, à Magog, à Saint-Jérôme, à Beloeil, à Plessisville, à Brossard, à Royn-Noranda, à Notre-Dame-du-Nord et à Maniwaki. À notre connaissance, la plupart de ces églises ne possèdent pas leur propre bâtiment, mais elles louent plutôt des théâtres, des salles de spectacles, des salles de cinéma et d'autres lieux neutres du genre. Les différents aspects de chacune de ces églises varient également entre elles, certaines se concentrant davantage sur une adaptation plus locale tandis que d'autres se contextualisent davantage au niveau générationnel. Aussi, si certaines églises, comme c'est le cas de l'Église du Plateau Mont-Royal, recherchent une certaine simplicité, sans toutefois négliger la qualité, d'autres églises sont davantage semblables aux « Megachurches » que l'on retrouve aux États-Unis, avec des réunions assez impressionnantes incluant un temps de louange accompagné par un groupe de musique contemporaine de style « worship » et une prédication très énergique. Nous discuterons plus loin du fonctionnement quelque peu distinct des églises franco-québécoises par rapport à celles issues d'autres groupes ethniques au Québec.

Nous nous sommes brièvement intéressés à quatre de ces églises récentes en nous enquérant, auprès de leurs participants, de certaines statistiques concernant leur croissance. Rappelons d'abord que l'Église du Plateau Mont-Royal, sur laquelle s'est concentrée notre étude, a commencé à Montréal, en 2012, avec une vingtaine de personnes, et a désormais une assistance moyenne de 75 participants. Ainsi, dans les cinq dernières années, il y aurait eu une augmentation de l'assistance de 275 %. Ensuite, l'Église 21, qui fut implantée comme une église anglophone en 2012 a entamé, l'an dernier, une église francophone qui comptait 30 personnes à ses débuts et qui compte, aujourd'hui, 50 personnes. L'église aurait donc vu une augmentation d'assistance de

---

<sup>18</sup> Il importe de préciser qu'il ne s'agit pas d'une liste exhaustive et que le nombre d'implantations est probablement supérieur à celui qui nous fut fourni par notre informateur. De plus, mentionnons qu'il s'agit ici d'églises québécoises et francophones. Les églises ethniques ainsi que les églises anglophones n'ont pas été comptées dans ce calcul. Cela dit, certaines églises de cette liste sont fréquentées également par des minorités ethniques.

66 % dans sa première année d'existence. L'Église urbaine Axe 21, implantée à Sherbrooke en 2010, comptait environ 125 adultes à ses débuts. Or, cette église a déjà implanté un deuxième campus, à Magog. L'assistance des deux réunions, à Sherbrooke et à Magog, a désormais une moyenne totale de 575 adultes, ce qui constitue une augmentation de 360 % en sept ans. Finalement, l'Église La Chapelle, qui fut implantée dans le quartier Rosemont de Montréal en 2013, comptait 250 participants, à ses débuts. Elle a ensuite grandi rapidement et une deuxième réunion hebdomadaire, suivant la première, fut instaurée au même endroit, pour pouvoir accueillir un plus grand nombre de participants. Par la suite, La Chapelle Rosemont a implanté un deuxième campus, dans le quartier montréalais du Mile-End, en 2016, et, suite à ce que celui-ci ajoute également une deuxième réunion, un troisième campus fut implanté, à Ahuntsic, en octobre 2017. L'Église La Chapelle, tous les cinq campus confondus, a désormais une assistance hebdomadaire de 1900 personnes (1200 à Rosemont, 300 au Mile-End et 375 à Ahuntsic), ce qui constitue en une augmentation de 660 % en 4 ans<sup>19</sup>. Il est ainsi facile de conclure que ces nouvelles églises remportent un certain succès. Nous parlerons plus en profondeur de celui-ci ultérieurement dans ce même chapitre.

Nous avons également obtenu quelques statistiques provenant d'une dénomination évangélique québécoise concernant la croissance de leurs églises, de 2006 à 2016. Or, les églises de cette dénomination ont vu l'assistance aux réunions hebdomadaires passées d'un total de 5537 à un total de 8894 au cours des dix dernières années et le nombre de conversions au sein de ces églises s'élève à un total de 1361 convertis de 2010 à 2016. De plus, au cours de ces six mêmes années, cette dénomination a connu l'implantation de huit nouvelles églises. Ainsi, on constate une certaine croissance au cours des dix dernières années, particulièrement entre 2010 et 2016<sup>20</sup>.

Il est également intéressant de souligner que, hormis l'implantation d'églises et la croissance rapide de ces dernières, d'autres initiatives issues du milieu évangélique québécois permettent de constater un certain effort d'adaptation. En effet, depuis janvier 2016, le séminaire théologique québécois SEMBEQ organise mensuellement des événements nommés « Pub socratique ». Ceux-

---

<sup>19</sup> Ces données démographiques concernant l'Église 21, l'Église urbaine Axe 21 et l'Église La Chapelle nous ont été fournies par des participants impliqués dans l'organisation des activités de ces églises.

<sup>20</sup> Ces statistiques proviennent d'un document mis à notre disposition par un membre de cette dénomination, laquelle n'est pas nommée, par respect de la demande de confidentialité de ce membre.

ci prennent place dans un bar du quartier du Plateau Mont-Royal et il s'agit de soirées visant à offrir « une plateforme propice au partage d'idées, à la réflexion et à la discussion. » durant lesquels « un invité [présente] un sujet dans l'optique de susciter des questions de la part de l'auditoire, visant un dialogue réfléchi et un approfondissement des idées, le tout dans un cadre décontracté. »<sup>21</sup>. Le choix d'un lieu neutre, et plus particulièrement, d'un bar, la sélection de sujets actuels, comme celui de la sécularisation au Québec, ainsi que des invités réputés, comme le philosophe québécois Charles Taylor, démontrent un effort d'adaptation au contexte actuel québécois. Un autre effort venant de SEMBEQ est la création d'une « chaîne YouTube », en 2016, sur laquelle de nombreuses vidéos sont présentées. Les vidéos s'adressent principalement aux chrétiens et présentent du contenu théologique, des entrevues, des nouvelles du séminaire, etc. Encore une fois, on comprend qu'il y a, dans l'emploi de technologie comme mode de communication, une contextualisation au niveau générationnel.

Ensuite, on constate, également, un effort de contextualisation au niveau musical puisque, même à l'extérieur des réunions hebdomadaires, de la musique est produite par les adeptes du mouvement évangélique québécois. En effet, le groupe de musique « Impact », provenant de la grande église « Nouvelle Vie », à Longueuil, est un groupe de musique contemporaine de type « worship » francophone. Ainsi, si le style reste semblable à celui qu'on entend beaucoup dans les églises autour du monde, et particulièrement aux États-Unis, les paroles, elles, sont en langue française, ce qui démontre un effort de glocalisation, tel que défini par Robertson (1995). Ce groupe, qui fait également des tournées dans les pays francophones du continent européen, a déjà produit trois albums. De plus, un groupe nommé Héritage, formé de deux chrétiens évangéliques québécois, a cinq albums à son actif, dont un album de Noël, sur lesquels on retrouve des hymnes repris avec un arrangement plus moderne, quoiqu'acoustique. D'ailleurs, sur le site internet du duo, on retrouve l'explication suivante :

« Nous voulons surtout faire ressortir les richesses lyriques et musicales qui ont tant marqué la foi de nos parents et des générations avant nous. Bien que nous savons que cette musique touchera le public plus âgé dans la foi, nous espérons de tout cœur rejoindre les plus jeunes générations pour qu'elles puissent à leur tour découvrir ces merveilleux cantiques. »

---

<sup>21</sup> Cette citation descriptive provient de la page Facebook du pub socratique.

