

Université de Montréal

ITINÉRAIRES DE CONVERSION DE JEUNES CHRÉTIENS ÉVANGÉLIQUES
FONDEMENTS CRITIQUES, ANTHROPOLOGIQUES,
THÉOLOGIQUES ET PASTORAUX

par

Wesley PEACH

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en théologie - études pastorales

Août 1998

©Wesley Peach, 1998



BL
25
U54
1999
v.003

Université de Montréal

ITINÉRAIRES DE CONVERSION DE LEURS CHRÉTIENS ÉVANGÉLIQUES
FONDEMENTS CRITIQUES, ANTHROPOLOGIQUES,
THÉOLOGIQUES ET PASTORAUX

Par
Nesley Beach
Faculté de théologie

Thèse présentée à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophie doctor (Ph.D.)
en théologie - études pastorales

Mars 1998



Nesley Beach, 1998

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

Itinéraires de conversion de jeunes chrétiens évangéliques.
Fondements critiques, anthropologiques, théologiques et
pastoraux

présentée par:

Wesley Peach

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Jean-Marc Gauthier : président-rapporteur

Jacques Grand-Maison : directeur de recherche

Solange LeFebvre : membre du jury

Louis Pousseau : examinateur externe

Pierre Bonnechère *président du jury*

Thèse acceptée le: 11.12.1998

SOMMAIRE

Les expériences de conversion religieuse et leur accompagnement pastoral ont fasciné bien des chercheurs et bien des praticiens. Cette thèse contribue à cette réflexion en déployant une méthodologie praxéologique rigoureuse qui est à la fois empirique, anthropologique, théologique et pastorale.

À partir des entrevues non-directives et semi-directives de douze nouveaux convertis québécois, la thèse présente des profils d'observation de leurs expériences de conversion ainsi que de leur accompagnement pastoral par des intervenants des Églises protestantes évangéliques. Ces profils sont le fruit d'une méthodologie d'analyse de contenu développée par les chercheurs de la Recherche-action du diocèse de St-Jérôme.

Dans le but de mettre en ordre et en perspective ces données d'observation et les premières analyses de contenu, la thèse procède à une reproblématisation, toujours selon la démarche de praxéologie pastorale de la faculté de théologie de l'Université de Montréal. Pour ce faire, la thèse met à profit la grille anthropologique de l'Américain Anthony F. C. Wallace, dite la théorie de revitalisation. Il s'agit d'un outil qui identifie les changements radicaux que les individus et les cultures peuvent vivre quand ils se voient livrés à de nouvelles incertitudes. Cette thèse porte un regard neuf sur les processus de conversion, en ressaisissant originalement la théorie de revitalisation.

Une fois présenté, ce cadre théorique est évalué par une revue de littérature pour le situer dans le contexte d'autres théories de conversion plus récentes. Cette confrontation critique amène à une formulation plus claire des premières hypothèses de recherches, à savoir :

1. La théorie de revitalisation s'avère très pertinente pour interpréter les expériences individuelles de conversion évangélique des jeunes Québécois.
2. Les étapes et les fonctions d'une revitalisation personnelle et culturelle représentent des défis que les nouveaux convertis ont à relever tôt ou tard, même si ce n'est pas toujours dans l'ordre établi par Wallace.
3. La grille de Wallace propose un ensemble articulé de repères qui permet de bien situer et de guider la pratique pastorale.

À la lumière de ces hypothèses de recherche, la thèse dessine une interprétation wallacienne des expériences de conversion des douze interviewés ainsi que de leur accompagnement pastoral. Cette analyse met en évidence des ressemblances frappantes entre les étapes et les fonctions de revitalisation et les cheminements types de convertis évangéliques au Québec.

La thèse développe ensuite une réflexion théologique critique sur les modèles de conversion qui peuvent guider l'accompagnement pastoral des nouveaux convertis. Enfin, elle formule des propositions pour l'amélioration de

l'intervention pastorale, à la lumière d'un modèle «élargi» de conversion.

La visée principale de cette thèse est d'explorer les voies par lesquelles les convertis deviennent de véritables sujets, interprètes et acteurs, dans leur cheminement de vie et de foi. L'intelligence wallacienne de la revitalisation revisitée théologiquement et pastoralement peut être très précieuse pour les accompagnateurs des nouveaux convertis.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	i
CHAPITRE 1: <u>INTRODUCTION</u>	1
1 Pourquoi cette thèse?	1
1.1 Du trajet au projet	2
1.2 Les temps forts du mouvement évangélique au Québec	4
1.3 Quand je suis arrivé	5
2 Mais par où commencer?	6
3 Une méthodologie plus adéquate	9
4 Le plan de la thèse	11
5 Pourquoi une contextualisation générationnelle?	18
6 Le message de la thèse	20
7 Quelques précisions	21
CHAPITRE 2: <u>OBSERVATION</u>	23
1 Le but de l'observation	23
2 La méthodologie de l'observation	24
2.1 La cueillette de données	24
2.1.1 Les critères des interviewés	25
2.1.2 La démarche des entrevues	26
2.1.3 Notre attitude vis-à-vis des histoires de vie	27
2.2 L'observation sélective	29
2.2.1 La formation de l'enfance	30
2.2.2 L'insertion dans la vie adulte	30
2.2.3 Les expériences de conversion	31
2.2.4 Les expériences après la conversion	31
3 Les profils de l'observation	32
3.1 Les profils individuels	32
3.1.1 Céline	34
3.1.2 Charles	44
3.1.3 France	52
3.1.4 Matthieu	61
3.1.5 Suzanne	69
3.1.6 André	77
3.1.7 Linda	85
3.1.8 Laurent	92
3.1.9 Anne-Marie	101
3.1.10 Jean-Paul	109
3.1.11 Thomas	117
3.1.12 Nancy	124
3.2 Un profil global des douze entrevues	133
3.2.1 La formation de l'enfance	133
3.2.2 L'insertion dans la vie adulte	138
3.2.3 Les expériences de conversion	142

3.2.4	Les expériences après la conversion . . .	146
4	Conclusion de l'étape d'observation	151
4.1	Le processus d'observation	151
4.2	Les résultats de l'observation	151
4.2.1	Les traits communs de la conversion . . .	151
4.2.2	Les traits communs de la pratique pastorale	152
4.3	Les questions soulevées par notre temps d'observation	155
4.3.1	Les questions concernant les expériences de conversion	155
4.3.2	Les questions concernant l'accompagnement pastoral	156
CHAPITRE 3:	<u>PROBLÉMATIQUE : LA THÉORIE DE</u> <u>REVITALISATION</u>	157
1	Introduction à la problématique	157
1.1	Le but de la problématique	157
1.2	La formulation des hypothèses de recherche . .	158
1.3	Le choix de la théorie de Wallace	158
2	La méthode scientifique de Wallace	161
2.1	Son épistémologie : La science humaine est possible	161
2.2	Sa méthodologie des sciences sociales	162
2.3	Les hypothèses fondamentales de la théorie de revitalisation	164
3	Les concepts clés de Wallace	167
3.1	Le «mazeway»	167
3.1.1	Le «mazeway» est une carte	168
3.1.2	La formation du «mazeway»	170
3.1.3	La fonction du «mazeway»	171
3.2	La culture	173
3.3	La religion	175
3.3.1	Le rôle de la religion	176
3.3.2	Le rôle du rituel religieux	178
3.4	La revitalisation	181
3.4.1	La définition de la revitalisation . . .	181
3.4.2	L'historique de la théorie	182
3.4.3	La polyvalence du concept	183
4	Le cycle de revitalisation	187
4.1	L'homéostasie	188
4.2	La croissance du stress individuel	190
4.2.1	Une définition de la croissance du stress	191
4.2.2	Des causes de la croissance du stress . .	192
4.2.3	Les expériences d'individus stressés . .	194
4.3	La distorsion de la culture	199
4.3.1	Trois réactions possibles	199
4.3.2	L'institutionnalisation des comportements régressifs	202

4.4	L'étape de la revitalisation	203
4.4.1	La resynthèse du «mazeway»	204
4.4.2	La communication de la «bonne nouvelle»	217
4.4.3	L'organisation d'un mouvement de revitalisation	219
4.4.4	L'adaptation	222
4.4.5	La transformation de la culture	229
4.4.6	La «routinisation» des changements . . .	233
4.5	L'étape de la nouvelle homéostasie	236
4.5.1	La définition de la nouvelle homéostasie	236
4.5.2	L'adhésion religieuse de la nouvelle homéostasie	237
4.5.3	La durée de la nouvelle homéostasie . . .	237
5	Bilan du chapitre	238

CHAPITRE 4:	<u>PROBLÉMATIQUE (SUITE) : DES BALISES POUR L'UTILISATION DE LA THÉORIE DE REVITALISATION</u>	240
1	Des conseils de Wallace lui-même	240
2	Trois recherches importantes comme modèles méthodologiques	242
2.1	William McLoughlin : Cinq réveils américains vus comme des mouvements de revitalisation .	243
2.2	Louis Rousseau : Le réveil religieux montréalais du XIXe siècle vu comme un cycle de revitalisation	247
2.3	Gail Carol : Les processus de revitalisation à l'oeuvre dans les Alcooliques Anonymes . . .	252
2.4	Analyse globale des trois modèles méthodologiques	257
3	Retour critique sur la théorie de revitalisation . .	257
3.1	La pertinence d'une grille anthropologique pour la pratique pastorale	258
3.2	Le stress culturel comme seule raison de la conversion religieuse	265
3.3	Le développement de la foi comme processus normal de la croissance personnelle	273
3.4	La question des étapes de l'expérience de conversion	281
3.4.1	Les étapes de recrutement et de désaffection des membres	282
3.4.2	Les étapes des «moments transformateurs»	286
3.4.3	Les étapes des changements d'attitude .	289
4	Nos hypothèses de recherches	296
4.1	La pertinence de la théorie de revitalisation	296
4.1.1	L'expérience individuelle de conversion	296
4.1.2	Le drame des jeunes québécois	297
4.1.3	Les expériences de conversion évangélique	298
4.2	L'interprétation des étapes et des fonctions des conversions évangéliques au Québec . . .	299

4.2.1	La croissance du stress individuel	299
4.2.2	La distorsion de la culture	300
4.2.3	La resynthèse du «mazeway»	300
4.2.4	La communication	301
4.2.5	L'organisation	302
4.2.6	L'adaptation	303
4.2.7	La transformation de la culture	305
4.2.8	La «routinisation»	305
4.3	L'interprétation de l'accompagnement pastoral des convertis évangéliques	306
4.3.1	Une conversion intégrale	306
4.3.2	Un guide pour la pratique pastorale	307
4.3.3	Le cycle peut se répéter	308
 CHAPITRE 5: <u>INTERPRÉTATION WALLACIENNE</u>		309
1	Le but de l'interprétation wallacienne	309
2	La méthodologie de l'interprétation wallacienne	310
3	L'exercice d'interprétation	312
3.1	Les composantes de la revitalisation personnelle	312
3.1.1	La croissance du stress individuel	313
3.1.2	La distorsion de la culture	317
3.1.3	La resynthèse du «mazeway»	321
3.1.4	La communication	336
3.1.5	L'organisation	339
3.1.6	L'adaptation	343
3.1.7	La transformation de la culture	349
3.1.8	La «routinisation»	357
3.2	Une revitalisation intégrale	360
3.2.1	La croissance du stress de Jean-Paul	361
3.2.2	La distorsion de la culture de Jean-Paul	362
3.2.3	La resynthèse du «mazeway» de Jean-Paul	363
3.2.4	La communication de Jean-Paul	364
3.2.5	L'organisation de Jean-Paul	365
3.2.6	L'adaptation de Jean-Paul	365
3.2.7	La transformation de la culture de Jean-Paul	367
3.2.8	La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul	368
3.3	Une série de revitalisations partielles	369
4	Une interprétation typologique des expériences de conversion	377
 CHAPITRE 6: <u>INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE</u>		382
1	Exposé du modèle dominant de la conversion	385
1.1	Les composantes du modèle dominant	385
1.2	L'influence du modèle dominant sur le cheminement des nouveaux convertis	389

1.2.1	Peu de connaissance de la vie antérieure du converti	390
1.2.2	Pression démesurée sur le futur converti	391
1.2.3	Peu de place pour la distance critique	392
1.2.4	Évaluation simpliste du «salut»	393
1.2.5	Encouragement à l'agressivité	394
1.2.6	Manque d'amitié dans l'église	394
1.2.7	Peu d'aide à l'établissement d'un nouveau statut social	395
1.2.8	Pas question de transformer la société	396
1.2.9	Peu de formation pour la «routinisation»	397
2	Les balises d'une remise en question du modèle dominant	397
2.1	Relecture d'un récit du Nouveau Testament	398
2.1.1	Le modèle de conversion de Pierre AVANT de rencontrer Corneille	399
2.1.2	Préparations divines pour élargir le modèle de conversion chez Pierre	401
2.1.3	L'accompagnement pastoral avec un modèle élargi de conversion	404
2.1.4	Leçons à tirer de ce récit	408
2.2	Relecture de l'histoire de l'Église	411
2.2.1	Le modèle de conversion selon les réformateurs protestants	412
2.2.2	Le modèle de conversion selon le puritanisme et le piétisme	416
2.2.3	Le modèle de conversion des grands réveils	424
2.2.4	Leçons à tirer du survol des modèles de conversion	427
2.3	Consultation des fondements théologiques spécifiques	432
2.3.1	Le temps de la conversion	434
2.3.2	La nature sociale de la conversion	436
2.3.3	La nature directionnelle de la conversion	437
2.3.4	Leçon à tirer des déplacements	439
3	Jalons d'un modèle élargi	440
 CHAPITRE 7: <u>LA RÉÉLABORATION DE LA PRATIQUE PASTORALE</u>		450
1	La cueillette des données	450
1.1	Une entrevue semi-directive	451
1.2	Un profil général du récit	452
1.3	Une première distance critique	454
2	Une grille d'évaluation du cheminement de conversion	456
2.1	Une analyse de chaque étape de la conversion	457
2.1.1	Les indices de la croissance du stress	457
2.1.2	Les indices de la distorsion culturelle	458
2.1.3	Les indices de la reformulation du «mazeway»	459
2.1.4	Les indices de la communication	460
2.1.5	Les indices de l'organisation	461

	2.1.6 Les indices de l'adaptation	462
	2.1.7 Indices de la transformation de la culture	463
	2.1.8 Les indices de la «routinisation»	464
	2.2 Une analyse globale du cheminement de conversion	465
3	Un modèle d'accompagnement de la conversion intégrale	465
	3.1 L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress	466
	3.2 L'accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle	468
	3.2.1 Accompagner les comportements régressifs	469
	3.2.2 Accompagner les impasses	471
	3.2.3 Accompagner la positivation	472
	3.3 L'accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»	473
	3.4 L'accompagnement pastoral dans la communication	475
	3.5 L'accompagnement pastoral dans l'organisation	478
	3.6 L'accompagnement pastoral dans l'adaptation	480
	3.6.1 La maturation de la resynthèse	480
	3.6.2 La maturation de la communication	481
	3.6.3 La maturation de l'organisation	484
	3.7 L'accompagnement pastoral dans la transformation de la culture	486
	3.7.1 L'accompagnement de la réduction du stress personnel	486
	3.7.2 L'accompagnement de la formation d'une nouvelle définition sociale	487
	3.7.3 L'accompagnement de la transformation de la société	488
	3.8 L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»	489
4	Conclusion	491
CHAPITRE 8: <u>PROSPECTIVE</u>		493
1	Quelles recherches restent à faire?	494
	1.1 Pistes ouvertes par la grille wallacienne	495
	1.2 Pistes ouvertes par le concept de la conversion «intégrale»	495
	1.3 Pistes ouvertes par l'histoire des modèles de conversion	496
	1.4 Pistes ouvertes par les blocages dans le cheminement des convertis	497
2	Où sont maintenant les douze convertis?	498
	2.1 La théorie ne dicte pas la réalité	499
	2.2 La théorie situe les défis des convertis	501
	2.3 La théorie souligne la dignité du converti	503
3	Où en suis-je maintenant?	505
	3.1 Une écoute plus attentive	506
	3.2 Un regard plus global	506

	x
3.3 Un mélange de fierté et de malaise	507
3.4 Une théologie plus incarnationnelle	508
<u>GUIDE BIBLIOGRAPHIQUE</u>	511
<u>ANNEXE I: FICHE DES ENTREVUES</u>	i
<u>REMERCIEMENTS</u>	v

CHAPITRE UN

INTRODUCTION

1 Pourquoi cette thèse?

Père de famille, pasteur d'une communauté évangélique, chargé de cours à une faculté de théologie, débordé comme bien des gens par les demandes de la vie, on n'entreprend pas la longue aventure d'une thèse de doctorat sans de profondes motivations. L'andragogie nous apprend que l'adulte ne peut mettre en veilleuse sa propre expérience et ses pratiques quand il entreprend des projets intellectuels qui exigent une rigoureuse distanciation critique. Tout au long de ces dix années de recherche, de formation et d'action j'ai vécu intensément le tandem fort complexe de la théorie d'une pratique et de la pratique d'une théorie. Américain d'origine et Québécois d'adoption, protestant en milieu catholique, j'affrontais déjà un énorme défi d'acculturation ; défi qui n'était pas sans connivence avec le sujet qui me tenait à coeur : la conversion.

Avec un certain humour, je cite cet aphorisme académique : «Montrez-moi votre sujet de thèse, et je vous montrerai votre problème.» Dans mon cas, le sujet qui me hante depuis des années est «l'accompagnement pastoral des nouveaux convertis évangélique au Québec.» Pourquoi un tel sujet me dérange-t-il au point de me faire produire une thèse? Ma réponse à cette question repose sur des explications de quelques facteurs socio-historiques de mon propre

cheminement ainsi que sur celles de la société québécoise en général et du mouvement évangélique francophone en particulier. J'en nomme ici les plus évidents.

1.1 Du trajet au projet

Dumézil disait qu'une des meilleures façons d'identifier une méthodologie c'est de la ressaisir dans le chemin qu'on a parcouru. Le récit personnel qui va suivre n'a rien, je l'espère, d'un subjectivisme narcissique à la mode. Il est un vecteur méthodologique important.

La banlieue de Chicago n'est pas l'endroit où l'on s'attendrait à trouver une inspiration pour les débuts d'une recherche sur la conversion religieuse au Québec. C'est pourtant le milieu où j'ai été élevé, dans une famille protestante évangélique pleine d'amour et émerveillée des possibilités que la vie avait à offrir à ses enfants «baby-boomers». Mes parents ont véhiculé dignement une grande foi personnelle qui caractérise l'héritage du protestantisme conservateur dont je parlerai plus tard. Il suffit, pour moi, de dire ici que mes ancêtres ont participé personnellement aux tournants des réveils évangéliques américains en commençant par les puritains au Massachussetts, en passant par le premier grand réveil dans les colonies et, enfin, en suivant des «preachers» comme D. L. Moody, Billy Sunday, et jusqu'à nos jours avec Billy Graham.

De plus, mes parents m'ont élevé littéralement dans la bâtisse de leur Église évangélique tellement ils étaient

fidèles et actifs dans la vie de leur communauté chrétienne. Déjà à l'âge de cinq ans, j'ai fait une prière pour «accepter Jésus». C'était une de mes premières réponses personnelles à l'offre de salut en Jésus-Christ. À part quelques écarts très limités, mon désir de grandir dans la foi n'a jamais dérogé. J'ai fait un bac et une maîtrise en théologie à deux universités différentes aux États-Unis. La première est connue pour cultiver «la vie spirituelle» et la deuxième pour son expertise en homilétique. Je suis ensuite retourné avec mon épouse travailler au sein de l'équipe pastorale de mon Église natale.

Qui peut penser qu'un passé si «béné» puisse accuser des lacunes? Mais c'était ma perception. Dans ce contexte où tout a déjà été mis en place (en commençant par la doctrine, puis les institutions, jusqu'au calendrier d'activités), tout était si cohérent et ordonné que j'avais l'impression de suivre des sentiers battus. Mes paroissiens, comme moi, possédaient tout, sans même pouvoir l'apprécier.

C'est un peu pour cette raison que je voulais vivre et exercer un ministère dans un contexte où les croyances et charismes du mouvement protestant évangélique étaient mis un peu plus à l'épreuve. J'ai été invité à venir au Québec pour vivre «le vent nouveau» qui soufflait sur la belle province. Selon les rapports que j'avais entendus et lus, le mouvement protestant évangélique francophone était en

train de vivre une nouvelle vague d'intérêt. On parlait même d'un réveil évangélique au Québec. S'il y avait une place pour mettre ma foi à l'épreuve dans un milieu stimulant et exigeant, c'était ici.

1.2 Les temps forts du mouvement évangélique au Québec

J'avais appris que le mouvement protestant évangélique avait plusieurs rendez-vous avec l'histoire québécoise. Établie au début de la Nouvelle-France avec les premiers colons huguenots (calvinistes), la foi protestante s'est ensuite évaporée sous l'interdiction du roi de France. La deuxième vague d'accroissement du mouvement protestant évangélique francophone a vu le jour parallèlement au réveil religieux montréalais du XIXe siècle. Plusieurs «temples» témoignent de la ferveur des protestants francophones de cette époque. Estimé à plus de trente mille fidèles au début du XXe siècle, le mouvement a, encore une fois, quasiment disparu.

Dans la foulée de la Révolution Tranquille, le mouvement protestant évangélique a commencé sa troisième vague de recrudescence. Au cours des années 1970, le nombre de membres dans les Églises évangéliques a quadruplé pour ensuite doubler encore au début des années 1980. Tout se maintenait jusqu'aux alentours de 1984. Je prends (quoique bien arbitrairement, peut-être) la démission de René Lévesque comme le début de la fin de l'effervescence de ces années de reformulation culturelle et d'ouverture spiri-

tuelle. Simultanément, la croissance fulgurante des Églises évangéliques a plafonné pour faire place à un temps dominé par des difficultés interpersonnelles et organisationnelles. Les conversions ont ralenti pour prendre un rythme à peine plus rapide que les départs. Quelque chose venait de changer radicalement.

1.3 Quand je suis arrivé

Le fait que je sois arrivé au Québec en 1984 marque le deuxième facteur socio-historique qui explique le choix de mon sujet de recherche. Au lieu d'être entré dans un moment de réveil comme je l'avais cru avant de venir, je suis arrivé au début d'un tournant plutôt difficile pour le mouvement évangélique. Les non-croyants étaient de moins en moins intéressés par l'Évangile et, pire encore, les croyants chrétiens étaient «désenchantés» par des difficultés inattendues vécues au sein des Églises. Bien sûr, de nouveaux intérêts spirituels ont émergé, particulièrement depuis le début des années 1980, mais ils empruntaient souvent des chemins hors de la tradition judéo-chrétienne. Certains fragments de celle-ci demeuraient souterrainement dans la mémoire culturelle et religieuse de plusieurs Québécois.

Pour calmer leur déception, les leaders du mouvement évangélique se sont contentés de deux explications : 1) «Les gens ne sont plus intéressés à cause de leur indifférence (la sécularisation) et 2) «Les fidèles ne témoignent plus

comme avant à cause de leur manque de zèle (le refroidissement).» Nous, les responsables des Églises, étions plus portés à chercher des coupables qu'à remettre en question nos pratiques. Le contenu du «plan du salut», les méthodes d'évangélisation, les pratiques d'accompagnement des nouveaux croyants et les pratiques de vie «en Église» faisaient tellement partie de notre image de soi qu'ils étaient quasiment intouchables. Tout de même, le constat était sur toutes les lèvres : «ça ne marche plus comme avant.»

2 Mais par où commencer?

Après quelques années d'apprentissage de la langue et de la culture, suivies d'un stage dans une communauté évangélique, j'ai accepté de devenir «pasteur» d'un petit groupe de croyants qui voulait se regrouper en Église locale. Dans ma nouvelle responsabilité, il y avait encore plus de points d'interrogation que de réponses. L'évidence était que les modèles d'évangélisation, d'accompagnement des nouveaux croyants et de la vie ecclésiale que j'ai connus dans le milieu anglo-protestant n'étaient pas toujours appropriés à la situation socio-culturelle des fidèles ici.

C'est pourquoi, en posant mes questions à d'autres leaders du mouvement évangélique au Québec, j'ai reçu la recommandation de faire des recherches sur la culture québécoise sous la direction de Jacques Grand'Maison. En me présentant à la faculté de théologie de l'Université de Montréal, j'ai été étonné par l'accueil sincère de

l'institution à tous les niveaux ainsi que par la qualité d'accompagnement offert au troisième cycle. En plus, j'ai appris que le professeur Grand'Maison était à ce moment-là à organiser une équipe de chercheurs pour mener une grande enquête socio-religieuse sur le territoire où se trouvait ma jeune Église. Il m'a invité personnellement à participer à leur Recherche-Action comme co-équipier et à me servir librement de toute cette expérience pour faire ma propre recherche comme étudiant au troisième cycle. Je n'oublierai jamais ses paroles à la fin de notre première rencontre : «Wesley, je vous offre ça sur un plateau d'argent. Vous serez un collègue avec vos propres richesses.» Et, avec humour, il ajoutait : «Nous nous inspirons de la «Grounded Theory» de l'école de Chicago, votre coin de pays d'origine.» En recevant la bienvenue sincère de Monseigneur Charles Valois, je me suis tout de suite senti accepté dans ce groupe de chercheurs d'une culture et d'une tradition chrétienne différentes des miennes, ce qui allait me servir grandement pour mon acculturation.¹

En parallèle avec mon programme à la faculté de théologie, en 1989, j'ai participé à un projet de recherche sur les méthodes d'évangélisation sous l'égide du consortium évangélique «Vision 2000 Canada». Par le biais d'un sondage écrit, j'ai étudié le cheminement de 303 nouveaux convertis

¹ Je préfère le terme acculturation à celui d'inculturation qui me semble gommer trop souvent l'altérité évangélique et l'altérité culturelle.

évangéliques francophones au Québec. Ces données ont été comparées avec celles des nouveaux convertis anglophones du reste du Canada. Nos résultats ont été publiés en anglais (PEACH 1990a) et en français (PEACH 1990b).

J'ai tiré deux grandes leçons de ma recherche avec Vision 2000. Premièrement, j'ai constaté que les méthodes d'évangélisation les plus «populaires» selon le discours du mouvement évangélique étaient en réalité parmi les moins pertinentes pour encourager la foi personnelle des gens à long terme. Ce constat m'incitait à faire plus de recherches dans l'accompagnement du cheminement des convertis. Deuxièmement, mon travail avec Vision 2000 m'a convaincu des limites d'une recherche quantitative sur le cheminement de conversion. Nos conclusions statistiques étaient remplies de trous noirs. J'ai retenu du sondage le contenu des questions proposées qui avaient été profondément réfléchies et discutées, mais non le cadre prédéfini des options aux réponses possibles. Les gens essayaient parfois d'expliquer leur situation par écrit dans les marges. Mais, en général, nous n'avions aucune idée de ce qui motivait les gens à répondre à une question d'une façon plutôt qu'à une autre. À la lecture du sondage, un répondant s'est plaint : «Statistiques Canada et le Saint-Esprit ne vont pas ensemble.»

Autre fait troublant, les répondants n'ont tout simplement pas avoué leurs difficultés ou les situations non gérables dans leur vie. Selon leurs réponses, tout allait

assez bien. J'ai dû conclure que le sondage écrit n'a pas vraiment touché les cordes sensibles des motifs, des mouvances souterraines, des drames existentiels, ou des couches de complexité humaine et spirituelle de leurs expériences de conversion. J'avais besoin d'une meilleure méthodologie de recherche.

3 Une méthodologie plus adéquate

C'était donc avec beaucoup de satisfaction que je me suis retrouvé dans l'équipe de la Recherche-Action du diocèse de St-Jérôme où le problème d'entrée était : «ça ne va plus dans notre Église.» En plus, pour faire face à ce dilemme, ils se sont donné la priorité de «se façonner de nouveaux outils de recherche.»

Ce que j'ai le plus retenu de mon implication avec les co-équipiers de la Recherche-Action est le sérieux de leur méthodologie. Tout en faisant place aux débats de tous genres, aux résistances, aux malentendus et aux sujets tabous, les responsables du projet ne laissaient rien au hasard. Même si les confrontations théologiques et pastorales, méthodologiques et idéologiques, ressurgissaient tout au long de la démarche, elles étaient toujours ressaisies pour faire avancer le requestionnement et l'orientation d'une recherche qui se voulait en même temps un lieu dynamique de formation et de renouvellement des pratiques des acteurs, nous-mêmes.

La décentralisation a été le plus grand défi que nous

avons vécu comme chercheurs-praticiens si enclins à nous enfermer dans notre «offre» pour encadrer la «demande» des autres, objets de nos interventions et même de notre recherche, comme si les autres ne pouvaient être eux aussi sujets, interprètes, acteurs et décideurs, non seulement dans leur vie, mais aussi dans leur foi.

Notre pré-enquête comportait déjà un renversement de la démarche pastorale habituelle en nous obligeant, les chercheurs, à nous situer carrément sur le terrain des gens eux-mêmes comme lieu principal pour repenser non seulement la pratique pastorale, mais la pratique chrétienne tout court. Il y avait là déjà une sorte de conversion à vivre chez nous, les chercheurs.

Plusieurs acteurs de la recherche de St-Jérôme ont dû se rendre compte qu'ils étaient mis en cause jusque dans leur propre théologie : leur Dieu, leur Christ apparaissait autre dans la parole des autres; leurs pratiques devenaient tout à coup mises au défi de chercher d'abord des signes de l'Esprit au travail hors des cadres définis par les intervenants eux-mêmes, sans compter les profonds changements culturels, et la nouvelle diversité des cheminements spirituels et religieux actuels. Bref, un énorme chantier de recherche qui exigeait de nouveaux outils d'observation, d'analyse culturelle, d'interprétation théologique et pastorale. On comprend pourquoi cette aventure a dû se poursuivre durant plus d'une décennie. Ma propre recherche

doctorale n'a cessé de s'y confronter et de s'y alimenter.

En même temps, sur le campus universitaire, j'ai été initié à la méthode praxéologique de recherche-formation-action à la section des études pastorales de la faculté de théologie de l'Université de Montréal. J'y ai trouvé une autre façon de concevoir la pratique pastorale, d'aborder les sources chrétiennes, de penser évangéliquement la culture et culturellement la foi chrétienne. De plus, j'y ai trouvé une autre façon de faire de la recherche, une façon autre que celle que j'ai connue durant ma première formation théologique.

4 Le plan de la thèse

À cause de ces influences, ma thèse ne suit pas le modèle académique classique en théologie, fût-ce par son approche empirico-critique de départ et la place accordée à l'anthropologie et à ses outils scientifiques séculiers. Même la démarche narrative que je viens d'emprunter pour introduire cette thèse témoigne de ce déplacement théologique. Si j'avais suivi un plan «ordinaire» de thèse, je serais tenu de présenter mon matériel dans l'ordre suivant :

- 1) articuler un sujet d'étude (avec des définitions détaillées)
- 2) présenter un survol de la littérature sur le sujet
- 3) formuler une hypothèse de recherche
- 4) développer et utiliser un instrument de cueillette des données

- 5) interpréter ces données
- 6) montrer la signification des résultats pour ensuite
- 7) confirmer certaines affirmations ou indications.

En adoptant une méthodologie praxéologique comme matrice de ma thèse, j'ai cependant choisi de ne pas suivre l'ordre ordinaire de présentation des matières. Pour ceux qui ne sont pas familiers avec cette méthodologie, mon entrée de jeu peut sembler surprenante. Le chapitre qui suit lance le lecteur directement dans l'observation de la vie réelle, des expériences de conversion et de la pratique d'accompagnement des intervenants. Pour plus de cent pages, la lecture ne fait que suivre à la trace les récits de vie et de foi des nouveaux convertis sans les préalables habituels d'un survol de la littérature ad hoc et d'une hypothèse de recherche pointue. J'ai opté pour une problématique «in vivo» dans le récit introductif que je viens de tenir. En effet, dans la méthodologie praxéologique, l'expérience réfléchie (le récit) est un des premiers lieux d'une pratique à étudier. Le lecteur est invité à «faire confiance» à l'auteur qui décante progressivement ses données recueillies avec ses signifiants et signifiés qui vont permettre de dégager une hypothèse de travail qui ne sera pas le fruit unique de ma propre rationalité ou de ma vision personnelle de départ.

Un de mes lecteurs a trouvé ce chapitre «inspirant.» Étant donné que c'est dans ces récits que nous sommes tous

interpellés à déceler l'oeuvre de Dieu dans la vie des gens, celui-ci est probablement le plus interpellant de tous. Étant donné que les entrevues se font d'une façon articulée aux récits de vie, le lecteur lui-même ne peut s'abstraire totalement de sa propre expérience qui devient une sorte de médiation critique pour recevoir du dedans l'expérience, la parole, le sens de l'autre. Il s'agit d'un autre de mes paris praxéologiques. En quelques pages, je livre donc un profil du cheminement de conversion de chaque personne, tiré de leur récit de vie donné en entrevue semi-directive.

Par sa rupture épistémologique, le chapitre trois introduit le lecteur à une théorie scientifique longuement présentée. Il s'agit d'une grille anthropologique qui identifie les changements radicaux que les individus et les cultures peuvent vivre quand ils se voient livrés à de nouvelles incertitudes. Même si le lecteur reçoit bien cette théorie et l'accepte comme l'une des plus importantes contributions à l'anthropologie récente,² il se demandera peut-être quel lien il y a entre cette grande théorie et les expériences de conversion du chapitre deux.

Il y a un lien entre les chapitres deux et trois. La méthodologie praxéologique exige du chercheur, une fois son observation enclenchée et problématisée, qu'il doit «magasiner» pour trouver d'autres outils théoriques qui vont enri-

² "Wallace is the most important of these [theories of prophetic movements] because he attempts to order the material and offer an all-embracing theory (KÖBBEN 1960: 118-119)."

chir ou réorienter sa réflexion. Selon la praxéologie, ce n'est pas simplement le vécu de la pratique en question qui doit être réexaminé rigoureusement, mais aussi les schèmes de pensée sous-jacents à cette pratique. La consultation d'autres théories scientifiques stimule le chercheur à voir et à interpréter les vieux problèmes d'un regard neuf, tout en offrant une distanciation critique précieuse. L'enquêteur n'a pas besoin d'être d'accord avec tous les aspects des contributions scientifiques qu'il trouve. L'essentiel est qu'il soit capable d'articuler une hypothèse de travail enrichie par des schèmes de pensée plus larges et plus riches que ceux par lesquels il interprétait la situation au début de la recherche.

À première vue, la théorie de revitalisation de l'anthropologue Wallace dans le chapitre trois apparaît comme une vaste mécanique plus ou moins linéaire *ex opere operato*. Le lecteur peut penser que cette théorie est applicable partout et toujours, en divers contextes historico-culturels où se produisent des changements profonds accompagnés d'un réveil des consciences et d'une revitalisation personnelle et collective. On verra que dans l'ensemble de ma démarche, je l'ai plutôt utilisé comme une trame polysémique de divers cercles herméneutiques et praxéologiques. Dans le cheminement de conversion, il y a des chevauchements d'étapes, des régressions et des avancées, des ressaisies critiques de sens et de non-sens, des résistances et des nouveaux possi-

bles, des nouveaux noeuds dramatiques et des dépassements avortés ou réussis. Le cheminement a lieu sur un vecteur d'évolution marqué de constantes que Wallace a su bien identifier. Ces constantes sont ouvertes à des contenus de sens spécifiques que porte chaque revitalisation.

Encore ici, j'ai recours au récit pour contextualiser cet emprunt à Wallace. C'est un chercheur du Québec qui m'a mis sur cette piste que je ne connaissais pas. En effet, ce sont les recherches de Louis Rousseau sur le réveil religieux montréalais du XIXe siècle (ROUSSEAU 1986, 1987, 1990, 1991, 1993) qui m'ont introduit à la théorie de revitalisation pour la première fois. Il faut dire en passant que ça ne m'avait pas beaucoup touché sur le coup. Ce ne fut qu'après ma première présentation de projet de thèse en classe, laquelle a été rondement critiquée, que je suis littéralement «tombé sur» l'article principal d'Anthony F. C. Wallace («Revitalization Movements», WALLACE 1956a). Je suis vite retourné voir comment Rousseau s'en est servi, pour ensuite être convaincu qu'il y avait là un outil théorique précieux pour interpréter les expériences de conversion évangélique.

Le chapitre trois est mon exposé de ce que j'ai retenu des publications de Wallace. À ma connaissance (et d'ailleurs à celle de Wallace aussi), c'est la seule synthèse d'envergure qui met en ordre tous les aspects de sa théorie de revitalisation en ce qui concerne les processus de con-

version.³ Ce filon de problématique n'est pas seulement l'acquisition d'une nouvelle connaissance, il est surtout le lieu méthodologique, critique et dynamique pour une formulation d'hypothèse de travail plus riche.

Le chapitre quatre marque une autre distance, celle d'un survol de littérature pour faire le tour des grands débats concernant des changements culturels rapides en général et des expériences de conversion en particulier. Ici, j'ai ressaisi certains conseils de Wallace et des modèles d'autres recherches qui se sont servi de Wallace, ainsi que des grilles de lecture plus récentes pour parfaire mon outil d'interprétation. Le lecteur sera enfin récompensé de sa patience à la fin du chapitre quatre par une explication claire des hypothèses de recherche, que je suis en train de décanter, de resserrer, si tant est qu'on ait compris que ma démarche veut déboucher sur des hypothèses de travail pour le présent et l'avenir des convertis.

Le chapitre cinq (interprétation wallacienne) est peut-être le plus limpide et accessible à tous. Ce n'est rien de moins qu'une première synthèse critique et provisoire de mes hypothèses de recherche. Il n'est pas nécessaire d'être

³ De notre analyse de sa théorie, Dr. Wallace nous a dit dans une correspondance du 31 décembre 1992 : *"I've read with great interest your summary and analysis of my revitalization theory and related concepts. You have done me a real service in pulling all these rather scattered writings together in one presentation, and for recognizing some of their rather fuzzy areas and inconsistencies. If I ever try to go over this ground again, it will be a big help to have your careful review at hand. Thank you."*

grand clerc pour voir les ressemblances frappantes entre les étapes wallaciennes et le cheminement des convertis évangéliques au Québec. Même Wallace, en lisant une de mes entrevues, m'a écrit : «*The copy of the interview is fascinating: it does indeed fit the model of conversion.*»¹

Certes, il y a matière pour nuancer ou corriger mes interprétations des expériences de conversion en étapes et fonctions wallaciennes. Je sais que je risque d'être accusé d'un certain concordisme. Mon but, au contraire, n'est pas d'énoncer une sorte de correspondance mathématique, mais plutôt de soutenir mon pari herméneutique de la pertinence de la grille de Wallace pour identifier les défis qui se présentent le plus souvent sur le chemin des convertis.

Le chapitre six pèse et soupèse l'apport de la lecture wallacienne dans une réflexion théologique. S'il est vrai que les convertis suivent, pour la plupart, les étapes de la grille wallacienne, en quoi remettent-ils en question nos schèmes théologiques qui ont guidé jusqu'ici leur accompagnement pastoral? C'est ici que j'ai eu recours à un vis-à-vis critique biblique qui remet en question des modèles de conversion véhiculés dans le mouvement protestant évangélique.

Le chapitre sept se veut un début de réélaboration de l'accompagnement pastoral des nouveaux convertis. Suivant les étapes de Wallace, je fais des suggestions concernant

¹ Cité d'une correspondance de Wallace du 7 juillet 1993.

l'amélioration de notre pratique qu'il peut y avoir à chaque étape du cheminement de conversion.