Enfin, un autre aspect de ce mouvement d'adaptation, que l'on peut constater au sein de l'Église évangélique québécoise, est l'utilisation de l'Internet pour le partage de ressources, comme nous l'avons mentionné avec la « chaîne YouTube » de SEMBEQ, mais aussi pour la création de communautés virtuelles. En effet, on retrouve, sur le média social Facebook, de nombreuses pages regroupant des chrétiens évangéliques québécois. D'ailleurs, certains de ces « groupes Facebook » visent le partage d'encouragements et le soutien spirituel entre chrétiens québécois. Un exemple ressortant de nos observations non officielles de ces pages est celui de la publication d'une jeune femme<sup>22</sup> qui a offert son aide, dans un de ces groupes, pour répondre aux besoins quelconques des femmes de cette communauté virtuelle. Or, une autre femme répondit à cette publication en demandant des prières pour un proche souffrant, ce à quoi l'auteure de la publication répondit : « D'accord je vais prier » puis : « Je déclare qu'il n'y a plus de maladie dans son corps une guérison totale au nom du Seigneur Jésus-Christ »<sup>23</sup>. Cet exemple est particulièrement intéressant puisqu'il démontre que, ce qui, autrefois, ne se déroulerait qu'au sein des institutions ecclésiastiques, comme une telle déclaration de foi contre la maladie, trouve désormais sa place au sein de ces communautés virtuelles. D'ailleurs, cette réalité rappelle ce que Deirdre Meintel explique dans un article (2012) : les jeunes Québécois d'aujourd'hui ont grandement recours aux ressources spirituelles disponibles en ligne pour la recherche d'informations, mais également pour le réseautage. Par ailleurs, l'auteure mentionne, justement, les groupes de prière qui se forment par les évangéliques (et par les musulmans) sur Internet.

En conclusion, il semble évident qu'il y a, en ce moment, un fort mouvement, au sein de l'Église évangélique québécoise actuelle, visant une adaptation de leur religion au contexte québécois et à la génération actuelle. Il reste toutefois important de préciser que ce mouvement est informel et s'exprime différemment selon les dénominations, les églises et même les individus. Ainsi, certains mettront l'accent sur une contextualisation très locale, comme c'est le cas de l'église étudiée pour notre étude de cas, tandis que d'autres tendront davantage vers une glocalisation cherchant plutôt à s'adapter au contexte actuel générationnel. Aussi, il semblerait, selon les entrevues réalisées auprès des informateurs de l'Église du Plateau Mont-Royal, que les visions

---

<sup>22</sup> Nous avons obtenu l'accord de cette jeune femme de donner cet exemple et de la citer dans le cadre de ce mémoire.

<sup>23</sup> Précisons, ici, qu'il ne s'agit pas d'une déclaration aux prétentions médicales, mais plutôt une déclaration de foi en la puissance divine pour la guérison.

concernant les sphères possibles d'adaptation et la réalisation de celles-ci diffèrent au sein du mouvement. Cela dit, malgré les différences dans la forme, le but reste commun : rejoindre la population québécoise afin qu'ils se convertissent.

### **c. Causes de l'adaptation du christianisme évangélique**

Nous avons introduit la réflexion de ce mémoire par la présentation des différentes causes entraînant l'adaptation du religieux. Or, nous désirons, désormais, explorer les facteurs ayant mené à l'adaptation du christianisme évangélique, au Québec, au cours de son histoire et, plus particulièrement, dans le contexte actuel.

Tout d'abord, comme nous l'avons mentionné dans notre troisième chapitre, le christianisme évangélique a premièrement vu le jour au Québec avec l'arrivée des huguenots. Or, comme relaté précédemment, c'était, au Canada, le catholicisme qui était pratiqué par les francophones. La foi évangélique, elle, étant davantage pratiquée par les Anglais, entraînait chez les quelques Canadiens français évangéliques un conflit identitaire puisque leur expérience institutionnelle se faisait dans le cadre d'une culture et d'une langue étrangère. Ainsi, le mouvement migratoire obligea les évangéliques francophones à réapprendre le vécu de leur foi dans un contexte étranger, les poussant à adapter leurs pratiques à celles des Anglais, puisque ceux-ci étaient les principaux participants des quelques communautés évangéliques existantes. Cependant, avec le temps, les Canadiens français ont soulevé l'importance de conserver tout de même leur culture dans leur univers religieux, créant ainsi une adaptation linguistique et culturelle leur permettant une expression religieuse, grandement influencée par le milieu anglophone, mais non dépourvue de la culture de ses participants canadiens-français. Ainsi, on voit déjà, dans ce début de l'histoire, une adaptation du christianisme évangélique causée par le mouvement migratoire, menant à une pratique de cette religion par des Canadiens français employant les ressources des Anglais. Cependant, le mouvement migratoire reste, encore aujourd'hui, un facteur influençant la contextualisation du christianisme évangélique puisque plusieurs des églises francophones québécoises comptent, parmi leurs rangs, de nombreux croyants provenant d'autres communautés ethniques. En effet, Géraldine Mossière (2012) explique que les immigrants et leurs enfants pratiqueraient davantage la religion que les Québécois natifs, s'appuyant sur l'étude d'Annick Germain (2003) qui a trouvé que, parmi les 800 lieux de cultes montréalais, 35 % étaient

occupées par des minorités migrantes. Selon Meintel et Gélinas (2012, p. 7) « Nous avons constaté que les groupes religieux constituent des sites de relations interethniques où celles-ci se présentent différemment que dans l'ensemble de la société, notamment pour les congrégations formées principalement par des immigrants. ». Or, si les églises évangéliques dont il est question ici sont celles s'adressant davantage aux Québécois, il reste tout de même que l'on retrouve, dans ces églises, une présence ethnique, assez marquée dans le cas de certaines, qui entraîne un effort d'adaptation constant dans l'objectif de répondre aux besoins socioculturels des différentes communautés, québécoises ou non, fréquentant l'église. D'ailleurs, la grande diversité ethnique de l'Île de Montréal fait du contexte socioculturel de la ville un lieu de partages interculturels qui doivent également se refléter dans les églises, pour que celles-ci soient contextualisées.

En deuxième lieu, il est évident que, de l'histoire du christianisme évangélique québécois présentée précédemment, l'intervention prosélyte ressort comme étant un des facteurs ayant poussé cette religion à s'adapter à son contexte. En effet, si la majorité des ressources missionnaires provenait du milieu anglophone, celles-ci, dans le contexte du Canada français, devaient tout de même s'adapter puisqu'il s'agissait d'un milieu plutôt hostile aux religions autres que le catholicisme. De plus, selon la thèse de Di Giacomo, les francophones ont beaucoup insisté sur la nécessité que les ouvriers anglais apprennent non seulement la langue française, mais également la culture. Ainsi, l'effort prosélyte envoyé du milieu anglophone vers le milieu francophone s'est vu forcé à être repensé, dans son approche et ses pratiques, pour mieux s'adapter au contexte linguistique, social, culturel et religieux du Canada français. D'ailleurs, il semblerait que c'est, en partie, la grande présence anglophone dans les églises francophones qui a poussé les Canadiens français évangéliques à militer pour la protection de leur langue et de leur culture, repensant ainsi leurs pratiques et leurs ressources, pour que ces dernières soient à leur image. Or, encore aujourd'hui, de nombreuses ressources provenant des États-Unis, principalement, ainsi que des ouvriers du milieu anglophone continuent à arriver au Québec dans un but prosélyte. C'est, par exemple, le cas du pasteur de l'Église du Plateau Mont-Royal. Ainsi, il semblerait que l'Église évangélique québécoise ait encore à repenser constamment ses stratégies et ses pratiques pour s'assurer d'une fidélité socioculturelle par rapport à son contexte.

Troisièmement, l'exposition de l'histoire de la période du réveil met en lumière le grand rôle joué par l'évolution de la société québécoise sur la transformation des églises du christianisme évangélique québécois. En effet, comme nous l'avons mentionné dans notre historique, les églises du Québec ont eu, suite à la Révolution tranquille, à repenser leurs stratégies prosélytes ainsi que leurs pratiques internes pour mieux répondre aux besoins de la population. Effectivement, le contexte socioculturel et religieux fut complètement bouleversé lors de la Révolution tranquille et, si l'Église catholique a souffert de ces changements sociaux, le christianisme évangélique, lui, a mis beaucoup d'efforts en place pour se détacher davantage de l'influence anglophone et proposer des enseignements, une musique et des activités adaptées aux réalités vécues par les gens. Or, la croissance sans pareil que connut l'Église évangélique québécoise, à cette époque, témoigne du succès de cette contextualisation. Cependant, cette adaptation, si elle semble avoir cessé pour laisser place à la phase d'institutionnalisation de ce mouvement de revitalisation, elle paraît désormais avoir repris, de concert avec la réalisation, par certains, que la culture est mouvante et, donc, que la contextualisation ne peut être complètement acquise. En effet, la société québécoise continue à évoluer et un accent croissant sur la sécularisation et les idéaux du postmodernisme semble y prendre place. Ainsi, l'évolution de la société est un des facteurs clés de l'adaptation des églises du réveil, mais également de celles d'aujourd'hui.

Enfin, le lecteur peut constater l'impact de la subjectivité et de l'agentivité dans la pratique de cette religion. En effet, nous avons mentionné, déjà, la diversité des pratiques personnelles et l'emploi de l'Internet pour accéder à des ressources variées ainsi que pour faire du réseautage avec d'autres adeptes de leur religion. De plus, le fait que l'une de nos informatrices participe aux activités de plus d'une église démontre, également, une forme de pratique du religieux « à la carte », au cours de laquelle, bien que celle-ci soit attachée plus officiellement à l'Église du Plateau Mont-Royal, elle emploie également des ressources provenant des autres églises pour compléter son parcours religieux. De plus, la participation aux activités du « pub socratique » et l'écoute de la musique des groupes « Impact » ou « Héritage » correspondent également à une pratique du religieux adaptée aux besoins et intérêts de l'individu. Ainsi, on constate que l'Église s'adapte à la fois en fournissant du contenu divers s'adressant à un public interéglises, mais

également que ce public façonne son expérience du religieux par une combinaison des ressources adaptées à sa personne.

Ainsi, il nous est désormais possible de confirmer l'hypothèse, proposée au troisième chapitre, qui supposait que l'adaptation du religieux peut se faire par la conjonction de différents facteurs dans une même religion et dans un même contexte. En effet, comme nous venons de l'exposer, le christianisme évangélique a été façonné, et l'est encore aujourd'hui, à la fois par l'impact des mouvements migratoires, l'intervention prosélyte, l'évolution de la société et le rôle important de la subjectivité et de l'agentivité dans la société postmoderne.

#### **d. Impacts de l'adaptation du christianisme évangélique**

##### **i. Rapport de l'Église québécoise avec l'influence américaine**

Il va sans dire que cette adaptation de l'Église évangélique québécoise a eu des impacts sur celle-ci, autres que la transformation des pratiques. Notre première hypothèse était que l'impact le plus important qui pourrait être constaté serait un détachement des églises par rapport à héritage anglophone et le modèle américain d'églises. Cependant, le rapport de l'Église québécoise semble moins hostile à l'influence américaine que ce que nous supposions.

Comme nous l'avons déjà mentionné, les débuts de l'Église évangélique au Québec ont été fortement influencés par le milieu anglophone. Or, durant la période du réveil, cette influence s'est vue diminuée pour faire place à une pratique plus « québécoise » de cette religion. Or, depuis cette époque, la production de plusieurs ressources francophones et la formation accrue d'ouvriers évangéliques francophones ont permis la poursuite d'une certaine distanciation des ressources anglophones pour une meilleure appropriation de la religion. Il reste que plusieurs similarités peuvent encore être constatées entre les églises américaines et les églises québécoises. En effet, l'anthropologue Tanya Marie Luhrmann et ses collègues (2010) expliquent que l'église américaine « Vineyard Christian Fellowship », qu'ils ont étudiée, est représentative d'un grand nombre d'églises évangéliques américaines qui furent implantées depuis 1965. Or, les auteurs décrivent l'église étudiée comme ceci :

« Their members tend to be white and middle class, although not exclusively. Their congregations are more likely to meet in gyms, not in actual church

buildings, and like their surroundings they are informal. They are more likely to have a rock band than a choir, and they use contemporary Christian music rather than traditional hymns (although they may incorporate a hymn into the service). They call themselves “Bible based,” by which they mean that the Bible is taken to be literally or near literally true, and they embrace an experiential spirituality. » (Luhmann, Nusbaum et Thisted 2010, p. 68)

Or, il est facile de voir, dans cette description, plusieurs similitudes avec l'Église du Plateau Mont-Royal que nous avons décrite, dans ce mémoire, notamment par le choix d'un lieu séculier pour le déroulement des rencontres hebdomadaires, la performance musicale moderne et l'accent mis sur l'inerrance de la Bible. Cela dit, la présence d'un « Groupe de rock » pour la louange ressemble davantage à ce qui peut être observé dans d'autres églises évangéliques récentes québécoises, comme, par exemple l'Église La Chapelle, mentionnée plus haut. Le déroulement des réunions hebdomadaires de ces églises, et même la présence de rencontres du même style que les « groupes de quartier » de l'Église du Plateau Mont-Royal permettent de voir qu'il existe plusieurs ressemblances entre les églises américaines et québécoises. D'ailleurs, ces ressemblances sont naturelles puisque le contexte nord-américain, bien qu'il ne soit pas homogène, comporte tout de même plusieurs caractéristiques socioculturelles communes aux sociétés qui s'y situent.

Luhmann (2014) écrit, au sujet d'une église américaine nommée « Horizon Christian Fellowship », semblable à l'église « Vineyard Christian Fellowship » et explique que le pasteur, lors de ses prédications, a un « style informel et anti-intellectuel ». Or, il s'agit là d'une différence frappante avec le style très intellectuel des prédications de l'Église du Plateau Mont-Royal. D'ailleurs, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, Shirley, notre informatrice ayant fréquenté longuement une église américaine avant d'emménager au Québec, a justement souligné cette différenciation d'approche dans les prédications de ses églises passée et actuelle. Or, il nous semble que cette dissemblance peut être expliquée par la différence de contexte socioculturel entre le Québec et les États-Unis. En effet, comme l'explique la sociologue Nancy T. Ammerman (1997) le christianisme évangélique est, en quelque sorte, pour les Américains, culturel, et donc, la majorité de ces derniers croient en l'existence d'un Dieu et s'identifient au christianisme évangélique, sans nécessairement être impliqués activement dans une église. Or, le contexte québécois est tout autre puisque la religion a beaucoup moins de place dans la culture et que la croyance en un Dieu et l'association à la foi chrétienne sont moindres à

comparer avec le contexte américain. Ainsi, cette différence d'environnement exige une approche différente dans la prédication afin de rejoindre un public non identique.

Le paysage religieux des États-Unis a, lui aussi, rencontré des changements, au cours des dernières décennies, ce qui rend possible la différenciation de trois types d'églises sur son territoire, selon le théologien et pasteur américain Mark Driscoll. En effet, Driscoll (2006) décrit trois types d'églises américaines : les églises 1.0 qui seraient traditionnelles, institutionnelles et adaptées à un contexte culturel moderne; les églises 2.0 qui, elles, seraient contemporaines et adaptées à un contexte socioculturel transitant entre le modernisme et le postmodernisme (ce modèle d'église serait le plus populaire actuellement aux États-Unis et les églises décrites par Luhmann font partie de ce type) et les églises 3.0, nommées « émergentes », seraient « incarnationnelles » et elles s'adaptent à un contexte culturel postmoderne et pluraliste (Driscoll 2006). Ce dernier type, les églises émergentes, ont été grandement étudiées par James S. Bielo (2009), anthropologue de la religion américain, qui les décrit comme suit :

« It is a Christian movement of cultural critique defined by multiple points of dialogue. As a discursive field, Emerging Christianity is rich with resources for claiming identity and producing knowledge. Some derive from 'ancient' Christian history, while others have been vital to the very Evangelical tradition they seek to distance themselves from. Ultimately, Emerging Christianity is about the creation of a new Christian identity available in the American Christian economy – one whose precise contours and boundaries has yet to be finalized, and whose appeal has yet to be measured. » (Bielo 2009, p. 229)

Or, si l'on reconnaît « l'aspect incarnationnel, dans l'effort de distanciation avec une sous-culture religieuse et dans l'effort d'adaptation à son contexte socioculturel de ces églises beaucoup de similitudes avec l'Église du Plateau Mont-Royal, il reste tout de même que cette dernière ne fait pas partie de ce mouvement. En effet, le pasteur Brian nous a expliqué que l'effort d'adaptation des églises émergentes venait atteindre le message en laissant une place à la mise en doute de la véracité de certaines sections du texte biblique, ce qui, comme nous l'avons déjà précisé dans ce mémoire, est inacceptable, pour les dirigeants de l'Église du Plateau Mont-Royal, qui désirent préserver le message intact, peu importe les implications de ce choix. Cela dit, il reste possible que l'apparition d'un tel type d'église en terre américaine ait inspiré certaines églises récentes québécoises à adopter un style plus incarnationnel plutôt

qu'attractionnel, pour reprendre les termes de notre informateur Frédéric, afin de s'adapter à son contexte postmoderne. Nous pouvons donc conclure que l'Église évangélique américaine semble toujours avoir une influence sur l'Église évangélique québécoise, mais que cette dernière semble toutefois repenser les stratégies et les pratiques empruntées en s'assurant que celles-ci soient tout de même adéquates à son contexte socioculturel.