La conclusion est plutôt un aveu qu'il n'y a pas de conclusion à ce processus. Je retourne à mon cercle hermétique de base pour dégager d'autres pistes de recherches à poursuivre. Je rejoins ensuite les douze convertis, maintenant six ans après leur entrevue initiale, pour voir comment ils ont évolué. Dans cette conclusion il y a aussi une réflexion sur l'impact de cette thèse dans mon propre cheminement personnel et professionnel.

Une question cruciale ressort de cette longue exploration. Elle tient lieu d'hypothèse de travail : notre accompagnement pastoral des convertis contribue-t-il vraiment à ce qu'ils deviennent sujets, interprètes, acteurs et décideurs dans leur vie et leur foi nouvelles? Cette question est fondamentale non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour leur engagement aussi bien séculier que religieux, de citoyen aussi bien que de chrétien. Je pense que cette thèse peut y contribuer non seulement en termes de compréhension, mais aussi en termes d'intervention plus pertinente culturellement et évangéliquement.

5 Pourquoi une contextualisation générationnelle?

L'importance du facteur générationnel que j'accorde dans cette thèse n'a rien d'arbitraire. Dans la plupart des récits de vie et des entrevues individuelles ou de groupe de l'équipe de St-Jérôme, les gens de divers âges et milieux

sociaux établissaient leurs positions existentielles en termes générationnels. Ils parlaient de leur propre génération et de leurs rapports aux autres générations, comme si c'était un des rares lieux pour se situer dans le temps et dans l'espace. Dans la recherche de St-Jérôme et dans la mienne, nous nous sommes rendus compte que la cohorte générationnelle des jeunes adultes était une sorte de lieu privilégié des réfractions générationnelles de beaucoup d'enjeux cruciaux de la société : qu'il s'agisse de travail, d'éducation, de famille, de politiques sociales, de dettes publiques, de choix collectifs d'investissement, de politique et de conscience historique, et aussi de transmission de tout ordre. Mais il y a plus.

Chaque génération (que ce soit les «aînés», ou les «baby-boomers» ou la «génération X») porte un bagage religieux différent. La logique de conversion a sa particularité à chaque âge. Comme je vais le démontrer dans le chapitre quatre, dans les étapes du développement de la foi, les défis des jeunes adultes sont particulièrement stratégiques.

Il y a une dernière raison pour légitimer le ciblage de mon étude sur les jeunes adultes. Je crois profondément que l'avenir du mouvement évangélique repose sur sa capacité d'accompagner des jeunes adultes dans leur cheminement de conversion. Sinon, notre mouvement aura tendance à rester identifié aux «baby-boomers» qui, eux, ont rempli les Égli-

ses évangéliques pendant la troisième vague de croissance. Si nous ne faisons pas des gestes concrets pour mieux accueillir la génération montante, nos Églises connaîtront le même sort que vivent présentement les grandes Églises traditionnelles. La problématique de l'accueil de la «génération X» doit être pour nous une préoccupation urgente. Trop peu de gens de cette génération participent activement dans nos Églises. Je connais un nouveau pasteur de la «génération X» qui oeuvre dans une dénomination évangélique où il est le seul de sa génération dans une équipe de «baby-boomers» et d'«aînés». À moins que nos Églises fassent quelques ajustements majeurs, notre mouvement pourrait devenir une espèce en voie de disparition.

6 Le message de la thèse

Que veux-je dire au juste par cette thèse? Il y a certainement des messages clairs qui se dégagent de ma recherche. J'en nomme simplement les plus évidents :

1) La méthodologie praxéologique fonctionne très bien pour repenser bien des situations compliquées. Elle nous pousse à aller plus loin dans notre ouverture aux temps présents, dans nos théories scientifiques, dans notre réflexion théologique et dans la réélaboration de nos pratiques pastorales.

2) La théorie de Wallace est toujours actuelle. Elle est tellement souple qu'elle peut être utile pour toute une gamme de situations de crise humaine.

3) Les Églises évangéliques sont peuplées majoritairement de nouveaux convertis. De ce fait, il n'est pas surprenant qu'il y ait des grands défis pour transformer ce mouvement d'un regroupement de convertis en une vraie Église solide.

4) Les modèles de conversion évangélique sont en mouvance vers des articulations plus claires et équilibrées. Il n'est pas surprenant qu'il y ait eu des écarts importants entre les expériences des nouveaux convertis québécois et les modèles ou paradigmes de conversion qui guident la pratique pastorale actuelle. Nous serons plus bibliques et plus pertinents si nous pouvons continuer cette recherche.

7 Quelques précisions

Chaque thème majeur de chaque chapitre est marqué par un tableau. J'avoue que ce système est parfois encombrant, mais il y a bien des endroits où une telle boussole va aider plus d'un à ne pas «s'égarer dans le bois».

Ma correctrice a mis le «É» majuscule chaque fois que le mot Église veut dire «un groupe de personnes» et le «é» minuscule quand le mot «église» fait référence uniquement au bâtiment. Il n'est pas question dans mes discussions de vouloir sous-entendre par ma grammaire qu'une Église est plus importante qu'une autre.

Dans une même veine, le terme «évangélique» est une appellation technique pour la branche des Églises protestantes qui ont en commun deux traits fondamentaux : 1) une haute opinion de la Bible comme leur seule autorité et 2)

une conviction que le salut en Jésus-Christ passe uniquement par le moyen de la foi personnelle de chaque individu. De s'appeler «évangélique» exprime «la volonté d'être toujours à l'écoute de l'Évangile»⁵ et non pas une prétention d'être les seuls «possesseurs» de l'Évangile.

Comme d'habitude en français, le genre masculin est utilisé à la place des deux genres pour faciliter la clarté des phrases. Les femmes, converties et accompagnatrices, sont représentées dans cet ouvrage sur un pied d'égalité.

Je termine ici mon récit personnel. Dans les chapitres qui suivent, je reprends le style habituel des thèses en me désignant plus formellement avec le pluriel de la première personne.

⁵ Je dois cette tournure de phrase à Jean-Claude Breton (1995: 15).

CHAPITRE DEUX

OBSERVATION DE LA CONVERSION

1. <u>Le but de l'observation</u>	2. La méthodologie de l'observation	3. Les profils de l'observation	4. Conclusion de l'étape d'observation
-----------------------------------	-------------------------------------	---------------------------------	--

1 Le but de l'observation

Suivant la méthodologie praxéologique, nous entreprenons d'abord un exercice d'observation des expériences de conversion et de l'accompagnement pastoral des convertis. Le principal but de notre démarche est de regarder soigneusement les expériences de conversion dans leur contexte de vie réelle.¹ Dans ce chapitre, nous voulons démontrer que nous avons bien observé des aspects importants des expériences des convertis. Si nous avons bien fait notre travail, nous serons en mesure, dans les prochains chapitres, de reproblématiser et d'interpréter ces expériences sur des bases empiriques solides. Enfin, nous serons capable de proposer des interventions pastorales plus pertinentes parce que notre démarche d'observation nous aura mis en contact crucial avec le réel.

Qu'on nous permette d'abord de signaler ici le rapport entre la démarche méthodologique choisie et le terrain spécifique d'expérience et d'intelligibilité de notre sujet de thèse. Notre contact avec les interviewés du projet de

¹ Jacques Grand'Maison nous dit : "Le travail de tous les jours, les activités courantes, les milieux de vie naturels sont les premiers lieux sacramentels et théologiques de l'expérience et des témoignages évangéliques (NADEAU 1987, tome I: 89)."

recherche de Saint-Jérôme nous laissait déjà soupçonner une corrélation entre crise de l'héritage religieux reçu et crise existentielle de la vie et de son sens. Toute observation de l'expérience religieuse, ou plus spécifiquement théologique, a besoin de médiations. Nous retrouvons celles-ci de façon méthodologique dans la corrélation entre les passages existentiels «réfléchis», même les plus profanes, et les déplacements de l'expérience, de la conscience, de la symbolique et de l'interprétation religieuse. Pour le moment, disons que cette clé est nécessaire pour comprendre la démarche qui va suivre.

OBSERVATION DE LA CONVERSION

1. Le but de l'observation	2. <u>La méthodologie de l'observation</u>	3. Les profils de l'observation	4. Conclusion de l'étape d'observation
----------------------------	--	---------------------------------	--

2 La méthodologie de l'observation

Notre démarche d'observation est à la fois rigoureuse et représentative. Notre recherche analyse un groupe de personnes très particulières avec une méthodologie sélective.

2.1 La cueillette de données

Notre démarche d'observation de la conversion évangélique aurait pu se faire de plusieurs façons. Nous aurions pu, par exemple, nous installer dans les lieux de cultes évangéliques (églises ou maisons) pour observer des phénomènes

nes variés. Les limites d'une telle démarche sont évidentes.

Nous avons choisi, par contre, d'interviewer douze nouveaux convertis et de les laisser raconter et commenter, dans leurs propres mots, leurs expériences de conversion. Nous avons voulu pénétrer, autant que possible, dans leur univers en nous servant de l'histoire de vie, de leur cheminement vers la conversion, de leurs perceptions de ces expériences et de la pratique pastorale qui les accompagnait. Dans les mots de Louis-Charles Lavoie, notre méthodologie «saisit le 'je crois' des individus à l'intérieur de leurs récits de vie (GRAND'MAISON et LEFEBVRE 1993: 363).»

2.1.1 Les critères des interviewés

Nous avons délimité l'échantillonnage de notre recherche à des personnes qui avaient entre vingt et trente-cinq ans au moment de l'entrevue, qui se trouvaient sur le territoire du diocèse de St-Jérôme (soit comme résidents, soit comme membres d'une communauté évangélique sur le territoire). Ces douze personnes ont toutes récemment expérimenté ce qu'elles considèrent une «conversion» qu'elles ont confirmée par le baptême d'immersion célébré dans une église chrétienne évangélique. Ces douze personnes se retrouvent dans six églises locales de cinq associations ou dénominations différentes (l'Assemblée des Frères, l'Association d'Églises évangéliques, l'Église des Frères Mennonites, l'Église Wesleyenne et une Église indépendante à tendance

pentecôtiste). Bien que l'échantillonnage soit très limité pour entreprendre une recherche qualitative, nous croyons quand même qu'il est représentatif de la grande «famille» des Églises évangéliques qui existent au Québec, et plus particulièrement, de toutes les Églises évangéliques actuellement sur ce territoire.²

2.1.2 La démarche des entrevues

Nous nous sommes servis de l'entrevue non-directive, un outil de recherche basé sur la démarche de Guy Lescane et J.-P. Daunais (LESCANNE 1988: 119; DAUNAIS 1984: 264-275) et mise au point par l'équipe de la Recherche-Action du diocèse de St-Jérôme. Nous avons conduit douze entrevues où nous avons tout simplement demandé à chaque nouveau converti de raconter l'histoire de sa vie. Ces personnes ont pris entre trente et quatre-vingt-dix minutes pour nous livrer leur histoire. S'il y avait des interventions de notre part, elles avaient pour objectif de vérifier notre compréhension de ce qui était dit. Nous avons ensuite demandé des précisions concernant certains détails de leurs expériences de conversion qui n'ont pas été abordées dans la partie non-directive. Puis, nous avons terminé l'entrevue en lançant une vingtaine de sujets (le bonheur, la souffrance, l'argent, etc.) auxquels les personnes interviewées répondaient en quelques phrases. La version complète de l'instrument

² Pour trouver ces églises, nous nous sommes servi du *Répertoire chrétien 1992*, l'annuaire de toutes les églises protestantes évangéliques du Québec, publié par Direction Chrétienne.

qui a guidé les entrevues se trouve dans l'annexe I.

2.1.3 Notre attitude vis-à-vis des histoires de vie

Comme nous l'avons déjà signalé lors de l'introduction, notre accueil des récits, quand nous étions en présence des interviewés, a été généralement positif. Nous nous présentions à eux en tant que pasteur évangélique, sincèrement complice de leurs expériences de conversion. Nous n'avions pas de préjugés envers les récits et nous ne mettions pas en doute leur véracité ni la crédibilité des interviewés.

En dépit de notre position collaboratrice, nous avons quand même essayé de garder une certaine distance critique. Nous étions très conscient que les nouveaux convertis, quelles que soient leur religion ou idéologie, ont tendance à réinterpréter l'histoire de leur vie à l'intérieur de leur nouveau cadre de référence. Pour minimiser cette tendance inévitable, nous n'avons pas laissé les interviewés trop simplifier les détails chaotiques de leurs expériences de conversion par une explication théologique post-conversion. Par exemple, quand une personne nous disait que, «le Seigneur a fait ceci» ou «le Saint-Esprit a fait cela», ou «j'ai fait ça parce que j'étais en rébellion contre Dieu», tout en étant favorable à ces explications, nous avons tourné la conversation autrement pour faire ressortir la situation de vie et les pensées de la personne selon leur

point de vue pré-conversion³. De cette façon, nous avons pu faire jaillir des auto-analyses souvent très lucides nous disant que : «avant je pensais comme ça, mais maintenant ...».

Pour souligner à quel point nous sommes conscient de la présence d'une certaine réinterprétation théologique de la part des interviewés, il nous faut parler d'une autre entrevue dont nous ne nous sommes pas servi. Celle-ci est dans un sens la plus intéressante de toutes, et pourtant la plus vide. L'interviewé nous présentait un amas de crises et de frustrations, avec seulement quelques références minimales de son cheminement spirituel. Nous avions l'impression d'être devant une conversion en train de se faire, comme dans l'oeil du cyclone. L'interviewé était face aux options lui permettant de reformuler son cadre théologique, mais le travail n'était pas encore achevé d'une façon reconnaissable. Pour mieux saisir les processus de restructuration et de réinterprétation à l'oeuvre dans cette personne, nous aurions peut-être dû reprendre contact un an plus tard pour voir si celle-ci avait fini par trouver un nouveau sens à sa vie.

³ Voir la discussion de Peter Berger (1963) sur la réinterprétation des données biographiques, aux pages 54 à 66. Brian Taylor nous dit aussi : "*The major problem encountered here arises simply from the presence of identity "alternation" and biography "revision" consequent upon the conversion experience. Thus, data from converted individuals concerning sociocultural circumstance prior to conversion is not data relating to pre-conversion identity, but is data relating to post-conversion identity* (TAYLOR 1976: 18)."

2.2 L'observation sélective

Avec les transcriptions des enregistrements sonores de ces douze entrevues, nous nous sommes trouvés avec une base de données de plus de 180.000 mots. Devant tant de détails entrecroisés et apparemment contradictoires, que nous avons retranscrits, nous avons ressenti le vertige décrit par Jean-Guy Nadeau.⁴ Pour déceler un ordre quelconque dans la quantité et la confusion de nos données, nous avons répertorié les faits et les événements mentionnés dans les entrevues. Nous avons cherché les faits empiriques «bruts» : les naissances, les décès, les déménagements, les débuts et fins d'années scolaires, les emplois, les accidents, les changements physiques ; bref, tout ce qui s'est réellement produit indépendamment des interprétations que les personnes interviewées en ont faites. Nous étions conscient que ces faits avaient été choisis par les interviewés comme points de repère leur permettant de donner une structure à l'histoire de leur vie.

Ensuite, nous avons repris, autant que possible, l'inventaire des événements pour les remettre dans un ordre chronologique. Nous avons toujours fait attention à l'âge des personnes interviewées et à l'année du déroulement de

⁴ "On notait souvent combien les étudiants étaient perdus devant la complexité et l'épaisseur du réel. C'était déjà précieux qu'ils reconnaissent cette épaisseur, alors que tout semblait aller de soi jusque là, mais ils éprouvaient un sentiment de vertige devant une masse d'information que rien, trop souvent, ne permettait d'orienter (NADEAU 1987, tome I: 95)."

ces événements. Nous nous sommes servi de cette base historique afin de mieux comprendre le momentum du cheminement de chaque personne. Nous avons divisé ces faits en quatre «temps» plutôt chronologiques : 1) la formation de l'enfance, 2) l'insertion dans la vie adulte, 3) les expériences de la conversion et 4) les expériences qui l'ont suivie. Nous avons identifié et répertorié cinq ou six sous-points pertinents aux défis de chaque «temps», pour un total de vingt-trois facteurs d'observation sélective.

2.2.1 La formation de l'enfance

Chaque personne interviewée a donné certains détails de son enfance : 1) la paix familiale, 2) l'estime de soi, 3) les valeurs véhiculées, 4) sa pratique religieuse, 5) les croyances qu'elle a adoptées et 6) son expérience à l'école.

2.2.2 L'insertion dans la vie adulte

Un des plus grands défis des vingt--trente-cinq ans est l'établissement d'une identité professionnelle et relationnelle adulte. Nous avons observé plusieurs avenues de cette recherche chez nos interviewés. Il semble que les expériences de conversion étaient partie prenante de ce défi. Nous avons observé les discours de chaque personne au sujet de : 1) sa vie sociale, 2) son insertion sur le marché du travail, 3) son usage de la drogue, 4) son contact avec la mort, 5) sa relation de couple, 6) ses attitudes face à la possibilité de procréer.

2.2.3 Les expériences de conversion

Toujours à la recherche d'une insertion satisfaisante dans la vie adulte, nos interviewés ont parlé longuement de leurs expériences de conversion. Ils ont expliqué la façon dont ils cheminaient vers ces grands moments de remise en question, comment ils les vivaient, et comment ils les interprétaient à la lumière de leurs expériences subséquentes. Chaque personne a parlé : 1) de ses témoins proches, 2) de sa recherche inscriptive⁵, 3) du contenu théologique de sa conversion, 4) de son «moment de vérité» et 5) des manifestations de son expérience.

2.2.4 Les expériences après la conversion

Presque tous nos interviewés nous ont donné, avec beaucoup d'enthousiasme, une liste des changements qu'ils ont expérimentés après leur conversion. Nous avons observé certaines composantes communes à chaque expérience : 1) la restructuration du cadre symbolique et moral, 2) les efforts de partager son expérience avec d'autres, 3) la formation d'une opposition à son message, 4) une nouvelle distance critique, 5) une participation à une Église évangélique et 6) le désir d'un engagement social.

⁵ Par "inscriptif" nous voulons dire que le cheminement spirituel de la personne est libre, ouvert et personnel. De ce point de vue nous pouvons dire qu'une foi "inscriptive" est le contraire d'une foi "prescriptive", où l'individu est obligé d'accepter les croyances d'une tradition religieuse.

OBSERVATION DE LA CONVERSION

1. Le but de l'observation	2. La méthodologie de l'observation	3. <u>Les profils de l'observation</u>	4. Conclusion de l'étape d'observation
----------------------------	-------------------------------------	--	--

3 Les profils de l'observation

Sur la base d'une analyse rigoureuse des vingt-trois facteurs chrono-thématiques des douze histoires de vie, nous présentons ici deux sortes de profils. Dans un premier temps, nous exposons un profil des expériences de conversion et d'accompagnement pastoral tels que vécus par chaque converti individuellement. Cette partie constitue la majeure partie de ce chapitre. Vers la fin de celui-ci, nous présentons une analyse détaillée comparative des mêmes vingt-trois facteurs pour formuler un profil global de l'itinéraire de conversion de l'ensemble du groupe.

LES PROFILS DE L'OBSERVATION

1. <u>Les profils individuels</u>	2. Un profil global des douze entrevues
-----------------------------------	---

3.1 Les profils individuels

Comme fruit de nos démarches d'observation, nous avons formulé un profil de chaque entrevue. Celui-ci met en évidence l'ensemble de nos inventaires et observations comme autant de fils d'un tissu. Nous avons essayé de rester très près des paroles des personnes interviewées afin d'assurer, autant que possible, la fonction de validation dans notre

analyse. Les citations sont souvent des condensés de plusieurs phrases qui ont été verbalisées ici et là lors de l'entrevue et que nous avons regroupées autour d'un thème ou d'un événement. Nous avons dû rester fidèle au contexte des phrases pour ne pas faire dire à l'interviewé quelque chose qu'il n'avait pas formulé. Nous avons également respecté le «poids» que chaque personne a donné aux événements et aux sujets dans son histoire. Pour confirmer la fidélité de notre profil et pour garder l'esprit des détails de chaque histoire de conversion, nous avons terminé notre démarche d'observation en comparant soigneusement notre profil analytique à la transcription de l'entrevue originale.

Étant donné que chaque citation représente les phrases les plus cruciales des entrevues, le lecteur est avisé que ce matériel empirique est favorable aux interprétations hâtives. Pour rester fidèle à la méthodologie praxéologique, nous avons toutefois dû nous restreindre et éviter de faire des commentaires sur les citations pourtant si riches en défis humains.

Rappelons que nous avons corrigé le langage oral des entrevues afin d'améliorer la lisibilité du français. Nous avons également changé les prénoms et certains détails des faits pour garder l'anonymat des personnes interviewées.

Comme nous l'avons dit lors de l'introduction, la lecture des douze profils individuels n'est pas absolument nécessaire pour une compréhension adéquate du chapitre deux.

Plusieurs les liront tous avec beaucoup d'intérêt. Chaque histoire ajoute des éléments nouveaux et contribue à la «mordante» réalité de notre démarche empirique. D'autres lecteurs, par contre, liront peut-être les deux premiers profils (Céline et Charles) ainsi que le dernier (Nancy, page 124) et en tireront un bénéfice. Le profil global à la fin du chapitre (page 133) résume bien l'ensemble des douze expériences de conversion et d'accompagnement pastoral.

3.1.1 Céline

Céline avait trente-quatre ans quand elle nous a raconté l'histoire de sa conversion et de l'établissement d'une vie autre que celle qui s'écroulait autour d'elle.

Jésus-Christ, c'est mon maître, mon époux, mon ami, mon père, il est à la fois tout. Il est ma fondation. Mon avenir repose carrément sur lui. Tout est là-dedans. Sans Jésus-Christ, tout ça tombe.

Céline est née à Montréal en 1959 dans une famille «aisée» où le niveau de stress interpersonnel était très élevé.

Ma soeur était en réalité ma demi-soeur et mon frère était mon demi-frère parce que ma mère avait une relation avec le frère de mon père. Ma mère était une féministe enragée. J'ai toujours vu mon père écrasé. Il travaillait soixante-dix heures par semaine. Je ne le voyais donc jamais. Il me disait toujours : «Toi, t'es mon erreur, t'es une arriérée mentale, tu es imbécile. Tu es née avec tellement de poil que t'étais une gorille ; tu n'es pas humaine.» Dans ma famille, on aime broyer l'autre, l'écraser, le ridiculiser, même rire des malheurs qui lui arrive.

Céline a rapidement conclu que son monde, comme système, était gravement défectueux.

Je suis née avec une grande sensibilité à la cruauté du monde. C'est une chose que j'ai commencée à voir très, très vite. Je me disais souvent dans ma tête : «Je ne suis pas née dans le bon monde. J'aurais dû vivre dans le temps des ours ou quelque chose, mais pas dans ce monde-là. Ce n'est pas un monde.»

Toute jeune, Céline s'est protégée de l'abus émotionnel qu'elle a vécu en se créant un autre monde plus accueillant.

Moins je voyais ma famille, plus j'étais heureuse. Alors, j'étais toujours dans ma chambre en train de lire, sans contact avec l'humain. Je me refoulais dans la nature. Je ramassais les chenilles, je parlais aux écureuils, aux pigeons, aux petits chats. Je parlais avec tout le monde, sauf avec les êtres humains parce qu'ils étaient méchants. Ce n'était que de la moquerie que je recevais d'eux.

Son expérience à l'école primaire n'a pas changé sa perception d'un monde hostile.

Quand j'ai commencé l'école, j'ai été rejetée tout de suite parce que je suis asthmatique. Je ne pouvais faire aucun sport ou je déclenchais. Ma soeur avait toujours de belles notes ; mon frère aussi. Il a toujours été mon défi. On essayait toujours de se dépasser. Mais moi, mes notes marchaient avec mes humeurs.

Céline a accueilli favorablement les propos de l'Église pendant ses années primaires (1964-1970).

L'éducation religieuse que j'ai reçue était très bonne. C'était un cheminement pour moi de prendre conscience qu'il y avait un Dieu. Ça m'a donné un fondement sur lequel j'ai pu bâtir plus tard. Mes parents étaient catholiques pratiquants, donc on était à la messe chaque semaine. J'ai essayé de faire comme les autres, d'être une bonne petite fille catholique et ce, jusqu'en secondaire III.

Parallèlement, Céline a découvert une autre piste de valorisation qu'elle a poursuivie plus sérieusement à l'âge de quatorze ans : les sciences occultes.

Ma mère pratiquait les sciences occultes, ma grand-mère aussi. J'ai commencé à jouer avec les sciences occultes un peu vers six, sept ans. Les lignes de la main m'intriguaient. En secondaire III, je m'étais assez faite piler sur la tête par l'Église que je me suis dit : «Je passe de l'autre bord.» C'est là que j'ai découvert le pouvoir aussi. Autant j'étais rejetée à l'école avant, autant on m'aimait maintenant parce que j'étais une voyante. J'étais contente aussi parce que j'attirais l'attention de mon père.

Les comportements de Céline démontraient un mécontentement profond.

Personne n'avait accès à ma chambre sauf mon chat qui s'appelait Lucifer. J'avais toujours les rideaux fermés. Mes lumières, elles étaient rouges. J'avais dessiné une murale sur un de mes murs. C'était une croix qui dégageait de l'énergie. Il y avait un chemin et un gros cheval noir aux yeux rouges qui bloquait le chemin. Mentalement, je descendais très vite. J'étais de plus en plus révoltée, agressive, et colérique. Je me suis mise à boire aussi. Mon côté sensible disparaissait, alors je souffrais moins. C'était le fun.

Elle savait ce qui était à la source de ses malheurs : elle manquait d'amour de la part de son père.

Je suis tombée sur un livre à la bibliothèque, *Lucifer et l'enfant*, où on montrait Lucifer comme un bon papa. Moi qui cherchais un père, je me suis alors automatiquement dit : «Si je ne peux pas avoir un père humain, je vais prendre Lucifer comme père.» J'avais quatorze ans quand j'essayais de l'appeler par l'incantation.

Céline eût ensuite une démonstration d'amour chrétien comme elle n'en avait jamais vécue auparavant. Mais, elle n'entrait pas dans le cadre d'un cheminement acceptable.

J'ai rencontré un jeune garçon qui me disait toujours : «Lâche tes sciences occultes.» Mais moi, je ne voulais pas les lâcher parce que tout était basé sur mes sciences occultes : ma popularité, tout ça. Mais je suis allée dans une retraite

catholique avec lui. J'avais été impressionnée par l'amour de ces gens. Je me suis dit : «Wow, je veux me diriger vers ça.» J'ai lâché les sciences occultes. Je n'y touchais plus. Mais les gens dans l'Église m'ont dit : «Tu n'es pas prête encore. Tu es moitié humain et moitié démon. Il faut que tu fasses un bout de chemin avant de rencontrer Jésus.» Alors, je suis partie.

À dix-huit ans (1977), Céline a exprimé sa révolte par d'autres ruptures. Elle a lâché ses études collégiales en médecine vétérinaire pour vivre un amour à la «Roméo et Juliette» dans la drogue.

Je suis allée vivre avec un ami. Ma mère m'avait dit : «Je t'interdis de sortir avec un immigrant.» Son père à lui, il lui avait dit : «Je t'interdis de sortir avec une Québécoise.» ça a été des défis pour nous deux. Avant de le connaître, j'étais tombée dans la drogue comme un autre moyen d'échapper au monde cruel. Mon ami était un drogué aussi, alors on avait ça en commun. Souvent, quand je prenais de la drogue, je me disais : «Si je peux faire une overdose, je vais être débarassée. Si je pouvais mourir!»

Même dans sa noirceur, elle s'est tournée vers l'Église pour la bénédiction de Dieu sur son mariage.

Même si j'étais mélangée, j'avais une croyance. Je voulais que Dieu bénisse cette union-là. Dans ma tête, le mariage c'était pour la vie. On m'avait dit : «Fais-le à l'église et ton mariage va bien aller.» On avait dix-huit ans.

À vingt ans, leur rébellion commune n'offrait pas une base solide pour établir une relation de couple durable.

ça allait mal parce qu'on était tellement différent. Lui, il venait d'une mentalité où l'homme est suprême et la femme est dans la cuisine. Moi, je ne voulais pas du tout adopter cette mentalité. C'était un cauchemar. Quand je suis tombée enceinte de mon premier, j'ai été obligée de revenir un peu sur terre. On voulait que l'enfant soit normal, alors on a essayé d'arrêter la drogue. Mais mon mari continuait à «tripper». C'est là

que ça a commencé à aller très mal dans le ménage. Quand j'ai sevré mon fils, je suis retournée dans mon monde de drogue. Là, on a décidé d'avoir un deuxième enfant. J'ai été obligée d'arrêter encore une fois. Je suis restée un an et demi désintoxiquée, mais toujours en milieu de drogue parce que les «chums» de mon mari venaient souvent chez nous.

Après un accrochage sérieux avec la police fédérale, le couple a quitté Montréal pour changer de milieu, dans l'espoir de recommencer leur vie à neuf.

On voulait quitter ce quartier-là pour commencer une nouvelle vie. Ça n'a pas duré longtemps. Rendu là, c'était encore pire parce que je venais de découvrir le monde de la seringue. Quand je voyais un miroir, c'est comme si je me disais : «Es-tu une bonne mère pour tes enfants? T'es rendue que tu te piques!» Ma mère me voyait maigrir et elle savait que je m'en sortais pas. On était gelé le trois quarts du temps. C'est là que j'ai aussi recommencé les sciences occultes.

Céline s'est remontée avec l'aide d'un «contrat» qu'elle avait fait avec Dieu. Elle avait vingt-sept ans quand elle est déménagée à la campagne (1987) avec sa famille.

Je parlais toujours à Dieu. Je lui disais : «Si tu es juste, si tu me donnes une maison, je te donnerai ma drogue en cadeau. C'est un 'deal.'» Pas longtemps après, la maison est sortie du néant, une affaire de quinze jours. C'est là que je me suis rappelée ce que j'avais promis. J'ai donc arrêté de prendre de la drogue et je n'y ai jamais retouché. On s'est dit : «Plus de chums drogués, on commence une vie nouvelle.»

Son intérêt était plus profond qu'une transaction immobilière. Elle s'est mise à chercher une relation avec Dieu.

Avant de déménager j'étais tombée sur un livre, *La vie après la vie*, qui m'avait fait prendre con-

science qu'il y avait un Dieu et qu'il y avait un jugement. Je m'étais dit dans ma tête : «Je veux combien dans sa balance? Plus légère qu'une plume.» C'est là que je me suis mise à la recherche de Dieu. Rendue à ma nouvelle maison, j'ai fait le catholicisme, j'ai parlé avec les Krishnas, j'ai approché les Jéhovahs, mais je me disais : «ça ne marche pas. Je cherche plus que ça. Je cherche vraiment quelqu'un.»

Sans amis dans son nouveau milieu et bloquée dans les relations familiales, Céline a rencontré des chrétiennes évangéliques.

Arrivée ici, je m'ennuyais un peu parce que, sans auto, je n'avais plus accès au monde. Mon mari n'était jamais là. Le ménage n'allait pas bien. Je ne m'entendais avec personne d'autre, ni dans ma famille, ni avec mes enfants. J'ai été obligée d'entrer en contact avec des chrétiens parce que j'étais seule.

Une voisine, qui était aussi sa tante, lui a témoigné régulièrement, d'une manière très directe. Elle a réussi à amener Céline à son église évangélique pendant quelques mois.

Comme on n'était pas riche, ma tante m'a demandé de travailler pour elle. Je passais la balayeuse, elle me suivait de pièce en pièce avec sa Bible. Pour moi, elle était trop sautée, trop radicale. Elle était vraiment contre les sciences occultes et contre le pape. J'ai fréquenté son église pendant trois mois. J'essayais de suivre ce groupe de chrétiens. Ils étaient sûrs que j'avais accepté le plan du salut. Mais ça n'a duré que deux ou trois mois. J'ai coupé tout contact, sauf la petite cellule de prière de temps en temps.

Tenace, sa tante a adouci son approche pour mieux accompagner Céline dans sa recherche.

Je n'étais pas une personne à me faire embarquer dans une religion. Elle a donc changé de tactique après un certain temps. Elle me disait : «Moi, je ne comprends pas ça. Peux-tu me l'expli-

quer?» Elle trouvait ça impressionnant que je puisse l'expliquer. Je lui posais des questions, puis elle répondait. Les études que je faisais avec elle m'ont permis d'aller fouiller dans Collossiens, Ésaïe, n'importe où. Je trouvais ça intéressant. C'était un bon climat. Je savais que je m'approchais tranquillement, pas vite. Je m'entendais bien avec elle.

Après un long cheminement plus paisible, il n'y avait que quelques obstacles qui empêchaient Céline de s'engager à suivre Jésus.

Après avoir été en contact avec ma tante pendant un an et demi, elle m'a dit : «ça ne se peut pas. Tu comprends, mais tu ne fais pas le pas. Pourquoi tu ne le fais pas?» Je lui disais : «J'en ai pas besoin, je suis sauvée depuis longtemps, moi. Je connais le Seigneur depuis mon enfance.» Mais un jour, un vendredi, je lui ai dit : «Je suis prête à tout donner à Dieu, sauf mon mari.»

C'est dans ce contexte-là qu'en juin 1989 Céline a eu un choc qui l'a forcée à totalement repenser sa vie. Elle avait vingt-neuf ans.

J'ai découvert qu'il y avait une autre personne dans la vie de mon mari. ça a été une grosse remise en question. ça a été un cauchemar. Je savais qu'il n'y avait plus rien à faire. Samedi soir, mon monde venait de s'écrouler. L'avenir était catastrophique. C'était noir dans ma vie. Je ne voyais plus rien. C'était la fin de mon monde.

Céline a passé quatre jours de luttes intérieures, pendant lesquels elle a eu une expérience de visitation divine.

J'ai arrêté complètement de manger. Je ne parlais plus à personne, je ne dormais pas non plus. ça se passait tout en dedans de moi. J'étais assise avec une Bible. Je sortais des passages bibliques pour plaider avec Dieu vingt-quatre heures sur vingt-quatre en disant : «Remets mon ménage en place!» Chaque jour, je sentais une présence venir à côté de moi et me parler en disant : «Qu'est-ce que tu veux que je fasse?» J'ai crié : «Mon ména-

ge!» Il me disait : «Non.» Ça a continué lundi, mardi et mercredi.

Pendant la crise, sa belle-famille l'a beaucoup encouragée.

Mon beau-père m'a promis de me ramener mon mari en disant : «Il n'y a pas eu de divorce dans notre famille et ce n'est pas mon fils qui va commencer.» Ma belle-soeur m'a suggéré de faire le ménage de la maison au complet dans l'espoir que je n'aurais pas de temps pour des idées suicidaires.

Le dénouement du conflit est arrivé le quatrième jour.

Le sujet principal n'était plus son époux infidèle, mais plutôt la rébellion de Céline contre l'autorité de Dieu.

C'est là que j'ai réalisé pourquoi ça allait mal. C'est que j'étais une pécheresse et que, sans Dieu, je ne pouvais rien faire. Je ne pouvais pas sauver mon ménage parce que je ne pouvais pas me changer. C'est vrai que le monde était méchant, mais je n'avais pas vu la méchanceté qu'il y avait aussi en moi. Jeudi matin, Dieu m'a demandé, encore une fois : «Qu'est-ce que tu veux que je fasse pour toi?» Au lieu de dire : «Mon mari!» j'ai répondu : «Que ta volonté soit faite. Si tu ne veux pas qu'il revienne, donne-moi la force de passer au travers.» J'étais consciente que Dieu voulait m'amener là. Lui en haut, moi en bas. Il a fallu qu'il m'amène au bout de moi-même, d'admettre que j'avais besoin de lui. Cette journée-là, j'ai dit : «Je te donne ma vie. J'ai assez fait de gâchis.»

Des transformations profondes sont venues rapidement après sa confrontation divine. Après trois semaines, elle a pu recommencer sa vie avec son mari.

Ma famille m'a tellement vue changer dans l'espace de deux heures qu'ils ont dit que j'avais eu un choc psychologique. Ça a été foudroyant. J'ai senti un processus de changement en moi à peu près comme le film de «la Belle et la Bête». Tout avait changé à la fois.

Il y a des éléments de sa vie passée que Céline a

carrément rejetés.

Il y a eu beaucoup de ménage dans ma vie. Mes envies de suicide ont toutes disparu dans ce temps-là. Les sciences occultes et tous mes livres, tout ça a pris le bord. Dans cette semaine-là, je ne m'entendais plus avec ma mère. Je voyais que ce que je lui remettais, c'est ce que j'aurais dû faire à mon mari. J'ai cessé le processus de broyage que j'ai appris de mes parents. Avant, je m'habillais «punk» pour choquer, les cheveux longs bleus et vingt-deux bracelets. Cette semaine-là, je me suis coupée les cheveux. Tout ça est parti et j'ai perdu vingt livres.

Son expérience a restructuré sa compréhension de la Bible et du monde autour d'elle.

J'ai vu presque deux ans de lecture de la Bible prendre forme ce jeudi-là. Tout s'est replacé. Je me suis sentie comme une enfant. Tout était différent : la nature, tout mes regards, mes pensées, tout. Je voyais le monde différemment. Il ne tournait plus autour de moi. C'est là que j'ai commencé à lire et à écrire dans ma Bible. Je dévorais des livres chrétiens aussi. J'avais une soif. Même mon langage était biblique.

En même temps, elle a adopté de nouveaux comportements enseignés dans la Bible et modelés par des personnes autour d'elle.

Quand mon mari m'a téléphoné juste après ma transformation, il m'a dit : «On ne peut pas refaire notre vie ensemble. Je t'ai trop menti.» Je lui ai répondu : «Si Dieu m'a pardonné à la croix ce que j'ai fait comme affront, je peux te pardonner. Avec lui, je peux te pardonner. On va tout oublier.» J'ai commencé à vouloir plaire à mon mari. J'ai fait le ménage de la maison au complet. Je n'avais jamais fait ça dans ma vie. Les enfants étaient propres. Quand mon mari est rentré, il m'a demandé : «Es-tu un ange ou ma femme? Où est passé la Céline qui était ici avant?»

Ma belle-famille me dit que, depuis ma crise, j'ai plus à coeur leurs traditions. À cause de leur aide dans ce problème, j'ai fini par être vraiment proche d'eux. J'ai vu dans la Bible qu'il fallait

avoir une hiérarchie où l'homme dirige la femme et les enfants. Je me suis aperçue qu'ils n'étaient pas trop sur la mauvaise voie.

J'ai commencé à fréquenter la cellule de prière plus régulièrement parce que j'avais vu l'impact de leurs prières. Je cherchais la présence des chrétiens. J'en avais vraiment besoin. Avant, j'étais une solitaire ; mais maintenant, j'ai beaucoup plus d'amis.

Trois ans après sa crise, Céline constate (1992) certaines adaptations qui sont toujours en gestation.

Au début, j'ai saturé ma famille avec l'Évangile. «Vous allez en enfer. Réveillez-vous!» Ma relation était tellement intense que je ne pouvais rien faire autrement. On m'appelait le F-18. Maintenant, j'essaie de partager avec mes enfants et avec mon mari un peu, mais je les ai trop saturés. C'est dommage parce que, maintenant, ils ne veulent plus m'en entendre parler.

Au début, j'ai vu Dieu sous forme d'une autorité parce que j'ai lutté contre son autorité. Avec le temps, je l'ai vu plus comme un père. Mais, j'avais beaucoup de misère à croire à l'assurance de mon salut parce que, quand je pensais à toutes mes sciences occultes, je me disais : «Bien non, il ne peut pas me pardonner tout ça. J'en ai trop fait. Je l'ai crucifié à un certain temps.» Ça a pris bien du temps avant que je finisse par savoir qu'il avait tout pardonné et que je sois sûre de mon salut.