## **ii. Détachement de la sous-culture évangélique québécoise**

Si les églises québécoises ne semblent pas tant se distancer de l'influence américaine, le détachement de celles-ci, par rapport à la sous-culture évangélique, lui, est beaucoup plus évident. En effet, Lougheed, Peach et Smith ont remarqué, déjà en 1999, une certaine forme de sous-culture porteuse de traditions au sein de l'Église évangélique québécoise :

« Les associations évangéliques, une fois mises sur pied, ne sont pas prêtes à faire d'autres reformulations. Elles préfèrent consolider leurs acquis plutôt que d'embrasser une nouvelle vision. Les parents de profession évangélique se démènent pour éduquer leurs enfants de façon à ce qu'ils accordent de la valeur au message prôné par leur Église et au style de vie qui en découle. Structurer et maintenir des systèmes d'éducation chrétienne sont maintenant des activités principales du mouvement évangélique. » (p. 146)

Or, lors de nos entrevues, plusieurs des informateurs de l'Église du Plateau Mont-Royal ont mentionné cette sous-culture au sein de l'Église évangélique québécoise. Comme nous l'avons déjà expliqué, pour certains d'entre eux, c'est l'affrontement entre ce système de codes, de traditions et de pratiques et leur contexte socioculturel qui les avait éloignés de leurs églises évangéliques. Or, il semble que plusieurs de ces croyants, s'étant retirés des institutions, font désormais leur retour dans le mouvement évangélique, dans ces églises récentes, puisqu'ils y constatent un effort de détachement par rapport à cette sous-culture. D'ailleurs, certains de ceux ayant vécu un désarroi par rapport à cette sous-culture chrétienne font partie des acteurs principaux de ce mouvement et collaborent grandement à la réflexion critique des églises récentes pour s'assurer qu'il y ait un écart entre les codes et les traditions jugées inutiles de cette sous-culture et les pratiques qui voient le jour dans les églises en implantation. Mentionnons finalement que ce rejet de la sous-culture chrétienne n'a pas seulement été mentionné par nos informateurs. En effet, le théologien Gérard Basque, dans son mémoire (2010) présente

différentes communautés évangéliques récentes. Or, une des informatrices de ce chercheur semble exprimer le même rejet de cette sous-culture :

« Laura nous dit que c'est progressivement qu'elle s'est rendue compte que la culture évangélique québécoise est très loin de la culture québécoise, qu'elle a développé un vocabulaire et une façon de faire qui l'éloignaient des gens. Elle nous dit qu'elle a essayé dans son contexte, avec d'autres, de faire évoluer les choses « vers une plus grande ouverture, vers une plus grande écoute de la façon d'être québécois », mais qu'elle n'a pas réussi et que cela a contribué à sa sortie du milieu. » (Basque 2010, p. 100)

De plus, l'auteur explique qu'il y aurait, selon un de ses informateurs, deux formes d'efforts possibles par rapport à ce mouvement d'adaptation au Québec : « ceux qui cherchent à se redéfinir à partir des Églises traditionnelles dont ils sont issus, et ceux qui surgissent en dehors des circuits officiels et qui essaient de se définir autour des essentiels de la foi. » (p. 103). Ainsi, il semble possible que l'un des principaux impacts de cette adaptation du christianisme évangélique au contexte québécois actuel soit le détachement des églises récentes par rapport à la sous-culture évangélique. Cela dit, encore une fois, l'ampleur de ce détachement varie selon les églises puisque certaines gardent toujours une certaine forme traditionnelle et conservent plusieurs éléments de l'héritage chrétien tandis que d'autres tendent vers une reformulation complète du vécu chrétien évangélique.

### **iii. Croissance du mouvement évangélique québécois**

Le dernier impact qu'il est possible de constater est une croissance considérable au sein du mouvement chrétien évangélique québécois. Selon le recensement canadien de 2001, les chrétiens évangéliques regroupaient alors 5,5 % des Québécois, ce qui consistait en une baisse par rapport au pourcentage de 5,9 % de l'année 1991. Cependant, selon le recensement canadien de 2011, le pourcentage des Québécois s'associant au protestantisme avait remonté à 5,8 % au cours des dix dernières années (Statistiques Canada 2013). Malheureusement, le recensement de 2016 n'a pas récolté d'informations sur l'affiliation religieuse des Canadiens. Cependant, nous croyons que celle-ci a augmenté et que le pourcentage de protestants serait donc probablement supérieur à celui de 2011. En effet, les données démographiques des quatre églises récentes implantées au cours des dernières années, que nous avons mentionnées plus haut, permettent de constater une croissance assez impressionnante de ces églises. Effectivement, rappelons que

l'Église du Plateau Mont-Royal a connu une croissance de 275 % en cinq ans, que l'Église 21 en a vu une de 66 % en un an, que l'Église Urbaine Axe 21 a vu son assistance augmenter de 360 % en sept ans et que La Chapelle a connu une croissance de 660 % en quatre ans.

Cela dit, il faut préciser que cette croissance n'est pas uniquement due à des phénomènes de conversions : plusieurs chrétiens de longue date se sont joints à ces églises en raison de leur localité urbaine, mais également de leur vision de contextualisation. De plus, certains croyants s'étant retirés des églises en raison de leur rejet de la sous-culture évangélique ont effectué un retour à la pratique institutionnelle de leur religion, dans ces églises récentes. Le nombre de nouveaux convertis s'étant ajoutés à ces églises peut tout de même être évalué approximativement par le nombre de baptêmes. En effet, ce rituel est habituellement pratiqué auprès de nouveaux convertis désireux de se joindre officiellement à l'église. Or, l'Église du Plateau Mont-Royal a célébré, jusqu'à présent, 16 baptêmes, l'Église 21 en a célébré 13, l'Église urbaine Axe 21 en a célébré environ 200 et La Chapelle en a célébré environ 450. Ces centaines de baptêmes sont seulement ceux de quatre des 27 églises récentes dont nous connaissons l'implantation. D'ailleurs, ces nombreuses implantations d'églises, au cours des dernières années, consistent également en une preuve de la croissance qu'expérimente le mouvement chrétien évangélique à l'heure actuelle.

La croissance plus accrue de certaines églises par rapport à d'autres peut avoir plusieurs explications. D'abord, il est possible de supposer qu'une contextualisation très locale rejoindra les gens du quartier, mais elle atteindra peu ceux provenant de l'extérieur de celui-ci. Une adaptation davantage générationnelle, quant à elle, rejoindra une plus grande démographie et diversité culturelle, rencontrant ainsi une croissance plus accrue. Il semble toutefois que d'autres aspects peuvent également influencer l'expansion que connaîtra une institution. En effet, la qualité de l'adaptation, les ressources de l'église, l'emphase mise sur les effets, le divertissement et les émotions ainsi que la flexibilité face aux valeurs ou au message peuvent également influencer la popularité de ces communautés religieuses. Ces suppositions pourraient, par exemple, expliquer pourquoi l'Église du Plateau Mont-Royal a connu une croissance plus petite que celle d'autres églises. En effet, l'approche très locale, le désir d'un déroulement plus sobre et l'effort d'une préservation totale des valeurs et du message bibliques pourraient être en cause.

Cependant, rappelons qu'il s'agit là de choix faits par l'église dans l'optique d'offrir à ses participants un contenu de qualité, qui viendra les rejoindre, dans leur contexte local, tout en préservant l'essence de l'enseignement biblique.