Son cheminement est maintenant beaucoup plus calme.

Je m'étais beaucoup impliquée dans une autre Église évangélique, mais pas autant maintenant, non. L'Église catholique s'est égarée comme Israël, et les Églises évangéliques suivront le catholicisme si elles ne font pas attention. Je continue ma petite vie avec mes enfants et avec mon mari. À part ça, c'est le travail et ma tante.

3.1.2 Charles

Charles avait trente-trois ans quand il nous a raconté l'histoire de sa vie. C'était l'histoire de sa quête de satisfaction et de sens ; d'abord par la drogue, puis après par une relation avec Jésus-Christ.

Je n'étais pas heureux. Je voulais toujours plus de plaisir, plus de «fun». Mais, le lendemain d'une brosse, j'étais encore vide. Je n'étais jamais satisfait de rien. J'avais une belle femme, de l'argent, une maison. Il me semble que j'aurais pu être heureux, mais j'étais vide. Jésus-Christ, c'est la révélation de ma vie. Je m'accrochais à l'offre d'une vie abondante, une vie pleine et satisfaisante ; pouvoir connaître qui on est, d'où est-ce qu'on vient, où est-ce qu'on s'en va. Je lui dois tout, tout mon bonheur, tout ce qui se passe dans ma vie. Puis pour l'éternité, c'est grâce à lui.

Le deuxième d'une famille de trois enfants, Charles a vécu une enfance remplie d'amour et de paix.

J'ai eu une belle et une bonne enfance. J'ai eu l'opportunité de grandir dans un foyer où il y avait un père et une mère. J'ai toujours été proche de mon père. J'aimais bien faire des choses avec lui, comme la pêche et la chasse. On était entouré pas mal par la famille aussi. Mon oncle restait à côté, puis ses enfants avaient le même âge que nous autres. On jouait ensemble. Mon père s'est bâti un chalet sur un lac privé. On passait nos étés là. Mon oncle avait son chalet sur le même lac. Puis la soeur à mon père était là aussi. Il y avait donc bien des jeunes, bien des amis. On pouvait aller dans le bois ou dans les champs, n'importe où. On s'est bien amusé, jeunes. J'étais bien choyé de ce côté-là.

Sa famille vivait sous un ciel catholique romain traditionnel.

Ma famille est très religieuse. Mon père a une soeur qui est religieuse. Elle a toujours eu une grande emprise. Elle s'est toujours entretenue

par des prières, des chapelets, des icônes, des images, tout ça. Ma mère a beaucoup de bagage, ce que ma tante lui a dit. Puis mon père, c'était pareil. Il priait souvent sa mère qui est morte quand lui, il est venu au monde.

Comme son père, Charles a gardé ses distances face aux croyances reçues.

Dans le fond, mon père n'était pas un homme vraiment religieux, sinon pour la forme. C'est un homme qui aimait prendre un verre. Il a déjà eu une liaison avec une autre femme. On le savait. Ma mère, elle, le savait aussi. Moi, j'ai toujours cru ce qu'on m'inculquait sans jamais questionner : le culte aux morts, Saint ci, Saint ça, la Vierge Marie, l'autorité du Pape et les sacrements. Pourtant, je n'y ai jamais fait trop confiance non plus. Quand j'avais besoin de quelque chose, je ne demandais pas à Dieu ; je travaillais pour. Je ne cherchais pas Dieu. Ce que je cherchais, c'était d'avoir du «fun».

Entouré de sa famille, Charles n'était pourtant pas convaincu d'être aimé de son père. À l'école secondaire, Charles a pris un virage en s'éloignant de sa famille pour chercher l'acceptation des «voyous», tout en pensant qu'il n'était pas aussi mauvais qu'eux.

Je n'étais pas le style de gars qui aidait beaucoup mon père. Souvent, on a un père qui va demander à ses enfants de lui donner un coup de main. Pas mon père. Il aimait faire des jobs seul. Il me laissait m'amuser. J'ai lâché ma famille et mes cousins parce que j'avais d'autres chums à l'école, des gars qui aimaient faire des coups : casser des vitres, des choses comme ça. Je voulais appartenir à ce groupe parce que j'avais besoin d'être aimé d'une gang dans le sens d'être accepté. J'étais prêt à faire bien des affaires. J'étais facile à entraîner. On a volé les cadenas de tous les cabanons à St-Janvier juste pour s'amuser. Il ne m'était pas naturel de faire des coups parce que mes parents m'avaient enseigné des valeurs. Mes amis dans la gang n'en avaient pas.

Sa quête d'approbation a amené Charles dans le monde de la drogue, et l'a éloigné encore plus de sa famille.

À un moment donné, mon père m'a parlé sérieusement qu'il ne voulait pas que je devienne un voleur, et surtout pas un drogué. Il m'a dit : «Si jamais tu prends de la drogue, je te fous carrément à la porte.» Il ne savait pas que je prenais déjà de la drogue. À partir de ce moment-là, j'ai pris un peu plus de distance envers mes parents. Avec le temps, les petits vols devenaient assez importants. Des fois, on défonçait des chalets. On a défoncé le restaurant où je travaillais. Tout ça pour la drogue : la mescaline, l'acide, des choses comme ça. J'étais habile dans le mensonge. Même quand ma soeur m'avait dénoncé plusieurs fois pour que j'arrête de me droguer, je m'en défendais toujours.

Un accrochage avec la police a convaincu Charles d'essayer d'orienter sa vie dans une nouvelle direction. Il avait dix-huit ans (1977).

Une fois, on s'est fait prendre pour un vol. Le matin, la police est arrivée chez nous. On a passé en cour, tout ça. L'amende n'était pas aussi chère que ça, mais c'était surtout que j'avais un dossier criminel. Là, mon père a mis cartes sur table : «Je ne veux plus voir les faces de ces gars-là. Je ne veux plus que t'aïlles les voir.» Il m'a vraiment mis ça sec ce qui a fait que j'ai arrêté ça. J'étais plus tranquille. Je travaillais dans une usine comme soudeur. J'avais pris une autre route. Je n'étais vraiment pas mieux parce que j'étais encore dans la drogue. J'avais pris l'habitude du hachisch, du pot et des pilules. Ça faisait partie de ma vie.

À dix-neuf ans, Charles a rencontré France avec qui il vivait une relation d'amour et de drogue.

Ça faisait longtemps que je la connaissais au chalet. Mais, un été, elle avait grandi au point où elle n'était plus une enfant. On s'entendait bien. On est sorti ensemble. Elle aussi consommait des drogues : pas excessivement, mais assez régulièrement. Je prenais des drogues de tel style que les fins de semaines, c'était fait pour

vivre ça. J'aimais beaucoup prendre un verre aussi. Et les deux ensemble. Je sais qu'elle n'aimait pas trop ça. Mais elle m'aimait, on était en amour. Elle ne m'a pas lâché.

Quand Charles a changé d'emploi à vingt ans, il avait un meilleur salaire et encore plus d'opportunités de se perdre dans la drogue.

J'ai eu un bon emploi du père de France. Mais, il y en avait beaucoup qui consommait de la drogue là-dedans. Ça m'a encouragé à consommer. Après avoir été là pendant trois ou quatre ans, à partir de vingt-trois ans, j'ai donné un boom dans la «dope» avec d'autres chums. J'en étais à un point que j'en consommais en me levant, à la pause, au dîner, et ainsi de suite, pour que je sois toujours toujours gelé. On se mettait des gouttes dans les yeux pour que ça ne paraisse pas trop qu'on était magané. J'ai étiré ça pendant trois ans, jusqu'à ce que je connaisse le Seigneur. J'ai même commencé à en vendre parce que ça coûtait cher la dope. France savait que je consommais, mais elle ne savait pas que j'étais vendeur. Je cachais tout ça.

À vingt-quatre ans (1983), Charles essayait en vain de répondre aux exigences d'une vie de couple.

Je me suis marié pour faire taire la famille parce que, moi, je ne voulais pas avoir un mariage. On s'est marié quand on a commencé à penser à avoir des enfants. France m'a dit : «Je ne veux plus que tu prennes de la drogue.» Elle avait arrêté. Je lui ai dit : «D'accord, je vais modérer.» Au mois d'août, je me suis marié, puis au mois d'octobre, je voulais faire un peu plus d'argent. J'ai commencé à jouer de la guitare avec un orchestre «western» dans un club, quatre soirs par semaine. Là, j'ai commencé à rentrer dans le trou parce que ça m'a porté à prendre plus de boisson et plus de drogue. J'étais porté à rencontrer d'autres femmes. Le jeudi soir, je n'étais pas chez nous avant trois heures et demie, puis je me levais à six heures pour aller travailler. France et moi, on devenait deux étrangers. C'était terrible, notre foyer. C'était évident que ça n'allait pas du tout.

Incapable de continuer à un tel rythme, Charles a fondé son propre petit orchestre avec un horaire et de la musique qui lui plaisaient davantage.

Je suis retourné un peu avec ma gang, Matthieu et les autres, pour fonder un «band» plus intéressant. Moi, c'était du gros rock que je voulais. On jouait plus dans les «partys» des fins de semaines. On préparait un gros spectacle pour l'Halloween. On jouait des «tunes» vraiment sataniques de Judas Priest, AC\DC, des groupes pas mal «heavy». On pratiquait tout l'été. On prenait un coup et on fumait. C'était le fun cet été-là.

En même temps, Charles était en contact avec un collègue de travail qui était un chrétien évangélique.

Cet été-là, il y avait un chrétien dans mon département au travail, mais je ne le savais pas. C'était mon inspecteur. Il ne m'a jamais parlé de l'Évangile ou de religion. Mais, il avait sur son coffre la phrase : «Prépare-toi à rencontrer ton Dieu.» Je ne savais pas que c'était un verset de la Bible, mais je savais comme ça qu'il était religieux en tout cas.

C'est dans ce contexte-là que Charles fut profondément ébranlé par la nouvelle de la mort subite d'un cousin proche. Il avait vingt-six ans (1985).

ça m'avait donné tout un choc. Il venait juste de se marier, il commençait à vivre : une maison, deux enfants, tout ça. Je ne voyais pas ça juste de la part de Dieu, ou de la part de la vie tout court. Pour la première fois, je me suis arrêté pour me questionner. J'avais été à son service la fin de semaine. Quand je suis rentré au travail le lundi, pendant l'heure du dîner, l'inspecteur m'avait approché. Il m'a dit : «Tu n'as pas l'air d'être dans ton assiette. Qu'est-ce qui se passe?» Je lui ai raconté ça. J'essayais de ne pas dévoiler mes sentiments avec lui. Mais là, il m'a demandé la question critique : «Était-il prêt, ton cousin? Es-tu prêt à mourir?»

Pendant trois mois, Charles a fait des études bibliques

avec son collègue. Celles-ci ont alimenté chez Charles un retour critique plutôt agressif de ses croyances d'enfance.

J'allais le voir tous les dîners. Par les questions que je lui posais, je voulais débobiner ce qu'on m'avait inculqué dans mon enfance. Je ne m'impliquais pas. Je voulais juste connaître son point de vue. À toutes mes questions, il répondait avec un verset pour appuyer ce qu'il disait. Ça m'a frappé beaucoup. Il m'encourageait à lire la Bible que ma tante m'avait donnée. Un verset qui m'a frappé, c'est Éphésiens 2.8 et 9. «C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu, afin que personne ne se glorifie.» C'était clair dans ma tête. Le salut n'était pas par mes efforts. Ça disait le contraire de ce que j'avais toujours pensé. Quand ma tante religieuse m'a averti de faire attention aux «chrétiens évangéliques, l'esprit de rébellion m'a poussé à aller plus loin avec ce gars-là.

Au mois d'octobre de la même année, Charles a accepté une invitation à venir souper chez son collègue. Le mobile principal de Charles était toujours de s'attaquer aux enseignements du catholicisme romain.

J'avais d'autres questions et ma femme en avait aussi. On a apporté des images que ma tante m'avait données, des prières, etc. Je voulais que mon collègue me montre avec des versets que ce n'était pas vrai, pour que je puisse aller renverser les arguments d'autres après. La façon dont j'ai le plus connu la religion catholique, c'est quand j'ai voulu la démolir.

Son collègue ne voulait pas parler d'Église, mais plutôt de l'engagement personnel de ses invités face au salut en Jésus-Christ.

Il a dit : «Si j'ai réfuté tout ça, ça ne changera rien. Peut-être que vous connaîtrez beaucoup de choses, mais Dieu serait encore loin de vous. Vous avez une décision à prendre vous autres, saviez-vous ça?» Là, il nous a présenté le plan du salut. Il nous a montré premièrement les ver-

sets où Dieu voulait offrir à l'homme une vie abondante, une vie pleine, et une vie éternelle. Ensuite, il nous a expliqué, avec d'autres versets, que c'était le péché qui nous séparait de Dieu. Puis, il nous a dit que la croix de Jésus faisait parfaitement le pont entre l'homme et Dieu. Il nous a expliqué que ce n'est pas en continuant d'essayer par nos efforts qu'on peut se présenter devant Dieu. Il faut qu'on reparte à zéro, puis après, qu'on passe par la croix parce que le seul chemin, c'est Jésus-Christ. Il fallait laisser Jésus-Christ entrer et régner pour mettre de l'ordre dans notre vie.

Suivant l'exemple de sa femme, Charles a répété une prière de repentance et de foi. Une fois de retour chez lui, il a parlé avec Dieu pour lui donner sa vie.

J'ai fait la prière après elle. J'ai pleuré surtout parce que je voyais ma femme brailler. C'était bien bien émotif cette affaire-là. Mais, ce n'était pas encore clair dans ma tête que ça se faisait avec une petite prière comme ça. J'ai fait la prière, mais je n'étais pas vraiment là, parce que je n'avais pas encore calculé le prix. Quand on est retourné à la maison, j'ai passé toute la soirée à repenser à tout ce qui m'a été dit. Quand on s'est couché, il était tard. Je me suis mis au pied du lit puis j'ai dit au Seigneur, dans mes propres mots : «Je crois que t'es mort sur la croix pour moi. Je te donne ma vie.» C'est là que ça a cliqué!

Charles est catégorique quant à la raison de sa décision : ce n'était pas pour sortir de l'emprise de la drogue.

Je savais qu'il fallait que je renonce au mensonge et au vol. Je savais qu'il fallait que je ne vende plus de drogue. Mais d'en prendre, je n'étais pas prêt à renoncer à ça. Je pensais que c'était correct. J'ai tout calculé ça dans ma tête. Puis, mon collègue ne m'en a pas parlé non plus. Il m'avait juste amené à Jésus-Christ.

Des transformations rapides ont suivi sa conversion.

1) À partir de ce moment-là, Dieu me hantait. Je pensais juste à lui. Tout le temps, même au point que ç'en devenait fatigant. Je me demandais si

j'étais pas près de devenir fou.

2) Contre le conseil de mon collègue, je suis allé au «party» de l'Halloween quand même parce que j'étais le chanteur du groupe. Mais je ne me suis jamais senti aussi malheureux de ma vie. J'haïssais tout ce que je voyais. L'ambiance que j'aimais avant, je trouvais ça dégueulasse.

3) Au travail, j'avais des posters de femmes nues. J'ai tout arraché ça, puis je les ai remplacés par des versets.

4) Plus je continuais à consommer de la drogue, plus je me sentais coupable. Je suis allé voir ceux de qui j'en achetais pour leur demander de ne plus m'en vendre. Je me rappelle du dernier joint que j'ai fumé, un mois après ma conversion. J'ai pleuré en le fumant. Je n'avais plus le goût de fumer, pas du tout. C'était vraiment une délivrance.

5) Comme les premiers disciples qui allaient annoncer l'Évangile avec joie, moi aussi, j'allais l'annoncer. J'ai pris tous les versets que j'avais marqués dans mon Nouveau Testament, puis je suis allé prêcher à tout le monde ; ça n'a pas été long à faire le tour. Ils me voyaient changer complètement. Je leur disais que j'avais reçu la vie éternelle, que l'enfer existait, et que s'ils ne se convertissaient pas, s'ils ne se repentaient pas, ils seraient tous perdus, s'ils n'avaient pas Jésus.

6) Après ma conversion, mon collègue m'a invité à aller à son église. Quelques semaines après, on avait commencé à son église évangélique. On aimait ça. Les messages étaient à point. On était vraiment avec notre monde. Pour nous autres, il n'y a pas de vie chrétienne sans l'Église.

Dans les mois qui ont suivi sa conversion, Charles a fait face à beaucoup d'opposition.

On m'avait averti d'aller doucement, mais mon zèle était trop fort. J'ai pensé que les autres accepteraient l'Évangile tout de suite comme moi. Au contraire, mes amis, avec qui je faisais de la musique, m'ont tous lâchés, sauf un. Au travail, le gérant m'a fait entrer dans son bureau, puis il m'a dit : «Vous allez arrêter d'en parler, même au

dîner. Plus de poster de rien.» Mon père m'a dit : «T'es un fou. Tu vas lâcher cette affaire-là. Tu vas arrêter d'en parler ici. Je ne veux plus entendre parler de l'enfer.»

Avec le temps, Charles a trouvé un moyen d'évangéliser qui a affecté plusieurs personnes.

J'étais bien trop raide au début, mais je me suis assagi un peu. C'est incroyable comment le feu a pris. Mon meilleur ami dans notre «band» a fini par se convertir. Au travail, il y a eu plusieurs conversions au cours des années qui ont suivi. Deux semaines avant sa mort, mon père a prié avec moi pour exprimer sa foi en Jésus-Christ. Il était vraiment sincère, mon père. Dieu nous a branchés ensemble. On m'a demandé d'apporter l'homélie. Toute la famille a entendu l'Évangile. Plusieurs personnes m'ont demandé une photocopie de ce que j'avais apporté. Il y avait des cousins qui ont arrêté de boire à cause de mon témoignage. Ma soeur a aussi accepté le Seigneur. Ma mère vient avec nous, de temps en temps, à des réunions évangéliques. Elle aime bien ça, mais elle ne saisit pas encore.

Les priorités de Charles ont également continué à changer.

France et moi, on s'est ouvert l'un à l'autre d'une façon incroyable. On a décidé qu'elle n'irait plus travailler. On a à coeur d'aider ceux qui nous entourent, qui souffrent beaucoup. On est en train d'aider trois couples en particulier qu'on connaît et qui ont des difficultés de couple. On a aussi hébergé peut-être cinq ou six personnes à date pour des grossesses non désirées. C'est important de s'impliquer socialement. C'est ça que le Seigneur nous demande.

3.1.3 France

France avait trente ans quand elle nous a partagé l'histoire de sa vie. Elle a raconté comment elle a trouvé l'affection et l'acceptation dans ses relations avec sa famille et avec Dieu.

L'avenir, pour moi, c'est de vieillir avec mon mari. On a les cheveux tous blancs puis on se tient la main. Je pense souvent au ciel. J'ai même eu un rêve une fois et je voyais Jésus me tendre la main comme s'il était venu me chercher. C'était une sensation tellement agréable!

La cinquième d'une famille de six enfants, France a eu «une bonne enfance». Son père était le pilier de sécurité et de discipline dans la famille. Il était un directeur d'une grande entreprise. France se dit partagée entre un sentiment de reconnaissance pour les bonnes valeurs de son père et une certaine crainte face à sa sévérité.

Mon père était un homme très fort, très solide, capable de ne dépendre que de lui-même. Mon père était un homme très autoritaire, très moral et très sévère aussi. C'était plutôt lui qui faisait l'éducation chez nous. Les traditions, c'est quelque chose qu'il voulait vraiment nous inculquer. Ce n'était rien de religieux parce qu'on n'allait même pas à la messe de minuit. C'est sûr qu'avec une telle sévérité, j'étais plutôt craintive. Je n'osais pas trop le contredire. La morale chez nous, c'était très important. On aurait dit des principes bibliques par exemple : le respect, l'obéissance et la politesse. C'était des bonnes choses qu'aujourd'hui je peux appliquer dans ma vie avec mes enfants.

La mère de France vivait dans l'ombre de son mari, du moins à la maison.

Ma mère, c'était une femme soumise, même résignée. Elle était dans l'ombre parce que mon père prenait toute la place. Ce que mon père disait, c'était toujours correct. Elle ne disait pas un mot. Elle faisait la vaisselle et le lavage. Je n'ai jamais été capable de m'asseoir avec elle pour dire : «Toi, qu'est-ce que t'en penses, maman?» À un moment donné, elle est retournée sur le marché du travail. Ça l'a beaucoup aidée à se faire des amies et à avoir une personnalité à elle.

À cinq ans, France est déménagée avec sa famille en

Alberta où elle a fait cinq ans d'école primaire anglaise. C'est durant ce temps-là (1969-1970) que son père a décroché de l'Église catholique. Il disait que ce n'était plus reconnaissable à cause des modes de l'époque.

Mes parents ont pratiqué jusqu'à ce que j'aie l'âge d'à peu près sept ou huit ans. Mon père disait que c'est quand on a rentré le «go go» dans les églises avec la guitare puis les «drums» qu'il a décroché complètement. Il a dit : «Non, c'est pas ça pour moi l'Église.» Mais nous, les enfants, il fallait qu'on y aille pareil.

Après être passée par les rites habituels de l'Église catholique et y avoir gardé quelques séquelles, France a, elle aussi, finalement abandonné l'Église.

J'ai fait ma première communion et ma confirmation. À l'école, on avait la religion. Je n'ai jamais su pourquoi j'ai fait ma confirmation ou qu'est-ce que cela voulait dire. Il y a des chansons, par contre, qu'on avait apprises pour la communion qui me sont restées. J'ai comme gardé Marie aussi. Il me semble que ça ne m'a pas trop affectée parce que j'ai arrêté d'aller à l'église assez jeune. Mes parents ont réalisé que ça ne donnait pas grande chose.

Réinstallée à Laval, son adolescence «a quand même bien été» sauf qu'elle était parfois «le mouton noir» des filles dans la famille parce qu'elle contestait le rôle qui lui était réservé.

Chez nous, les garçons avaient le droit de faire pas mal tout ce qu'ils voulaient parce que les hommes, c'est comme ça. Mais les filles, il faut qu'elles écoutent, puis qu'elles restent dans la maison le samedi soir pour regarder la télévision, puis tricoter. Mes parents ont vu que je n'étais pas comme les deux autres filles. Ils me laissaient la permission de sortir avec mes amis. Mais il fallait que je sois rentrée très tôt. Mais ils ne savaient pas ce qu'on faisait. On allait à des «partys», on prenait une bière ou on

fumait n'importe quoi. Mais ça ne paraissait pas. Moi, j'étais quand même craintive à cause de mon père.

À l'âge de vingt-deux ans (1983), France a reçu son diplôme universitaire et son premier poste d'institutrice. Dans la même année, elle s'est mariée avec Charles. C'est avec beaucoup de difficulté qu'ils ont débuté leur vie commune. Premièrement, ils vivaient des vies séparées.

On vivait ensemble parce qu'on était marié, mais on avait chacun nos occupations. On ne se parlait pas parce qu'on ne se voyait pas beaucoup non plus. Charles travaillait, puis il jouait de la musique. C'était ça sa vie. Puis moi, ma vie, c'était ma classe, mes élèves, mon travail. C'était mon monde. On n'avait pas vraiment une vie de couple intense. Moi, des fois, je voulais parler. Je disais à Charles : «À quoi tu penses?» «À rien.» Ça finissait là.

Deuxièmement, ils avaient des attentes contradictoires face à leurs rôles.

La première année de mariage a été très difficile parce que, quand j'arrivais à la maison, il fallait faire le lavage, le repassage, le ménage, toute seule parce que mon mari ne faisait rien. Il avait été élevé avec une mère poule qui faisait tout pour lui. Je trouvais ça dur. Monsieur mangeait, puis il allait s'asseoir dans le salon, me laissant la pile de vaisselle à faire. Éventuellement, on s'est entendu. J'ai montré à Charles comment passer la balayeuse, puis tout ça. Là, c'était mieux.

La contestation de son rôle n'était pas une révolte contre toutes attentes traditionnelles. Elle voulait quand même élever des enfants à la maison.

J'ai travaillé dans des garderies en stage quand j'étais à l'université, puis au cégep. J'en ai vu des petits enfants arriver à six heures et demie le matin puis repartir à cinq heures le soir. Je me suis dit : «Moi, je veux que mes enfants me

connaissent. Je veux pouvoir leur inculquer ce que j'ai à coeur. Je ne veux pas que ça soit la gardienne.» C'est quelque chose à laquelle je tenais beaucoup beaucoup. C'était quelque chose qui était entendu entre nous deux.

Comme sa mère, France croyait que son épanouissement n'était possible qu'en dehors du couple.

On était en train de s'éloigner de plus en plus. On avait un mur de briques entre nous deux. On était quand même à la recherche de quelque chose de plus, mais on ne cherchait pas l'autre. On cherchait plutôt à l'extérieur.

En juillet 1985, France et Charles ont aménagé dans leur première maison avec l'intention d'y fonder une famille. France avait vingt-quatre ans. Trois mois plus tard, un proche cousin de Charles est mort subitement. Charles en a été affecté profondément et il en a parlé à un collègue de travail. Ce collègue lui a témoigné de sa foi évangélique. Ensuite, Charles en a parlé avec France et, ensemble, ils ont cherché des réponses dans la Bible. Leur lecture et leurs discussions ont beaucoup ébranlé leurs croyances d'enfance.

C'est vraiment quand son cousin est décédé que ça a déclenché. Charles m'a rapporté ce qu'il a appris au travail. Pour lui, c'était toute une découverte. Quand il me montrait les versets dans la Bible, c'était comme si mon monde venait vraiment de s'écrouler. Je me disais : «ça veut dire que ce qu'on m'a appris, ce n'est pas vrai, c'est un mensonge.» ça m'avait frustrée et fâchée. Je me sentais comme trahie. C'est comme si je repartais à zéro dans mes connaissances et dans ce que je croyais. À ce moment-là, j'ai pris la Bible, puis là je la dévorais. Je voulais en savoir plus.

France a ensuite décidé de reconstruire sa foi autre-

ment, d'une manière critique et délibérée.

Avant, on a cru toutes sortes de choses sans preuve et ça ne m'a amenée nulle part. Je me posais des questions pour savoir si la Bible était vraie. On avait même lu un livre pour savoir si la Bible était vraie. J'y croyais maintenant fermement. À travers tout ça, on a rencontré une tante à Charles, une religieuse, pour lui poser des questions. Mais, ce qu'elle nous a dit se contredisait.

Le fait de cheminer tous les deux dans la lecture de la Bible a posé pour France et Charles les premiers fondements d'une vie commune.

Des fois, on lisait la Bible dans le lit et on se disait : «Et regarde ça!» On partageait ce qu'on lisait. Avec notre recherche biblique, le mur n'était plus là. Oui, ça enlevait beaucoup de briques parce qu'on se disait ce qu'on ressentait aussi. C'est des choses qu'on ne se disait pas avant. Il me disait : «Oui, je comprends comment tu te sens.» Plus tard, le Seigneur a béni tous les autres domaines de notre vie de couple. Mais c'est sûr qu'à la base il y a le Seigneur.

Après quelques semaines de discussions ensemble et au travail, le collègue les a invités à souper chez lui. C'est là que la conversation a abouti au sujet du «plan du salut.» Avant la fin de la soirée, France a fait une expérience de conversion et une vision personnelle de Jésus.

Ils étaient très simples, très à l'aise avec nous, très chaleureux. Après le souper, ils nous ont présenté le plan du salut en disant qu'on avait une décision à prendre. Ce qui m'a frappé ce soir-là c'est que Jésus a souffert pour moi. Il a payé ma dette. Dans mon enfance, on m'avait tellement dit que tout le monde est sauvé parce que Jésus est mort sur la croix pour tout le monde. Mais là, le Saint-Esprit m'a montré : «Non, non, ce n'est pas pour tout le monde, c'est pour toi.» Quand j'ai prié, j'avais les yeux fermés. Je voyais Jésus sur la croix, puis là, il m'a regardé droit dans les yeux. Puis il m'a dit : «France, j'ai fait ça juste pour toi. Je t'aime,

j'ai donné ma vie pour toi, puis je veux que tu me donnes ta vie.» C'est là que j'ai compris. C'est à ce moment-là que j'ai donné ma vie au Seigneur.

C'est son désir d'être pardonnée de quelques comportements non approuvés qui a amené France à prendre une décision pour le Seigneur. Elle ne se voyait pas comme étant dans une crise d'où elle devait sortir à tout prix. Plus tard, elle a subi des transformations plus profondes.

À ma conversion, j'ai vu que j'avais besoin du Seigneur dans ma vie, que j'avais besoin de me repentir de la vie que je menais : de la boisson et de la drogue. J'avais quand même l'apparence d'une bonne fille. Les gens ne voyaient pas à l'intérieur. C'est plus tard que le Seigneur m'a révélé que j'étais menteuse, que j'avais beaucoup de rancune, que j'avais un mauvais caractère. Il y a beaucoup de choses qui ont changées : la façon que je voyais la vie, la façon que j'étais, moi!

Charles et France ont suivi des cours sur les relations de couples et sur l'éducation des enfants qui ont amené d'autres changements dans leur famille.

Ces fins de semaines ont été des briseurs de barrières qui nous ont permis de nous ouvrir beaucoup l'un à l'autre pour travailler ensemble à construire un couple et une vie de famille. On veut que nos enfants soient élevés dans une famille chrétienne et qu'ils soient heureux. Aujourd'hui, je peux dire que c'est merveilleux. J'aime notre vie de couple.

France a aussi appris à s'ouvrir davantage à son lieu de travail. Le fait de pouvoir mieux communiquer avec sa directrice lui a permis de témoigner sa foi.

Dans l'enseignement, il y a tellement de choses qui ont changé. Quand on fêtait Noël, je cherchais à intégrer le vrai sens de Noël dans ma classe, toujours avec le consentement de l'école. Ma directrice d'école des fois nous faisait faire des extra qui occasionnaient du surtemps. Avant,

je l'acceptais, mais je murmurais par derrière. Après ma conversion, il y avait des fois où j'ai pu lui dire mon avis en parlant avec elle. J'ai même pu lui témoigner, quelque chose que je n'avais jamais pensé faire. Un jour, après l'école, je suis allée dans son bureau et puis, là, on a commencé à parler de Billy Graham. Elle a dit : «Oui, je l'ai déjà entendu à la télévision. C'est bien ce qu'il dit.» Et je lui ai dit : «J'ai la même foi que Billy Graham.» Puis là elle a dit : «Ah oui? C'est quoi au juste?» Je parlais, mais dans ma tête je disais : «France, tu parles du Seigneur! Puis elle t'écoute!» C'était vraiment spécial.

France voulait témoigner aussi à ses parents pour leur montrer ce qu'elle avait découvert. «Il faut qu'ils sachent. Ça fait vingt-quatre ans, moi, que je suis dans l'ignorance, puis qu'on m'a menti. Il faut leur dire la vérité.» Si elle n'avait pas connu de grande crise avant sa conversion, elle en a eu une après. La réaction de sa famille a été très froide.

Je ne savais pas ce qui m'attendait. Même si mon père ne fréquentait pas l'Église catholique, pour lui, c'était une tradition qu'il nous donnait. Il me disait qu'en reniant la religion catholique romaine, on le reniait aussi. Un soir, il s'était fâché, puis il m'a dit : «Si vous ne sortez pas de votre affaire, ne mettez plus les pieds chez nous et je ne mettrai plus les pieds chez vous.» C'était fini. Il ne m'a même pas embrassée avant de partir. Pour moi, c'est comme si mon père m'avait été enlevé. J'ai pleuré, j'ai pleuré et j'ai pleuré. Les portes ont été fermées pendant huit mois. J'ai trouvé ça très difficile parce que j'étais enceinte de quatre mois. J'avais telle-
ment de peine que j'avais peur de perdre le bébé. Quand mon bébé est venu au monde, ils ne sont même pas venus le voir à l'hôpital, pourtant c'était leur premier petit enfant!

Au début de la période de séparation, France se demandait comment regagner l'approbation de son père. En cours

de route, elle a reçu d'autres encouragements.

Ma première idée, c'était de délaissier les chrétiens, de continuer à lire ma Bible, mais de dire à mon père que j'allais à l'Église catholique. J'avais plein d'idées. Mais le Seigneur me disait : «Fais-moi confiance.» Pas longtemps après, le père de Charles l'a appelé pour lui dire : «Tu diras à France que le jour de votre mariage, j'avais dit que je gagnais une fille. Aujourd'hui, c'est encore vrai.» Pour moi, ça a été mon réconfort. C'est comme si le Seigneur me disait : «Tiens, tu as un père.» À la naissance de mon bébé, beaucoup de gens de mon Église évangélique sont venus me voir parce qu'ils savaient ce qui s'était passé. Ils me disaient : «Dieu a dit dans sa parole 'Jamais je ne te laisserai, jamais je ne t'abandonnerai.'» Ça me réconfortait beaucoup.

Sur la recommandation de son pasteur évangélique, France a fait les démarches pour faire baptiser son bébé à l'Église catholique, dans l'espoir de dénouer l'impasse avec ses parents. Cependant, un prêtre catholique a recommandé au couple de ne pas baptiser leur bébé de cette façon parce que, selon lui, leur foi était «déjà correcte.» Il a communiqué son conseil aux grands-parents qui, eux, ont repris contact avec leur fille.

La «grosse épreuve» passée, France a pu reconstruire sa relation avec son père sur des bases nouvelles.

Dieu était aussi en train de changer le coeur de mon père. Il avait changé d'attitude envers tous mes frères et soeurs dans la famille. Après que les portes se soient réouvertes, ça a été une grande joie pour moi de retrouver mes parents. Mais, j'ai réalisé que je ne voulais jamais être toute seule avec mon père car j'avais toujours peur qu'il me reparle de ma foi, puis qu'il me condamne encore. Avec le temps, je me suis rendue compte que je devais faire confiance au Seigneur face à mon père, que le Seigneur va s'arranger avec lui. C'est à ce moment-là que j'ai comme

laissé mon père émotivement, puis la peur est partie aussi. J'ai pu regarder mon père comme un homme, un homme qui a besoin du Seigneur. J'ai vu en mon père comment la tradition est vaine, qu'elle ne lui a rien apporté. Si jamais il me parle du Seigneur, tout ce que j'ai à faire, c'est de lui témoigner de ce que le Seigneur a fait dans ma vie. Par notre exemple de vie de couple et de vie de famille, mon père nous dit maintenant : «Ce que vous faites, c'est bien, continuez.» Il ne nous a jamais démontré autant d'amour qu'aujourd'hui.

3.1.4 Matthieu

Matthieu avait trente-et-un ans quand il nous a raconté l'histoire de sa vie et de sa conversion. Il parlait souvent et longtemps de ses amis «proches». Ce sont ses amis et son frère qui lui ont ouvert des pistes de recherches spirituelles avec lesquelles il a découvert sa propre amitié avec Dieu en Jésus.

Jésus, c'est un ami premièrement parce que c'est une personne à qui je me confie plus qu'à quiconque. Je pense qu'à un ami on peut se confier. Et puis, cet ami-là, c'est mon Dieu en même temps.

Le sixième enfant d'une famille «bien normale,» Matthieu se rappelle qu'en général, «on était bien, on s'entendait bien.» Ils ont vécu «un moment dur» au décès du frère aîné. Matthieu était un leader à l'école et recevait de bonnes notes.

La messe dominicale faisait partie de l'enfance de Matthieu mais, «comme toute bonne famille québécoise», ses parents abandonnèrent progressivement leur pratique au point où Matthieu ait pu dire de son adolescence «fini les questions au sujet de Dieu. Il n'était plus dans ma vie.»

C'est à ce même moment que son père s'est «impliqué beaucoup politiquement» (1975). Matthieu ne le voyait donc «presque pas». Il ne se sentait pas «écouté» non plus à la maison par sa mère qui s'occupait de sa grande famille.

C'est dans ce contexte-là que son meilleur ami (distant, lui aussi, de sa famille) l'a initié au monde du «rock et de la drogue.» Matthieu avait douze ans et allait vivre cette vie pendant quatorze années. Il a passé son adolescence avec des gangs de jeunes «motards» et c'est dans ce contexte-là qu'il a rencontré sa future épouse. Malgré tout, il est resté «clean» à l'école parce qu'il y avait, dit-il, «quelque chose qui me retenait de ne pas continuer là-dedans.»

À dix-huit ans (1980), il a abandonné le cégep pour aller travailler dans la petite entreprise de son père. Pour bien jouer dans des groupes de «musique rock presque violente», il suivait des cours de guitare. C'est dans ses cours qu'il a rencontré, pour la première fois, quelqu'un qui lui a témoigné de sa foi chrétienne.

Mon prof me parlait à peu près vingt minutes du Seigneur pendant un cours de trente minutes. Moi, je lui parlais de la musique, puis lui, il me parlait du Seigneur. Ça m'a frustré un petit peu là encore. Je ne rejetais pas ça. C'était quand même bien. Mais j'étais pas prêt. Le Seigneur m'avait pas parlé encore.

Vers l'âge de vingt-quatre ans (1984), Matthieu a dû repenser, d'une manière plus inscriptive, les grandes questions de sa vie adulte. Il faisait face à des difficultés

causées par ses dépendances chimiques ce qui avait des incidences sur sa relation amoureuse avec son amie et sa performance au travail.

Je voyais que ça commençait à me nuire même à mon travail. ça nuisait à ma relation avec ma femme parce qu'elle n'en prenait plus, mais moi, j'en prenais tout le temps.

C'est à ce moment-là que son père a voulu vendre l'entreprise pour prendre sa retraite. Matthieu et son frère cadet ont fait une analyse comme potentiels acheteurs. Mais, Matthieu a «abandonné le projet», avouant sa propre incapacité de prendre une telle responsabilité.

Le dossier était fermé parce que, quand tu es dans la dope puis dans la boisson, tu ne penses pas vraiment à être dans les affaires. Tu penses plus à avoir du fun qu'à autre chose. Je n'étais pas capable de contrôler tout ça. Ce n'est pas un atout d'être un drogué, puis un alcoolique.

Dans la foulée des questions sur son avenir a ressurgi une quête du sens cosmique et théologique tranquillement éveillée par son frère cadet.

À un moment donné, je ne sais pas pourquoi, mais quand je parlais avec mon frère qui était dans un mouvement Nouvel Age, quand il me parlait de Dieu, ça a cliqué un petit peu. ça m'a piqué un petit peu de comprendre ce qu'il me racontait. Il y avait bien des questions qui sont venues dans ma tête, parce que tantôt cela avait l'air vrai, tantôt cela n'avait pas l'air vrai. Puis là, j'étais pas sûr. Je n'avais aucune référence. Il m'a passé des livres sur les esprits. J'ai lu un peu pour m'informer sur ce mouvement-là.

Dans cette croisée de chemins, Matthieu a pu observer le sort de deux de ses amis proches, eux aussi sombrants dans l'alcool et dans la drogue. Le premier, avec qui Mat-

thieu jouait de la musique, lui «a avoué qu'il était devenu chrétien». Les transformations de cet ami «des ténèbres à la lumière» n'ont pas manqué d'attirer son attention.

Whoosh, il prenait plus rien, et il était bien tranquille avec sa femme. Je voyais bien qu'il aimait sa femme. Avant, il disait pas un mot sans blasphémer puis, tout d'un coup, il ne blasphémait plus. Il y avait bien des changements dans sa vie.

Par son témoignage remarquable, son ami chrétien a ouvert une autre voie pour Matthieu : celle de la lecture de la Bible. À l'âge de vingt-cinq ans, Matthieu a lu la Bible pendant presque un an, tout en faisant sa propre analyse comme il avait fait pour l'entreprise de son père et des livres ésotériques de son frère. Mais, cette fois-ci, plus il lisait, plus il était convaincu du bien-fondé des propos de la Bible.

On s'est mis à lire la Bible, juste par curiosité d'abord, parce que la Bible, on croyait que c'était un peu un livre pour les prêtres, les personnes bien religieuses et bien spirituelles, puis nous on ne se trouvait pas bien bien spirituels. On l'a lue un petit peu par défi et un petit peu aussi pour faire plaisir à notre ami, et aussi pour essayer de trouver des erreurs à son livre. On a aussi posé des questions à d'autres gens qui étaient plus ou moins dans le domaine. A un moment donné, on est arrivé à des questions assez importantes comme la vie éternelle, puis aussi des questions sur l'amour parce que, dans notre couple, on ne vivait pas un amour parfait. Il fallait réajuster des choses. Dans la Bible, on trouvait des réponses à nos questions.

Pendant cette période de recherche, Matthieu a refusé d'aller aux assemblées avec son ami évangélique. Il s'est donné un temps d'arrêt avant de prendre «une décision».

Il m'invitait à plein de choses, mais j'ai dit : «Je ne connais pas encore assez ton affaire.» Je pensais que c'était une secte au début. Notre ami nous a amenés à réfléchir concernant la vie éternelle. Selon lui, il fallait prendre une décision personnelle. Wô, personnelle? Je n'étais pas prêt à prendre une décision tout de suite.

À peu près à la même époque, Matthieu a entendu la mauvaise nouvelle concernant son deuxième ami. Ce fut le choc qui a enclenché une prise de conscience chez lui. Il lui a bien fallu admettre qu'il était personnellement «en dessous de zéro» et qu'il «fallait un changement».

Quand un de mes amis a perdu sa femme et ses enfants et qu'il a dû prendre la fuite parce qu'il avait trop de dettes, là, ça m'a ouvert les yeux. Je ne voulais pas suivre les mêmes traces que mon ami, mais je n'étais pas capable de m'en sortir. J'étais comme dépendant.

Après avoir lu son Nouveau Testament «en masse,» Matthieu était prêt à fréquenter d'autres chrétiens évangéliques : «Je me disais : si c'est vrai, je vais aller voir ce que ces gens-là vivent.»

Matthieu a fait sa première sortie «chrétienne» pour aller écouter un groupe de musiciens dont son ancien professeur de guitare. «Le Seigneur nous a parlé, je pense, à partir de ce soir-là,» nous a dit Matthieu. D'autres réunions ont suivi, dont l'une dans une église évangélique à Ste-Thérèse. Il a dit : «J'ai trouvé que les gens étaient vraiment impliqués, puis les gens priaient avec coeur. Je sentais la présence du Seigneur.»

Sa prise de décision est arrivée deux mois après ses premières démarches publiques. À l'âge de vingt-six ans,

tout seul en canot sur un lac, Matthieu a «donné sa vie au Seigneur» en disant :

Seigneur, c'est toi qui a tout fait ça. Tu m'as créé. Tu as préparé ce merveilleux plan pour ma vie, celui de me sauver de la mort éternelle, en donnant ton propre corps sur la croix pour mes péchés. Je pense que je vais l'accepter en ton Fils Jésus.

En regardant en arrière, Matthieu est convaincu que ce qui l'a amené à prendre sa décision c'est son désir d'avoir l'assurance de la vie éternelle plutôt que le soulagement de ses maux quotidiens.

Je pense que j'avais besoin de la vie éternelle. De savoir que moi, après la mort, je ne partais pas dans le vide. Je pense que c'était ça. Mon premier but c'était d'avoir la vie éternelle, puis ensuite des changements dans ma vie.

Dans les mois qui ont suivi sa prière sur le lac, Matthieu a «coupé la drogue» par une cure de désintoxication qui s'est faite graduellement.

Je ne pense pas que quelqu'un m'ait fait réaliser ça. Je pense que le Seigneur me l'a fait comprendre. Le Seigneur m'a donné une autre vie. Il m'a donné une autre personne, un autre corps en fin de compte.

Le fait de ne plus consommer de drogue ne voulait pas dire qu'il voulait quitter son réseau social habituel. Tout en étant content d'avoir une vie nouvelle, il était de plus en plus déçu du fait qu'il ne pouvait pas la vivre avec ses anciens amis.

Moi, je voulais continuer de vivre avec eux autres, mais avec la Parole aussi. J'ai essayé de faire ça un bout de temps. Mais, j'ai vu que ce n'était pas possible parce qu'eux autres, à un moment donné, ils n'avaient plus toute leur tête à

eux. Puis moi, le Seigneur m'a dit qu'il fallait que je reste lucide pour avoir toute ma tête à moi. Je n'étais donc plus dans leur «bag» si on peut dire. Je trouve ça un petit peu décevant parce que mes amis et moi, on était une bonne gang. J'ai trouvé ça un petit peu dur aussi de savoir qu'ils m'ont rejeté quand je leur ai dit que j'avais accepté Jésus et que j'ai commencé à témoigner. Mais là, quand t'expliques ça, personne s'ouvre. C'est comme bien bien loin.

Se retirant de plus en plus de sa gang, Matthieu a plutôt cultivé sa relation avec son amie qu'il allait marier peu de temps après.

C'est l'été où mes amis m'ont rejeté que je me suis rapproché peut-être le plus de ma femme. Je me suis rapproché d'elle un peu parce qu'elle aussi a fait ça avec moi. Enfin, on a évolué ensemble.

Leur façon d'envisager l'avenir a changé en même temps qu'ils se sont rapprochés l'un de l'autre.

L'avenir n'est pas tellement prometteur pour notre monde, pour la société. L'avenir pour nous autres, je pense que c'est bon avec le Seigneur. Je pense que tu ne peux pas avoir un avenir négatif. Avant, je voulais plus ou moins d'enfants. Puis là, quand on a connu le Seigneur, bien là, on a dit «OK,» on fait des enfants.

Matthieu décrivait souvent les enjeux de sa conversion en termes de contraste entre la noirceur et la lumière.

Avant que je connaisse des choses de Dieu, j'étais stable. Je travaillais, je gagnais de l'argent, puis je le dépensais. Mais c'était comme noir, sans évolution. Même presque avant de le connaître, j'ai dit : «Seigneur, révèle-toi à moi.» Puis, maintenant que je connais les choses de Dieu, le Seigneur se révèle à moi. Il m'a fait voir que c'est fini d'être stable. J'ai évolué comme ça.

C'est avec cette nouvelle optique que Matthieu a acheté l'entreprise de son père, cette fois-ci, dans un contexte

économique (1987) plus prometteur qu'avant.

J'ai mis ça (l'achat possible) devant le Seigneur. «Seigneur, si tu veux faire continuer cette compagnie, montre-le-moi.» Il m'a dit : «Tu dois au moins essayer, cette fois-ci.» Puis là, il me l'a confirmé avec la clientèle qui augmentait sans cesse. Ça augmentait de plus en plus. Puis le Seigneur m'a donné des atouts pour pourvoir faire continuer la compagnie.

En assumant la direction de l'entreprise, Matthieu s'est engagé pleinement à garder certaines valeurs clés de sa famille. Cela ne l'empêchait pas de carrément rejeter d'autres préoccupations de son père.

En politique, je suis vraiment neutre. Je n'ai pas de prise de position sur aucun gouvernement, contrairement à ce que mon père était. Je n'ai pas de grande vision politique.

Matthieu n'a pas témoigné ardemment de sa nouvelle foi avec tout le monde. Il a plutôt limité ses commentaires à quelques mots à ses amis proches, puis aux membres de sa famille.

Cet été-là, quand le Seigneur est venu me chercher, je n'ai pas explosé comme certains chrétiens qui ont accepté le Seigneur. D'abord, ils vont embêter tout le monde, puis là, ça ne s'arrête plus. J'y suis allé graduellement, avant d'exploser. Je ne suis pas le genre de personne qui est nécessairement à l'aise d'aller porter des choses aux gens. Disons que j'en ai parlé à mes parents et un petit peu à mes amis. Je suis allé vers mes amis surtout.

Même avec douceur, il a à coeur de partager sa découverte d'une façon crédible.

Je ne me considère pas sorti de la société. J'ai tout le temps eu quand même assez d'amis dans le monde. La relation est moins forte qu'elle l'était. Mais je ne suis pas en affaires seulement avec des chrétiens. Je le suis avec des non-

croyants aussi. Et puis je fais des activités sportives et de la musique avec des non-croyants. Je considère que ces gens ont besoin de l'amour que le Seigneur m'a donné. C'est peut-être des nouveaux yeux, puis un nouvel amour, que le Seigneur me permet de donner à ses gens.

Après sa conversion, Matthieu s'est joint à l'Église évangélique de son collègue de travail. Il y participe pleinement.

L'Église, c'est un corps. J'y assiste une à deux fois par semaine. Je pense que c'est important. Moi, je le comprends comme c'est expliqué dans sa parole : chaque membre de l'Église apporte quelque chose. Chaque membre a un don.

3.1.5 Suzanne

Suzanne avait vingt-neuf ans quand elle a raconté l'histoire de sa vie, une histoire qu'elle nous a présentée comme une quête d'amour d'une personne en mal d'aimer.

L'au-delà? Je le vois comme un oasis de paix. J'ai vraiment hâte de voir la face du Seigneur. Tout l'amour, l'amour, bien bien de l'amour. C'est comme ça que je le perçois. Jésus-Christ, c'est ça, il représente l'amour. Puis, ça englobe bien des choses pour moi.

Née à Montréal en 1963, Suzanne décrivait son enfance comme «calme» et «heureuse» avec une mère qui «était quand même assez soumise à ses enfants. On pouvait avoir tout ce qu'on voulait d'elle.»

Pieuse en cachette, sa mère n'a jamais ouvertement abordé le sujet de sa religion. Suzanne a seulement «entendu parler qu'elle priait beaucoup.» «Je ne me souviens pas de cas où mes parents me parlaient de Dieu, jamais, jamais, jamais!»

Faute de modèles plus proches, c'est sa tante qui lui enseignait «quelques petites affaires du Seigneur, par ses petites médailles. C'est là que j'ai appris qu'il y avait quelqu'un en haut, parce que je ne le savais pas.»

Même s'il ne lui parlait pas de Dieu, le père de Suzanne lui a inculqué son attitude critique vis-à-vis de l'Église catholique.

Mon père nous a tout le temps raconté la même histoire. Dans le temps où il était jeune marié, il était allé à la confesse. Puis, il avait dit qu'il empêchait la famille. Alors, le curé ne lui avait pas donné l'absolution. Puis, il est allé voir un autre prêtre quelques mois après, qui lui avait donné l'absolution. C'est ça qui m'a dégoûté de la religion catholique. C'était vraiment la loi des hommes, ce n'était pas la loi de Dieu. Ça changeait trop.

De plus, sa relation avec son père se vivait toujours sous l'ombre de l'alcoolisme.

Papa était un bon alcoolique, si on peut dire, parce qu'il a toujours travaillé. Il ne buvait pas au travail. Il n'a jamais été violent. Il a toujours été «down». Quand j'étais jeune, mon père me tapait sur les nerfs. Je ne pouvais pas avoir de discussions avec lui, il m'énervait. Je ne l'estimais pas. Maintenant, je suis prête à lui pardonner. Je comprends davantage aussi ce que ça a fait dans ma vie. Mais j'ai comme un dégoût envers lui pour cette chose-là ; parce qu'il n'a jamais arrêté de boire tout le temps, surtout à la maison.

Rendue à l'école, Suzanne continuait la vie indisciplinée qu'elle avait apprise à la maison.

Je n'ai jamais fait de devoirs ou de leçons. Je n'étais vraiment pas disciplinée à la maison. J'avais toujours ce que je voulais donc, à l'école, c'était pareil. Ça ne me tentait pas de me forcer. Je niaisais beaucoup à l'école, mais j'ai quand même bien réussi.

À sa première communion, elle se rappelait avoir «pris conscience que Dieu existait.» Sa première confession lui a inculqué l'image d'un Dieu autoritaire. «C'était un juge qui me faisait peur.»

Suzanne est devenue «toffe» et «turbulente», le comble des paroles de son père : «une fille qui avait un caractère de gars.»

Je n'ai jamais montré mes sentiments. Souvent, il paraissait mieux que je sois la «toffe» puisque je me battais avec tout le monde. C'était correct, ça me faisait du bien.

À l'école secondaire, Suzanne s'est retrouvée en compagnie d'autres jeunes de la rue en quête d'identité. C'est là qu'elle a cherché l'amour.

J'ai été élevée à Montréal, ce qui fait que j'étais beaucoup en gang. Le contexte était beaucoup «sex and drugs and rock and roll.» C'était tout le temps ça. J'ai eu aussi bien des problèmes d'agressions sexuelles avec beaucoup beaucoup de personnes. Ça a tout le temps été de l'amour mais, conditionnel. S'ils avaient ça, c'était correct. On m'aimait, mais d'une façon, disons, pas pour moi.

Malgré le fait que ses amis s'adonnaient à la drogue, Suzanne n'y était pas intéressée pour autant. Sa soif existentielle était plutôt vers le plaisir et la satisfaction personnelle avant de mourir.

Les gens pensaient que je prenais de la drogue, mais c'était tout à fait le contraire. Je n'étais rien qu'une fille qui voulait avoir du «fun» parce que je me posais tout le temps la question : qu'est-ce qu'il y a après la mort? Puis moi, j'ai tout le temps pensé que c'était fini après. À tous les jours que je me levais, je me disais : c'est peut-être le dernier jour. Aujourd'hui, je vais faire ce que j'ai envie, souvent même au

détriment des autres personnes, pour pouvoir me faire plaisir à moi-même.

À seize ans (1978), Suzanne a lâché l'école. C'est dans un gang de «motards» qu'elle a rencontré, un an plus tard, son ami Matthieu. Cette relation était bénéfique en ce qu'ils ont développé un amour plus stable et un style de vie plus paisible. Leur relation, qui a germé dans la ville, a fleuri deux ans plus tard dans la nature.

C'était à toutes les fins de semaine, on sortait tout le temps, dans les bars puis la bière, puis la drogue, tout ça. Mais on a toujours été un petit peu le couple à part du groupe. Matthieu m'a fait changer beaucoup. J'étais une personne qui était très autoritaire, très impulsive, très réactionnelle. Par contre, Matthieu est très très doux. La chicane, il ne connaît pas ça. Il m'a amenée à beaucoup changer, à voir la vie d'une autre façon aussi, parce que j'étais même défaitiste. Il m'a amenée aussi à aimer la nature. On allait souvent camper les fins de semaine, quand on a lâché les clubs. On allait tout le temps camper. On était tout le temps dans le bois.

C'est dans ce nouveau contexte que Suzanne a commencé à se poser des questions profondes. Ce processus n'était pas sans douleur.

À l'âge de vingt, vingt-et-un ans, je me posais beaucoup de questions. C'est là que j'ai commencé à faire des crises d'angoisse. J'étais athée, complètement athée; je ne croyais même pas qu'il y avait un Dieu qui existait. Pour moi, c'était juste du jargon pour le monde qui avait besoin de se reconforter.

Quand Suzanne a appris la nouvelle qu'un couple de leurs amis était devenu chrétien évangélique, elle ne l'a pas pris sérieusement. «Je pensais que c'était une 'joke', parce qu'eux autres, jamais de la vie ils n'auraient cru

ça.» Effectivement, ce couple chrétien s'est retiré de leur gang et a commencé une nouvelle vie sans drogue. Suzanne était partagée entre le dégoût et le respect.

Sur le coup, je me disais qu'ils faisaient partie de la catégorie québécoise maintenant! Avant, c'était des «flyés», c'était des «rockers». Bien, maintenant, ils vont avoir des petits enfants, puis ils ne sortiront plus, ils ne vivront plus. Mais, je les ai toujours respectés parce que je les ai toujours beaucoup aimés. Puis, même Charles, il a tout le temps continué d'être drôle après. Mais ils étaient rendus dans une catégorie complètement à part.

Suzanne était encore plus affectée par la conversion de ses amis qu'elle ne voulait l'admettre au début. Même si elle ne les a presque plus vus pendant deux ans, sa curiosité face à leur cheminement soulevait ses vieilles craintes existentielles. Suzanne a donc, à vingt-deux ans, commencé à se remettre en question d'une façon très intense.

Ces deux ans-là, c'est revenu dans mon esprit tout ce que je pensais quand j'étais jeune, puis ça m'a angoissée. La mort, puis après c'est fini! C'est donc inutile de vivre. Il me semble que toute ma vie j'ai eu des souvenirs de ça. Quand je pensais à ça, je me sentais tellement petite, même sans défense. C'est là où le Seigneur est revenu dans ma tête. Je faisais beaucoup de crises d'angoisse. J'ai pris des médicaments, tout ça.

Tranquillement, Suzanne et son ami ont repris contact avec leurs amis évangéliques.

Peut-être deux ans après qu'ils se soient convertis, on a commencé à aller les rencontrer. J'ai vu qu'ils avaient l'air bien heureux par exemple. Ils avaient changé, eux autres. Leur situation et leur témoignage de vie étaient bien différents. Ça nous attirait.

Dans ce contexte de renouvellement d'amitié, leurs

conversations étaient de plus en plus centrées autour de la Bible et de la vie éternelle. Suzanne a même pris son ami évangélique pour une sorte de maître spirituel.

Tout ce qu'ils nous disaient répondait tout le temps à mes questions. Je trouvais que ça me convenait. Ils nous ont donné une Bible. J'ai commencé à lire un peu la Bible, mais ça ne me parlait pas. J'aimais mieux parler avec Charles, lui poser des questions; c'était plus facile que de chercher dans la Bible.

Charles l'a introduite à un autre maître, un pasteur-évangéliste qui prêchait dans la région. Accompagnés par leurs amis évangéliques, Suzanne et Matthieu sont allés l'écouter.

Dans ce qu'il a dit à cette soirée, je me reconnaissais vraiment. Ça m'avait bien touchée, mais pas assez pour faire le pas, c'était beaucoup plus les émotions qui étaient touchées.

Après cette réunion, Suzanne ne voulait pas «suivre le Seigneur» de peur de perdre tout son monde de relations amicales et familiales.

Nos amis, c'était le point le plus important de notre vie, notre gang d'amis. Je me disais : «Je vais peut-être les perdre si je suis le Seigneur.» C'était une grosse affaire. Mais, toutes les fois que je venais pour prendre une décision, ça revenait tout le temps : «Ah non, ça n'a pas d'allure, la famille, les amis, tu vas perdre tout le monde.»

Sa quête était plus profonde qu'une crise ponctuelle. Pendant cette période, Suzanne n'était pas consciente de vivre dans un contexte de catastrophe quelconque qu'elle devait résoudre.

ça allait bien. On était bien heureux. On s'est toujours beaucoup aimé moi puis Matthieu. On

avait une belle petite maison. On avait beaucoup beaucoup d'amis. La maison était tout le temps pleine à craquer. J'avais un bon travail. Je ne peux pas dire que c'était un moment dans ma vie où j'étais bien «down» et que je recherchais quelque chose.

Deux mois après la réunion évangélique, en écoutant toute seule une vidéocassette du même prédicateur, Suzanne s'est convertie. Elle avait vingt-quatre ans.

Même avant d'écouter la cassette, j'ai prié Dieu qu'il se manifeste à moi. Le message, je ne peux même pas dire c'était sur quoi. J'ai senti Dieu. Il est venu me chercher. J'ai vraiment senti sa présence. Je me suis vraiment laissée aller. Je lui ai dit : «Seigneur, tu es là, si tu me veux, bien, prends-moi. Je te donne ma vie. Je te la mets entre tes mains, je te fais confiance.»

Elle a identifié la motivation première de sa prière de conversion, à ce moment-là, comme étant une quête d'amour.

Pendant toute ma vie, je n'ai jamais senti tant d'amour que ça. Non. Je disais que la révélation du Seigneur, pour moi, c'était dans ce sens-là. C'est que je me suis sentie aimée comme j'étais, pour moi-même, sans condition. C'était ça le plus grand amour que j'ai jamais connu.

Un autre enjeu de sa conversion était la résolution de sa peur de mourir.

ça promettait la vie éternelle, une chose sur laquelle je m'étais tellement questionnée, puis qui m'avait tellement angoissée. Dès cette journée-là, j'ai eu une délivrance que tu ne peux pas imaginer. Plus jamais après j'ai pensé à ça. Jamais même de doute.

Suzanne voit apparaître des transformations rapides dans sa vie, surtout dans sa vie de couple.

Depuis qu'on a connu le Seigneur, notre relation est bien différente. Avant, j'étais bien jalouse, mais je ne le suis pratiquement plus maintenant. En connaissant le Seigneur, je ne peux pas être

jalouse. Avant, on voulait rester ensemble, mais on était contre le mariage. On a vraiment pris conscience, là, que c'était important de se marier, puis que ça représentait quelque chose pour nous autres.

La joie d'avoir trouvé «la solution à tous mes problèmes, à toutes mes angoisses et à toutes mes questions» n'a pourtant pas duré longtemps. Les exigences de sa nouvelle Église ont enclenché chez Suzanne une nouvelle période de découragement.

Au début, j'ai eu un gros zèle pour le Seigneur. Mais, il n'a vraiment pas été long mon beau zèle. On a compris qu'il fallait qu'on se marie pour être en accord avec Dieu, pour suivre ses règles. Mais on nous disait, à l'église, qu'il fallait qu'on se sépare jusqu'à notre mariage, sinon on ne pourrait pas nous marier à l'église. Tout de suite, j'ai eu un gros «down». J'ai commencé à me poser des questions. Je vivais beaucoup de crises d'angoisse. Je me suis dit : «Est-ce la même chose que ce que mon père a vu dans l'Église catholique?» C'était comme sévère. Avec le temps, on a vu que ce n'était pas grave. On s'est marié au palais de justice puis ça a été sublime pareil, parce qu'on savait que Dieu était là.

Une autre démarche, cette fois-ci accompagnée par l'Église, a été son baptême adulte trois mois après sa conversion. «ça a été une belle journée dans ma vie, de proclamer à tout le monde que je suivais Jésus ; c'était spécial.»

Sa proclamation de la bonne nouvelle n'était pas limitée aux gens de son Église. Suite à la réaction de ses parents, par contre, Suzanne a vite compris que son message ne serait pas toujours bien accueilli.

Au début, j'étais perçue comme étant tombée dans une secte. Mon père m'a dit : «C'est correct,

j'accepte que tu sois là-dedans. Si t'es heureuse, c'est tant mieux.» Il a dit ça parce qu'il a vu tellement de grands changements en moi, et qu'on était tellement heureux. Mais il m'a dit : «ça ne me dérange pas, mais tu ne m'en parles pas. Je ne veux rien savoir de ça.» Je témoigne quand même, mais je ne veux pas les bousculer. C'est plus un témoignage de vie que j'apporte. Je m'implique beaucoup face à mes amis non-chrétiens. Ils ont tellement besoin d'aide pour entendre le nom du Seigneur.

Suzanne parle beaucoup de la valorisation de son rôle de mère.

Je voulais avoir des enfants, mais j'ai continué à travailler. Je voulais avoir mon argent puis mon indépendance. L'évolution se fait tranquillement. Ça m'a tout été montré par Dieu. C'est ainsi que je me suis sortie de l'engrenage. Les pieds tout le temps à courir après l'argent, tout le temps à courir après rien. C'est normal maintenant que je sois à la maison avec les enfants. Je suis heureuse là-dedans. Je me sens bien. Il y a encore beaucoup de choses à changer, à apprendre et à connaître.

3.1.6 André

André avait vingt-cinq ans quand il nous a raconté l'histoire de sa vie et de sa conversion. C'est après plusieurs confrontations avec la mort qu'il s'est enfin accroché à la vie.

C'est bizarre comment les gens ne se mettent à penser à ce qui va leur arriver que quand ils sont devant la mort. Ça a pris du temps, mais c'est par ces expériences que Dieu m'a amené à le connaître.

Tout jeune, André a failli se noyer. Cet événement a marqué toute son enfance.

Mes parents m'ont récupéré dans la rivière juste à temps. J'étais bleu. C'est tout un bouleversement. Je suis resté avec des séquelles d'un trau-

matisme jusqu'à l'âge de dix ans, des cauchemars et tout ça.

Vers l'âge de dix ans (1977), le père d'André est tombé malade et ne pouvait plus travailler. Les conséquences de ce coup dur ont affecté toute la famille.

C'est quand mon père fut paralysé que ça a commencé à aller mal. Il a fait une déprime puis, il a débarqué un petit peu. Il n'y avait pas de communication du tout du tout avec lui. C'était ma mère qui portait les culottes. Mon père la suivait. Il n'était pas patient avec les enfants.

André a appris de ses parents à ne pas exprimer ses émotions.

Je ne me souviens pas que mon père m'ait pris dans ses bras et qu'il m'ait dit : «Je t'aime,» ou quelque chose comme ça. Je n'ai jamais vu ça. C'était tellement renfermé chez nous, c'est comme si tout était caché. Il n'y avait pas de communication trop trop dans ma famille. À un certain âge, quand tu deviens un homme, il ne faut pas que tu brailles.

C'est dans la même année où son père est tombé malade qu'André a trouvé un milieu plus accueillant qui lui offrait un soulagement efficace à ses maux.

À l'âge de dix ans, je me tenais avec un ami un peu «freak hippie». On prenait de la drogue, du haschisch, du pot, ces choses-là. Mais, mon chum, il était un petit peu plus vieux, il avait peut-être treize ans. Moi, je voulais suivre les grands. C'est à ce moment-là que mes cauchemars se sont arrêtés. Je trouvais une satisfaction là-dedans. Un entraînement aussi des grands. J'ai commencé à vivre des révoltes aussi.

André avait trois soeurs plus âgées. Sa mère ne pouvait pas s'imaginer qu'il puisse mal tourner. Elle ne s'apercevait pas de ce que vivait son fils.

Elle ne voyait pas le mal que je faisais, mais moi, j'en faisais beaucoup, des fois juste devant

ses yeux. Elle avait bien de la misère avec moi dans ce temps-là. Je couchais chez la famille «freak» juste en face de chez nous. Ma mère ne savait pas ce qui se passait vraiment dans la maison parce qu'on cachait ça. On passait quasiment toute la nuit debout et il y avait plein de monde là-dedans qui consommait de la drogue. C'était effrayant.

Quand la famille d'André est déménagée, ça a forcément brisé ses liens avec ses voisins «hippies». Ce changement lui a donné la chance de goûter à d'autres choses, au moins pour un temps.

Quand on a déménagé du quartier, j'ai commencé à lâcher la drogue pour faire une adolescence un peu plus normale. Je jouais au hockey, au base-ball, ces choses-là. Mais ça n'a pas duré très longtemps. À quatorze, quinze ans, je suis retombé dans la drogue jusqu'à l'âge de vingt-deux ans.

Un autre socle de sécurité pour André était l'amour de ses grands-parents. Mais, eux aussi, dans leur souffrance toute particulière, ils ne voulaient pas trop s'ouvrir à André.

Je me demandais souvent pourquoi mes grands-parents étaient toujours heureux. Ils aimaient la vie et ils s'aiment tellement. Ils aimaient tout le monde. Il n'y avait pas de mal en eux. Ce n'est qu'après ma conversion que j'ai su qu'ils étaient des baptistes. Grand-mère se disait toujours «protestante», c'est tout. Ils me disaient souvent qu'ils vont être enterrés dans un cimetière à part, pas avec des catholiques. Il n'y aura pas de messe chantée. Ils ont eu bien des persécutions étant jeunes, ce qui a fait qu'ils n'en parlaient pas. Dans ma tête, «protestants» voulait dire des «non-croyants». Ils ne croyaient pas en Dieu. (rire) Je me disais «C'est un bon grand-père pareil, même s'il ne croit pas.» J'ai respecté leur religion, sauf que c'était tellement renfermé.

Compte tenu des ruptures dans sa famille, les contacts

avec les autres institutions de la société n'ont pas été trop bénéfiques pour André.

Je me souviens d'avoir été à la confesse. Je ne savais pas quoi dire comme péché, mais nos parents nous obligeaient d'aller là. Le curé m'avait dit : «Tu es l'ami de Satan.» Il m'a fait vraiment peur. C'est là que j'ai commencé à me dire : «Qui est-il pour me juger?» J'ai passé une couple de nuits sans dormir. Il m'avait donné la pénitence de venir trois fois à l'église pour mes péchés. C'était une obligation. Il fallait que j'y aille pour libérer ma conscience. Après ça, j'ai été correct. Je me suis dit : «That's it», j'ai arrêté. C'était une mauvaise expérience.

À l'école, André vivait des situations aussi pénibles.

Quand je consommais de la drogue, j'étais très turbulent. J'étais celui qui entraînait tout le monde à faire des mauvais coups. Je n'étais pas bon. Je n'étais pas attentif. Quand je suis entré au secondaire, on m'a mis dans un cours «professionnel» pour ceux qui avaient des difficultés. Je pense que ça a gâté encore plus la sauce parce que c'était tout du monde turbulent. Là, on a eu la chance de faire des mauvais coups. J'ai lâché l'école en secondaire deux, à seize ans.

En faisant «des petites jobs dans les restaurants», André a réussi à s'acheter une auto pour fréquenter sa nouvelle amie avec qui, plus tard, il est parti en appartement. «C'était un coup de foudre.» André avait dix-neuf ans. Son amie ne savait pas qu'il consommait toujours de la drogue.

C'est par un collègue de travail qu'André a rencontré des chrétiens évangéliques qui ont essayé de lui témoigner.

Je travaillais avec un monsieur qui était malade. Il pensait qu'il avait un cancer. Il cherchait Dieu parce qu'il sentait sa mort. J'ai été le reconduire à son église. Je me souviens d'être rentré. Le gars est dans une rangée, puis il

s'est avancé à côté de moi. Je voyais sa Bible. On priait Dieu, ainsi de suite. Pour moi, c'était sec. Je ne le comprenais pas.

Un contact encore plus frappant pour André a été l'expérience d'un ancien ami qui, après être tombé très bas dans la drogue, s'en est sorti par une conversion évangélique.

On avait un ami qui était comme moi, mais plus avancé dans la drogue. Il baissait au point qu'il perdait ses facultés. Comme on dit dans le langage, il devenait «légume». Je me disais : «Il est perdu, c'est dommage.» J'en ai eu pitié, mais j'avais peur aussi de devenir comme ça. A un moment donné, je l'ai perdu de vue. Six mois plus tard, il est venu dans la cour chez nous. Il s'était coupé les cheveux. Il avait un char. Il m'a présenté sa femme. Je lui ai dit : «Oye oye, en six mois tu as bien changé; qu'est-ce qui se passe?» Il m'a dit : «J'ai changé ma vie grâce à la Bible. Je ne te dérangerai pas avec ça, mais quand tu seras prêt, appelle-moi.» Je me suis fermé à ça. Pour moi, ses affaires à lui, il pouvait bien les garder.

Avec le temps, par contre, André n'a pas oublié son ami. Le respect du cheminement des autres et l'augmentation de sa misère personnelle l'ont amené à une profonde remise en question.

Ce témoignage restait dans ma tête tout le long que j'ai eu des expériences de consommation. On riait de lui, mais moi je me disais toujours : «Oui mais c'est bon pour lui! ça l'a sorti d'où il était rendu.» J'ai toujours eu un respect des religions parce que mes grands-parents étaient protestants.

La drogue cache, c'est un voile. C'est un monde de rêves quand tu consommes. C'est ce que je cherchais dans la drogue, mais je ne l'ai pas trouvé. Ma santé ne me permettait plus de consommer. J'étais rendu très maigre, je ne pesais que cent quinze livres. Avec la drogue, mon coeur accélérât son rythme puis, j'avais de la misère à respirer. ça me faisait bien peur. Enfin, je me suis dit : «Avant de me ramasser les deux pieds

dans la tombe, il faut que j'agisse.»

C'est à l'âge de vingt-deux ans (1989) qu'André a essayé de couper avec la drogue. Ce fut la lutte la plus difficile de sa vie.

J'ai agi. J'ai réussi à combattre. Je n'avais pas d'autre outil à part de moi-même. C'est dur quand tu retombes dans la réalité et que tu essaies de fonctionner dans la société. C'est comme un coup de masse dans le front; mais, à force de persévérer, tu remontes la côte. J'ai fait une dépression pendant un an de temps. Des gens m'avaient fait bien du mal. Les parents de ma femme essayaient de nous séparer. Ça allait mal dans ma vie. J'ai crié à Dieu en tant que Père. Je me souviens qu'on était au bord du fleuve puis j'ai dit : «Quand est-ce que Dieu, tu vas faire quelque chose?»

Durant l'été 1990, André a fréquenté à nouveau ses anciens amis et il a rechuté dans la drogue. C'est ainsi qu'il a eu un accident de moto. Le fait d'en être sorti sain et sauf l'a convaincu de la protection de Dieu sur sa vie.

C'est là que j'ai vu qu'il y avait un Dieu, qu'il y avait une puissance, parce que ça s'est fait tellement vite. Deux secondes tu vois ça aller. Je me suis dit : «ça y est, c'est là que je meurs, il n'y a rien à faire.» L'impact s'est fait à soixante-dix milles à l'heure. Puis, en me relevant pas plus blessé que ça, je me suis dit : «Il y a un Dieu même pour les drogués.» J'étais sérieux. C'est Dieu qui a mis sa main sur moi, rien d'autre. Mais il ne m'avait pas sauvé pour rien. Il y avait bien des questions que je me posais. Là, j'ai pensé au témoignage de mon chum. Ça m'a amené vraiment à chercher le Seigneur.

L'hiver suivant (début 1991), André est frappé par plusieurs images apocalyptiques très inquiétantes. André avait vingt-quatre ans. Un moment déclencheur est arrivé pendant

les discussions que lui et son épouse ont eu chez leur beau-frère, un nouveau converti évangélique.

C'était dans le temps de la Guerre du Golfe. Tout ça était inquiétant. Après cela, on a vu le film sur Nostredamus concernant la fin du monde. Ça m'inquiétait aussi. J'avais lu un peu dans l'Apocalypse et ma femme m'en avait lu aussi. Peu de temps après, mon beau-frère m'a montré la revue *La Dernière Heure* sur la fin du monde. Là, j'ai commencé à réaliser que Jésus reviendrait sur terre pour juger. Je croyais en Jésus-Christ, mais pas de cette façon. J'ai toujours cru que parce que Jésus était mort sur la croix, tout le monde serait sauvé automatiquement et que je pouvais faire ce que je voulais. Je n'avais jamais pensé à un jugement. Ça commençait à me tirailler, eh oui. C'est là que ça a déclenché. Ce n'est pas longtemps après que je me suis converti.

Le lendemain, son beau-frère l'appelait au téléphone pour l'encourager. «Il ne lâchait pas de me dire : 'Il faut que tu te convertisses.' ça m'a poussé à me repentir.» Dans la même journée, tout seul, André a dit oui. Il a nommé plusieurs facteurs qui ont joué un rôle déterminant dans sa décision.

Il y a bien des facteurs qui ont fait un «boom» en même temps. Je voyais que tout ce que mon beau-frère m'avait dit était réellement la parole de Dieu. Moi, mon désir c'était d'être sauvé premièrement, d'avoir une vie éternelle, puis d'échapper aussi au jugement de Dieu. C'est sûrement le Seigneur qui m'a amené à me repentir de la vie que je vivais. J'avais un coeur méchant. Je voyais aussi que notre couple se détériorait. Avec tant de chicanes, ça ne tenait que par un fil. Moi, je n'étais pas assez fort pour mener la barque tout seul. J'ai vu que je ne pouvais rien sans Dieu. J'avais peur de retomber dans la drogue aussi. Je me souviens de lui avoir donné ma vie, puis c'était sincère. Ça a fait un changement très radical.

André a eu tout de suite une nouvelle «vision» de son

monde. Il a dit : «mes pensées et mes perceptions n'étaient plus pareilles.» André a nommé neuf changements de comportement qui ont suivi sa conversion.

1) Mon humeur et mon caractère ont changé du jour au lendemain. J'ai commencé à aimer le monde plus qu'avant. Avant, j'étais raciste un petit peu. J'aime plus les gens maintenant. Je suis plus sociable.

2) Depuis que je suis au Seigneur, je n'ai plus le désir de prendre de la drogue, je ne sais pas comment. C'est tout passé comme si je n'en avais jamais pris.

3) Je ne jure plus, c'est fini.

4) Avant, j'étais un gars qui parlait comme les hommes parlent en général des femmes. Puis, du jour au lendemain, j'ai changé. Quand les gars vont dans les clubs, c'est dur, mais je n'y vais pas.

5) Quand les gars me disent, «viens-en, on va jouer aux cartes à l'argent!» je m'éloigne de ça.

6) À mon emploi, je donne un petit peu plus de coeur à ce que je fais aussi. Ce n'est plus pour les mêmes buts.

7) Je vois la nature plus comme la création de Dieu. Avant, j'étais un genre de pollueur inconscient. Maintenant, je suis très fanatique pour la protéger.

8) Je lis la Parole avec zèle. C'est un gros changement pour moi.

9) J'ai témoigné à deux ou trois collègues, puis ce n'est pas long avant que ça fasse le tour. Des fois, j'entends des petites «craques», mais je ne me sens pas attaqué. On m'appelle «la morale» des fois, parce que les autres n'ont pas la même perception des choses du monde.

Pas longtemps après sa conversion, André s'est joint à l'Église évangélique où allait son beau-frère. Au moment de l'entrevue, André observe avec chagrin que son beau-frère

s'est éloigné de l'assemblée. André ne comprend pas comment celui qui était auparavant si emballé par sa nouvelle foi ait pu autant se refroidir. Au moment de l'entrevue, André et son épouse planifient, dans un proche avenir, de déménager en banlieue pour accueillir l'arrivée de leur premier enfant.

3.1.7 Linda

Linda avait trente et un ans quand elle nous a raconté l'histoire de sa vie et de sa conversion, comment elle a reconstruit sa vie après plusieurs échecs, y compris un divorce.

Le divorce était passé. J'ai appris à faire ma vie autrement. Je travaillais à mon compte et je réussissais. C'était un nouveau défi pour moi. Le calme était revenu. Je n'étais plus dans une période de crise. Mais, dans la vie que je m'étais rebâtie, je n'étais pas mieux. C'est à ma conversion que je m'en suis rendue compte. Même si j'avais toutes ces choses, je n'avais quand même pas la paix parce que Dieu n'était pas présent dans ma vie. Je voulais que Dieu règle ma vie. Le bonheur pour moi maintenant est de savoir que je fais la volonté de Dieu.

Née en 1961, Linda est la benjamine d'une famille de trois enfants. Au début de son école primaire, Linda a vite compris qu'elle était toute seule à se débrouiller du mieux qu'elle le pouvait.

Quand je suis arrivée en première année, mes parents ont dit : «Si tu n'étudies pas comme il faut, ou si tu manques quelque chose, ce sera ton affaire. On ne peut pas t'aider parce qu'on n'a pas d'éducation.» Pour moi, le sens de la responsabilité m'est venu à ce moment-là. Cela m'écrasait. J'ai toujours eu l'idée que c'était ma vie

donc, il fallait que je fasse comme il faut. À l'école, j'ai écouté attentivement. Je faisais bien attention avec qui je me tenais. Comme ça, je n'ai jamais embarqué dans les gangs.

Les parents de Linda l'ont influencée aussi par leur pratique religieuse mitigée.