Si cette croissance constatée dans les églises présentées plus haut est encore trop peu mesurée officiellement pour pouvoir être comparée à celle du réveil, il semble, toutefois, que certains aspects du mouvement de contextualisation rappellent celui de cette époque de renouveau. En effet, si nous faisons à nouveau référence à la théorie du mouvement de revitalisation formulée par Wallace, il est possible de constater que le mouvement évangélique québécois actuel semble avoir quitté sa période d'homéostasie pour expérimenter un stress individuel et une distorsion culturelle. En effet, Peach décrit cette deuxième phase comme prenant place lorsque « la majorité de la population perd confiance en la façon dont les choses se déroulent. Les gens se mettent à chercher un nouvel ordre culturel. Plusieurs défient les institutions, les qualifiant d'inadéquates. » (Lougheed, Peach et Smith 1999, p. 133). Or, cette phase semble déjà prendre place au sein de l'Église évangélique québécoise actuelle puisque plusieurs dénoncent la sous-culture chrétienne et cherchent à s'en écarter. Comme l'explique Wallace, ce détachement de la culture institutionnelle entraîne un mouvement de revitalisation qui se traduit d'abord par une resynthèse du paradigme religieux, qui vise l'atteinte d'un système culturel cohérent. Or, le désir des participants des églises récentes de rejeter la sous-culture en réformant l'Église, de sorte qu'elle soit davantage à la lumière de son contexte socioculturel, semble être un bon exemple de cette resynthèse du paradigme religieux. Ensuite, Wallace explique que les mouvements de revitalisation rencontrent une phase de communication du message. Or, cette phase semble pouvoir être reconnue dans la nouvelle approche incarnationnelle plutôt qu'attractionnelle, encore une fois utilisant les termes définis par notre informateur Frédéric, de plusieurs des églises récentes. La phase d'organisation, quant à elle, semble se traduire, dans le contexte actuel, par l'implantation de nombreuses églises aux visions contextualisées. Ensuite, la phase d'adaptation, qui vise à se préparer aux oppositions culturelles possibles, semble prendre place dans la recherche d'élimination des obstacles culturels dans sa forme ainsi que par un aspect assez intellectuel dans les prédications de certains pasteurs de ces églises. Finalement, la transformation culturelle, dernière phase du mouvement de revitalisation précédant l'institutionnalisation,

semble se réaliser à travers le désir de ces églises récentes d'être impliquées dans leur milieu, tout en gagnant une certaine reconnaissance sociale.

Ainsi, il semble possible de proposer que l'Église évangélique québécoise actuelle expérimente présentement ce qui pourrait être les débuts d'un nouveau mouvement de revitalisation. Il reste toutefois important de préciser, ici, que la présence des différentes phases d'un tel mouvement ne signifie pas nécessairement qu'il y aura un second réveil protestant au Québec. En effet, Wallace écrit :

« The outline of stages as given earlier is properly applicable to a revitalization movement which is completely successful. Many movements are abortive; their progress is arrested at some intermediate point. This raises a taxonomic question: how many stages should the movement achieve in order to qualify for inclusion in the category? Logically, as long as the original conception is a doctrine of revitalization by culture change, there should be no requisite number of stages. » (Wallace 1956, p. 278)

Ainsi, si on semble pouvoir constater des efforts au niveau de chacune des phases décrites par Wallace, il reste tout de même que ceux-ci ne sont pas communs à toutes les églises du mouvement et qu'il reste beaucoup à faire pour que certaines visions soient mises en pratique. Cependant, puisque l'objectif de rejoindre la population québécoise, par une reformulation des églises, visant une adaptation socioculturelle, est partagé par ces églises, il semble possible de croire que le pourcentage de protestants, au Québec, qui sera présenté dans les statistiques provenant du recensement de 2021, témoignera d'une croissance marquante.

#### **e. Conclusion**

Dans le présent chapitre, nous avons cherché à démontrer que l'adaptation du religieux est conditionnée par différents facteurs. En effet, nous avons soulevé que l'historique du mouvement évangélique québécois permet de constater que les mouvements migratoires, l'intervention prosélyte, l'évolution de la société et le rôle de la subjectivité et de l'agentivité sont tous des facteurs ayant participé à la transformation de cette religion en contexte québécois, dans une optique d'adaptation. Nous croyons, d'ailleurs, que cet agencement de causes menant à l'adaptation n'est pas unique au christianisme évangélique et que plusieurs des religions se

retrouvant transformées par leur contexte social passent également par ce processus de combinaison de facteurs.

Or, cette adaptation a fait plus encore que simplement modifier les pratiques religieuses pour mieux les contextualiser aux réalités locales. En effet, cette transformation du religieux a eu un impact sur le rapport de l'Église avec l'influence américaine en plus de produire un détachement marqué de l'Église actuelle par rapport à son héritage culturel religieux. Cela dit, le plus grand impact que cette adaptation a eu sur cette religion est la croissance marquée que ces efforts de contextualisation ont produite. En effet, cette expansion est telle que nous avons proposé l'hypothèse que l'Église évangélique québécoise expérimenterait, à l'heure actuelle, un deuxième mouvement de revitalisation. Cependant, seules les statistiques des années à venir pourront confirmer cette assomption. Cependant, nous croyons que cette revitalisation ne se traduirait pas uniquement par une croissance du nombre de convertis, mais également par un retour aux églises des anciens convertis ayant fui les institutions. Ainsi, l'adaptation d'une religion ne permettrait pas seulement sa croissance, mais également la préservation de ses fidèles.

## **VIII . Conclusion**

### **a. Retour sur la démarche du mémoire**

Dans un premier temps, rappelons que l'objectif de ce mémoire est de participer à la réflexion sur les mécanismes d'adaptation du religieux, par l'étude du christianisme évangélique québécois. Pour ce faire, nous avons, d'abord, présenté un cadre théorique en y définissant nos concepts et en présentant les formes et les causes possibles d'adaptation des religions. Nous avons conclu ce chapitre en proposant l'hypothèse que l'adaptation du religieux pouvait prendre plusieurs formes et qu'elle serait, en fait, le résultat de la combinaison de plusieurs facteurs. Par la suite, nous avons cherché à prouver cette assomption par une étude de cas réalisée au sein de l'Église du Plateau Mont-Royal. Suite à la description du contexte religieux et socioculturel de l'église étudiée, nous avons présenté l'église elle-même. Après cela, nous avons démontré en quoi cette église formulait un désir et appliquait un effort d'adaptation au contexte socioculturel du quartier du Plateau Mont-Royal. En dernier lieu, nous avons démontré que le cas de l'Église du Plateau Mont-Royal s'inscrivait dans l'évolution d'une religion qui, après avoir connu un réveil frappant, au cours des années 70s et 80s, suivi d'une période d'institutionnalisation et d'homéostasie, cherchait à nouveau à se renouveler en s'adaptant plus adéquatement à son contexte. Nous avons terminé ce chapitre par la présentation des différentes causes de cette adaptation et des impacts que celle-ci avait eus sur cette religion.

### **b. Réponse à la question de recherche**

Notre question de recherche était la suivante : « Est-il possible de constater une adaptation du christianisme évangélique au contexte socioculturel québécois et, si oui, quels en sont les formes, les causes et les impacts? ». Or, nous croyons qu'à travers la présentation de notre étude, nous avons su répondre à la question que proposait ce mémoire. En effet, nous avons démontré qu'il y a, actuellement, un effort d'adaptation au sein de l'Église évangélique québécoise. D'ailleurs, celle-ci semble prendre plusieurs formes en fonction des sphères d'adaptation et des acteurs de ces modifications. En effet, nous avons démontré que l'Église du Plateau Mont-Royal se concentre davantage sur une contextualisation de ses pratiques. En effet, le message, lui, reste intact puisque les informateurs présentent un souci encore plus grand pour la conservation du message biblique que pour la contextualisation de leur pratique religieuse. S'il semble que cette

approche soit également celle de plusieurs autres églises, on peut tout de même constater un bon nombre d'aspects glocalisés puisque certains éléments, provenant de l'influence globale du christianisme évangélique, s'inscrivent localement, notamment au niveau linguistique, mais, également, au niveau des approches. Finalement, une certaine forme de syncrétisme peut également être constatée dans les églises récentes québécoises puisqu'on y retrouve une influence postmoderne s'exprimant principalement par le vécu individualiste.

De plus, il semblerait que l'on retrouve, à travers l'histoire du mouvement évangélique québécois et de sa situation actuelle, des formes d'adaptation à la fois « naturelles » et « forcées ». En effet, plusieurs efforts émanent d'une revendication culturelle et linguistique provenant des gens qui, en tant que francophones et Québécois, désirent voir leur culture religieuse tenir compte de leur contexte socioculturel. Cependant, on constate également, par le désir d'une distanciation de la sous-culture évangélique, une adaptation forcée qui, bien qu'entièrement souhaitée, reste complexe dans sa réalisation puisqu'elle implique la reformulation des pratiques et la création de nouvelles, en rejetant des codes et des traditions ancrées chez les adeptes de cette religion. Ensuite, comme nous l'avons décrit dans le chapitre précédent, le christianisme évangélique québécois s'est trouvé à être transformé culturellement par un alliage de plusieurs facteurs ayant marqué à la fois son histoire et son présent. En effet, les mouvements migratoires, l'intervention prosélyte, l'évolution de la société québécoise et le rôle de la subjectivité et de l'agentivité sont tous des facteurs ayant mené les pratiques et les valeurs de cette religion à se remodeler pour être telles qu'elles le sont, aujourd'hui.