J'allais à la messe avec mon père. Il allait à la messe pour aller à la messe parce qu'il fallait y aller. Ma mère avait toujours une excuse pour ne pas venir. Elle a eu beaucoup de problèmes dans sa jeunesse. Elle me disait souvent : «Si Dieu est là, et s'il nous aime vraiment, comment peut-il laisser les choses comme ça?» Quand j'étais en secondaire I (1973), mon père a eu des problèmes de santé. Il est allé voir chez les charismatiques et il a eu une guérison. Je suis allée avec lui. Il y avait des gens à la pastorale de mon école qui étaient aussi charismatiques. J'y allais souvent. J'ai pu voir que Dieu est actif. Après tout ça, quand je ressentais le besoin, j'allais à Lui, mais je ne Le connaissais pas. Je ne sentais pas encore la nécessité de le connaître, mais mon cheminement avait commencé. À un moment donné, j'ai débarqué de l'Église. J'allais à Noël, puis à Pâques, mais toutes ces bebelles-là, ça me disait rien.

Linda nous a dit qu'une famille modèle l'influencerait encore plus dans son cheminement spirituel.

Les voisins d'à côté étaient une famille de quatre filles et moi, j'étais comme la cinquième d'entre elles. C'était une famille bien catholique. Je me suis toujours tenue avec elles, dès l'âge de sept ans jusqu'à l'âge de dix-neuf ans. Je me tenais autant avec la mère qu'avec les filles. Elle était comme ma deuxième mère. Elle a eu beaucoup d'influence sur moi. Ma vie chrétienne a pris un départ grâce à elle.

À quatorze ans (1975), l'avertissement de ses parents s'est concrétisé quand Linda a dû choisir un programme de formation professionnelle.

Je voulais devenir infirmière. Au fond, je voulais prendre soin des autres. En secondaire III,

j'ai coulé un cours de biologie parce que le prof était vraiment spécial. Tout le monde a coulé dans la classe. Je n'avais pas beaucoup de choix. Alors, je me suis dirigée vers l'esthétique au lieu des soins infirmiers. Ironiquement, en esthétique, il y avait un cours de biologie qui était le même que pour les infirmières. Je l'ai réussi avec quatre-vingt-sept.

À vingt ans (1982), Linda s'est mariée, toujours avec l'idée de bien prendre ses responsabilités.

Quand je me suis mariée, le concept de la responsabilité était toujours présent. C'était mon premier «chum». On avait des problèmes, mais je les ignorais parce que je me disais : «Il faut que je sois fine, que je sois bonne et que je sois correcte. Ce n'est pas grave, je vais le supporter, ça va passer.» Mais, c'est devenu plus grave. Deux ans plus tard, il voulait acheter un commerce. J'ai donc laissé mon emploi en esthétique pour aller travailler avec lui. Un mois après l'achat du dépanneur, il sortait avec une fille qui travaillait avec nous les fins de semaines. La façon dont ça s'est fait, il m'a traitée de toutes sortes de choses. Quand j'ai divorcé, j'ai écrit une lettre à Dieu par rapport à tout ce que je vivais. Je lui ai dit que si c'était ce qu'il voulait, c'était son affaire. Moi, je ne pouvais plus rien faire. J'avais tout essayé.

Un an après leur divorce en 1985, l'ex-mari demanda l'annulation ecclésiastique. Linda avait vingt-cinq ans.

L'autre fille était très catholique. Il a demandé l'annulation de notre mariage pour pouvoir la marier. Ils nous ont répondu qu'ils accordaient l'annulation en raison de l'immaturité de mon mari. C'est drôle de voir comment ils prennent autorité à faire ou défaire sur ce que Dieu a fait. Ce sont des choses que tu vois par la suite.

Linda est retournée dans sa famille «adoptive» pour rebâtir sa vie à plusieurs niveaux.

Au début, j'étais gênée de retourner dans mon milieu. Quand j'ai rencontré la mère des quatre filles, elle m'a demandé comment ça allait. Je

lui ai dit que je n'avais plus de dépanneur, que je me cherchais un emploi et que mon mari était parti de la maison. Elle m'a dit que sa fille était enceinte sans être mariée. Alors, je me sentais moins coupable. Le contact a repris et je suis allée demeurer en haut de chez eux. À un certain moment, j'ai eu des problèmes de santé et la mère m'a dit : «Linda, si tu veux obtenir quelque chose, il faut prier et demander.» Tout cela me préoccupait. Plus tard, je lui ai demandé : «Comment fait-on des prières?» Elle m'a donné un petit livre de prières. Je l'ai lu, mais ça ne me tentait pas de commencer à faire des prières toutes écrites. J'avais quand même trouvé une bonne idée : comment faire une prière par moi-même. Donc, j'ai commencé à prier matin et soir.

Durant cette période de gestation, sa soeur et son frère l'ont initiée à la Bible.

Au même moment, j'avais une soeur adventiste. Elle n'en parlait pas beaucoup, mais je savais qu'elle lisait la Bible. J'avais aussi mon frère qui était chrétien évangélique en Ontario. Je suis donc allée chez mon frère et à son église. J'ai trouvé les gens bien gentils. Je n'ai pas tout compris parce que c'était en anglais, mais ça semblait agréable. L'exemple de mon frère était positif. J'ai bien vu qu'il n'était pas embarqué dans une secte ou une affaire bizarre. Il était plus tranquille comparé à bien d'autres. Par la suite, ma soeur m'a apporté une Bible. J'ai commencé à la lire juste de temps en temps. Mon frère et ma soeur ne m'avaient jamais vraiment parlé du Seigneur, de ce qu'il avait fait sur la croix pour moi. C'était plutôt une étape de préparation.

1987 a été pour Linda une année de nouvelles orientations. Elle avait vingt-six ans.

En février, un an après l'annulation du mariage, mon ex-mari est revenu. Il avait rompu avec l'autre fille. Il voulait reprendre avec moi. Il me disait qu'il avait bien changé. On a passé du temps ensemble pour voir ce qui en résulterait. J'allais ouvrir un commerce à mon compte. Quand je lui ai dit que j'avais signé mon bail commercial, je ne l'ai plus revu du tout. Pour moi, c'était mieux comme ça. Je l'ai laissé aller.

En novembre de la même année, Linda a exprimé son désir d'être vraiment guidée par Dieu.

Un samedi soir chez mon frère, je me suis mise à jaser avec ma belle-soeur. On a parlé du retour de mon ex-mari. Je ne voulais pas me réengager avec lui. Mais j'avais de la difficulté à savoir ce qui était correct ou incorrect comme pour rencontrer quelqu'un ou faire des sorties. Je n'avais pas envie de me ramasser avec n'importe qui. Ça me faisait peur. Tout en parlant, elle m'a dit : «Si tu veux que ta vie change, il faut demander à Jésus de l'aide.» J'ai dit : «Oui, mais Jésus est vivant pour toi. Comment peut-il être vivant pour moi?» Elle m'a dit que Jésus était venu sur la croix pour porter mes péchés, qu'il était aussi vivant pour moi. Il voulait être là pour m'aider chaque jour. J'avais juste à lui demander de pardonner mes péchés et de changer ma vie. Je savais que j'avais seulement à lui demander. Quand je me suis couchée, j'ai demandé au Seigneur d'enlever mes péchés. Je ne savais pas ce que ça impliquerait, mais c'était correct. J'avais le goût de le faire.

Le lendemain matin, à l'église, Linda s'est repentie de son orgueil, la cause principale, selon elle, de sa vie ratée.

Quand je suis allée à leur église, le pasteur a prêché sur le verset : «Tu aimeras l'Éternel de tout ton coeur, de toute ton âme et de toute ta force.» Quand il a parlé de ce verset, je me suis rendue compte que les problèmes que j'avais eus, je les avais causés en voulant faire des choses par moi-même. Je réalisais que Dieu, c'était Dieu et que je n'avais jamais aimé Dieu comme ça auparavant. C'était une grosse faute, sinon la première qui déséquilibrait toute ma vie. Le pasteur a dit qu'au moment où nous n'avions plus de force pour aimer Dieu, Il pouvait nous en donner. J'ai dit au Seigneur : «C'est ce que j'ai manqué. C'est ce que je n'ai jamais fait et que je veux faire à partir de maintenant.» Dieu m'a parlé pour me dire : «C'est ton tour.» À cet instant, j'ai senti le Seigneur; il était vraiment là. Je savais qu'il m'avait pardonné. J'avais la paix; je l'ai senti et j'ai pleuré. C'est en dedans de moi que tout se passait.

Des changements rapides dans ses attitudes et dans son comportement ont suivi sa décision.

Premièrement, sa vision théologique a changé.

Quand je suis devenue chrétienne, les choses n'étaient plus pareilles. La conception du salut que j'avais, c'était faux presque sur toute la ligne. Il était vrai que Jésus-Christ était venu pour nous sauver de nos péchés, mais les catholiques que j'avais connus ne s'en servaient pas. Je savais que la bouée de sauvetage était là, mais je n'avais vu personne s'appuyer dessus. Ça ne me servait à rien. De plus, je baignais dans les choses ésotériques sans m'en rendre compte.

Deuxièmement, son désir ultérieur de faire les choses correctement s'est renforcé.

Je savais que j'avais des choses à régler. Il fallait que j'écrive à mon ex-mari. Dieu me l'avait montré. Le Seigneur m'avait rendue capable de pardonner, de pouvoir accepter les personnes sans accepter ce qu'elles faisaient. Je savais que Dieu avait institué des choses qui étaient bonnes pour nous.

Troisièmement, elle avait une soif de se donner entièrement à l'évangélisation.

J'aime évangéliser. Je me sens bien là-dedans. Il me semble qu'après ma conversion, je voulais tout le temps témoigner. Je me posais beaucoup de questions sur mon commerce. En esthétique, je prenais soin des gens et je pouvais évangéliser avec ma bouche. Mes gestes, par contre, véhiculaient le message : «Sois belle et tu seras heureuse.» Il y avait un conflit avec ma découverte que seul le Seigneur rend heureux.

La semaine après sa conversion, Linda a trouvé une église évangélique près de chez elle. Le pasteur l'a amenée (malgré lui!) à clarifier sa nouvelle foi et à s'engager dans celle-ci.

À ma conversion, je ne savais pas ce qui se pas-

sait. Je ne savais pas que c'était le Seigneur. Un mois plus tard, le pasteur m'a fait le plan du salut. J'étais d'accord avec tout ce qu'il me disait. Je me demandais pourquoi il me posait ces questions? S'il me les avait posées un mois avant, j'aurais dit la même chose. Il pensait qu'il m'avait amenée à la conversion. Je lui ai dit : «Non, ce n'est pas d'aujourd'hui. Je l'avais déjà décidé avant.» C'était bon quand même, parce que j'ai confirmé ma décision.

Je suis restée dans cette église deux ans et demie jusqu'à ce que le pasteur soit pris en faute. Je l'ai accepté difficilement parce que j'étais impliquée dans les choses qui s'étaient passées. J'ai trouvé une autre église. Plus tard, j'ai expérimenté le pardon pour mon ancien pasteur.

Depuis sa conversion, Linda vit des moments de conflit et de solitude à plusieurs niveaux.

Avant ma conversion, je n'avais pas de conflit. Ça allait très bien. J'étais comme tout le monde. Après, c'était plus compliqué. C'était plus difficile qu'avant. Au tout début, mes parents pensaient que ma nouvelle foi n'était pas si mal, aussi longtemps que je faisais ou disais rien. Quand j'ai parlé de vouloir évangéliser, ce n'était plus pareil. Au travail, on me prenait pour une capotée c'est sûr, quand je disais que je ne faisais rien sans être mariée. Quand mes collègues juraient, ou parlaient de sexe ou des enfants qu'elles avaient, après elles disaient : «Ah, excuse-nous Linda, de parler de cette façon devant toi.» Elles ne voulaient pas entendre parler de Dieu.

Jésus-Christ était quelqu'un qui avait souffert, comme moi je pouvais être appelée à souffrir, sauf que lui, il a tenu le coup. C'est un exemple, c'est une personne qui vit avec moi. Jésus est mon ami.

Elle a aussi vécu des difficultés dans sa deuxième église, où elle n'est resté que dix-huit mois.

Il y avait des conflits avec ce pasteur, au point où une personne a été mise dehors. Je n'étais pas d'accord avec la façon dont ça s'est fait. J'en ai parlé avec le pasteur. Je lui ai dit que

je ne le trouvais pas biblique. Une autre fois, j'ai demandé au pasteur : «Pourquoi ne va-t-on pas en ville à Montréal, coin St-Laurent et Ste-Catherine, pour évangéliser, jouer de la guitare, chanter et parler aux gens?» Il m'a répondu : «On ne peut pas faire ça.» À ce moment-là, j'ai vu l'Église comme un blocage.

Trois ans après sa conversion, Linda a passé deux semaines en République Dominicaine, une expérience qui a confirmé son désir de tout quitter pour aller en mission. Elle avait trente ans (1991).

On a fait sept cent kilomètres, aller-retour, dans les rues pour apporter des Bibles. Voyant toute la pauvreté, je me disais : «Ouais, quand je vois comment ils sont pauvres, il me semble que tout ce que je fais dans mon salon d'esthétique ne sert à rien.» Un jour, j'étais avec une cliente et j'ai dit au Seigneur : «Cette dame, pourquoi elle n'aime pas entendre parler de toi? Là-bas, ils sont dans la pauvreté et ils ont besoin d'entendre le message.» Après quelques minutes, le Seigneur m'a dit : «Veux-tu y aller, toi?» Je lui ai dit : «Seigneur, si tu veux que j'y aille, je serais d'accord.» J'étais toute ébranlée. Je ne me souviens pas s'il m'avait parlé à haute voix ou dans mon coeur, mais je savais vraiment que c'était le Seigneur qui m'avait parlé. Je savais qu'il me voulait comme missionnaire et il fallait que je me débarrasse de mon commerce. Je ne peux pas entrevoir l'avenir. Je n'ai aucune idée de ce qui va se passer.

3.1.8 Laurent

Laurent avait trente ans quand il nous a raconté les grandes lignes de sa vie et surtout les détails de sa conversion. C'est l'histoire d'un homme guidé par des gens qui l'ont amené à s'engager comme adulte dans sa vie séculière et spirituelle.

Moi, je ne cherchais pas Dieu, mais il s'est trouvé sur mon chemin de temps en temps. Lui, il est

venu me chercher. S'il n'avait pas mis ces gens sur mon chemin, je n'aurais peut-être jamais fait ce que j'ai fait.

Né en 1962, le quatrième d'une famille de six, Laurent a grandi dans un environnement paisible et sécurisant. Ses souvenirs d'enfance lui sont tellement agréables qu'il voulait les revivre en retournant chaque année à la même plage pour ses vacances.

On n'a jamais manqué de rien chez nous. On nous a toujours bien élevé. On était gâté parce que mes parents s'occupaient de nous autres, puis ils nous corrigeaient souvent (rire). J'ai de bons souvenirs de ces moments-là. C'était le fun quand on partait en vacances. À chaque été, j'essaie d'y retourner. Ça me rappelle le temps où on y venait en famille. On était une bonne famille. On n'était pas riche mais on était quand même assez unis.

La seule chose qui lui manquait, c'est que sa relation avec son père n'était pas aussi intime qu'il l'aurait voulu.

Avec mon père, il y a comme un mur. Ça a toujours été comme ça dans ma famille. Je n'ai jamais été vraiment capable de m'exprimer. On est proche, mais on n'est pas proche. Mon père, c'est la grosse autorité chez nous. C'est pour ça que, devant lui, je suis encore un petit gars. J'ai toujours voulu lui faire plaisir pour qu'il voie que je suis quelqu'un de droit.

Laurent est allé à la messe à contre-cœur jusqu'à l'âge de seize ans. À ce moment-là, il a tranquillement laissé sa pratique pour d'autres activités plus attirantes.

On y allait forcé, c'était pas intéressant du tout. On arrivait en retard, puis on repartait avant, juste pour dire qu'on y était allé. Je croyais en Dieu, mais l'Église, je trouvais ça mort. Quand j'ai eu seize ans, j'ai commencé à travailler au McDonald le dimanche matin et je n'y allais plus jamais, sauf à Pâques et à Noël.

Alors que Laurent se distançait de l'Église catholique, il a eu son premier contact avec des chrétiens évangéliques.

J'avais une blonde qui était chrétienne. Elle m'a amené une fois à une place où il y avait un rassemblement. J'ai juste vu qu'il y avait d'autres chrétiens qui existaient à part des catholiques. Mais elle n'a pas vraiment témoigné et je n'étais pas du tout intéressé.

Poussé par ses parents à faire des études collégiales, Laurent a été influencé par deux groupes d'amis aux priorités très différentes les unes des autres. Ce sont d'abord ses amis évangéliques qui l'ont beaucoup impressionné.

C'est au cégep que j'ai rencontré de vrais chrétiens. Je voyais vraiment qu'ils marchaient avec le Seigneur. J'étais bien chum avec eux, puis ils me témoignaient souvent. Ils m'ont donné une Bible. J'avais un autre copain qui restait avec moi en appartement. Lui aussi, il lisait la Bible. On la lisait ensemble.

Ses amis et la lecture de la Bible ont balisé son cheminement qui allait prendre forme dix ans plus tard.

Je n'étais pas chrétien, mais avec tout ce que j'avais eu comme «background» au cégep par des chrétiens que j'avais rencontrés, j'avais quand même des idées chrétiennes. Le pape, la sainte vierge, ces choses-là, je n'y croyais pas. Je croyais en Dieu, je croyais que la Bible était vraie, mais je savais aussi que je n'appartenais pas à Dieu.

Selon Laurent, son intérêt pour le message de ses amis chrétiens était plutôt motivé par son incertitude concernant son sort après la mort. Convaincu de leurs propos, il a répété en privé une «prière de conversion» qu'ils lui avaient suggérée.

J'avais une crainte de mourir. Je savais que si je mourrais, je n'irais pas à la bonne place, pas

avec Dieu. Ça je le savais. J'ai vu que j'avais un choix à faire. Ils disaient de prier Dieu le soir, seul dans ma chambre, puis de lui demander et de lui offrir ma vie pour me convertir. Je l'ai fait peut-être cinq fois. Mais, ça n'a jamais rien fait. Je ne sentais rien. À un moment donné, j'ai abandonné ça.

Laurent a fini par oublier ses inquiétudes ainsi que son intérêt pour la Bible, faute de temps.

J'avais toutes sortes de choses qui m'éloignaient de ça. J'avais toujours des amis, j'étais sportif, j'avais mes études. Je travaillais les fins de semaines, donc je n'avais même pas de temps à donner à mes parents. Comme ça, je n'avais pas de temps à donner à Dieu. Avec le temps, ma crainte de mourir est partie.

Un deuxième groupe d'amis est venu lui proposer un autre style de vie, auquel Laurent a pleinement participé.

Quand j'ai commencé à aller au cégep, j'ai commencé à sortir, à aller dans les discothèques, des brasseries, ces choses-là. J'étais comme tout le monde. Pour avoir des «parties», du fun, on prenait de la boisson, de la bière, puis on fumait un petit peu. J'ai pris de la drogue pour la première fois vers l'âge de dix-huit ans.

Son cégep terminé, Laurent a décidé de ne pas continuer ses études universitaires en dépit des attentes de ses parents. Il a plutôt opté pour la continuation de sa vie de fête.

Mes parents auraient voulu que j'aille plus loin dans mes études, mais moi, après le cégep, j'en avais assez. Comme tout le monde, j'avais mon auto, j'avais mes affaires. Je vivais toujours pour les sorties de la fin de semaine. On sortait, on prenait un coup, j'étais tout le temps réchauffé. C'était toujours le «party». On faisait une place, on faisait une autre place, on sortait. Le lendemain, ça recommençait.

À vingt-quatre ans (1985), Laurent a pris un recul face

à sa vie sociale quand il a commencé à vivre avec son amie Anne-Marie.

Quand j'ai eu vingt-trois, vingt-quatre ans, j'ai commencé à me réveiller un peu. Je me suis dit : «On a fait le 'party', maintenant on doit couper des choses.» On pensait quitter notre appartement et acheter une maison et des meubles.

Laurent n'était pas l'unique initiateur du projet. «Mon père était un agent d'immeubles. Il nous poussait à acheter une maison.»

1987 a été une période de grands changements pour Laurent. Nouveau propriétaire, il a continué à réévaluer ses priorités vis-à-vis de l'argent, de sa santé et de ses amis.

Quand on a acheté la maison, on n'avait plus les moyens de faire ces choses-là. On gagnait pas cher dans ce temps-là. Je voyais que, quand je prenais de la cocaïne, j'en voulais tout le temps. J'étais souvent malade le lendemain. J'ai dit : «C'est fini, ça.» Mais la semaine suivante, on recommençait. On se tenait avec des amis qui étaient des habitués. Ils en prenaient tout le temps. L'un deux travaillait avec moi. On se droguait au travail tout le temps. Je voyais dans quel état il était, et je ne voulais pas être comme lui. C'est pour ça que j'ai arrêté. On a arrêté de se tenir avec eux. Ça a aidé.

C'est grâce à un nouvel emploi qu'il a pu couper ses attaches avec la drogue et qu'il s'est trouvé dans un milieu plus sain, à nouveau entouré de chrétiens évangéliques.

J'ai commencé à travailler dans ma nouvelle compagnie en même temps qu'un autre chrétien. La personne qui me montrait mon travail était aussi un chrétien. Je sais maintenant qu'il y a beaucoup de convertis dans cette compagnie.

Laurent a établi un lien d'amitié particulier avec un collègue évangélique. Ils ont vécu plusieurs bons moments

ensemble pendant deux ans avant que Laurent ne montre de l'intérêt pour son message.

On travaillait l'un en face de l'autre. On avait acheté chacun un chien et on avait pris les cours de dressage ensemble. Ça a lié encore un peu plus nos liens. On est devenu ami et il me témoignait de temps en temps. Je ne peux pas dire que j'étais quelqu'un qui cherchait vraiment le Seigneur. Mais, quand même, j'avais des notions. Je lui ai demandé des affaires. C'est comme ça qu'on s'est rapproché.

Relevant un autre défi, Laurent s'est laissé convaincre par son amie de l'épouser après deux ans de vie commune.

Anne-Marie avait toujours rêvé d'un mariage à l'église. Je n'étais pas contre non plus. Ce n'est pas vraiment que j'étais vendu au mariage. C'était plutôt pour faire plaisir à ma femme.

Toujours dans la même année, Laurent a dû faire face à la mort de l'un de ses frères et, par ricochet, à la réaction de ses parents.

Mon frère n'était pas heureux. Il est mort du sida; ça a réglé son problème, mais ça n'a rien réglé. Dans ce temps-là, je n'étais pas chrétien. Je n'ai pas pu lui parler de Jésus. Mais, ma mère, elle lui en a parlé.

Environ deux années plus tard, toujours dans le contexte de conversations amicales au travail, Laurent a commencé à s'intéresser plus ouvertement à la Bible et à l'évangile de son ami. Il avait vingt-sept ans.

J'étais ouvert à ce qu'il me disait. J'en parlais. J'aimais parler de ça. Mon ami le savait aussi. Il savait par expérience que quand quelqu'un est ouvert, t'en profites pour lui en parler.

C'est au mois d'avril de 1989 que son collègue a orchestré un dîner avec plusieurs chrétiens évangéliques au

travail dans le but de convaincre Laurent de se convertir.

Ils m'ont invité à aller dîner avec eux autres. Ils avaient pris une petite salle à part. Ils m'ont fait ça par surprise parce que je ne sais pas si j'étais vraiment prêt à ça. Ils m'ont demandé si je voulais prier avec eux autres pour accepter Jésus-Christ comme mon sauveur personnel. Je me rappelle avoir prié. J'ai répété ce qu'ils m'ont dit. Franchement, il a fallu que je me convertisse comme ça parce que je ne pense pas que je l'aurais fait autrement.

Dans sa réflexion autour de sa conversion, Laurent se trouvait confronté à deux façons de concevoir sa vie et son avenir. La première l'amenait à une auto-évaluation d'orthodoxie, de droiture et de contentement.

Je croyais quand même assez fort en Dieu. Je n'ai jamais été fort sur les extra-terrestres, sur les sciences occultes, ni sur l'horoscope. Ça ne m'intéressait pas. Je n'étais pas un gars qui jouait à l'argent, ou un bandit. On a réussi à arrêter de prendre de la drogue. J'étais heureux. Il n'y avait pas de problèmes. On avait des amis en masse. J'avais une bonne famille et j'avais un avenir devant moi. Je ne peux pas dire que j'étais malheureux.

La deuxième vision l'a amené à une auto-évaluation d'ignorance, de culpabilité et d'impuissance.

Quand je me suis converti, c'est là que j'ai compris que je n'étais rien sans Dieu. Je n'étais rien, j'étais mort, j'avais besoin de lui. L'église m'amenait à connaître Dieu, comme quoi qu'il existait. Mais pas à le connaître personnellement ou à savoir pourquoi il était mort pour moi. Je ne connaissais rien de ça. Je savais que ce n'était pas parce que j'étais catholique que j'étais un enfant de Dieu pour sûr. Je suivais le mauvais chemin et, de là, je m'en allais en enfer. Ça me faisait peur. Je craignais Dieu, et je savais qu'il fallait que je me convertisse à lui pour que cette crainte-là parte. D'après moi, je ne cherchais pas Dieu comme tel. C'est plutôt que je voulais avoir sa protection.

Au dîner, il a clairement opté pour la deuxième évaluation. «J'ai fait le choix. Dieu m'a donné l'intelligence pour comprendre.»

Initialement incertain d'avoir été suffisamment sincère dans sa prière, Laurent est convaincu de l'authenticité de sa conversion par les changements rapides qui ont suivis. En quoi cette prière était-elle différente de celles qu'il avait faites au cégep? Il a répondu que cette fois-ci : «J'étais plus prêt, plus mature et j'ai mieux compris aussi.»

C'est par la perception d'une présence divine dans sa vie qu'il a vu le tout premier changement.

Je l'ai fait à midi à la cafétéria. Dans l'après-midi, j'ai vraiment vu un changement radical. Je sentais toujours comme une présence, je ne sais pas comment ça se dit. T'es toujours comme possédé dans l'Esprit. Tu penses toujours à ça, tout le temps, tout le temps.

Ensuite, il a vu que sa vision du monde a changé. Cela le poussait à convaincre d'autres personnes de leur besoin de faire la même expérience.

Quand je suis retourné travailler, je ne voyais plus le monde de la même façon. Je voyais mes collègues s'en aller en enfer. Ils ne savent pas qu'on ne peut rien faire pour mériter le ciel à part croire en Jésus-Christ. Le soir, je suis allé voir mon collègue avec mon épouse. Elle voulait dire au Seigneur qu'elle l'acceptait, elle aussi.

Ce n'est pas tout le monde qui était prêt à accueillir favorablement son témoignage.

Le lendemain, il y a eu des gars qui m'ont accosté dans les casiers pour me dire : «Calme-toi un peu

là. Tu peux croire ce que tu veux, mais nous, on n'est pas obligé de croire à ce que tu crois.»

Avec le temps, Laurent et ses collègues non-croyants ont trouvé des façons de vivre à l'amiable.

Ils voyaient que je ne suis pas parfait. Ils voient qu'on a une vie, qu'on a une famille, qu'on aime avoir du plaisir. Ils voient combien on est zélé dans notre foi. Il y en a qui écoutent, il y en a qui viennent des fois me poser des questions.

Freiné un peu par ses pairs au travail, Laurent n'a pas encore dit un mot de sa conversion à ses parents.

Je ne leur ai jamais vraiment dit que j'avais accepté Jésus-Christ dans ma vie. J'ai toujours peur de ne pas savoir quoi dire. Je veux qu'ils le voient dans ma vie avant que je leur parle. Contrairement à ce que je fais au travail où je parle (rire) et ils ne voient pas toujours de changements dans ma vie.

Un troisième changement l'a amené à lire sa Bible régulièrement.

J'ai lu la Bible au complet en peu de temps. C'est comme de la nourriture. La Bible que je lisais, c'est un chrétien qui me l'avait donnée au cégep il y a dix ans. Ce que la Bible dit au sujet de notre monde d'aujourd'hui est vrai. La Bible, c'est ce que Dieu nous a laissé pour vivre une meilleure vie.

Un quatrième changement s'est opéré dans le choix de nouveaux amis.

Avant de me convertir, je me disais : «Si je me convertis, je vais perdre tous mes chums.» Quand je me suis converti, c'est plutôt le contraire qui s'est passé. C'est moi qui les ai délaissés. La personne qui m'a amené au Seigneur m'a beaucoup aidé. Il m'a amené tout de suite à son Église. Je voyais que c'était vraiment du monde qui aimait Dieu. J'ai tout de suite aimé ça. Moi, je vois ça comme un «party» si on peut dire. On est tous ensemble, puis on est là pour la même chose.

Un cinquième changement s'est fait sentir dans son comportement moral. Au début, il suivait son guide d'une manière très légaliste et prescriptive, mais avec le temps, sa foi est devenue de plus en plus nuancée et inscriptive.

Le gars qui t'a amené au Seigneur, c'est comme ton père spirituel. Tu le suis, tu regardes ce qu'il fait. Tu te mets dans ses pas. Quand il disait de ne pas faire ça, je l'imitais. Avec le temps, j'ai connu d'autres chrétiens. J'ai vu qu'ils n'étaient pas tous comme lui. Aujourd'hui, je suis capable de voir ce qui est bon et ce qui n'est pas bon. Du côté moral, je trouve que ma qualité de vie s'est améliorée avec le Seigneur.

Un sixième changement l'a amené à faire davantage confiance au Seigneur pour son avenir physique et monétaire quant à la possibilité d'avoir des enfants.

Quand on s'est converti, on n'avait pas d'enfants. C'est là que j'ai pris vraiment la décision d'avoir des enfants parce que je lisais dans la Bible qu'il va prendre soin de nous, qu'on ne manquera jamais de rien. Avant, c'était toujours trop inquiétant, la maison, ces choses-là. En allant au Seigneur, ça a changé. C'est pour ça qu'on a eu deux enfants en peu de temps.

3.1.9 Anne-Marie

Anne-Marie avait vingt-sept ans quand elle nous a raconté son vécu de méfiance et de solitude en quête de revalorisation personnelle.

Dans mon enfance, je n'ai pas eu tellement d'amis. J'ai eu des grands amis, mais j'ai eu beaucoup de déceptions qui ont fait que je n'étais plus portée à m'attacher à des amis. Ils m'ont toujours trahie. Ils ne m'ont jamais rien apporté comme tel. J'attendais d'un ami un partage sincère, mais je ne l'ai pas eu. C'est Jésus-Christ qui m'a tout donné. C'est lui qui va toujours être présent dans ma vie.

Anne-Marie est née en 1965, la dernière de trois enfants. Elle a vécu son enfance dans l'ombre de l'alcoolisme de son père.

Ma mère était très autoritaire, tandis que mon père était plutôt mou, sans doute parce qu'il consommait beaucoup d'alcool. Il était plus ou moins présent parmi nous. Ce qu'il nous reflétait, c'était plus souvent de la haine, de la colère et de l'agressivité. Il était là, mais moins présent à me parler, à m'encourager.

Le monde religieux d'Anne-Marie était rempli de rituels et de croyances.

Mes parents sont des catholiques pratiquants. On a beaucoup été forcé d'aller à l'église et on devait rester tranquille. Mon père, il avait bien des statues à lui, la sainte Vierge et Saint Jude; surtout Saint Jude. Il m'a toujours dit que Saint Jude, c'est le patron des causes désespérées.

À treize ou quatorze ans (1978-79), Anne-Marie devenait de moins en moins intéressée par l'Église ou par l'école.

J'ai été rebelle face à l'Église. Ça ne m'intéressait pas. À l'école, ça allait passablement bien sauf que, vers treize ans, j'ai commencé à consommer de la drogue. C'est sûr que ça a comme dégringolé aussi.

Son manque d'intérêt s'est transformé, à seize ans, en contestation plus forte, le point tournant d'une rupture généralisée.

J'ai commencé à ne plus vouloir aller à l'église parce que les discours du prêtre ne m'apportaient vraiment rien. Il voulait juste qu'on donne de l'argent pour pouvoir faire vivre sa bâtisse. Je savais que ce n'était pas ça du tout que je cherchais. Ce n'était pas la parole du prêtre qui ne parlait même pas de la Bible qui m'intéressait. Ça a été un combat entre mes parents et moi. Ça a été très difficile parce que j'étais la première dans la famille à dire : «Non, je n'y vais plus.» En même temps que j'ai cessé d'aller à l'église,

j'ai aussi consommé de la drogue. Mes parents voyaient un changement. Je m'enfermais dans ma chambre, puis j'écoutais de la musique forte.

Même si le gouffre s'élargissait entre Anne-Marie et son monde, elle ne se sentait jamais éloignée ni de Dieu ni de Jésus avec qui elle parlait, ni des saints qu'elle priait.

J'ai toujours cru en Dieu. Même si je ne croyais pas ce que le prêtre me disait en avant, je croyais en Dieu. Et j'ai continué à lui parler parce que j'ai toujours parlé à Jésus. Je ne savais pas exactement ce qu'était la relation, mais je savais qu'il y avait un Dieu. Et je savais que je pouvais lui parler. Avant de me coucher, souvent je priais : «Je vous salue Marie,» que j'avais appris de mes parents ou de l'Église. Je ne m'arrêtais pas à savoir qu'est-ce que ça voulait dire. Je m'accrochais aussi à Saint Jude quand je me voyais désespérée ou que c'était noir. Je priais Saint Jude et ça marchait.

Sa crise d'adolescence s'est transformée en cauchemar quand Anne-Marie a fait un «bad trip» où elle a failli mourir. C'est à cause de cette crise, pourtant, qu'elle s'est rapprochée de sa mère.

Je me suis retrouvée à l'hôpital. C'est là que ma mère a su que je consommais de la drogue. Ça a été très très dur parce que mes jambes ne fonctionnaient plus. Ça a été une étape noire, noire, noire dans ma vie. J'en suis sortie surtout grâce à ma mère, ce qui m'a surprise parce que je ne m'attendais pas à une aide comme elle m'a apportée à ce moment-là.

Anne-Marie a aussi cheminé spirituellement dans cette période difficile.

J'étais à la recherche de moi-même. Je ne regrette pas ce que j'ai fait parce que j'en ai tiré du bien. Quand j'étais paralysée, je parlais plus à Dieu. Je me rapprochais de Dieu comme ça. J'arrêtais pour parler à Jésus pour qu'il me redonne

mes jambes pour marcher. Puis, je me suis accrochée beaucoup au Seigneur à ce moment-là en le remerciant pour ma mère qui avait changé aussi.

Au cégep, à l'âge de dix-huit ans (1983), Anne-Marie a rencontré son futur époux, Laurent, avec qui elle trouvait une certaine paix et un mieux être, attribuable en partie à leur découverte de la cocaïne.

On a pris de la coke ensemble. Ça a été le fun parce que Laurent était là et parce qu'on a cheminé ensemble. Je n'étais plus toute seule. J'avais une très grande confiance en lui. J'en consommait davantage parce que la coke, quand t'en prends, tu te sens bien. Pour moi, c'était ça, je me sentais bien.

Mais sa solitude n'était pas éliminée pour autant. Anne-Marie avait toujours peur de mourir d'une mauvaise réaction à la drogue. Elle avait, en même temps, une autre peur : celle de parler avec Laurent de ses prières.

Toutes les fois que je consommait, j'avais une peur énorme de mourir à cause de ce que j'avais vécu. Toutes ces fois, je m'accrochais à Dieu, puis je lui parlais tout le temps. Mais je n'en parlais pas à Laurent parce que j'avais peur d'être ridiculisée. Je croyais beaucoup, mais je n'avais pas tellement le goût de parler à Laurent de mes prières à Dieu.

À vingt-deux ans (1987), Anne-Marie a repris contact avec l'Église catholique en mariant Laurent «pour le fait de dire 'Je suis mariée.' C'était juste ça.»

Dans la même année pourtant, son nouvel époux a changé d'emploi, acheté une maison et arrêté son abus de drogue.

On s'en est sorti (de la drogue) surtout parce que Laurent a changé d'emploi. De là, on a commencé à changer graduellement. Laurent dit souvent qu'il a arrêté de consommer à cause de l'argent que ça lui coûtait.

En regardant les changements positifs chez son mari par rapport aux effets néfastes sur sa santé à elle, Anne-Marie s'est rendue compte qu'elle avait besoin d'arrêter sa drogue aussi.

J'ai réalisé que la drogue ça n'apportait rien, qu'il fallait que je change, que je fasse quelque chose parce que ma santé défaillait. J'avais comme pas de choix, j'étais rendue comme à la fin d'une étape.

Tout comme son mari, c'est dans le contexte d'un nouvel emploi plus valorisant qu'elle a fini par s'arrêter. Le changement de milieu à vingt-trois ans lui a ouvert de nouveaux horizons.

Avant, je travaillais dans une usine où l'on consommait de la drogue. J'étais juste une journalière. Pour moi, c'était très dévalorisant parce que j'avais étudié pour être technicienne en soins palliatifs. À mon nouvel emploi, ça a fait comme une tournure dans ma vie. C'est comme si je me reprenais en main. J'avais des plus grosses responsabilités. C'était vraiment un emploi que j'aimais. Ça a été une année de valorisation personnelle.

C'est dans ce nouveau contexte qu'Anne-Marie a accueilli favorablement les questions ouvertes de Laurent suite aux témoignages qu'il avait entendus d'un chrétien évangélique au travail. A travers les discussions avec son mari, Anne-Marie a trouvé un encouragement dans sa quête, qu'elle n'avait jamais trouvé auparavant.

Un soir, Laurent est arrivé à la maison, puis il m'a dit : «Écoute, il y a un gars qui m'a partagé sur Dieu. C'est vraiment pas bête ce qu'il dit. Puis toi, qu'est-ce que t'en penses de tout ça?» Je lui ai dit : «C'est en plein ça que je recherche.» ça fait des années que je recherchais ça. Je savais que le contact que j'avais avec Dieu

était différent, que je recherchais quelque chose d'autre. C'est vraiment la parole de Dieu que je voulais connaître.

Le couple a invité le collègue de travail à venir expliquer la Bible plus en détails. La rencontre a éclairé Anne-Marie, mais elle s'est aussi avérée difficile.

Il y avait des choses qui me rejoignaient beaucoup, beaucoup. Mais j'avoue qu'il était tellement embarqué que je ne suivais pas son rythme. Pendant des heures et des heures, il m'a parlé de ça. C'était comme trop. J'ai failli prendre un recul tellement que ça me fatiguait. À cause de la façon que ça m'a été apporté, j'ai été réticente un petit peu.

Sans broncher, le collègue les a invités chez lui. Ce soir-là, Anne-Marie a «fait une prière pour se convertir.» Au moment de sa prière, elle avait l'intention de vérifier plus en profondeur le bien-fondé de cette démarche. Elle avait vingt-quatre ans.

Quand j'ai fait la prière, je me suis dit : «Je le crois mais, en même temps, je vais vérifier des choses pareilles.» Je savais que ce n'était pas une secte. Je me sentais solide dans ce que je faisais.

Comme auparavant dans l'Église catholique, la foi personnelle d'Anne-Marie ne l'a pas amenée automatiquement à être à l'aise avec d'autres personnes.

Le premier contact a été plutôt froid. Ça m'a fait reculer un petit peu. Par la suite, on a vérifié des choses pour conclure que, dans le fond, ce n'est pas aussi pire. On a rencontré d'autres personnes et, au fur et à mesure, on s'est quand même plus intégré au niveau de l'Église.

Son sentiment d'appartenance ne s'est pas développé surtout parce que le déroulement du culte ne répondait pas à

ses besoins en tant que jeune mère.