Finalement, trois impacts de cette adaptation sur l'Église évangélique du Québec ont été soulevés. D'abord, il semblerait y avoir, au sein des églises récentes, une réflexion par rapport à l'influence américaine et, bien qu'on constate une distanciation moins grande que ce que nous supposions, il reste que les églises québécoises récentes visent à adapter leurs emprunts à leur contexte socioculturel. Deuxièmement, les églises récentes semblent également alimenter une réflexion par rapport à l'héritage évangélique québécois en cherchant à se détacher de la sous-culture qui paraît marquer grandement la pratique de cette religion. Or, le rejet de cette culture interne entraîne une relocalisation ecclésiastique et même le retour dans les églises de plusieurs convertis, dans les institutions, ce qui contribuerait à une croissance qui, elle, serait également

alimentée par l'élimination des obstacles culturels, permettant une meilleure réception du message chez les non-croyants, menant ainsi à la conversion de plusieurs. D'ailleurs, ce dernier impact a particulièrement retenu notre attention puisqu'il semble pointer vers ce qui pourrait être le début d'un mouvement de revitalisation.

### **c. Confirmation des hypothèses de recherche**

À la lumière des résultats de notre étude, nous pouvons confirmer plusieurs des hypothèses formulées au sein de ce mémoire. Effectivement, nous croyons que la transformation du christianisme évangélique au Québec constitue un prototype idéal pour l'étude de l'adaptation du religieux puisque le christianisme protestant consiste en un univers religieux « transposable ». En effet, l'anthropologue Thomas J. Csordas (2007), propose deux caractéristiques qui permettraient à une religion de se transposer adéquatement. La première consiste en des « pratiques transportables », qu'il décrit ainsi : « rites that can be easily learned, require relatively little esoteric knowledge or paraphernalia, are not held as proprietary or necessarily linked to a specific cultural context, and can be performed without commitment to an elaborate ideological or institutional apparatus. ». La deuxième caractéristique dont parle l'auteur est un « message transposable » qu'il décrit de cette manière : « the basis of appeal contained in religious tenets, premises, or promises can find footing across a diversity of linguistic and cultural settings. » (Csordas 2007, p. 261). Or, il a déjà été démontré, par de nombreux chercheurs, que le christianisme protestant présente ces deux caractéristiques et qu'il parvient donc facilement à s'adapter à différents contextes socioculturels. Ainsi, le christianisme protestant semble être un modèle idéal pour la vérification d'assomptions concernant la transformation du religieux puisqu'il démontre, par ses pratiques et son message transportables, une capacité de transposition et, donc, d'adaptation. Or, la confirmation de nos hypothèses, concernant la possibilité d'une variété de formes et de causes dans l'adaptation d'une religion dans un même contexte, dans le cas du christianisme évangélique québécois, permet de croire que cette combinaison est également possible dans d'autres religions. Ainsi, l'adaptation du religieux est un processus conditionné par divers facteurs.

### **d. Nécessité de l'adaptation en contexte de sécularisation**

Nous désirons conclure ce mémoire en proposant une dernière assomption. Comme nous l'avons démontré dans notre étude, l'un des principaux impacts de l'adaptation du christianisme

évangélique, au Québec, est la croissance du mouvement. Cette réalité fut constatée lors du réveil des années 70s et 80s et elle peut encore l'être aujourd'hui. Or, nous proposons qu'il ne s'agisse pas là d'un impact unique au contexte évangélique québécois, mais que la croissance soit plutôt un résultat fort commun du processus d'adaptation d'une religion à son contexte. Nous croyons, également, que cette croissance ne s'exprime pas uniquement par de nouvelles conversions, mais également par le retour aux institutions, ou même à la pratique de la religion, des individus s'étant détournés de leur foi. Ainsi, l'adaptation du religieux serait un élément clé de la l'expansion des religions.

Nous désirons pousser cette assomption plus loin encore en proposant que la transformation contextualisée d'une religion n'est pas simplement un facteur contribuant à son expansion, mais qu'elle est également essentielle, en contexte de sécularisation, à sa perpétuation. En effet, la sécularisation de la société entraîne un déclin de l'influence religieuse au sein des institutions de l'État. Ce détachement de l'héritage religieux peut mener les individus soit à un vécu plus personnel de la religion, soit à un détachement de celle-ci. Or, si l'individu, se retrouvant devant ce choix, rencontre un grand nombre d'obstacles culturels dans son expérience du religieux, il est fort possible qu'il s'en distancie. D'ailleurs, avec l'amplification de l'impact de la sécularisation, le fossé entre les univers séculier et religieux semble se creuser davantage, d'autant plus que cette sécularisation est souvent accompagnée d'idéaux postmodernes contrastant fréquemment avec les enseignements religieux. Par la transformation contextualisée du religieux, les religions évoluant dans des contextes séculiers éliminent les obstacles culturels inutiles pour permettre aux individus une approche et une compréhension plus aisée de l'essence de leur message. Ainsi, il semblerait que l'adaptation soit essentielle à la perpétuation des religions en contexte séculier, ce qui signifie la probabilité d'une transformation marquée du paysage religieux mondial avec la globalisation de la sécularisation.

## Bibliographie

Ammerman, Nancy T., 1997, « Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream. », *Lived Religion in America: Toward a history of practice*, sous la dir. de David Hall, Princeton: Princeton University Press, p. 196-216.

Arrupe, Pedro, 1978, « Lettre aux Jésuites », *Écrits pour évangéliser*, prés. J.-Y. Calvez, Paris, DDB et Bellarmin, p. 169-177.

Aubourg, Valérie, 2013, « Les églises évangéliques charismatiques à l'île de la Réunion : une expression créole de la foi pentecôtiste », Y. Fer et G. Fer (dir.) *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, France: l'Harmattan, p. 87-105.

Autour des familles Grand Plateau, 2016, « Portrait des familles du Grand Plateau », 17 pages.

Centraide du Grand Montréal, 2013, « Analyse territoriale 2013 : Plateau Mont-Royal », 2 pages.

Avila, Ramon ; Eid Paul, pour la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2006, « Portrait religieux du Québec en quelques tableaux », *La place de la religion dans l'espace publique*, Cat. 2. 226.1.3, 12 pages.

Basque, Gérard, 2010, « Possibilités d'une théologie évangélique postmoderne et pratiques des Églises évangéliques en contexte québécois », Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, Montréal, 116 pages.

Bauer, Olivier, 2003, « Rite et théologie protestante : la cène dans l'Église évangélique de Polynésie française », *Laval théologique et philosophique*, vol 59, no 1, p. 3-20.

Bava, Sophie, 2011, « Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious Anthropology of Movement », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 40, p. 493-507.

Berger, Peter L., 1967, « Elements of a sociological theory of religion », *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday, p.1-28.

Béteille, André, 2007, « Être anthropologue chez soi : un point de vue indien », vol 2, no 67, p. 113-130.

Bielo, James S., 2009, « The ‘Emerging Church’ in America: Notes on the interaction of Christianities », *Religion*, vol 39, no 3, p. 219-232.

Cadge, Wendy, Howard Ecklund, Elaine, 2007, « Immigration and Religion », *Annual Review of Sociology*, Vol. 33, p.359-379.

Capone, Stefania, 2010, « Religions: « en migration »: de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, vol 4, no 56, p. 235-259.

Coe, Shoki, 1973, « In Search of Renewal in Theological Education », *Theological Education*, vol. 9, p. 233–243.

Csordas, Thomas, 2007, « Global Religion and the Re-Enchantment of the World: The Case of the Catholic Charismatic Renewal », *Anthropological Theory*, vol. 7, no. 3, p. 295-314.

Csordas, Thomas J., 2007, « Modalities of transnational transcendence », *Anthropological Theory*, vol. 7, no 3, p. 259-272.

Dejean, Frédéric, 2008, « L'évangélisme et le pentecôtisme : des mouvements religieux au cœur de la mondialisation », *Géographie et cultures*, no 68, p. 43-61.

Dejean, Frédéric, 2010, « Les dimensions spatiales des Églises évangéliques et pentecôtistes dans une commune de banlieue parisienne (Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais (Rosemont et Villeray) », Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, Nanterre et Montréal.

Dejean, Frédéric, 2014, « Evangelical and Pentecostal Churches in Montreal and Paris: Between Local Territories and Global Networks », *The Changing world religion Map*, Springer Netherlands, p. 1673-1688.