Au sein de l'Église, j'ai l'impression de ne pas être à ma place d'une certaine façon. Des fois, je me demande si ce n'est pas des gens qui véhiculent ça ou c'est moi-même. J'ai des amies, mais je fait mon cheminement toute seule. Il faut dire aussi que j'ai des enfants et c'est souvent moi qui m'en occupe en arrière dans la petite garderie. La parole est bonne, mais je suis tout le temps dérangée. Je n'entends que la moitié du message. Des fois, je me pose la question : pourquoi j'y vais le dimanche?

Elle voudrait, pourtant, cheminer plus avec le groupe si elle pouvait trouver un format plus convenable.

Lire la Bible, je le fais, mais des fois j'ai de la misère. Le fait de partager, d'aller chez d'autres chrétiens, de partager des soirées à parler, je trouve que c'est plus enrichissant.

Elle n'est pas certaine non plus d'adhérer à tous les enseignements «bibliques».

Dans la Bible, ils disent que c'est à la femme d'être soumise à son mari. Moi, JAMAIS je ne suis soumise à mon mari. J'ai bien de la misère avec ça. Il y a des passages des fois dans la Bible avec lesquels j'ai de la misère, parce que je vois mon côté rebelle qui revient. C'est sûr que ça va peut-être changer à force de grandir. Mais j'ai encore ce côté-là à travailler.

Sans se rendre à la «soumission» totale, Anne-Marie a quand même décidé de changer profondément les bases de sa relation avec son mari.

Je suis une personne qui cherchait beaucoup ailleurs. Je ne me satisfaisais jamais de ce que j'avais. J'avais la vue sur d'autres pour trouver mieux que mon mari. À un moment donné, j'ai réalisé que ce n'était pas ça qu'il fallait que je recherche. Il fallait que je cherche à établir un bonheur, à avoir des liens ensemble, à essayer de voir justement les bons côtés de mon époux. J'ai prié beaucoup beaucoup là-dessus parce que ça m'a hantée. C'est beaucoup mieux maintenant parce que

je pense vraiment plus au sein de la famille.
Pour moi, ça a été une grosse emprise.

L'Église n'a peut-être pas toujours encouragé Anne-Marie dans ses rôles de mère, d'épouse ou de «croyante». Cependant, Anne-Marie y a trouvé quand même un moyen d'encouragement dans son rôle professionnel, qui était pour elle peut-être le plus important.

Au travail, il y avait une grosse, grosse confrontation. Je me suis mise beaucoup à prier. J'ai même demandé à la chaîne de prières à l'Église : «Lance le message aux autres filles qu'elles prient pour moi que ça aille bien.» ça a changé du tout au tout. Ma coordinatrice, qui me disait avant que je n'étais pas bonne, m'a dit : «Oui, tu fais bien ton ouvrage. Oui, t'es correcte.» Il y avait aussi un poste qui devait s'ouvrir. Ma coordinatrice m'a dit : «Anne-Marie, c'est toi qui va avoir le poste.» J'avais partagé ça avec la chaîne de prières : «Priez encore pour que je puisse avoir le poste.» Je n'en revenais pas ; j'ai reçu une lettre comme quoi j'avais le poste. C'est le Seigneur que je loue par rapport à ça.

Si son emploi lui a été donné par le Seigneur, Anne-Marie a appris qu'elle ne peut pas exprimer sa foi au travail autant qu'elle le voudrait.

À mes patients, des fois, j'aimerais dire : «Accrochez-vous à Dieu, parlez-lui, demandez-lui pardon.» Mais, je ne peux pas partager personnellement ce que je ressens parce que c'est très dangereux. Certaines personnes pourraient porter plainte. Je n'ose pas toucher à ce milieu-là. Il faudrait que j'aie un bon contexte pour le faire. Mais, j'ai un patient à qui j'ai commencé à envoyer des messages au sujet du Seigneur. Je pense qu'avec lui je vais pouvoir avancer parce qu'il est ouvert. Je vais essayer de lui témoigner davantage. Avec les autres employées, par contre, je n'ose pas partager. Je ne me sens pas encore assez solide pour apporter des arguments si on m'attaque.

Anne-Marie découvre également où sont les ouvertures et

les blocages quand elle partage sa foi avec ses parents.

Ma mère est très réticente. Dès qu'on parle de ça, ça la choque. Elle dit : 'Non non non, je n'embarque pas dans ta secte!' Mon père, par contre, cherche beaucoup plus. Il pose des questions. Des fois, on s'agace. Mais, je pense que c'est en l'agaçant comme ça qu'il va en prendre et qu'il va en laisser. C'est comme ça qu'il va faire son cheminement, j'en suis convaincue.

3.1.10 Jean-Paul

Jean-Paul avait vingt-deux ans quand il nous a raconté les points tournants de sa jeunesse et sa quête de relations stables. «Ce qui est sacré pour moi, c'est mon ambition d'être fidèle à Jésus.»

Le divorce de ses parents, quand il avait dix ans, a bouleversé son enfance. Jean-Paul considérait son père coupable d'avoir abandonné sa famille.

ça s'est bien passé les premières années mais, vers la fin, il y a eu beaucoup de chicanes. Mon père allait voir ailleurs, je l'ai vu de mes yeux. Ce n'est pas le «fun» à voir. À un moment donné, ma mère lui avait dit : «C'est la dernière fois que tu pars, ne reviens plus, c'est le divorce.» Je suis allé vivre avec ma mère et ma soeur. On s'aidait beaucoup parce qu'on vivait beaucoup d'insécurité. Mon père n'était jamais là pour venir nous aider ou pour envoyer une pension alimentaire, rien de ça. On a été au moins quatre ans sans le revoir. On s'arrangeait comme ça.

Le rendement de Jean-Paul à l'école baissait à cause du mal à l'âme qu'il vivait intérieurement. Selon lui, même ses cours de religion ne lui apportaient rien.

J'aimais l'école au temps où j'étais avec mes parents, mais après le divorce on dirait que c'est fini. Arrivé au secondaire, je n'étais pas bon à l'école. J'avais beaucoup d'agressivité en moi

puis de l'insécurité aussi. Je me sentais vraiment seul. J'avais peur. Je sentais toujours qu'il y avait quelqu'un contre moi. Mon seul moyen de défense c'était de me mettre à foncer avant que ça me saute dessus. Donc, il y a eu beaucoup de chicanes et de batailles. J'ai doublé mon secondaire I, puis j'ai doublé mon secondaire II. Ça veut dire que j'ai pris quatre ans pour finir mon secondaire II. Moi, je n'ai vraiment rien appris non plus en éducation religieuse. Dans toute ma jeunesse, il ne s'est rien passé qui me rapproche du Seigneur.

À quatorze ans (1983), Jean-Paul voyait son père assez souvent pour le suivre dans l'abus de la drogue. «Parce que mon père fumait de la drogue, moi j'en fumais.» Avec quelques amis de son âge, Jean-Paul a adopté des comportements de plus en plus agressifs.

On disait qu'on était fucké. On fumait notre petit joint. Je portais des boucles d'oreilles, un couteau, un chandail à têtes de morts, toutes sortes d'affaires comme ça. J'étais toujours en colère. Je cherchais la bataille. J'en voulais à beaucoup de monde. J'en voulais tellement à une personne que j'avais écrit son nom sur une feuille, puis j'avais marqué le nom de Satan par dessus avec une croix à l'envers.

À seize ans (1985), dans le creux de sa révolte, Jean-Paul a subi une paralysie qui a faillit le faire mourir et qui lui a enlevé tout espoir de finir l'école.

La veille, j'avais pris de la drogue et de la boisson. J'avais aussi parlé à Satan. C'est cette journée-là que j'ai été paralysé. J'ai passé à deux cheveux de perdre la vie. J'ai été paralysé d'un côté. Je n'étais plus capable de parler non plus. En fin de compte, j'ai été opéré au cerveau. En tout, j'ai passé trois mois à l'hôpital. Quand je suis revenu chez nous, je prenais des médicaments assez forts. Donc, j'ai manqué une autre année d'école. À la fin de cette année-là, j'essayais de retourner à l'école mais, âgé de dix-sept ans en secondaire III, j'étais trop vieux pour continuer.

Peu avant son accident, son père et son oncle se sont convertis. Au début, Jean-Paul rejetait leurs témoignages ainsi que les premiers gestes de réconciliation de son père.

Chaque fois que j'allais chez eux, ils m'en parlaient. J'écoutais un petit peu à la fois, mais je n'aimais pas ça. J'aimais les paroles qu'ils me disaient, mais c'était trop long. Quand ça commençait à m'écoeurer, je partais. Après ça, mon père m'écrivait des lettres. Il parlait de m'avoir frustré, tout ça. Il n'avait pas vraiment la façon de parler, mon père, et il ne l'a pas aujourd'hui non plus. Mais, en ce temps-là, je ne le comprenais pas comme ça. À l'âge de dix-sept ans, ça n'a pas passé.

Avec le temps, Jean-Paul ne pouvait plus nier les changements qu'il voyait chez son père et son oncle. Il a fini par les suivre.

Mon père avait accepté Jésus dans son coeur. J'avais assez confiance en mon père aussi parce qu'il avait vraiment changé de comportement. Il était plus sérieux, plus mature et plus à l'écoute d'autres personnes. Mon oncle s'était déjà converti. Quand j'étais à l'hôpital, il a demandé au Seigneur de me laisser la vie pour qu'il puisse me témoigner. J'avais vraiment confiance en mon oncle. C'est un homme juste, un homme qui est assez fort. Puis, j'ai vu beaucoup de changements en lui. Ça a fait qu'il est devenu comme mon conseiller.

À dix-sept ans, Jean-Paul est entré sur le marché du travail comme commis dans un magasin. Il passait la plupart de son temps libre à rénover la maison que sa mère venait d'acheter. Faute d'intérêt, il fréquentait très irrégulièrement les cours du soir.

Ils ont décidé de me faire tout recommencer mon secondaire. On retourne tout au début. Ça commençait à me fatiguer. Plus ça allait, moins j'avais le goût d'aller à l'école. Je n'étais jamais à mes cours. J'en avais trop à apprendre. C'é-

tait décourageant.

À dix-huit ans (1988), Jean-Paul s'est repris en main en adoptant des comportements plus sociables. Il a lâché la drogue et il passait plus de temps aux clubs avec des amis. C'est là qu'il a rencontré une amie qui, plus tard, est devenue son épouse.

J'ai arrêté la drogue surtout pour ma soeur. Je ne voulais pas qu'elle entre dans ce bain-là. J'ai commencé ma petite routine le vendredi puis le samedi où je me tenais dans les clubs. À un moment donné, on s'était rencontré (mon épouse et moi) dans un club. On avait commencé à se rencontrer comme il faut.

En dépit de tous leurs efforts, Jean-Paul et son amie n'étaient pas capables d'établir une relation stable.

Dès qu'on a commencé à sortir ensemble, il y avait beaucoup de chicanes. Ça n'allait pas bien. Je n'avais pas confiance en elle quand elle regardait d'autres gars. Moi, j'étais assez jaloux. En revanche, je faisais de même. En fin de compte, on s'est quitté à cause d'une chicane. Puis, on a repris ensemble après. Là, tout les deux, on essayait de faire du mieux qu'on pouvait, mais ça n'a tout de même pas marché. Ça faisait déjà un an et demi que je sortais avec elle. À un moment donné, elle m'a appelé en me disant : «Qu'est-ce que tu dirais si on se quittait? ça ne marche pas.» Je lui ai dit : «Si c'est ça que tu veux, c'est ta vie.» Puis, je lui ai raccroché au nez. J'étais triste, vraiment démoralisé.

Toujours sous le choc d'être séparé de son amie, Jean-Paul est allé se consoler chez son père. C'est à ce moment-là qu'il a écouté le «plan du salut» que son père lui a présenté. Jean-Paul était particulièrement touché par l'amour «autre» dont son père parlait. Jean-Paul avait vingt ans.

En fin compte, c'est là que mon père m'a présenté le plan du salut. Puis, il m'a dit que le Seigneur Jésus avait le goût de m'aimer, le goût de me donner un amour. J'ai toujours été quelqu'un qui avait besoin d'un grand amour. Je n'étais pas prêt à le recevoir d'une autre personne. Ma famille me donnait de l'affection, mais j'avais besoin de plus que ça. Dieu s'est présenté avec un amour merveilleux. Plus t'en veux, plus il t'en donne. C'est ce qui m'a beaucoup touché.

Jean-Paul a «donné sa vie au Seigneur» avec beaucoup d'émotion. Après sa décision, il a eu une forte sensation d'être rempli de la présence de Dieu.

Il m'a présenté Jésus-Christ. Je l'ai pris à bras ouverts. Je l'ai senti rentrer en moi. J'ai senti une libération de mon stress, de ma tristesse. C'est comme si j'avais reçu un néon à l'intérieur de moi. C'était éclairant, c'était fort. Le Seigneur venait de toucher ma vie. Il a frappé. À partir de ce jour-là, j'avais le goût de le connaître, de me rapprocher de lui de plus en plus.

Jean-Paul a reconnu que la patience de son père et de son oncle avait été un facteur important de sa conversion.

Ça a pris trois ans. Mon père m'a témoigné depuis l'âge de dix-sept ans à vingt ans. J'ai été chanceux parce que mon oncle priait beaucoup pour moi. C'est de mon père pourtant que la parole est sortie. C'est de cette manière-là que j'ai pu connaître le Seigneur.

Son nouvel intérêt amenait Jean-Paul à vouloir passer plus de temps avec son père et son oncle et à visiter leur Église à tendance pentecôtiste.

J'avais le goût de rencontrer mon père, sa femme, puis d'entendre parler de la parole. J'ai aussi commencé à être proche de mon oncle. Il commençait déjà à m'appeler au téléphone. On s'est beaucoup rapproché. J'ai aussi commencé à aller à l'église.

La première visite à l'église a satisfait la curiosité

de Jean-Paul plus que sa soif de rencontrer Dieu.

La première fois que je suis allé là, ça m'a vraiment intrigué. Ce n'était pas comme l'église pleine de statues que j'avais vue quand j'étais jeune. C'était vraiment différent l'Église évangélique. Il n'y avait pas de «fla fla.» C'était vraiment la Parole. Mais, ça ne m'a rien donné parce que je n'étais pas à l'écoute. Après ma première visite, ça a pris un mois ou deux avant que j'y retourne.

Quand Jean-Paul a éprouvé d'autres difficultés avec son amie, il est retourné à l'église.

Ma blonde et moi, on avait recommencé ensemble, puis on s'était encore quitté. Là, j'avais vraiment trouvé ça dur. J'ai dit : «Seigneur, viens m'aider. Je te donne ma vie.» C'est là que j'ai eu le goût de retourner à l'église. Rendu là, ça m'a vraiment touché de bord en bord. Je pense que l'Esprit de Dieu chantait avec ces personnes. Je crois que c'est ça qui m'a touché le plus. L'Esprit de Dieu était là. Je l'ai senti à l'intérieur de moi. C'était vraiment bouleversant. J'étais encore plus sensible parce que c'était terminé avec ma copine. J'avais souvent les larmes aux yeux. Je parlais de plus en plus avec des personnes de l'Église. Je me rapprochais. J'étais bien avec eux.

D'habitude sceptique, Jean-Paul a été impressionné par la sincérité du pasteur de l'Église.

Je n'étais pas quelqu'un qui se fiait à n'importe qui. Je ne voulais pas me faire raconter d'histoires, puis des affaires toutes crochues. Moi, quand j'ai commencé à lire la parole, c'est ça que je voulais connaître. La parole de Dieu, pas d'autres choses. C'est une conviction. Je l'ai vraiment trouvé super, le pasteur. Son but à lui c'était la parole. Il n'essayait pas de fausser ça. Ça paraissait venir de Dieu. Ça avait du bon sens. C'est ça que je cherchais, juste la parole, la vérité.

En plus d'avoir le désir d'être avec d'autres chrétiens, Jean-Paul a coupé avec ses anciennes relations.

J'ai eu le goût de lâcher ma petite routine de me tenir dans les clubs. ça m'apportait rien. Je pense que l'Esprit de Dieu m'avait montré qu'il fallait que je mette mon temps ailleurs que là. Ma blonde ne voulait rien savoir de ma vie personnelle avec Dieu. ça mijotait en dedans de moi. Mon oncle m'a dit qu'un non-croyant et un croyant ne peuvent pas vivre ensemble. À un moment donné, j'ai demandé à Dieu de me donner la force de pouvoir la laisser.

Après sa conversion, Jean-Paul a témoigné avec beaucoup d'intensité et de patience.

Au début, j'en parlais pas mal trop souvent. Mais, c'était plus fort que moi. Je disais que Jésus est venu sur la terre pour nous racheter de nos péchés. Il est venu avec un grand amour, une grande bonté. Mais, il faut que chaque personne accepte son pardon. La Parole dit qu'il va y avoir des grincements de dents, puis des pleurs pour ceux qui ont entendu le plan du salut sans l'avoir pris. Il y a beaucoup de personnes qui ne sont pas réceptives à ça. Je les comprends parce qu'avant j'étais pareil.

Avec le temps, sa mère et son ancienne amie ont dû reconnaître les changements dans sa vie.

Ma mère m'a vu beaucoup changer. Elle a vu pas mal tout mon cheminement. Elle trouve ça bien. Elle m'a vu prendre beaucoup de maturité. Elle me prend plus au sérieux aujourd'hui et elle me fait confiance.

Un jour, mon ancienne amie m'a téléphoné pour me dire qu'elle avait des problèmes. J'avais le goût de l'aider à remonter cette pente. Chaque fois qu'on se voyait, je parlais de Dieu. ça sortait tout seul puis, cette fois-ci, elle était plus réceptive. Quand je lui ai présenté le plan du salut, elle l'a accepté! Elle m'a même demandé de venir à l'église avec moi.

Quelques mois après la conversion de son amie, ils ont partagé ensemble une année de fiançailles. Ils sont restés «chacun de notre côté avec la force de Dieu et le désir de

se garder pur pour notre mariage.» En suivant les principes de leurs cours de préparation de mariage, ils voulaient établir une relation stable.

On avait beaucoup parlé de ce qu'est le mariage. On voulait vraiment être solide avec Dieu pour avoir un mariage solide. Moi, je veux me marier une fois. ça va être la seule fois. Avec Dieu dans notre couple, il nous apprend à être patients et à communiquer les deux ensemble, même les trois ensemble. Dieu a changé notre vie. Il a changé nos mauvaises habitudes pour des bonnes. Le stress, on en a peu dans notre vie. On s'arrange pour ne pas en avoir non plus.

Dans le momentum des transformations rapides après sa conversion, Jean-Paul a imité les comportements des chrétiens «modèles». Plus tard, il s'est donné pour tâche de décider lui-même quelles étaient les façons correctes d'agir.

Je voyais que les frères et les soeurs à l'église étaient vraiment simples. J'ai remarqué qu'ils n'avaient pas de mauvaises habitudes. Je me suis dit : «Bien, je dois faire comme eux. Il ne faut pas que je fasse ça ou ça, je suis chrétien.» Mais, un jour, je me suis aperçu que ce n'est pas ça. C'est Dieu qui me donne le goût de changer tranquillement. Je peux rester tel que je suis. Dieu accepte mon caractère et ma manière d'être. Je dois rester dans mon milieu. Je dois témoigner comme je suis, sans changer mes habitudes ou quoi que ce soit. Quand j'ai compris ça, ça m'a fait du bien.

Avant de se marier, l'école lui a donné un ultimatum.

Jean-Paul l'a accepté pour terminer son secondaire.

Le soir où ils m'ont dit que je ne pouvais plus continuer les cours du soir, j'ai prié le Seigneur : «Seigneur, je veux finir mon secondaire V. Je l'ai à coeur si tu veux m'aider à le finir.» Le lendemain, je suis retourné à l'école. Ils m'ont laissé entrer pareil. Depuis ce jour-là, ça fonctionne. J'ai le goût d'étudier. C'est fantasti-

que. Le Seigneur m'a donné la force et le goût aussi de le faire. Il m'a donné plein de choses pour réussir.

Jean-Paul a à coeur de travailler avec les adolescents de son Église.

Si ces adolescents-là sont suivis, ils vont faire moins d'erreurs. S'ils sont touchés par Dieu et s'ils sont suivis aussi par leur parents, ils devraient être un témoignage pour les autres adolescents à l'école. Moi, je vois vraiment une différence entre ces adolescents-là puis les autres qui sont dans la rue et dans les écoles. C'est ma façon d'aider.

Il veut aussi, un jour, pourvoir aux besoins de sa propre famille.

Dans le futur, j'aimerais travailler à l'année pour pouvoir m'acheter une maison. Je veux avoir des enfants aussi. J'aimerais que mes enfants puissent avoir de la place pour jouer. Qu'ils soient vraiment chez eux pour faire ce qu'ils veulent. Je trouve que c'est important.

3.1.11 Thomas

Thomas avait vingt-six ans quand il nous a raconté l'histoire pacifique de sa vie et de sa conversion, comment il a suivi son amie et sa belle-famille dans leur foi chrétienne.

Avant, j'étais heureux. Ma vie était normale, mais pas complète. Quand j'ai rencontré Manon, ça été une grande joie. Ça a complètement changé ma vie! On s'est fiancé, on a accepté le Seigneur. Je suis venu au Seigneur un peu après Manon.

Né à Montréal en 1966, le deuxième de trois enfants, Thomas vivait dans un environnement plein d'amour.

J'ai eu beaucoup d'amour de mes parents. On était heureux chez nous. Nous avons grandi ensemble

dans l'amour. Je vais essayer d'élever mon enfant de la même manière que j'ai été élevé.

Pendant sa jeunesse, Thomas était d'un caractère tel qu'il ne s'est pas rebellé contre ses parents.

J'ai eu une jeunesse heureuse. Je m'en allais tout le temps jouer au hockey dehors avec mes copains jusqu'à l'âge de treize ans. Ça n'a pas été des mauvais coups, rien de ça. Mes parents m'ont dit, une fois quand j'étais petit, que si je faisais quelque chose de mal, ils me placeraient dans un foyer pour enfants croches. Cette crainte me maintenait pour marcher droit. Si mes «chums» allaient faire des mauvais coups, pas moi. Je n'aimais pas ça. Je n'étais pas une personne qui était portée à faire ces choses-là.

Thomas a appris jeune la valeur de l'argent, sans pourtant trop s'en occuper.

Quand mes parents ont acheté leur maison ici, à St-Eustache, on était un petit peu plus serré. On coupait des dépenses. Mon père travaillait le jour, puis il travaillait le soir au bingo avec ma mère. J'ai commencé à travailler les soirs avec eux à treize ans. Comme ça j'ai gagné sept cent dollars pour une chaîne audio. Avant de pouvoir l'acheter, ma mère m'avait demandé si je pouvais lui prêter six cent dollars pour la maison. Plus tard, elle m'a acheté une chaîne audio. À seize ans, j'ai eu mon permis de conduire. Dans la journée où j'ai eu mon permis, ma mère m'a passé son auto puis, après, je l'avais tout le temps. J'étais gâté, gâté. Elle me payait même le gaz.

La pratique catholique n'a pas joué un rôle trop marquant dans son enfance.

Mes parents ne parlaient pas beaucoup du Seigneur. Des fois, ma mère allait un petit peu à l'église, mais ce n'était pas plus que ça. Je n'aimais vraiment pas aller là. Écouter le prêtre en avant, toujours sur le même ton qui résonnait tout le temps pareil dans l'église, ça ne me disait vraiment rien. Je m'endormais. Je savais que Jésus était mort à la croix pour nos péchés, mais c'était simplement une phrase qu'on avait apprise par coeur à l'école. La sainte Vierge, puis Saint

Jude, puis ces affaires-là, ça ne m'a jamais attiré, même jeune.

La seule priorité de sa foi était de demander à Dieu de lui donner une femme et des enfants.

Chaque soir quand je me couchais, je demandais à Dieu que je puisse avoir une femme, puis avoir des enfants. ça a toujours été mon but. Je pense que j'avais onze ans quand j'ai commencé. Pas à me mettre à genoux pour prier, non. Je lui parlais de même par mes pensées.

Le marché du travail était plus attrayant pour Thomas à seize ans (1982) que la routine difficile de l'école.

Je n'aimais pas l'école. Je n'étais pas un adepte. Il faut que je bouge. Il faut que je fasse quelque chose. J'ai beaucoup de misère à rester assis à écouter le professeur. J'ai lâché au milieu du secondaire V. Ma mère était un peu blessée là-dessus. C'est sûr que mes parents voulaient que j'aille plus loin, mais ça ne me disait pas. J'ai vu que j'ai eu une porte de sortie en affaires avec un de mes oncles, puis je suis parti. Il a un gros camion. Pour moi, conduire un camion c'est une joie!

À dix-neuf ans (1985), Thomas a rencontré Manon, la femme de ses prières.

J'avais dans la tête une idée d'une fille que je voulais avoir : quelqu'un qui paraissait bien, qui s'arrangeait bien, intelligente, bien élevée, qui n'était pas une personne croche ou qui sacrait. Quand je suis arrivé ce soir-là dans un club, je l'ai regardée toute la soirée. ça a cliqué tout de suite! Je voulais vraiment une fille sérieuse, puis me marier, puis avoir des enfants.

Sans le savoir, Thomas est entré dans un mouvement familial de conversion évangélique.

L'oncle de Manon avait accepté le Seigneur trois ans auparavant, je pense. La femme à son oncle, trois de ses soeurs et un autre oncle ont accepté le Seigneur aussi. Quand j'ai commencé à connaître Manon, ses parents n'avaient pas encore ac-

cepté le Seigneur. Là, il a eu sa petite soeur qui a commencé à aller à l'église évangélique. Puis sa mère. Puis là, Manon est allée avec son oncle à une soirée spéciale. Elle a accepté le Seigneur tout de suite. Il y avait un autre de ses frères qui vient d'embarquer. Son père, c'était en même temps que moi. Ça a fait tout un cheminement l'un après l'autre. Il y a beaucoup beaucoup de membres de la famille de Manon qui vont à la même église. Ils sont presque tous sauvés.

Le père de Manon a offert à Thomas un emploi dans la construction. Ainsi, Thomas était en contact quotidien avec l'oncle récemment converti.

J'étais toujours avec lui. Pour moi, c'est un ami. Il me contait tout son vécu à lui, comment il était avant : dans la drogue au «bout», les femmes, les armes, tout. Le Seigneur l'a vraiment changé complètement du jour au lendemain. Il me parlait beaucoup du Seigneur et de la Parole. Au «break», il me disait : «Garde-la, Thomas», puis il me parlait pendant une heure. J'aimais ça quand il me parlait du Seigneur, quand il m'expliquait des versets.

Quand Thomas et Manon se sont fiancés, le père de Manon l'a accueilli à bras ouverts. Thomas avait vingt-deux ans.

Quand son père a su qu'on voulait se marier et qu'il a vu qu'on était sérieux, il nous a lancé le défi de ramasser assez d'argent dans l'année de préparation au mariage pour tout payer nos meubles tout de suite. On s'était privé tout les deux parce qu'on avait des buts qu'on voulait atteindre. On s'est ramassé douze milles dollars. Quand il a vu ça, il nous a dit : «Je vais vous monter une maison.» Il nous a donné le terrain en cadeau de mariage. Il m'aimait beaucoup.

L'accueil chaleureux de la part de la belle-famille n'a fait qu'intensifier la distance entre Thomas et Manon concernant leur engagement dans la foi évangélique.

Avant, on avait des relations sexuelles, tout ça. Mais quand elle est venue au Seigneur, elle avait des nouveaux principes, puis ça a été complètement

fini. Ça m'a choqué. Je me suis rebellé contre elle et contre le Seigneur. Puis là, elle commençait à aller à l'église; puis moi, je ne voulais pas y aller. Je fréquentais le groupe d'hommes à reculons. Elle me disait qu'il fallait que j'accepte le Seigneur. Il fallait qu'elle se marie avec un chrétien. Ses parents avec son oncle, ça m'a donné une pression. Ça m'inquiétait parce que je savais que la date du mariage arrivait. On dirait que ça m'a comme retardé un peu à cause de ça.

Le noeud du problème était que Thomas ne pouvait pas se faire baptiser en bonne conscience.

Je me souviens quand Manon a accepté le Seigneur; elle a rempli un questionnaire pour demander le baptême. Moi, j'essayais de faire ça en même temps. Mais, j'avais beaucoup de misère à répondre. Je comprenais que Jésus était mort à la croix pour moi, mais je ne l'avais pas encore accepté vraiment dans mon coeur. Je savais qu'il fallait me faire baptiser, mais je ne voulais pas le faire sans avoir reçu le Saint-Esprit. Ce n'est pas correct!

Malgré toute la pression, Thomas a pu cheminer quand même au rythme qu'il voulait.

J'étais rebelle un bon six ou sept mois. Avec le temps, ça a changé. Le cheminement s'est fait tranquillement. J'aimais plus entendre la Parole. J'étais là au culte du dimanche, et j'aimais ça. Un soir par semaine, j'avais un cours aussi. Ça m'a aidé beaucoup. Ça me faisait chercher, ça me faisait poser des questions. Je savais qu'il y avait beaucoup de sectes. Je voulais savoir si c'était vraiment juste la parole du Seigneur, juste de la Bible. Le pasteur qui nous enseignait, c'est une personne qui dégage beaucoup d'amour. Comme ça, j'étais plus impliqué.

Le moment de son expérience de conversion est arrivé un dimanche matin à l'église. Thomas avait vingt-trois ans (1988).

Il y a eu des partages de louange ce matin-là, c'était très fort. Il y avait un verset qui m'est

revenu dans la tête suite aux partages : «Si tu es en Christ, tu es une nouvelle créature, toutes choses anciennes sont passées, voici toutes choses sont devenues nouvelles.» J'avais déjà appris ce verset par coeur, mais je ne l'avais pas mis dans mon coeur. On dirait que c'est venu dans une couple de minutes. Ça a tout mijoté dans ma tête, ce verset-là. Pour moi, c'est là que j'ai accepté le Seigneur. On était en train de chanter une chanson. J'avais un peu les larmes aux yeux. J'ai senti le Saint-Esprit. Il me venait la chair de poule. C'était super spécial ce matin-là à l'église. C'est là que j'ai décidé que j'étais prêt à faire le pas du baptême, puis de suivre Jésus.

Selon Thomas, les transformations qui ont suivi sa conversion étaient moins dramatiques que celles d'autres nouveaux croyants parce que sa vie antérieure était plutôt stable et pleine d'amour.

Je me pose souvent la question : qu'est-ce qui a changé depuis ma conversion parce que je ne vois pas vraiment de gros changements. Quand d'autres ont accepté le Seigneur, pouf, ça les a vraiment changés. Ça a changé ma vie intérieure complètement. Si je suis tout seul, dans le fond, je ne suis pas tout seul. J'ai le Seigneur avec moi. Je parle avec lui dans mes pensées. Mais, du côté de ma vie ordinaire, ça n'a pas changé beaucoup parce que je n'étais pas un mauvais gars. J'aime donner de l'amour, puis j'aime recevoir de l'amour aussi.

Une manifestation de sa transformation intérieure était sa nouvelle compréhension de la Bible.

J'ai très facilement rempli le questionnaire sur le baptême. Par rapport à l'autre fois, une couple de mois auparavant, je n'étais pas encore capable, pas du tout. Maintenant, j'avais son Saint-Esprit qui était là pour m'aider à comprendre sa Parole : qu'est-ce qu'il faut faire et savoir.

Plusieurs comportements, déjà présents pendant sa jeunesse, ont été renforcés après sa conversion.

Pour moi, l'argent puis le matériel n'ont jamais été importants. Je prête mes affaires. J'ai toujours prêté mes affaires. Si je suis trop attaché à l'argent ou aux choses matérielles, pour moi ce n'est pas bon. Ma conviction c'est que c'est le Seigneur qui permet d'avoir de l'argent. Ce que je lui donne, c'est ce qui lui est dû, puis on s'arrange avec le reste.

Aujourd'hui, je dis à tout le monde qui veut m'en parler : «Pourquoi tu sacres? Fais pas ça. Je trouve ça effrayant.»

De plus, Thomas a vécu des ruptures difficiles avec son passé.

ça a changé avec mes copains. Avant, j'étais toujours avec eux autres ; on s'est connu à l'école, puis on a grandi ensemble. Je pensais que c'était vraiment de grands amis. Avant de connaître Manon, j'aimais prendre un petit verre les fins de semaines avec eux. Puis, quand je l'ai connue, ça a arrêté. Ce n'était plus pareil. J'ai vu qu'ils n'étaient pas faits pour moi. Je les vois de temps en temps, mais je ne les fréquente plus. On n'a plus les mêmes buts.

Quand mes parents ont su que j'allais à cette église-là, ça a fait un froid énorme. C'est quelque chose que Manon n'avait pas connu. Quand elle essayait d'en parler à mes parents, ça a fait des chicanes. La dernière fois qu'on a parlé, ça a fini presque en fiasco. ça n'a pas été drôle. J'essayais de parler doux, mais ma mère s'emportait, puis c'était fini. Je sais que ça l'a beaucoup peinée. ça aurait dû être une joie pour elle que j'aie trouvé le Seigneur. Dans le fond, elle ne comprend pas. J'ai décidé de ne plus en parler. Je prie même que le Seigneur envoie une autre personne, vu que ça ne passe pas avec moi.

Marié, propriétaire et nouveau parent, Thomas est déjà arrivé aux buts qu'il s'est fixés pour sa vie.

À vingt-trois ans, j'étais rendu à un temps qu'il fallait que je m'en aille de chez mes parents. Il fallait que je fasse ma vie. J'étais super, super heureux de m'en aller, d'avoir ma propre maison. D'avoir marié Manon, c'est le rêve que j'avais demandé au Seigneur quand j'étais jeune. J'ai ma

femme, j'ai mon enfant. Je vis au jour le jour, selon la santé que le Seigneur me donne. Je ne vais pas plus loin.

Il est pourtant toujours mis au défi par sa femme et ses beaux-parents.

Ma femme aimerait que je sois plus ancré dans la Parole. J'étais un bout de temps sans étudier la Bible. Je m'étais éloigné du Seigneur. Je suis un peu paresseux là-dessus. Il faut qu'on me pousse à étudier la Bible. On a recommencé ça fait quatre mois. Ça m'encourage beaucoup. Ça va encore plus combler ma femme si je deviens un jour plus spirituel. C'est une étape que je veux franchir.

J'ai été deux ans à m'impliquer pour aider des jeunes de notre église, pour pas les perdre. L'année passée, j'étais avec ma femme et sa mère. On a commencé avec quatorze jeunes, puis on est rendu maintenant avec cinq. On a essayé de trouver quelque chose parce qu'en fin compte, on les a perdu. Le monde les influence beaucoup. Les gens du monde, l'école, ils sont vraiment durs les jeunes.

3.1.12 Nancy

Nancy avait trente-et-un ans quand elle nous a raconté l'histoire de sa vie, une histoire de ses choix cruciaux de vivre et de rechercher une relation avec son créateur.

Au moment où j'ai dû décider de vivre, il y a toujours eu comme un lien avec Dieu dans ma vie. Il était tout le temps là, par toutes sortes de personnes qui étaient mises sur mon chemin. Moi, j'étais attirée par ça. Quand j'avais l'opportunité d'aller à l'église, j'y suis allée. Moi, je trouve ça bien agréable de rencontrer des gens pour se parler. Si j'ai pu garder un équilibre dans ma vie, c'est peut-être grâce à ça.

Nancy est née en 1960 à Montréal, la première de quatre filles. Son enfance a été marquée par des handicaps de tous ordres.

À Montréal, j'ai eu une vie qui était relativement plaisante. Mais, quand j'avais quatre ans, ma soeur est née avec une maladie de naissance, donc mes parents ont plus porté leur attention sur elle. Moi, j'ai compris que j'ai été mise de côté. Je crois qu'en fait, sa déficience a été égalée par tout le contexte social.

J'ai un père et une mère très consciencieux. Ils ont essayé de nous donner le meilleur d'eux-mêmes. Mais, ma mère, c'est une enfant incestuée, ce qu'elle n'a pas avoué jusqu'à cette année. Il y a toujours eu beaucoup d'amour entre mes parents, mais à un moment donné, les malaises ont grandi pour ma mère, puis mon père a eu de la difficulté à gérer ses émotions là-dedans. Le résultat : mon père s'est mis à boire, ma mère est devenue narcomane. Parce que j'étais l'aînée, je me suis retrouvée à vivre des situations qu'un enfant normal n'avait pas à vivre. J'étais obligée d'aider ma mère plus qu'à mon tour parce qu'elle était «gelée».

Dans l'espoir de sortir de leur milieu difficile, les parents de Nancy ont déménagé dans une maison de la forêt des Laurentides quand Nancy avait sept ans (1967). Là, elle était directement confrontée à la vie et à la mort.

J'étais entourée par la nature, entourée de vie. C'était assez superbe dans les Laurentides. Mais, c'est très très isolé. La santé mentale de ma mère n'allait pas en s'améliorant. Elle était de plus en plus déprimée. Elle a tenté de se suicider à deux reprises quand j'avais entre sept et neuf ans. La première fois, c'était la panique générale. Je suis partie en courant pour trouver le premier voisin le plus rapidement possible. Je me suis demandée : «Qu'est-ce que je vaudrais, moi, dans la vie si ma mère ne m'aime pas suffisamment pour vouloir vivre?» Puis moi, à cet âge-là, j'ai pris la décision que, moi, je voulais vivre. Si elle veut mourir, c'est son choix. La deuxième fois, je n'ai pas essayé de la sauver. Je n'ai rien fait. Finalement, elle n'est pas morte. Elle a décidé de vivre aussi.

Les institutions extérieures à sa famille ont été salutaires pour Nancy durant toute son enfance.

L'hiver, ce n'était pas agréable parce qu'on était isolé. Mais, il y avait l'école heureusement. Pour moi, l'école c'était le «fun». Évidemment, j'étais une enfant qui voulait faire plaisir et qui voulait avoir des amis parce que je n'en avais pas.

Mes parents n'allaient pas à l'église. Ils font partie de la génération qui a été forcée d'y aller beaucoup. Puis, ils se sont rebellés. Dès que j'ai fait ma première communion, j'ai demandé si je pouvais aller à l'église. Ils m'ont permis d'y aller avec les touristes en été. Mon premier contact avec l'Église, c'était plus par rapport au mystère. C'était très magique. Les ombres, les échos, la voix du prêtre, les chants, les odeurs de cierges et d'encens, le gling-gling de la cloche, les parquets cirés. C'était beau, puis on parlait de paix, on parlait d'amour. C'était un endroit où j'étais bien. J'étais au chaud. Pour moi, il y avait une association de plaisir qui se vivait là. Je n'étais pas toute seule. J'avais Dieu. Il était avec moi. J'ai découvert ça dans ma communion. Quels que soient les troubles, il y a quelqu'un qui est là pour moi.

Au tout début de son adolescence, l'isolement a aussi eu raison d'elle. Mais, ses parents ont compris son problème et ils étaient en mesure de l'aider.

J'étais isolée, j'étais en plein bois et je ne voyais pas de moyen pour m'en sortir. Je voulais m'associer à une gang parce que je n'avais pas d'amis. Donc, ce qui devait fatalement arriver est arrivé; je suis tombée sur la mauvaise gang avec qui j'ai commencé à prendre des drogues. J'avais douze ou treize ans quand je faisais de la mescaline. À un moment donné, j'ai commencé à parler de mon malaise à mon père et à ma mère. Ça faisait quand même depuis quatre ans qu'ils étaient dans les Alcoolique Anonymes. Ils voyaient que mon comportement changeait et que je sombrais tout doucement. Ils ont décidé de déménager, d'aller vivre à Ste-Thérèse pour que je sois moins isolée. J'ai arrêté les drogues, on a tourné la page. C'était vraiment un nouveau monde pour moi.

Sa mère n'était pas en mesure pourtant de faire face à l'éveil social de Nancy. Cette rupture a amené une autre

crise quand elle avait quinze ans (1975), où sa vie a été en jeu.

Quand j'ai voulu rentrer un gars chez nous, c'était l'enfer encore à nouveau. Je ne savais pas que, pour ma mère, mon père était le seul homme qui était correct et que tous les autres étaient des dangers. J'étais devenue la «méchante fille». Là, je me révoltais. J'étais tellement découragée, tellement déprimée que j'ai tenté un suicide. J'ai passé à deux doigts de réussir. Quand je me suis réveillée à l'hôpital avec des tubes dans le nez, ma mère m'a dit : «Tu aurais du y rester parce que tu vas voir que je ne te manquerai pas.»

Nancy s'est reprise en main avec l'aide de plusieurs organismes de secours et la compréhension de son père.

Je me rappelle de l'infirmière qui disait que la vie c'est important, qu'il y a des arbres et le soleil. Il y avait beaucoup beaucoup de soleil dans la chambre. Je lui ai dit que je voulais vivre et ne plus mourir. Je me suis accrochée à la création de Dieu, aux arbres, au soleil, à la lumière.

J'étais vraiment dans un trou noir après ma tentative de suicide. Dans mon cours de religion, c'est là que j'ai fait un lien entre Dieu et la création. Ça a cliqué avec mon goût de vivre. Dans cette classe, on s'est mis pour la première fois à prendre une Bible, on l'ouvrait, on l'épluchait, puis ils nous enseignaient à partir de la Bible. Je me rappelle de l'histoire où Jean-Baptiste a identifié Jésus puis il lui a donné le baptême. C'est là que ça a cliqué pour moi. J'ai fait une espèce de lien avec son baptême.

J'ai commencé à aller à la pastorale au secondaire III parce qu'un de mes profs de religion s'occupait de la pastorale. Là, j'ai commencé à faire une démarche spirituelle aussi. J'étais entourée de gens qui étaient positifs. Je voyais que j'étais pas la seule à vivre des situations problématiques.

Même si ma mère s'est bloquée parce qu'elle n'avait rien réglé au fond d'elle-même, mon père a fait sa démarche. Il a compris. Il a toujours

été là, mon père. Il s'est mis à m'amener davantage à sortir. On allait aux Alcooliques Anonymes. Je me suis reconnue. J'avais mal à mon âme. J'écoutais les messages basés sur la spiritualité.

À dix-huit ans (1978), Nancy est entrée dans les forces armées canadiennes dans le but de pouvoir payer ses études collégiales. Elle a trouvé, là aussi, un encadrement chrétien.

Faire l'armée régulière, c'est très éprouvant. Le pasteur ou le prêtre qui faisait le culte mettait la Bible directement dans le quotidien. C'était un moment spécial pour penser. C'est de lui que j'ai eu ma première Bible en cadeau. J'ai commencé à la lire. J'ai pris conscience que je n'étais pas là juste pour mes études, mais aussi dans un but d'apporter une certaine contribution à la paix dans le monde.

De retour chez ses parents à vingt ans, Nancy a commencé ses études en sciences infirmières, un projet qui a fini par tomber à l'eau parce que sa situation familiale était trop stressante.

J'ai demandé à mes parents si je pouvais retourner à la maison parce que ça coûte cher le nursing. Eux, ils étaient dans les charismatiques. Selon ma mère, j'étais possédée du démon, mais pas selon mon père. À un moment donné, à force de me faire dire que j'étais méchante, j'ai cru sincèrement que j'étais possédée du démon. Je suis allée à l'église pour l'imposition des mains. Mes bulletins, c'était effrayant. Ça a fait beaucoup de perturbations puis bien des abandons de cours.

Dans sa confusion, Nancy a cherché encore une fois l'aide des ecclésiastiques. Elle était très touchée par l'accueil de Claude, un agent de la pastorale à son cégep. Nancy avait alors vingt ans.

Claude a eu une part très significative dans ma vie parce qu'il m'a brossé un autre tableau de

Dieu. C'était l'étape la plus marquante, la plus décisive de toute ma vie. Je n'avais pas l'air d'écouter beaucoup et je ne parlais pas des choses qui me perturbaient non plus, mais c'est là que j'ai appris énormément. Il y avait des échanges où on prenait un passage dans la Bible, puis on disait comment on l'interprétait. J'ai aussi assisté à plusieurs camps pastoraux avec lui. Le plus important des enseignements, c'était qu'il n'y avait pas de jugement. D'aucune sorte. Claude le montrait par son attitude face à toutes sortes de gens, de toutes sortes de religions, de toutes sortes de conditions sociales qui venaient. Je regardais comment il leur parlait, puis comment il les aidait. Dans ses gestes quotidiens, j'ai vu enfin quelqu'un mettre en pratique ce qui était écrit dans la Bible. Il y avait beaucoup de pardon, beaucoup d'espérance. Juste par son exemple, par sa façon d'être, il était la Parole vivante. Si je crois en Dieu puis si je chemine encore, c'est grâce à cet homme-là.

À vingt-et-un ans (1981), Nancy a réorienté sa vie de plusieurs façons. Elle continuait à chercher l'encadrement spirituel de l'équipe pastorale du cégep.

J'ai décidé que je ne retournerais plus chez mes parents, puis j'ai commencé à travailler. J'ai pris carrément ma vie en main à partir de ce moment-là. Cette période était très salutaire. Ça a été cinq ans de ma vie où je travaillais le jour et je suivais mes cours le soir. Je finissais mon travail à trois heures et demie, donc je me dépêchais pour aller jaser avec Claude ou avec d'autres membres de la pastorale avant mes cours à six heures. Je n'avais aucune obligation d'y aller. Même Claude et moi, on avait des opinions un peu contraires sur certaines choses. Il y avait une religieuse qui travaillait avec Claude. Elle était tellement sympathique. Elle me parlait de son cheminement, de sa foi, et comment elle avait fait des choix. Là, j'étais fascinée par tout ça. Je découvrais un monde pas aussi mystérieux que ça.

Profondément marquée par ces modèles, Nancy a fait les premières démarches pour aller en mission (1984) après la fin de ses études. Elle avait vingt-quatre ans.

J'ai vu que l'important, c'était d'avoir la volonté de pratiquer le message que Jésus nous a laissé. Ça, c'était un but dans ma vie. On avait fait une grosse campagne pour le Nicaragua aussi au cégep l'année précédente. Je voulais aller en mission, aller travailler. J'ai commencé à prendre des cours d'espagnol, puis je me préparais tout doucement. Je n'en parlais pas beaucoup, mais j'ai glissé quelques mots à mon amie religieuse, lui disant que je voulais y aller.

Nancy a dû mettre ses plans de côté à cause de la découverte qu'elle était enceinte d'un ami qui ne partageait pas sa vision chrétienne.

ça a pris une tournure bien bien différente. J'étais bien heureuse avec Robert, même s'il a son point de vue par rapport à la religion. J'ai pratiquement le même point de vue que lui, sauf que moi, quelque part, je crois que Dieu nous a envoyé son Fils pour nous sauver, qu'il est mort sur la croix, puis qu'il est ressuscité. C'est là où il y a une divergence.

Mariée et nouvelle mère à vingt six-ans (1986), Nancy a quand même persévéré pour finir son DEC. Le calme revenu trois ans plus tard, elle a recherché à nouveau un encadrement chrétien qui lui convenait.

Il y a eu comme un temps dans ma vie où je n'avais pas le temps. J'avais des Bibles, mais je ne les prenais pas. J'avais mon enfant, j'avais mes cours, j'avais mon mari. Mais, quand la grosse tempête est passée, j'étais encore à la recherche de tout ça. Je m'y mettais à nouveau. J'avais besoin de nourriture et de gens pour m'entourer et avec qui je pouvais parler de la Parole. Mais, ce n'était pas évident. Les Témoins de Jéhovah sont venus ici, les Mormons aussi, mais ça ne me convenait pas. C'est là que j'ai appris que l'ex-femme de Robert est entrée dans un mouvement évangélique. Ça a tombé pile. Je lui ai dit que je manquais de nourriture spirituelle, que j'avais faim. Elle m'a amenée à ce regroupement-là. Ça me plaisait, mais il y avait des affaires qui me plaisaient moins. C'était trop rigide à mon goût. Je suis partie de moi-même, puis je suis allée à une

petite église évangélique près de chez moi qui me convenait mieux.

Pendant l'été 1990, Nancy a fait un retour critique sur sa foi. À la fin de la même année, elle a demandé à se faire baptiser. Elle avait trente ans.

Il y a eu bien des éclaircissements. Comment expliquer? Je ne sais pas si je refaisais une découverte. Pourtant, Dieu a toujours été dans ma vie. Dans la pastorale, je n'avais jamais fait un choix définitif pour exprimer clairement à d'autres, puis à moi-même, que Dieu était dans ma vie. Même si j'ai toujours eu envie de travailler dans le but d'améliorer les choses, tout ça était par mes oeuvres à moi. Je me suis rendue compte que c'est grâce à Dieu qu'il peut y avoir quelque chose de mieux dans ma vie ou dans le monde.

Pour elle le baptême était comme une déclaration de foi.

J'ai pris du temps pour réfléchir, pour être sûre de mon affaire. J'ai vraiment choisi consciemment d'effacer le passé, puis d'aller de l'avant avec Dieu. C'est un choix que je refaisais dans un sens parce que ça a été déjà fait par mes parents quand j'étais petite. Mais, c'était moi cette fois-ci qui décidais que oui, Jésus est mort pour moi, que par son don de vie, il m'a donné l'opportunité à moi, Nancy, de pouvoir faire partie de sa grande famille. Mon baptême, c'était un choix conscient que j'ai fait à trente ans.

Des transformations sont survenues suite à sa prise de position publique. Nancy se sentait davantage accompagnée par Dieu.

Depuis que j'ai reçu le baptême, il y a une communion entre Dieu et moi où j'ai accepté de me faire aider. Il m'apporte l'énergie nécessaire au fur et à mesure pour passer au travers des épreuves. Je sais que je peux déposer mon fardeau sur lui. Il est là, il est présent de maintes façons dans le quotidien.

Nancy s'est mise à partager sa nouvelle foi avec sa

famille et avec d'autres personnes.

J'ai annoncé à mes parents que j'étais chrétienne évangélique puis le pourquoi de ce choix, pourquoi j'avais choisi cette Église plutôt qu'une autre. Ils ont pris ça en riant. Ça leur a probablement fait penser à eux dans le passé. À une de mes soeurs, par contre, je n'en ai pas parlé. Je n'ai pas abordé le sujet, c'est simple. Mais, je mets en pratique ma nouvelle orientation pour qu'elle puisse la voir.

Il y a un petit restaurant où il y a des gens de toutes sortes de religions. C'est là que je m'identifie le plus comme chrétienne évangélique. J'aborde vraiment les raisons cruciales du pourquoi j'ai choisi cette Église. Pourquoi, dans les autres, je n'ai pas trouvé les réponses. Puis, c'est super parce qu'il y a un respect entre chacune des idéologies. Je n'ai pas cherché à convertir qui que ce soit. J'ai juste cherché à être moi en tant que chrétienne. J'aime ça, pouvoir apporter la bonne nouvelle à d'autres.

La transformation la plus difficile était la réconciliation avec sa famille.

Je ne peux pas dire que l'année que je viens de passer je suis allée semer la bonne nouvelle facilement, comme ça. Dieu a plutôt travaillé en moi pour m'apprendre à pardonner aux gens. Pardonner à ma mère, pardonner à mon père certaines choses, pardonner à mon mari. L'année passée, lors de sa fête, ma mère a rejeté ma fille en bloc. Ça m'a donné un coup. J'ai été en colère contre ma mère. J'étais un peu rebelle face à Dieu aussi. J'étais en déprime. J'étais en révolte. Je priais souvent le Seigneur : «Remplis mon coeur de bonté, remplis mon coeur d'amour.» C'était très dur. Aller à l'église, c'était trop. Je n'y étais pas à l'aise. Je pensais que j'avais pardonné à ma mère concernant le passé, mais ce n'était pas vraiment rentré parce que j'éprouvais toujours de la colère à tout bout de champ pour n'importe quoi. C'était contre elle. Tandis que quand je me suis mise vraiment à lui pardonner, j'ai éprouvé vraiment la paix. J'ai accepté ce qui s'est passé. Je suis devenue bien calme en dedans. Ça ne s'explique pas. C'est après que l'histoire d'inceste est sortie. Elle m'a avoué tout ce qu'elle avait vécu. Là, j'ai compris bien des

choses. Mais, j'ai trouvé ça bon parce que je lui avais déjà pardonné avant d'avoir des explications. Je l'avais acceptée telle qu'elle était. Je l'ai juste aimée encore plus après.

Nancy voit son foyer comme un outil pour changer le monde.

Quelles que soient les contraintes de la vie, ou ce qui arrivera pour nous et pour les générations futures, moi je pense que ce que je donne aux enfants ici, par mon exemple, puis par mes paroles, ça va porter des fruits tout seul. C'est là que j'y mets bien plus d'espérance que dans la politique. Puis, pour moi, l'avenir c'est aussi la promesse de Dieu qu'il va établir la paix.

LES PROFILS DE L'OBSERVATION

1. Les profils individuels	2. <u>Un profil global des douze entrevues</u>
----------------------------	--

3.2 Un profil global des douze entrevues

En poursuivant notre démarche d'observation, nous voulons identifier certaines constantes dans les histoires de vie et de conversion. Comme nous l'avons déjà dit, nous avons regroupé les éléments communs à chaque histoire en quatre étapes chronologiques : 1) la formation de l'enfance, 2) l'insertion dans la vie adulte, 3) les expériences de la conversion, et 4) les expériences après la conversion. Par cette analyse comparative des vingt-trois facteurs chronothématiques, nous croyons pouvoir améliorer notre compréhension de l'itinéraire de conversion.

3.2.1 La formation de l'enfance

Chaque personne interviewée a donné certains détails de

son enfance : ses parents, son estime de soi, son contact avec l'école et l'Église, ainsi que les croyances et les valeurs qui ont été véhiculées en cours de route.

La paix familiale

Dans nos douze entrevues, nous observons des contextes familiaux très variés. La moitié a dit avoir eu «une bonne enfance.» Nous avons entendu les mots : «beaucoup d'amour», «uni», et «gâté». Dans trois entrevues, les personnes ont parlé d'une bonne entente stable dans la relation de couple de leurs parents. Trois personnes ont parlé de parents «handicapés», soit par la maladie, soit par un passé douloureux non avoué, soit par l'ignorance. L'alcoolisme du père affectait quatre des douze familles. Huit personnes ont remarqué que leur père était plutôt absent. Quatre interviewés ont parlé de chicanes, d'agressivité ou d'écrasement comme une règle de fonctionnement de leurs parents. Deux personnes ont carrément cherché un autre père ou mère.

L'estime de soi

Nos interviewés ont tous parlé de leur désir de se sentir aimé, de faire plaisir à leur parents, ou de leur déception de ne pas y arriver. Ceux qui se sentaient le moins aimés avaient souvent cherché ailleurs pour combler le vide. Six personnes ont spécifiquement parlé de leur choix de fréquenter la «mauvaise gang», faute de contact parental adéquat au début de l'adolescence. Deux autres personnes se sont retirées dans la solitude pour la même raison. Il

n'est alors pas surprenant que sept personnes ont avoué l'abus de la drogue, la plupart d'une façon régulière, avant même l'âge de quinze ans, et trois autres personnes avant dix-huit ans. Seules deux personnes n'y ont pas touché du tout.

Les valeurs

Si nous observons ici une guerre entre les générations, elle n'était pas menée sur tous les fronts, puisque la plupart des personnes ont reconnu avoir reçu de bonnes valeurs de la part de leurs parents. Le plus positif, Thomas, nous a dit : «Je vais essayer de faire la même chose avec mon enfant.» En tout, quatre personnes ont plutôt loué leurs parents pour la manière dont ils les ont élevés et pour les priorités qu'ils ont véhiculées. Pour deux autres personnes, l'évaluation était plutôt neutre. Six personnes ont plutôt critiqué les valeurs de leurs parents.

La pratique religieuse

Nés dans les années soixante (tous entre 1959 et 1969), nos interviewés ont vécu leur jeunesse dans les mutations culturelles et religieuses qui battaient leur plein au Québec. Quelques-uns des interviewés parlaient de l'agressivité d'au moins un des parents vis-à-vis de l'Église : «Mes parents font partie de la génération qui a été forcée d'y aller beaucoup. Puis ils se sont rebellés.» Ce n'est donc pas surprenant que, pour quelques personnes, leur contact avec l'Église était au mieux minime, sinon nul. Une

interviewée, par contre, est allée à l'église en dépit de l'éloignement de ses parents. D'autres étaient «trainés» à la messe par leur parents après leur première communion pour ensuite l'abandonner pendant leur adolescence. Deux personnes ont mentionné des mauvaises expériences à la confession qui ont causé leur départ. Trois des interviewés, pourtant, ont continué jusqu'à l'âge de seize ans avant de «débarquer». Une personne recherchait toujours un encadrement pastoral à son cégep à vingt-quatre ans.

Les croyances

Durant l'enfance, au travers d'une pratique religieuse souvent obligée, nos interviewés ont généralement accepté passivement les enseignements qu'ils ont reçus sans jamais trop les remettre en question. La plupart d'entre eux ont vu leurs premiers rites d'initiation chrétienne comme des présages de l'existence de Dieu. Leur abandon de l'Église en tant qu'institution n'était pas un désaveu de leur foi en Dieu. «ça fait longtemps que j'ai débarqué de ces bebelles-là [du catholicisme romain]... Mais, je n'avais rien contre Dieu, moi.» Quelques personnes, par contre, sont devenues fonctionnellement athées pour un temps. Trois personnes ont mentionné un contact sérieux avec des enseignements du Nouvel-Âge qu'elles ont fini par rejeter. Deux autres personnes ont fait appel aux sciences occultes pour les aider dans leurs situations de révolte. Deux autres ont fréquenté les charismatiques catholiques pendant leur ado-

lescence. Même avec autant de variantes dans les chemine-
ments, nous observons chez tous nos interviewés, nous par-
lant après leur conversion de leurs expériences d'enfance et
d'adolescence, un manque de compréhension claire de la paix
avec Dieu par la foi en Jésus-Christ. Leurs parents n'en
parlaient pas, et l'enseignement de l'Église et de l'école
était souvent vague et impersonnel. Au fond, ils ne voy-
aient ni pourquoi ni comment s'approprier personnellement la
vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

L'école

En général, l'école était un lieu qui mettait en relief
les différences entre les arrières-plans des enfants. La
plupart de ceux et celles qui vivaient en paix et en sécu-
rité à la maison progressaient à l'école avec un certain
succès. Les enfants issus de milieux familiaux handicapés
ou dysfonctionnels étaient davantage abaissés par «le systé-
me» et encore plus par les autres élèves. Exceptionnelle-
ment, une fille s'est servie de l'école comme moyen de
sortir de son milieu handicapé, et un garçon «doué» ne s'est
pas appliqué à ses études comme il aurait pu. La moitié des
hommes interviewés avaient quitté l'école sans compléter
leur secondaire V. L'homme le plus avancé avait un DEC,
contre deux DEC et un diplôme universitaire parmi les femmes
interviewées. Bien que notre groupe de personnes intervie-
wées ait été trop restreint pour en tirer des conclusions
statistiques, il reflète très fidèlement les profils de la

population québécoise des vingt--trente-cinq ans.⁶

3.2.2 L'insertion dans la vie adulte

Un des plus grands défis des vingt--trente-cinq ans est l'établissement d'une identité professionnelle et relationnelle adulte. Nous avons observé plusieurs avenues, dans cette recherche, chez nos interviewés. Il semble que les expériences de conversion ont intégralement fait partie de ce défi.

La vie sociale

Tous nos interviewés ont parlé d'un groupe intime d'amis plus ou moins restreint. Nous observons encore une fois une diversité dans la tendance générale. D'une part, nous avons quelques personnes plutôt solitaires qui ont de la difficulté à se confier même à un ou deux amis proches. «J'ai eu beaucoup de déceptions qui on fait que je n'étais pas portée à m'attacher à des amis.» À l'autre extrême, nous voyons des personnes dont les «gangs» d'amis sont plus larges et ouvertes. «On était une bonne gang.» «Notre maison était toujours pleine à craquer.» La raison d'être de ses groupes était souvent limitée à quelques intérêts communs : la musique, la drogue, les motos, les sports ou même la pastorale. Quand nos interviewés ont exploré des

⁶ Voir les articles par B. CLERMONT 1991 et L. BISSONNETTE 1993. Jacques Grand'Maison nous dit que "deux abandons scolaires sur trois sont le fait des garçons. Un cercle vicieux est apparu : dévalorisés par leur insuccès scolaire au regard de celui des filles, les garçons croient se revaloriser par un travail rémunéré (GRAND'MAISON 1992b: 162)."

intérêts hors de ceux du groupe, c'était souvent au prix de leur appartenance à celui-ci. L'intérêt dans d'autres groupes ou causes, comme la politique ou les organismes bénévoles, était presque nul.

Le travail

Les débuts sur le marché du travail ont souvent été marqués par plusieurs essais, changements et modifications des objectifs. Moins de la moitié de nos interviewés ont trouvé un emploi à leur goût à la fin de leur éducation formelle. Les trois qui ont décroché avaient des emplois sporadiques avant d'en trouver de plus stables. Les trois personnes ayant complété un DEC n'ont pu trouver d'emploi dans leur spécialité qu'après quelques années d'un travail plutôt dévalorisant. Trois hommes ont bénéficié d'emplois offerts par un autre membre de leur famille. Notre seule diplômée universitaire s'est vue offrir un emploi en éducation primaire tout de suite après sa remise de diplôme. Trois personnes étaient toujours à la recherche d'un meilleur emploi au moment de l'entrevue. Tout en relevant les défis du marché du travail, aucun de nos interviewés ne remettait en question le système économique du marché en tant que tel. Dix personnes sur douze étaient propriétaires de leur première maison peu avant ou après leur conversion. Toutes les douze personnes acceptaient les règles du jeu financier et les suivaient avec un réalisme mordant.

La drogue

Nous avons déjà noté la quasi-omniprésence de la drogue pendant la jeunesse de nos interviewés. Nous observons, par contre, que seulement deux des dix personnes qui se droguaient étaient toujours aux prises avec la drogue au moment de leur conversion, pour ensuite en être délivrées. Les huit autres personnes s'en sont sorties bien avant leur conversion. Quelques-uns s'en sont sortis pour des raisons plus concrètes : soit pour économiser de l'argent, soit pour ne pas empoisonner la vie d'un autre membre de la famille. D'autres personnes en sont arrivées à un point où leur santé en souffrait d'une manière dramatique. C'était pour eux l'abandon de la drogue ou la mort.

La mort

Nous observons que les dix mêmes personnes qui avaient touché à la drogue parlaient aussi d'expériences proches de la mort. Quelques-uns étaient littéralement obsédés par elle. Deux de nos interviewées ont essayé de se suicider. Trois personnes y ont échappé de justesse. Cinq autres personnes ont perdu un membre de leur famille proche. La mort a été un événement qui les a fortement incité à se remettre en question. Cette confrontation avec leur propre mortalité a été une composante très importante menant à la maturité adulte de nos interviewés et de leur cheminement

vers la conversion.¹

Les relations de couples

Tous nos interviewés ont essayé de s'établir en couples hétérosexuels stables. Au moment de l'entrevue, ils étaient ou ils avaient été tous mariés. Cette homogénéité de statut civil était en partie due à leurs expériences de conversion, mais aussi parce que ces personnes, même avant la conversion, avaient une soif de stabilité relationnelle. Avant leur conversion, onze personnes sur douze ont qualifié leur relation de couple comme étant en pleine détérioration, parfois rapide. Seule une personne était satisfaite de son couple. Les autres se sont servis des termes : «un mur de brique», «cauchemar», «étrangers», «je cherchais ailleurs», et «pas capable», entre autres. Contrairement à leur victoire sur la drogue, personne n'arrivait à améliorer sa relation amoureuse. Quelques couples ont établi une routine paisible pour se faire moins mal, mais au prix d'une intimité depuis longtemps absente. Il est frappant de remarquer ici l'écart entre les aspirations et la réalité vécue comme étant le plus important chez nos interviewés avant leur conversion. Ils n'arrivaient pas à réaliser ce qu'ils désiraient vraiment.

Les enfants

Avant leur conversion, nos interviewés avaient des

¹ Voir DROLET 1986 et 1990 pour une analyse des étapes de l'acceptation de la mort chez les étudiants québécois.

opinions mitigées face à leur désir de procréer. La plupart voulaient avoir des enfants et s'organisaient dans ce but (mariage, achat de maison). Quelques-uns n'en ont pas parlé. D'autres personnes ont identifié spécifiquement leurs hésitations, sinon leur peur des responsabilités parentales, attitudes qui ont changé radicalement après leur conversion.

3.2.3 Les expériences de conversion

Toujours à la recherche d'une insertion satisfaisante dans la vie adulte, nos interviewés ont parlé longuement de leurs expériences de conversion et de la façon dont ils cheminaient vers ces grands moments de remise en question, comment ils les vivaient, et comment ils les interprétaient à la lumière de leurs expériences vécues.

Les témoins proches

Tous nos convertis ont parlé de l'influence stratégique des amis et des membres de leur famille proche qui leur témoignaient de leur foi. Le constat de Laurent est typique : «Si Dieu n'avait pas mis ces gens sur mon chemin, je n'aurais peut-être pas fait ce que j'ai fait.» Dans une autre étude, nous avons déjà observé le rôle primordial du témoignage des proches dans le cheminement vers la conversion.[§] Cette même étude montre que les guides étaient souvent de la même génération que les convertis, donc c'é-

[§] Voir PEACH 1990a: 151-176 en anglais et PEACH 1990b: 4-5 en français.

tait des pairs. Nos douze interviewés ont aussi confirmé cette observation. Sept personnes sur douze nous ont raconté comment les personnes qui les ont le plus influencés vers la conversion étaient des pairs (frère-soeur, époux-épouse, ami, ou collègue de travail de la même génération).

Nous observons par contre que les pairs n'étaient pas les seuls «passeurs» de la foi⁹ aux douze personnes interviewées. Seulement quatre de nos convertis ont été influencés uniquement par des pairs. Les huit autres ont mentionné l'influence de personnes modèles qui étaient d'une génération antérieure (père-mère, oncle-tante, pasteur ou agent de la pastorale plus âgé). Quatre de ces personnes ont identifié l'accompagnement d'un pasteur comme un facteur complémentaire au témoignage de leurs amis ou membres de la famille proche. Au moins cinq des huit qui ont mentionné une personne plus âgée ont démontré que ces modèles jouaient un rôle important, voire même plus influent que celui des pairs, dans leur cheminement vers la conversion. Nous observons en plus que l'influence des témoins plus âgés n'est pas limitée aux convertis les plus jeunes. Au contraire, nos interviewés les plus âgés au moment de leur conversion (ayant vingt-neuf et trente ans) parlaient autant de l'influence des guides chrétiens de la génération précédente.

⁹ Nous devons ce terme à J. GRAND'MAISON 1991.

Une recherche inscriptive

Nous observons que les cheminements de nos interviewés ont été très longs. Ils ont souligné l'importance des événements profanes qui les ont éveillés à accueillir plus tard des témoignages de proches. La plupart des convertis avaient été en contact régulier avec leurs guides pendant plusieurs mois, et parfois plusieurs années, avant de prendre le moindre engagement. Ils ont pris le temps qu'ils voulaient pour lire la Bible personnellement, pour vérifier qu'elle était digne de confiance, pour s'informer si les Églises évangéliques étaient des sectes et pour voir si leurs guides et leurs pasteurs étaient des personnes dignes de confiance et intègres. Quelques-uns ont même recherché des enseignements contraires avant d'en débattre avec leurs guides. Nos interviewés ont refusé plusieurs invitations aux assemblées évangéliques. Ils ont souvent hésité, sinon reculé, quand leurs guides les ont poussés à cheminer plus vite qu'ils voulaient.

Un contenu théologique standardisé

Plusieurs de nos interviewés ont parlé explicitement d'un «plan du salut» qui leur avait été présenté par des témoins ou par des pasteurs. De telles présentations de l'Évangile sont les mêmes, avec des variations mineures, dans la plupart des Églises évangéliques. Nous observons des traits communs à toutes les présentations de l'Évangile dans les douze histoires de conversion. Nous ferons une

présentation et une analyse détaillées de ce «plan du salut» aux chapitres 5 et 6.

Un «moment de vérité»

L'aspect le plus remarquable de ce plan du salut est l'insistance de la part des accompagnateurs sur la nécessité pour le converti en devenir de prendre une décision ferme et globale au sujet des points présentés, afin d'«accepter» vraiment Jésus. La plupart de nos interviewés nous ont dit avoir consciemment pris une telle décision globale. Quand nous reprenons les récits de conversion dans leur contexte d'histoire de vie, nous observons, par contre, que les convertis avaient déjà accueilli la plupart des éléments du «plan» qui leur avaient été présentés bien avant leur «grande décision.» Tout en disant «oui» au plan global, la nouveauté de leur décision était qu'ils embrassaient, d'une manière inédite, un ou deux points qu'ils n'avaient pas encore assimilés. En fin de compte, le plan servait de toile de fond pour répondre à leurs requêtes particulières. Certaines personnes insistaient sur le fait de vouloir échapper au jugement dernier, alors que d'autres voulaient être pardonnées immédiatement des conséquences des péchés plus actuelles. Trois personnes ont été sidérées par l'amour inconditionnel de Jésus sur la croix. Deux autres y voyaient plutôt une aide divine pour remplir le vide dans leur vie. D'autres ont dit que le point central, pour eux, était de céder à Dieu le contrôle de leur vie.

Les manifestations de conversions

Pour la majorité de nos interviewés, il y a eu une période courte et intense de prise de décision et de phénomènes frappants qu'ils ont identifiés plus tard comme étant leur moment de conversion. La moitié de nos interviewés étaient seuls à ce moment-là. L'autre moitié était avec des amis ou en groupe. Pour certains, l'événement a été un moment de réflexion très calme sans autres manifestations visibles. D'autres convertis ont été emportés par des émotions très fortes. Quelques-uns ont plutôt versé des larmes de joie. La majorité exprimait avoir ressenti la présence de Dieu d'une façon inoubliable. Quelques personnes, par contre, sans jamais douter de leur conversion, avaient de la difficulté à identifier un seul moment décisif. Une personne parlait même de redécouvrir, de refaire, de déclarer consciemment quelque chose qu'elle portait déjà depuis des années. Nous sommes incapables de stéréotyper les phénomènes que nous avons observés. Nous voyons toutefois que ces personnes ont continué à vivre une certaine transformation des années durant, après leurs expériences variées de conversion.

3.2.4 Les expériences après la conversion

Presque tous nos interviewés nous ont donné, avec beaucoup d'enthousiasme, une liste des changements qu'ils ont expérimentés après leur conversion. Encore une fois, nous observons des ressemblances et des différences entre

ces expériences.

La restructuration

Nous remarquons que la première phrase qui sortait de la bouche des nouveaux convertis était souvent : «Je ne voyais plus le monde de la même façon.» Nos convertis ont expliqué leur nouvelle vision théologique et morale en termes très nets d'«avant» et d'«après». Ce qu'ils aimaient avant, ils le détestaient après. Ce qui leur faisait peur avant, les rassurait après. Ce qu'ils croyaient avant, ils le dénonçaient après, et vice versa. C'est comme si le modèle au moyen duquel ces personnes interprétaient leur monde avait explosé pour ensuite se reconstituer d'une toute autre manière. Leur *Weltanschauung* était totalement bouleversé.

Nous avons observé, par contre, des valeurs et des croyances qui ont conservé la même signification morale de bonnes ou mauvaises, mais qui ont subi des ajustements quant à leur importance dans la nouvelle vision du monde des jeunes convertis.

L'évangélisation

Un autre trait commun aux nouveaux convertis est leur désir de partager immédiatement leur expérience de conversion avec d'autres personnes. D'un côté de la gamme de réactions, nous voyons une personne qui a dit quelque mots à ses amis proches, mais sans «exploser». À l'autre extrême, nous voyons quelqu'un qui chantait régulièrement au coin de

la rue du centre ville. La majorité de nos convertis étaient incapables de ne pas en parler. Il nous ont souvent dit : «C'était plus fort que moi.» Pour eux, soudainement, tous les autres allaient en enfer et seulement les vrais croyants pouvaient les aider.

L'opposition

Dans chaque famille où les parents des convertis n'avaient pas participé à un mouvement autre que le catholicisme traditionnel, la nouvelle de la conversion de leur enfant jeune adulte a créé des moments très douloureux pour tout le monde. À ce niveau-là, nous dirions que ni l'esprit d'ouverture du catholicisme post-conciliaire, ni les retombées du mouvement oecuménique protestant, ont eu la moindre place dans ces discussions. Les convertis qui, eux, ont mis beaucoup de temps à cheminer dans leur conversion, n'ont pas respecté le long mûrissement de ce processus chez les autres.

Il y a beaucoup de variations dans les relations des nouveaux convertis avec leurs pairs «non-chrétiens». Pour la plupart d'entre eux, les nouvelles valeurs morales ont fortement nuancé leurs intérêts communs, modifiant ainsi leurs relations. Certains convertis ont quand même gardé des liens amicaux avec leur «ancien monde» d'amis. Ils nous ont décrit comment ils ont intégré un style de vie et de témoignage paisibles. D'autres convertis ont été plutôt marginalisés, incapables d'expliquer ce qu'ils croyaient,

craignant d'autres réactions négatives. Quelques-uns ont trouvé un monde de sécurité complètement à part, s'entourant de personnes partageant la même foi : les collègues de travail, les voisins, la famille, etc. Leurs engagements sociaux étaient limités à aider les jeunes de leur Église pour «ne pas les perdre».

La distance critique

L'esprit critique et autonome qui animait la recherche des interviewés avant leur conversion n'a pas disparu après leur découverte de la foi en Jésus-Christ. Plusieurs nouveaux convertis ont nuancé les codes rigides qu'ils s'étaient créés après leur conversion. Quand l'accompagnement donné par leur guide, leurs pasteur ou leur nouvelle Église, ne leur convenait pas, ils ont poursuivi leurs objectifs sans l'aide de ceux-ci. Ils ont constaté que «Dieu était là pareil» même en dehors des nouvelles règles. D'autres nous ont parlé ouvertement des doutes qu'ils éprouvaient vis-à-vis des croyances et des pratiques de leur nouvelle Église.

L'implication dans une Église

Tous les douze interviewés ont participé activement à la vie d'une Église évangélique et se sont faits baptiser par leur pasteur entre quatre et quatorze mois après leur expérience de conversion. Tous les hommes ont dit avoir participé très naturellement aux activités de leur nouvelle Église très tôt après leur conversion. Un interviewé s'est plaint de la musique trop lente qu'il a ensuite pu amélio-

rer. Les femmes, par contre, ont eu plus de difficulté à se sentir à l'aise. L'une d'entre elles n'a pas eu de problèmes. Une autre a eu des difficultés au début, qui se sont réglées après son mariage civil. Une troisième interviewée nous a dit qu'elle ne se sentait toujours pas bien, au point qu'elle se demandait pourquoi elle y allait! Les trois autres femmes avaient quitté leur première Église évangélique pour en trouver une autre, au moins une fois, sinon deux, après leur conversion.

L'engagement social

L'implication sociale, quasiment inexistante avant la conversion, n'a pas explosée non plus après. Un couple avait un ministère d'hébergement envers les filles-mères ainsi que de relation d'aide auprès des couples en difficulté. Quelques autres s'occupaient des jeunes de leur Église. Plusieurs ont dit qu'ils n'étaient toujours pas le moins intéressés par la politique, même après les exhortations de prier pour le gouvernement. Quelques-uns ont mentionné qu'ils faisaient plus attention pour ne pas polluer l'environnement. D'autres ont parlé de leur opposition à l'avortement sur demande. Mais, la plupart voyaient leurs enfants comme étant le seul monde qu'ils pouvaient vraiment changer; et c'est envers eux qu'ils investissaient la quasi-totalité de leur temps et de leur énergie.

OBSERVATION DE LA CONVERSION

1. Le but de l'observation	2. La méthodologie de l'observation	3. Les profils de l'observation	4. <u>Conclusion de l'étape d'observation</u>
----------------------------	-------------------------------------	---------------------------------	---

4 Conclusion de l'étape d'observation4.1 Le processus d'observation

Le temps d'observation que nous avons vécu pendant plus d'une année a été pour nous très bénéfique. Nous avons littéralement passé des semaines avec le texte de chaque converti. Si ce n'était qu'en leçons de vie tout court, tirées des expériences de ces personnes, nous en serions déjà beaucoup plus riche. Nous ne serons plus jamais la même personne à cause de notre contact avec ces nouveaux convertis et en raison de l'habitude d'écoute active à laquelle cet exercice nous a initié. Jamais les mots n'ont eu autant d'importance et autant de fascination! Se peut-il que nous ferons des entrevues semblables jusqu'à la fin de notre vie?

4.2 Les résultats de l'observation

Par le profil de chaque conversion, ainsi que par le profil global des douze convertis, nous avons pu identifier certains traits communs aux expériences de conversion ainsi qu'à l'accompagnement pastoral des convertis.

4.2.1 Les traits communs de la conversion

Nous avons discerné sept traits communs aux expériences de conversion : 1) presque toujours une période de désarroi

familial ou relationnel avant la conversion, incluant souvent un temps d'abus de la drogue, 2) presque toujours un contact proche avec la mort, 3) souvent un effort de reprise en main plutôt inachevé avant la conversion, 4) toujours un contact à moyen ou à long terme avec un ami ou une relation «guide» avant d'arriver à une expérience de conversion, 5) presque toujours une restructuration théologique et morale rapide dans le momentum d'une expérience de conversion, 6) presque toujours un effort d'évangélisation important, suivi d'une opposition hostile et 7) toujours une période d'adaptation vers un nouvel équilibre de vie et de routine plus paisible. Il faut dire, par contre, que nous avons aussi identifié autant d'éléments de variation que de ressemblances. Chaque conversion est une histoire unique.

4.2.2 Les traits communs de la pratique pastorale

Quant à l'accompagnement pastoral des nouveaux convertis, nous avons observé quelques malentendus souvent présents entre les témoins et les convertis. Avant de trop critiquer la pratique pastorale, il faut d'abord remarquer des aspects d'étonnante flexibilité et d'innovation.

Un premier aspect important de la pratique pastorale que nous avons observé est presque une évidence : les témoins sont très majoritairement laïcs. Ils étaient en contact avec les personnes à qui ils témoignaient. Ces témoins étaient capables d'ajuster leur approche en fonction des situations particulières des individus visés parce qu'ils

travaillaient directement avec ces personnes. La tante de Céline, par exemple, a changé de méthode pour découvrir la Bible AVEC elle au lieu de tourner en rond en dénonçant les erreurs de ses croyances. Plusieurs témoins ont pu parler de l'Évangile avec beaucoup de tendresse et de sympathie aux moments cruciaux des crises personnelles. Les jeunes couples ont trouvé dans l'Évangile, et dans l'encadrement de leur nouvelle Église, ce qu'ils cherchaient le plus : de nouvelles bases pour leur vie de couple.