Delpal, Bernard, 2001, « La religion populaire en questions. Un débat à l'intérieur de l'historiographie religieuse récente », *Études d'histoire religieuse*, vol. 67, p. 131-141.

*Dictionnaire de français Larousse*. s.v. « Liturgie », consulté le 13 octobre 2017, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/liturgie/47512>.

Di Giacomo, Michael, 1999, « Les Pentecôtistes québécois, 1966-1995 : Histoire d'un réveil », Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec, 298 pages.

Driscoll, Mark, 2006, « A Pastoral Perspective on the Emergent Church », *Criswell Theological Review*. n.s. 3/2, p. 87-93.

Engelke, Matthew, 2002, « The problem of belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on “the inner life.” », *Anthropology today*, vol 18, no 6, p. 3-8.

Église du Plateau, « Qui nous sommes », <http://www.egliseduplateau.com>, (consulté le 14 juin 2017).

Evans-Pritchard, Edward Evan, 1965, « Theories of primitive religion », Oxford: Clarendon Press, 132 pages.

Fer, Yannick, 2013, « Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures », *Anthropologie critique*, L'harmattan, Paris, 155 pages.

Gellner, David, 1997, « For Syncretism. The Position of Buddhism in Nepal and Japan Compared », *Social Anthropology*, vol. 5, no 3, p. 277-291.

Gauthier, François, 2012, « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 41, p. 93-111.

Gauvreau, Michael, 2006, « Le couple religion\urbanité : les trajectoires anglocanadiennes et québécoises à la lumière de l'historiographie internationale », *Études d'histoire religieuse*, Vol. 72, p. 7-29.

Geertz, Clifford, 1976, « From the native's point of view': On the nature of anthropological understanding. In K.H. Basso & H.A. Selby (eds) », *Meaning in anthropology*, p.231-237.

Gélinas, Claude; Meintel, Deirdre, 2012, « Introduction. Nouveaux regards sur la religion et l'intégration / Introduction : New Perspectives on Religion and Integration », *Diversité urbaine*, vol. 12, no 2, p. 5-11.

Germain, A., F. Dansereau, F. Bernèche, C. Poirier, M. Alain et J.-E. Gagnon, avec la collaboration A.-L. De Polo, C. Legrand, L. Vidal, L. Ainouche et A. Daher, 2003, « Les pratiques municipales de gestion de la diversité à Montréal », INRS-Urbanisation, *Culture et Société*, 174 pages.

Guilianotti, Richard, Robertson, Roland, 2006 « Glocalization, globalization and migration: The case of Scottish football supporters in North America », *International Sociology*, vol. 2, no 2, p. 171-198.

Héritage, « Présentation », <http://heritagemusique.com> (consulté le 31 octobre 2017).

Keller, Timothy, 2012, « Une contextualisation active », *Une Église centrée sur l'Évangile*, Zondervan, p.175-199.

Labbé, Yves, 2006, « Le concept d'inculturation », *Une religion missionnaire*, vol. 80, no 2, p. 205-215.

Laliberté, Micheline, 2010, « Définitions et approches diverses de la religion populaire », *Rabaska : revue d'ethnologie de l'Amérique française*, vol. 8, p. 7-18.

Lalonde, Daniel ; Sauvé, Philippe, 2010, « Portrait socioéconomique du Plateau Mont-Royal du centre local d'emploi du Plateau Mont-Royal », Étude réalisée par le Centre Urbanisation Culture Société de l'Institut national de la recherche scientifique, 36 pages.

Lemieux, Raymond, 1990, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Catholicisme et société contemporaine*, vol. 22, no 2, p.145-164.

Lindholm, Charles, 2013, « The Rise of Expressive Authenticity », *Anthropological Quarterly*, Vol. 86, no 2, p. 361-395.

Lougheed, Richard; Peach, Wesley; Smith, Glenn, 1999, *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960 : une analyse anthropologique, culturelle et historique*, Collection Sentier, Éd. La Clairière, Québec, 220 pages.

Luhrmann, Tanya, 2004, « Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity », *American Anthropologist*, Vol. 106, no 3, p. 518-528.

Luhrmann, T.M. ; Nusbaum, Howard ; Thisted, Ronald, 2010, « The absorption hypothesis: Learning to hear God in Evangelical Christianity », *American Anthropologist*, vol. 112, No. 1, p. 66-78.

Maclure, Jocelyn, 1998, « Authenticités québécoises. Le Québec et la fragmentation contemporaine de l'identité », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, Vol 1, no 1, p. 9-35.

Marie-Ève Tremblay, Radio-Canada, « Instagram, Bible... et café latté : des églises 2.0 à Montréal », <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/special/2015/10/jeunes-eglise-protestant/> (consulté le 18 octobre 2017).

Maude Carmel, Urbania, « À la rencontre de ceux qui dialoguent avec Dieu », <http://urbania.ca/242052/pendant-temps-dialoguaient-dieu/> (consulté le 18 octobre 2017).

McLoughlin, William, 1978, « Revivals, Awakenings, and Reform », *Chicago History of American Religion*, University of Chicago Press, 256 pages.

Meintel, Deirdre, à venir, «Ritual creativity: Why and what for? Examples in Québec», *Journal of Ritual Studies*.

Meintel, Deirdre, 2012, «Vers une convivialité possible? Les croyants au Québec aujourd'hui », *Vivre ensemble*, vol. 20, no 67, 6 pages.

Meintel, Deirdre, Mossière, Géraldine, 2011 « Reflections on Healing Rituals, Practices and Discourse in Contemporary Religious Groups », *Ethnologies*, vol. 33, no. 1, p. 19-32.

Mary, André, 2000, « L'Anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et société*, Vol. 24, no 1, p.117-135.

Montréal en statistiques, Division de la planification urbaine, Direction de l'urbanisme et du développement économique, Service de la mise en valeur du territoire, Ville de Montréal, 2013, « Profil sociodémographique Arrondissement Le Plateau Mont-Royal », 21 pages.

Mossière, Géraldine, 2008, « Reconnue par l'autre, respectée chez soi : La construction d'un discours politique critique et alternatif par des femmes converties à l'Islam en France et au Québec », *Diversité urbaine*, vol 8, no 2, p.37-59.

Mossière, Géraldine, 2012, « Le rôle des groupes religieux dans l'intégration des immigrants », *Vivre ensemble*, vol. 20, no 67, 5 pages.

Mossière, Géraldine, 2014, «Réseaux pentecôtistes, activités d'évangélisation et émotions partagées parmi les Congolais établis à Montréal: "un cosmopolitisme de charisme"», Y. Fer et

G. Fer (dir.) *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, France: l'Harmattan, p. 107-128.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 368 pages.

« Oxford Dictionary of New Words », compilée par Sara Tulloch, 1991, Oxford : Oxford University Press.

Pédrón-Colombani, Sylvie, 2001, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie*, no 10, p.1-9.

Robbins, Joel, 2004, « Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society », Berkeley: University of California Press.

Robbins, Joel, 2004, « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, p. 117-143.

Robbins, Joel, 2007, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, Vol. 8, no.1, p. 5-38.

Robertson, Roland, 1995, « Glocalization : Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity », Featherstone M., Lash S., Robertson R. (éds.), *Global Modernities*, London, Sage, p. 23-44.

Robitaille, Steve, 2009, « Penser l'Église autrement en contexte québécois. Quelques réflexions théologiques à propos des Églises émergentes. », *Pour une théologie évangélique en contexte québécois*, 13 pages.

Roudometof, Victor, 2005, « Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization », *Current Sociology*, vol 53, no.1, p.113-135.

Sanneh, Lamin, 2005, « Introduction : The Changing face of Christianity : The Cultural impetus of a World Religion », *The Changing Face of Christianity : Africa, the West and the World*, Yale

University, p. 23-67.

Servais, Olivier, Spijker, Gerard van't, 2004, *Anthropologie et missiologie : XIXe-XXe siècles*, Karthala Éditions, 664 pages.

Shaw, Rosalind et Stewart, Charles, 1994, « Introduction: Problematizing Syncretism », *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London, Routledge, p. 1-24.

Shenk, Wilbert R., 2005, « Contextual theology : the last frontier », *The Changing Face of Christianity : Africa, the West and the World*, Yale University, p. 519-577.

Simard, Jean, 2000, « Canadiens français quoique protestants », *Le Cahiers des dix*, no 54, p. 171-188.

Spiro, Melford Eliot, 1966, « La religion : problème de définition et d'Explication », *Essais d'anthropologie religieuse*, p. 109-152.

Statistics Canada, 2013, « Quebec (Code 24) (table) ». *National Household Survey (NHS) Profile. 2011 National Household Survey*, no. 99-004-XWE, Ottawa.

Statistique Canada, 2013, « Les religions au Canada », *Recensement de 2001 : série « analyses »*, catalogue no 96F0030XIF2001015, 13 mai 2003.

Stoddard, R.H., Prorok, C.V., 2003, « Geography of religion and belief systems », dans G.L. et C.J. Willmott, *Geography in America at the dawn of the 21<sup>st</sup> Century*, Oxford, Oxford University Press, p. 759-767.

Turner, Victor 1962, « Chihamba, the white spirit ». Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute, 96 pages.

Wachege, P.N., 1992, « African Inculturation Liberation Theology », *L. Nambwera (ed.), African*

*Christian Studies, Cuaa, Nairobi*, Vol. 8, no 1, p. 43-56.

Wallace, A.C., 1956, « Revitalization Movements », *American Anthropologists*, tome LVIII, avril, p. 264-281.

Yang, Fenggang, Ebaugh, Helen Rose, 2000, « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications », *American Sociological Review*, vol. 66, no. 2, p. 269-288.

Yifeng, Sun, 2009, « Cultural Translation in the Context of Glocalization », *A Review of International English Literature*, vol 40, no 2-3.

Zorn, J.-F., 1997, « La contextualisation : un concept théologique ? », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 77, p. 171-189.

## **Annexe 1 : Profil des participants aux entrevues**

Nous jugeons important de présenter ici le profil de chacun des participants aux entrevues, individuelles et de groupe, puisque l'arrière-plan et la situation actuelle de chacun jouent un rôle influant dans les opinions des individus interrogés. Nous présenterons donc, ici, les différents informateurs ayant participé aux entrevues individuelles et de groupe<sup>24</sup>, employant leurs noms fictifs. La numération des profils facilitera la tâche au lecteur qui désira se référer à chacun d'eux, au besoin, lors de la rencontre de l'un ou l'autre de ces participants dans sa lecture.

1. Brian est un Canadien de 35 ans ayant grandi en Ontario. Il est marié et il habite le Plateau Mont-Royal depuis cinq ans et demi. Il s'est converti il y a 12 ans. Il est « l'implanteur<sup>25</sup> » et le pasteur principal de l'Église du Plateau Mont-Royal.
2. Claude est un Québécois de 52 ans. Il est marié, il s'est converti il y a 24 ans et il habite actuellement dans le quartier LaSalle. Il est à la fois un musicien professionnel et un des trois pasteurs de l'Église du Plateau Mont-Royal, principalement responsable du déroulement des rencontres hebdomadaires et, particulièrement, de l'aspect musical de celles-ci. Il fait donc partie de l'Église du Plateau Mont-Royal depuis ses débuts.
3. Frédéric est un Québécois de 47 ans habitant Pointe-Aux-Trembles, marié et s'étant converti il y a 34 ans. Il est à la fois le directeur du séminaire québécois de théologie « Sembeq » et l'un des pasteurs de l'Église du Plateau Mont-Royal. Il y est donc également depuis ses débuts.
4. Nathan est un Québécois de 27 ans, marié. Il s'est converti il y a 20 ans et il habite le Plateau Mont-Royal. Il travaille en communication et commercialisation pour le séminaire de théologie « Sembeq » et il fréquente l'Église du Plateau Mont-Royal depuis décembre 2012.

---

<sup>24</sup> Les 14 premiers répondants présentés ont participé à des entrevues individuelles tandis que les quatre derniers étaient présents lors de l'entrevue de groupe.

<sup>25</sup> Le terme « implanteur » est employé pour désigner le fondateur d'une église dans le mouvement évangélique.

5. Julie est une Québécoise de 23 ans, célibataire, s'étant convertie il y a cinq ans et demi et habite le quartier du Plateau Mont-Royal. Elle fréquente l'Église du Plateau Mont-Royal depuis trois ans et demi et s'implique dans un groupe à caractère religieux sur les campus universitaires montréalais.
6. Marilou est une Québécoise de 27 ans, célibataire, habitant le Plateau Mont-Royal et elle s'est convertie il y a plus de 20 ans. Elle est enseignante en anglais langue seconde et participe aux réunions de cette église depuis quatre ans.
7. Caleb est un Québécois de 26 ans, marié, habitant le quartier du Plateau Mont-Royal également et il s'est converti il y a six ans et dix mois. Il est actuellement étudiant et fréquente l'Église du Plateau Mont-Royal depuis les débuts de celle-ci.
8. Kevin est un homme de 25 ans de nationalité à la fois française et canadienne. Il est marié, habite le Plateau Mont-Royal et il s'est converti il y a 11 ans. Il a une formation d'infirmier, mais il vient d'entamer une formation pour devenir pasteur. Il fréquente l'Église du Plateau Mont-Royal depuis 2014.
9. Thérèse, la femme de Kevin, a 24 ans et est Québécoise. Elle habite également le quartier du Plateau Mont-Royal et assiste à l'Église du Plateau Mont-Royal depuis 2014. Elle s'est convertie il y a dix ans et est actuellement mère au foyer, bien qu'elle ait une formation en diététique.
10. Yoan est un Québécois de 21 ans, célibataire, habitant le Plateau Mont-Royal. Il s'est converti il y a 11 ans. Il étudie actuellement à temps partiel en théologie tout en travaillant dans le commerce de détail. Il fréquente cette église depuis janvier 2015 et est responsable de l'enseignement des enfants durant les rencontres hebdomadaires de l'église.
11. Shirley est une Américaine de 41 ans. Il s'agit de la femme de Claude, elle habite à LaSalle également et elle s'est convertie il y a 26 ans. Elle participe à l'église depuis ses

débuts et est professeure au secondaire en anglais langue première. Elle est arrivée au Québec en 2005.

12. Jennifer est une Québécoise de 24 ans, célibataire. Elle a récemment déménagé dans Outremont après avoir habité le Plateau Mont-Royal quelques années. Elle s'est convertie il y a trois ans et est actuellement étudiante à la maîtrise en musicologie. Elle a commencé à fréquenter l'Église du Plateau Mont-Royal au cours de l'hiver 2014.
13. Esther est une Ontarienne de 30 ans et est la femme de Brian. Elle habite sur le Plateau Mont-Royal depuis cinq ans et demi et habite le Québec depuis presque neuf ans. Elle s'est convertie il y a 14 ans et est à la fois mère au foyer et écrivaine pigiste. Elle fréquente cette église depuis ses débuts, ayant participé activement à son implantation.
14. Mélanie est une femme ayant la double citoyenneté américaine et canadienne. Elle a 39 ans, est célibataire et habite le Plateau Mont-Royal depuis un an et demi. Elle s'est convertie il y a 35 ans et est actuellement missionnaire à Montréal avec une agence missionnaire américaine. Elle enseigne également l'anglais et le français comme langue seconde dans une école de langue. Elle fréquente l'Église du Plateau Mont-Royal depuis son arrivée dans le quartier.
15. Sabrina est une Québécoise de 22 ans, mariée et qui s'est convertie il y a un an, bien qu'elle possède une socialisation chrétienne évangélique. Elle fréquente l'Église du Plateau Mont-Royal depuis deux ans, habite le quartier Villeray et est actuellement étudiante et musicienne.
16. Alexandre est un Français de 23 ans célibataire s'étant converti il y a un an et huit mois. Il fréquente l'Église du Plateau Mont-Royal depuis sa conversion et habite actuellement le quartier du Plateau Mont-Royal. Il est étudiant et provient d'un milieu catholique.
17. Nancy est une femme de 46 ans, célibataire et s'étant convertie il y a un an et neuf mois. Elle fréquente cette église depuis huit mois. Elle habite le quartier Outremont et a

fréquenté l'Église catholique et les témoins de Jéhovah avant de se convertir au christianisme évangélique. Elle travaille actuellement dans un CPE.

18. Finalement, Naomi est une femme de 73 ans habitant le quartier Saint-Laurent. Elle fréquente l'Église du Plateau Mont-Royal depuis quatre ans et s'est convertie peu de temps après ses débuts à cette église. Elle provient d'une formation (socialisation) catholique, mais a également fréquenté une communauté musulmane pendant cinq ans. Elle est ancienne enseignante en communication à l'Université du Québec à Montréal.