Un autre aspect important de la pratique pastorale que nous avons observé est sa capacité de respecter le cheminement et les valeurs d'autres personnes non évangéliques. Le pasteur de Charles et de France est l'exemple le plus remarquable de cette attitude. Sa suggestion de faire baptiser le petit enfant dans l'Église catholique, par respect pour les grands-parents, est un compromis presque inouï dans le monde évangélique. Nous avons observé aussi que le collègue de Charles a essayé de calmer l'agressivité du jeune couple envers l'Église catholique pour les introduire à une relation personnelle avec Jésus-Christ. D'autres témoins ont montré beaucoup de patience avec les non-croyants de peur de les bousculer inutilement.

Mais, tout n'a pas été rose. Un malentendu que nous avons observé dans les expériences de conversion était dû à une absence de la communication de l'Évangile. André, par exemple, a été intrigué par ses grands-parents «non-

croyants» qui, en réalité, étaient des baptistes évangéliques silencieux! Suzanne a eu peur de parler de ses prières avec son mari et elle a toujours peur d'en parler à son travail. Le collègue de Charles, pendant des années, ne s'est identifié comme chrétien que par une étiquette sur son coffre d'outils. Ce problème, bien que réel, a été très bénin et rapidement corrigé.

Un autre malentendu beaucoup plus commun et plus nuisible que le silence est le zèle incontrôlable des témoins. Il est à noter que presque chaque histoire de conversion relate un élément d'insistance quasiment abusif de la part des témoins. Anne-Marie, par exemple, qui «recherchait ça depuis des années,» a pourtant failli «prendre un recul» tellement l'ardeur de celui qui lui témoignait la fatiguait. En retour, combien de fois avons-nous entendu des nouveaux convertis regretter leur manque de douceur envers les membres de leur famille? Selon eux, leur beau zèle a fini par fermer plus de portes qu'il n'en a ouvertes. Laurent est la seule personne qui semble apprécier un certain encouragement «orchestré» pour l'amener à s'engager dans la foi. La joie de la bonne nouvelle s'est transformée en coercition peu chrétienne.

Une autre pratique commune que nous observons est celle de conclure la présentation du «plan du salut» en répétant une prière de conversion. Bien que cette pratique ait pour but de clarifier la foi de l'individu par une profession de

foi personnelle, nous voyons qu'elle est aussi une source de confusion. Laurent, Charles, Linda, Céline et Anne-Marie ont tous avoué que les prières de conversion qu'ils ont répétées avec quelqu'un n'étaient pas selon eux leur vrai «moment de vérité» devant Dieu. Nancy ne parle jamais d'une prière de conversion, soulignant plutôt son baptême comme l'expression de son engagement.

Un autre malentendu souvent vécu par les nouveaux croyants était révélé par leur frustration d'être incapables de vivre d'une façon «sainte» comme les autres chrétiens dans leur Église. Contrairement à leur discours de la grâce inconditionnelle de Dieu, ces Églises évangéliques ont, parfois, véhiculé un message tout autre : le légalisme. Jean-Paul, Nancy, Laurent, Anne-Marie, Suzanne et Thomas ont tous parlé de leurs difficultés à ce niveau-là.

4.3 Les questions soulevées par notre temps d'observation

En tant que pasteur et théologien, supposément bien versé dans une certaine théologie et pratique d'accompagnement de «la» conversion évangélique, notre temps d'observation a été des plus interpellant. Il nous a amené à poser des questions concernant la nature des expériences de conversion et sur son accompagnement.

4.3.1 Les questions concernant les expériences de conversion

Comment se fait-il que certaines personnes vivent leur cheminement de conversion avec tant de «violence», alors que

d'autres le vivent en douceur? Sur le plan humain, c'est-à-dire sur le plan psycho-social, qu'est-ce qui se passe quand les convertis «acceptent» Jésus par l'entremise du «plan du salut»? Pourquoi certaines personnes finissent-elles par être si «bien dans leur peau» en tant que nouveaux croyants, quand d'autres se cachent, trébuchent ou s'arrêtent carrément? Comment interpréter ces expériences d'une façon plus claire et logique? Y-a-t-il une ligne directrice qui tiendrait compte de plusieurs variables en même temps?

4.3.2 Les questions concernant l'accompagnement pastoral

D'où viennent les malentendus que nous avons observés dans l'accompagnement pastoral des nouveaux convertis? Sera-t-il possible de mieux situer les facteurs ou les étapes des expériences de conversion pour ainsi mieux les accompagner? Quels sont les enjeux théologiques et pastoraux qui sont à l'oeuvre quand les accompagnateurs encouragent les gens à «accepter Jésus» par le biais du «plan du salut»? Y a-t-il de meilleures balises pour notre accompagnement pastoral des expériences de conversion?

Voilà les défis que notre démarche d'observation nous a lancés. Nous les relèverons dans les prochains chapitres.

CHAPITRE TROIS

PROBLÉMATIQUE : LA THÉORIE DE REVITALISATION

1. <u>Introduction à la problématique</u>	2. La méthode scientifique de Wallace	3. Les concepts clés de Wallace	4. Le cycle de revitalisation	5. Bilan du chapitre
---	---------------------------------------	---------------------------------	-------------------------------	----------------------

1 Introduction à la problématique

Après avoir observé les expériences de conversion des douze interviewés et leur accompagnement pastoral, nous voulons prendre un recul pour mieux relever le défi de mettre de l'ordre dans nos observations. Nous avons conclu le chapitre dernier avec plus de questions que de réponses. C'est donc maintenant que nous avons la tâche «d'en expliciter une compréhension possible en vue d'améliorer la pertinence, la cohérence et l'efficacité» de l'accompagnement pastoral des convertis (NADEAU 1987, tome 1: 181).

1.1 Le but de la problématique

Le but de la problématique (chapitres 3 et 4) consistera à formuler des hypothèses de recherche concernant les expériences des convertis et leur accompagnement qui seront à valider lors de l'étape d'interprétation du chapitre cinq. Selon la méthode praxéologique nos hypothèses doivent répondre aux exigences suivantes :

L'hypothèse c'est ici l'énoncé de relations plausibles, donc à valider, entre une série de phénomènes observés. En ce sens, l'hypothèse de recherche vise à élargir les schèmes traditionnels d'explication et à ouvrir de nouvelles voies fécondes pour la recherche et la compréhension. C'est pourquoi on parle parfois d'*hypothèse de sens* : il s'agit de situer les faits dans un réseau de significations qui permettra de les intégrer et de les comprendre davantage (...) pour en

tirer parti (NADEAU 1987, tome 1: 184).

1.2 La formulation des hypothèses de recherche

Nous formulerons nos hypothèses de recherche en plusieurs étapes. Premièrement, nous ferons une présentation analytique d'un cadre de référence du «réseau de signification» développé par l'anthropologue Anthony F. C. Wallace¹. Afin de résumer sa théorie, nous présenterons d'abord les balises de sa méthode scientifique. Ensuite, nous définirons les termes clés par lesquels Wallace énonce sa théorie afin de la comprendre. À partir de là, nous serons en mesure de faire une introduction générale de sa théorie, pour enfin arriver à une présentation détaillée de ce que nous appellerons le «cycle de revitalisation,» le noyau dur de sa théorie, décrite dans ce chapitre. Au chapitre suivant, nous établirons des balises qui guideront notre utilisation de la théorie de revitalisation pour pouvoir interpréter les expériences des nouveaux convertis que nous avons observées dans le chapitre deux.

1.3 Le choix de la théorie de Wallace

Nous sommes très conscient qu'il y a plusieurs approches pour analyser les phénomènes de conversions religieu-

¹ Le Docteur Wallace fut professeur d'anthropologie à l'Université de Pennsylvanie pendant plus de 25 ans, jusqu'à sa retraite en 1988. Il est un porte-parole important de la ligne de recherche "Culture-and-personality School" qui est au carrefour de la psychiatrie et de l'anthropologie. Il a publié plus d'une trentaine d'articles et de livres concernant la revitalisation culturelle et religieuse, dont ce chapitre fait une synthèse. Le professeur Wallace a commenté et endossé une version anglaise de ce chapitre que nous avons ensuite traduit, abrégé et confronté à d'autres recherches pertinentes.

ses.² Nous ne considérons pas la théorie de Wallace comme la seule possible, ni comme le dernier mot. Le but de notre thèse n'est pas principalement d'engager un débat sur la conversion en tant que telle. Nous voulons, par contre, démontrer la pertinence de la théorie de Wallace pour ouvrir de nouvelles pistes de compréhension permettant l'élaboration d'un meilleur accompagnement pastoral des expériences de conversion.

Sans être la seule grille d'analyse de la conversion, la théorie de Wallace est une des meilleures pour les fins de notre thèse. Alors que la plupart des autres théories se contentent d'expliquer pourquoi et comment les personnes se convertissent à une nouvelle adhésion religieuse, la théorie de Wallace, tout en se penchant longuement sur ce sujet, va plus loin. En abordant la conversion comme étant une série d'étapes et de fonctions de revitalisation personnelle et culturelle, en accord avec sa formation en psychiatrie et en

² Signalons trois monographies bibliographiques qui démontrent l'ampleur des recherches sur le sujet de conversion religieuse. Brock KILBOURNE et James RICHARDSON (1988) analysent plus de 80 auteurs pour expliciter une typologie des théories de conversion à laquelle nous reviendrons. Lewis RAMBO, (1982) fait une typologie de six approches principales avec une bibliographie sélective pour chaque approche. Il observe des approches anthropologiques (50 auteurs), sociologiques (80 auteurs), historiques (50 auteurs), psychologiques (50 auteurs), psychanalytiques (30 auteurs) et théologiques (90 auteurs). Rambo dit au sujet de Wallace : "A. F. C. Wallace's 1956 essay is a classic that deserves serious study by religion scholars. (Nous soulignons) *Wallace sees the conversion process as part of a whole network of events through which a culture attempts to renew itself and make itself more relevant to its current situation* (RAMBO 1982: 147)." Plus récemment, Larry SHINN (1993) fait une analyse de seize nouvelles additions importantes à la littérature sur les théories de conversion religieuse apparues depuis l'oeuvre monumental de Rambo.

anthropologie, Wallace donne à l'agent pastoral une grille multi-dimensionnelle pour mieux situer et interpréter les événements de «la conversion» dans l'ensemble du contexte de vie du nouveau converti. Plus particulièrement, Wallace définit les étapes par lesquelles la majorité des convertis vont passer pour achever leurs expériences de conversion d'une façon complète. De la même façon que Kübler-Ross (1964) identifie les fonctions du deuil dans l'itinéraire humain, la théorie de Wallace identifie les fonctions et les étapes de la conversion religieuse. Celles-ci jouent le rôle de balises pour situer l'itinéraire du nouveau converti et pour orienter l'agent dans son accompagnement pastoral.

Sous toutes réserves de reformulation subséquente, nous esquissons ici l'hypothèse d'un cadre psycho-culturel religieux. Celui-ci, avec ses processus spécifiques, permet une compréhension empirico-critique d'une trame commune de base chez les convertis. Le moins qu'on puisse dire ici, c'est que la grille de Wallace nous offre une anthropologie originale de l'expérience de conversion dans divers contextes historico-culturels. Celle-ci tient compte des attitudes et des pratiques spécifiques au cheminement des convertis. Dans cette optique, le phénomène de la conversion devient un révélateur des rapports entre culture et religion, entre individus et société, entre conscience critique et pratiques de vie et de foi. De là provient l'intérêt pastoral et praxéologique des travaux de recherche de Wallace.

PROBLÉMATIQUE : LA THÉORIE DE REVITALISATION

1. Introduction à la problématique	2. <u>La méthode scientifique de Wallace</u>	3. Les concepts clés de Wallace	4. Le cycle de revitalisation	5. Bilan du chapitre
------------------------------------	--	---------------------------------	-------------------------------	----------------------

2 La méthode scientifique de Wallace

Avant de présenter la théorie de Wallace, nous avons besoin de comprendre la méthodologie du travail scientifique qui l'a guidé. En commençant par un exposé de sa philosophie de la science en général, nous parlerons plus spécifiquement de sa méthodologie des sciences sociales. Dans un dernier temps, nous présenterons les hypothèses de travail qui ont mené Wallace à sa théorie de revitalisation.

2.1 Son épistémologie : La science humaine est possible

Wallace reconnaît que la perception humaine n'est pas communicable d'une manière exhaustive.³ Il soutient aussi que les sciences humaines, comme disciplines, s'efforcent de créer une compréhension cohérente du monde tel qu'il est perçu. La science, ici, n'est valable qu'à l'intérieur des perceptions limitées des scientifiques.⁴ Tout en avouant la

³ "The individual is always partly alone in his (...) feelings and perceptions which he cannot completely share with any other human being. This awareness of the limits of human communication, of the impossibility (...) of one man fully understanding another, of the loneliness of existence, is not confined to any cult of writers; it is a pan-human theme (WALLACE 1961b: 130)."

⁴ "Only as the scientist comes to recognize and to take account of the limitations imposed on his vision by the concepts he chooses to consider important, and by the assumptions he makes about the logic of inference and the technique of observation, can he achieve the flexibility of approach required to solve new problems (WALLACE 1961a: ...)

certitude relative de toute observation scientifique, Wallace ne cède pas au relativisme philosophique. Il insiste sur le fait que certaines fonctions rationnelles sont transculturelles.⁵

2.2 Sa méthodologie des sciences sociales

Lui-même un étudiant de la méthodologie des sciences sociales ainsi qu'un praticien, Wallace propose plusieurs conseils concernant l'application des sciences sociales. Parmi ses recommandations, nous en retenons trois qui, dans leur ensemble, établissent un certain équilibre entre les analyses détaillées des expériences individuelles et les synthèses globales.

Premièrement, Wallace déplore la tendance des sciences humaines de sa génération à considérer le groupe comme l'objet de toute étude du comportement humain, comme si l'individu n'existait pas.⁶ De cette règle de travail, nous

2)."

⁵ "On a more advanced level, the anthropologist must constantly keep in mind that meaning is culturally relative. (...) Nevertheless, in spite of the cultural relativity of the content and perhaps degree of meaning of stimuli, it is possible that the cognitive process of perceiving and learning the meanings of stimuli, and of relating these meanings in thought, follows constant laws irrespective of culture, and indeed, of species. The whorfian and other hypotheses of extreme cultural relativism assert a radical dependence of the very form of rationality upon the local structure of language. But it seems more likely that the elemental notions which are the common base of the various logical and semantic calculi--notions of "not," of "and," of "and/or," (..) are symbolic representations of processes intrinsic to such evidently universal psychic functions as discrimination, conditioning, and the generalization of learning (WALLACE 1961b: 142)."

⁶ "I think there is a set of (...) assumptions, widely subscribed to, in the behavioral sciences, which taken together amount to an

retenons l'importance des entrevues individuelles.

Deuxièmement, pour contrebalancer l'importance du rôle spéculatif du scientifique, Wallace insiste sur la priorité de regarder la «réalité» avec les yeux des individus étudiés.⁷ Wallace est ici en pleine connivence avec les buts de notre démarche d'observation praxéologique.

Enfin, Wallace dit qu'un des buts des sciences humaines consiste à prévoir le comportement des êtres humains en termes de probabilités valables au-delà des cas particuliers.⁸ Nous sommes donc à la recherche d'une sorte de sentier avec des points de repères reconnaissables par des convertis et des accompagnateurs.

operational denial of the reality of the individual. 'The group' tends to become the unit of discourse and of observation, and the individual is seen largely as a function of group characteristics and of social interaction. (...) The group-determinism assumption becomes part of the operational definition of 'human' (...) [Unfortunately] a science which among other things attempts to treat the individual as individual will have hard sledding (WALLACE 1953: 133)."

⁷ *"The psychological reality of an individual is the world as he perceives and knows it, in his own terms; it is his world of meanings. A "psychologically real" description of a culture thus is a description which approximately reproduces in an observer the world of meanings of the native users of that culture. "Structural reality," on the other hand, is a world of meanings, as applied to a given society or individual, which is real to the scientist, but is not necessarily the world which constitutes the maze of any other individual or individuals (WALLACE et ATKINS 1960: 75)."*

⁸ *"The main business of science is to describe, in sufficiently general language for the descriptions to be valid beyond the individual case, how classes of systems work. (...) [The scientist does this with] concepts and techniques of observation which will make possible a demonstration of the predictive value, and not merely the plausibility, of his general assertions (WALLACE 1961a: vii)."*

2.3 Les hypothèses fondamentales de la théorie de revitalisation

Wallace affiche très clairement deux hypothèses de travail à partir desquelles il développe sa théorie de revitalisation. Il dit, premièrement, que les êtres humains n'agissent pas «au hasard». Cette observation est autant valable au niveau individuel que social. Il dit au contraire que les comportements humains sont guidés par une logique transculturelle. Wallace décrit les manifestations de cette logique comme des «unités» d'activité humaine.⁹ En dépit de toute la complexité des comportements humains, Wallace croit que le scientifique peut identifier ces unités par des traits communs aux événements.¹⁰

Wallace définit une unité d'activité humaine en la comparant à une dépense d'énergie. Cette unité est un processus (quelque chose qui se passe, un mouvement) et non

⁹ Sans doute Wallace trahie ici une tendance positiviste de son temps. Mais ce n'est pas avec une attitude de tout savoir qu'il parle des "unités d'activité humaine", mais plutôt en vue de relever le défi de catégoriser les phénomènes pour mieux les comprendre. Écoutons le sur ce point: *"Typologies are always more or less incomplete because whoever constructs one is bound to disregard dimensions of variation which are critically important to someone else. Nevertheless they are sorely needed, and sorely needed in anthropology in particular, in view of our professional tendency to be either lumpers or splitters: to generalize findings from one or two societies over many others without more than incidental qualification, or so to preoccupy ourselves with inter-cultural differentiation that similarities of process are ignored. Typology implies both a species and a set of varieties, and takes account of phenomena that unite and phenomena that differentiate (WALLACE 1959b: 25)."*

¹⁰ *"A basic methodological principle employed in this study is that of event-analysis. This approach employs a method of controlled comparison for the study of processes involving longer or shorter diachronic sequences (WALLACE 1956a: 36)."*

pas un état statique. Wallace nous propose d'étudier les processus dynamiques plutôt que les caractéristiques statiques des événements.¹¹ Même au travers des cultures, Wallace croit que les comportements humains peuvent être répertoriés et prédits (dans les limites de la probabilité), si les prédictions sont basées sur des caractéristiques physiques et psychiques communes à chaque être humain.¹² Wallace présente sa théorie de la revitalisation comme premier exemple d'une étude approfondie des processus d'une unité d'activité humaine. Il la nomme aussi dans son premier article publié en 1956 sur la revitalisation.¹³

En plus de sa première hypothèse concernant les unités d'activité, Wallace émet une deuxième hypothèse : le but de toute activité humaine est la satisfaction des besoins

¹¹ "A behavioral event may be defined as a series of energy-transformations involving human organisms, the boundaries of which are identifiable as breaks in a curve of energy-flow (the break being either a change in rate, direction, or mode of energy-output). To put it in terms of concrete examples, a war; a man's life; a psychotic episode; a courtship-and-marriage sequence; an acculturation history; a nativistic revival movement; a natural disaster; the rise and fall of a civilization, can all be regarded as types of behavioral events (WALLACE 1953: 134)."

¹² "It is postulated that events or happenings of various types have genotypical structures independent of local cultural differences. (...) These types of events may be called behavioral units. Their uniformity is based on generic human attributes, both physical and psychological, but it requires extensive analytical and comparative study to elucidate the structure of any one (WALLACE 1956a: 36)."

¹³ "Revitalization movements constitute such a behavioral unit. (...) We are therefore concerned with describing the generic structure of revitalization movements considered as a behavioral unit, and also of variation along the dimensions characteristic of the type (WALLACE 1956a: 36)."

ressentis.¹⁴ Wallace voit que le premier besoin ressenti est celui de se réordonner personnellement face aux changements incontournables de la vie. Le but de l'ensemble de l'activité humaine consiste à maximiser la fiabilité des gestes et des attentes pour ainsi ordonner et simplifier sa vie. Wallace appelle ce besoin rien de moins qu'un instinct.¹⁵ Wallace remarque que l'ordre recherché peut être au niveau théorique ou idéal : une perception conceptuelle plutôt qu'une réalité concrète. Wallace appelle cet instinct une quête de l'image idéale.¹⁶

Wallace voit la série d'événements appelée «la revitalisation» comme un moyen valable et cohérent de retrouver des niveaux acceptables d'ordre pour un individu ou

¹⁴ "The scientist starts with the knowledge that everywhere men satisfy their needs in culturally organized social groups. He tends to work back from this datum to propositions about what these needs are, and what the motives are that give these needs cognitive form (WALLACE 1961b: 129-130)."

¹⁵ "Human social arrangements are notoriously unstable. From the simplest face-to-face group, to the largest international confederation, it is generally to be observed that the relationship, while it may be permanent, is changing. (...) There is a tendency for these relationships to oscillate, more or less grossly, both in size and in orderliness of behavior. (...) We are so built that the second law of thermodynamics is repugnant to us: we instinctively--and I use the word advisedly--instinctively resent the randomization of once orderly systems, and instinctively work to restore systems to their former, or even a higher, level of organization (WALLACE 1961e: 17-18)."

¹⁶ "The organizational 'needs' which functional analysis must postulate are 'needs' chiefly with respect to a particular ideal image. (...) This line of argument suggests that it is a matter of importance to the ethnographer interested in the functions of religion to investigate not only what the socio-cultural system is and what members of the society think it is, but also what the members of the society--and particularly the devotees of a religion--think it should be (WALLACE 1966b: 38)."

pour une culture. Cette restructuration est le plus souvent formulée en termes religieux. Plus qu'une réorganisation de la société, la revitalisation est, par sa nature, une nouvelle forme de religion.¹⁷

Avec notre brève synthèse de la méthode scientifique de Wallace, nous passons maintenant aux concepts clés de sa pensée.

PROBLÉMATIQUE : LA THÉORIE DE REVITALISATION

1. Introduction à la problématique	2. La méthode scientifique de Wallace	3. <u>Les concepts clés de Wallace</u>	4. Le cycle de revitalisation	5. Bilan du chapitre
------------------------------------	---------------------------------------	--	-------------------------------	----------------------

3 Les concepts clés de Wallace

En guise de préparation pour notre synthèse de la théorie de revitalisation de Wallace, il faut examiner quatre termes clés par lesquels Wallace explicite sa théorie : le «mazeway,» la culture, la religion et la revitalisation.

3.1 Le «mazeway»

Pour présenter le concept du «mazeway», Wallace le compare à une carte : il décrit sa formation et il en définit sa fonction.

¹⁷ "Now revitalization movements--which are, very commonly of a religious nature--are, in fact, explicit expressions of this human tendency to resist the entropic tendency in human affairs and to rebuild the island of organization. This, indeed, is hardly a matter for inference: the codes of such movements are usually quite explicit in their recognition of a recent decay in the social order and of the need for rebuilding of the system (WALLACE 1961e: 17-18)."

3.1.1 Le «mazeway» est une carte

Wallace décrit le «mazeway» comme étant l'image mentale que chaque individu se fait de lui-même et de son monde. C'est le système de perception individuelle de la «réalité.» Wallace le compare à une «carte cognitive du monde privé de chaque individu».¹⁸ Celle-ci est la combinaison de la perception de son «maze» (le labyrinthe de son environnement physique et métaphysique) et de son «way» (le sentier du système de valeurs dont il peut se servir pour combler ses besoins).

Le «mazeway» est d'abord un résumé bien ordonné de la perception de l'individu face à lui-même et à son environnement. Cette carte commence avec la perception de son corps, de son image de soi, de sa personnalité et de son âme. La carte définit son environnement humain : les autres individus, les relations, les catégories de personnes, et tout le système socio-culturel. Elle continue avec la perception de l'environnement non humain : la géographie locale, le climat, les outils et tous les objets inanimés qui affectent la vie de l'individu. Enfin, la carte décrit la perception de l'environnement métaphysique : les religions, les êtres divins, les esprits, les démons ainsi que les processus surnaturels au moyen desquels les êtres humains ont un

¹⁸ "[The mazeway] content consists of an extremely large number of assemblages, or cognitive residues of perception. It is used by its holder as a true and more or less complete representation of the operating characteristics of a 'real' world. The mazeway may be compared to a map of a gigantic maze (WALLACE 1956c: 631)."

contact avec le monde métaphysique.¹⁹

En plus d'être une carte de l'état du monde actuel, le «mazeway» est aussi une carte du monde des sentiments et des valeurs. Tout d'abord, il s'agit de l'évaluation des sentiments agréables et désagréables que l'individu a appris par expérience directe ou indirecte : les expressions d'amour ou d'appréciation reçues des autres, ses accomplissements, ses moments de satisfaction et de paix intérieure. À un niveau plus symbolique, l'individu garde aussi un éventail des moments où il se sentait en accord avec le monde surnaturel. Il fait la même chose avec toutes les expériences pénibles qu'il veut éviter dans l'avenir.²⁰

¹⁹ "OBJECTS OF THE MAZEWAY

A. *Self*

Body image: surface, adornment, organs, defects

Self-image: physiological processes, psychological process, personality, conception of the soul

B. *Human environment*

Particular persons

Classes of persons: residence, kinship, race, politics

Socio-cultural system as a whole

C. *Nonhuman environment: Nature, tools, weather,*

D. *Supernatural environment*

Particular supernaturals (e.g., ancestors' spirits, deities, ghosts, demons...)

Classes of supernaturals

Supernatural processes (e.g., mana and taboo, witchcraft, magic)

(WALLACE 1961a: 17-19)."

²⁰ "VALUES IN THE MAZEWAY

(images of situations associated with pleasant or unpleasant feeling-tone)

A. *Positive organic values*

Eating, sleeping, relaxation, absence of tension, sexual satisfaction, temperature maintenance, elimination, breathing

B. *Positive symbolic values*

Testimonials of love, respect from other humans, behaviour-sequences that are satisfying "in themselves" eg. sport, conversation, meditation, presence of objects associated with

Le «mazeway» est aussi une carte de moyens pour arriver aux buts souhaités. Chaque individu garde en mémoire des fichiers de «Que faire quand ...», basés sur les leçons apprises d'expériences passées. Son répertoire est aussi prioritaire - il lui dit quels buts rechercher, dans quel ordre, et au prix de quel autre but moins souhaitable. Wallace appelle le «mazeway» une série de processus, de techniques et de relations tantôt à éviter, tantôt à utiliser, selon leur capacité d'aider l'individu à atteindre ses buts.²¹

3.1.2 La formation du «mazeway»

Au lieu d'être un héritage reçu passivement par l'individu, Wallace souligne que le «mazeway» est conçu activement par chaque personne.²² Définissant le «mazeway» comme la totalité organisée de sens qui est appris et maintenu par chaque organisme à un moment précis, Wallace dit qu'il

organic and symbolic consummations
 C. Altruistic values: others are satisfied
 D. Negative values: pain, discomfort, anxiety (WALLACE 1961c: 17)."

²¹ "On this map are [also] represented ways (processes, techniques, and relations) that may be circumvented or used, according to their characteristics to facilitate the self's attainment or avoidance of values (WALLACE 1956c: 632)."

²² "The elements of mazeway are the totality of what has been learned and is now known. But it is a totality which possesses an organization, a structure, that is not wholly inherent in the separate learnings themselves, but has been formed by such processes as generalization, logical analysis, and imagination reconstructing learned materials in memory (WALLACE 1961b: 153)."

comporte aussi des traits singuliers personnels.²³

L'individu rencontre toujours de nouvelles perceptions et des situations où son «mazeway» ne peut pas toujours lui dire, d'une manière fiable, que faire. À n'importe quel moment, le «mazeway» peut avoir à subir des ajustements, des corrections, des clarifications et même des tensions non résolues. En ce sens, le «mazeway» est fonctionnel à chaque instant vital de l'individu pour interpréter et ordonner ses perceptions multiples et ainsi donner une assise à sa vie.²⁴

3.1.3 La fonction du «mazeway»

La principale fonction existentielle du «mazeway» est de procurer à l'individu des outils pour interpréter les messages qu'il reçoit de son corps et de son environnement. L'individu compare ainsi les nouveaux messages à son «mazeway» actuel et tente d'en réduire la confusion dans sa perception du monde et de poursuivre la satisfaction de ses

²³ "Since every individual's course of experience is unique, every human brain contains, at a given point in time, as a product of this experience, a unique organization of generalizations (...) in an almost infinite variety of imagined action sequences (WALLACE 1956c: 631-632)."

²⁴ "All human beings (...) from time to time experience the impact of new information that reveals discrepancies between mazeway and reality, thereby increasing mazeway inconsistency. (...) A considerable part of the average human's day's energy is probably spent in more or less deliberate mazeway maintenance (...) The brain, a problem-solving organ, works hard to ensure that the mazeway--its archive of problem solutions--is internally communicating, consistent and realistic. (...) All mazes are compromises between the demands of reality representation, on the one hand, and of internal order and consistency on the other (WALLACE 1956c: 633-635)."

buts physiques et symboliques.²⁵

Wallace dit que le «mazeway» est une source de sécurité et de satisfaction personnelles. Il observe que les deux éléments du «mazeway», c'est-à-dire le labyrinthe du monde physique et métaphysique de l'individu, et le sentier des buts et des techniques de fonctionnement du labyrinthe, sont littéralement des objets d'amour chez l'individu.²⁶ Au sujet de l'importance du «mazeway», Wallace émet une hypothèse qu'il appelle le «Principe de la protection du cadre cognitif».²⁷

²⁵ *"The basic function of the mazeway is to give meaning to messages, to relate incoming sensory data to the whole complex of objects, values, and techniques that is the mazeway, so that action may be taken that can be expected to reduce stress or maximize pleasure not merely in the presenting situation but within the great maze of situations that the mazeway represents (WALLACE 1956c: 632)."*

²⁶ *"Man falls in love with his maze and his way of running it because they are associated with every satisfaction he derives from life, and, indeed, with the maintenance of life itself. The maze-way is "loved" whereas the "rewards" are merely enjoyed. The maze itself as something physical--nature, material, and people-- can be cathected in such a way that the mere perception of these objects is satisfying, and the mere absence, or presence in damaged form--can set in motion responses of anxiety. The way itself, however, can be cathected too, as if it were an object, and the conviction that the way had been forgotten or abandoned, or that it has somehow changed and betrayed one, can also arouse anxiety (WALLACE 1957: 25)."*

²⁷ *"THE PRINCIPLE OF CONSERVATION OF COGNITIVE STRUCTURE*

(1) The individual will not abandon any particular conception of reality (including, therefore, his culturally standard conceptions), even in the face of direct evidence of its current inutility, without having had an opportunity to construct a new mazeway (...) in which the invalid conception is not a functionally necessary component.

(2) Initial confrontation of the individual with evidence of inutility will arouse an anxiety-denial syndrome, and this anxiety-denial response may continue for a considerable period of time.

Wallace remarque que le «mazeway» est très important pour la stabilité de l'individu et pour sa perception du monde «réel» et que des changements fondamentaux rapides d'un «mazeway» peuvent lui causer un stress énorme. Wallace dit que ce n'est que dans des conditions très particulières (c'est-à-dire des processus de revitalisation que nous présenterons plus tard) qu'un individu ou un groupe d'individus va reconstruire avec succès son «mazeway» défectueux.

3.2 La culture

Pour présenter son idée de la culture, Wallace explique son lien conceptuel avec le «mazeway» et il décrit les conséquences méthodologiques d'une telle définition.

Wallace conçoit la culture comme étant un «mazeway» commun, c'est-à-dire un système cohérent d'interprétation de perceptions, appris par les membres d'une société et par lequel ils fonctionnent en commun. Selon Wallace, le «mazeway» est pour l'individu ce qu'est la culture pour le groupe.²⁸ En la regardant comme un «mazeway» commun, Wallace dit que la culture est d'abord un système d'interprétation des perceptions. Comme le «mazeway» individuel, la culture

(3) *It is easier for the individual to abandon a conception if substitutes are offered and models of new mazes are presented, than if the abandonment must be made 'blind', in response to awareness of the inutility of the concept (WALLACE 1961a: 161).*"

²⁸ *"Mazeway is to the individual what culture is to the group. Just as every group's history is unique, so every human individual's course of experience is unique (WALLACE 1961a: 16)."*

s'apprend des individus de la population, par leurs expériences communes de la vie.²⁹

Dans plusieurs situations, Wallace insiste que la culture n'est pas une liste de règlements que l'on passe à chaque membre de la société pour assurer une conformité totale. Wallace dit plutôt qu'elle est la conjoncture des «mazeways» équivalents qui fonctionnent ensemble tout en restant uniques à chaque personne.³⁰

Le concept de l'équivalence des «mazeways» a des conséquences importantes vis-à-vis de l'étude des individus dans une culture. Wallace nous avertit qu'il nous est impossible de prédire, d'une manière absolue, le comportement ou la

²⁹ "By culture I mean those sets of equivalent or identical learned meanings by which the members of a society do in fact define stimuli. Culture, in this use, thus is not behavior nor products of behavior but [rather it is] inferences (...) concerning cognitive content maintained by one or more of a group of interdependent organisms. A culturally organized society is accordingly one whose organization depends heavily upon the patterned relationship of the meanings of stimuli learned by members of the society. A culturally organized society may be participated in by any organism which learns a set of meanings sufficiently extensive for its participation to be rewarding both to himself and to his associates (WALLACE 1961b: 132)."

³⁰ "It is gross fallacy to suppose that a culture is a uniform environment for all of a population. No two members of a society carry in their heads the same picture of its culture, because no two persons have had the same experiences or have selected or invented the same techniques for solving their problems (WALLACE 1952c: 749)."

"By virtue of the learning process the individual members of a society will learn to predict one another's behavior. They will maintain a set of mutually equivalent (not necessarily identical) learned meanings for stimuli which are continuously available during all of their transactions, as statements of the boundaries and conditions of their mutual behavior. (...) In other words, the culture concept implies a Principle of Mazeway Equivalence for members of a culturally organized social group (WALLACE 1961b: 140)."

personnalité d'un individu dans une culture. Nous pouvons seulement décrire les options possibles que sa culture lui offre et ainsi prédire son comportement en termes d'une courbe de probabilités.³¹ Wallace contrebalance l'inconnu des éléments de variation dans la culture en soulignant que l'équivalence des «mazeways» crée, pour les individus dans un groupe, l'assurance que leurs gestes ont un sens et qu'ils atteindront les buts désirés.³²

Nous terminons notre présentation de la conception wallacienne de la culture par ce tableau sommaire :

<i>CE QUE LA CULTURE EST</i>	<i>CE QUE LA CULTURE N'EST PAS</i>
<i>«mazeways» équivalents</i>	<i>«mazeway» identique</i>
<i>probabilité des comportements</i>	<i>comportements uniformes</i>
<i>paramètres des choix</i>	<i>décisions prédéterminées</i>
<i>apprise</i>	<i>dictée</i>
<i>système d'interprétation des perceptions</i>	<i>comportement forcé</i>
<i>comportements prévisibles</i>	<i>mobiles identiques</i>

3.3 La religion

Un troisième concept stratégique, pour notre compréh-

³¹ "Culture can most appropriately and usefully be defined as those ways of behavior or techniques of solving problems which, being more frequently and more closely approximated than other ways, can be said to have a high probability of use by the individual members of society. (...) it does not mould any individual personality (WALLACE 1952c: 750)."

³² "The members of a culturally organized group maintain mazeways whose content is equivalent, but rarely identical, over wide situational parameters. Since contents are equivalent, they are as reliably predictable as if they were identical (WALLACE 1961b: 148)."

sion de la théorie de revitalisation, est celui de la religion. Ce concept est essentiel puisque Wallace dit que la plupart des mouvements de revitalisation explicités par sa théorie sont d'ordre religieux. Plus spécifiquement, nous nous servirons de son concept de la religion pour interpréter les expériences de conversion religieuse de nos douze interviewés.

3.3.1 Le rôle de la religion

Wallace pense que la religion, anthropologiquement parlant, marque d'abord le rapport de l'instinct humain à l'ordre rationnel, émotionnel, physique et social. Selon Wallace, le but de la religion est de créer un cadre afin de concevoir et d'agir d'une manière cohérente dans un monde «réel» particulier.³³ Il nomme le stress culturel comme étant le seul et unique contexte pour le développement des croyances religieuses.³⁴

À première vue, l'approche psycho-culturelle de Wallace semble ignorer les composantes quasi inévitables du reli-

³³ "The essential theme of the religious event is the dialectic of disorganization and organization. (...) But religion does not offer just any solution: characteristically, it offers a solution that assures the believer that life and organization will win, that death and disorganization will lose, in their struggle to become the characteristic condition of self and cosmos. (...) Religion, then, may be said to be a process of maximizing the quantity of organization in the matrix of perceived human experience (WALLACE 1966b: 38-39)."

³⁴ "Religious belief and practice always originate in situations of social and cultural stress and are, in fact, an effort on the part of the stress-laden to construct systems of dogma, myth, and ritual which are internally coherent as well as true descriptions of a world system and which thus will serve as guides to efficient action (WALLACE 1966b: 30)."

gieux : l'immanence et la transcendance. Même s'il n'y a pas de définition de la religion qui fasse consensus, il est évident que l'univers religieux est un ordre du monde qui est ouvert à autre chose qu'à lui-même. Il est souvent projeté symboliquement dans un autre ordre sacralisé qui en est le méta-garant et qui marque un croire mis en relation avec le savoir et le pouvoir. La suite, par contre, nous montrera que la conception wallacienne de la religion déborde de son positivisme rationaliste. Nous aborderons ce problème plus en profondeur au chapitre suivant.

En regardant la culture comme une coopération de plusieurs «mazeways» équivalents, Wallace considère «la» religion d'une société, même la plus homogène, également au pluriel. Selon lui, les pratiques d'adorations multiples que l'on trouve dans n'importe quelle société, «civilisée» ou «primitive», sont un mélange de croyances et de rituels venant des mythologies, des panthéons et des calendriers différents, tous superposés et tissés ensemble.³⁵ Dans le

³⁵ *"The term 'the religion' of a society must be used with caution. It is essentially a summative notion and cannot be taken uncritically to imply that one single unifying, internally coherent, carefully programmed set of rituals and beliefs characterizes the religious behavior of the society or is equally followed by all its members. With the restriction in mind that "the religion" of a society is really likely to be a loosely related group of cult institutions and other, even less well-organized special practices and beliefs, it is sometimes useful to use the term as a collective noun (WALLACE 1966b: 78)."*

"'The religion' of any community (...) is more a conglomeration than a synthesis of its various cult institutions. The cult institutions of any community have more or less distinct pantheons, calendars, and mythologies; they have distinct histories; they often appeal to

même contexte, Wallace dit que l'ordre symbolique derrière les rituels religieux n'est pas toujours uniforme chez les participants parce que le sens repose sur leurs «mazeways» personnels qui ne sont jamais identiques.³⁶

3.3.2 Le rôle du rituel religieux

Wallace définit le rituel comme étant la communication standardisée, qui dicte aux participants les façons d'agir (la musique, les paroles, les gestes, l'habillement, les danses, l'architecture, etc.) et qui rend leur vie plus prévisible et plus fiable.³⁷ Il dit que c'est le rituel religieux qui est l'élément clé pour la résolution des stress individuels et collectifs.³⁸ Il considère que les rituels, et plus particulièrement les rites de passage, sont des sources importantes d'identité sociale et d'estime personnelle. Ils clarifient la place de la personne dans le

different groups of people; and they have different kinds and degrees of social organization (WALLACE 1966b: 84)."

³⁶ *"In general, then, we must recognize the "the" meaning of any ritual act is apt to be multiple rather than singular and that explanations of ritual which claim a simple singularity are almost invariably oversimplifications (WALLACE 1966a: 66)."*

³⁷ *"Ritual may be defined as stereotyped communication, solitary or interpersonal, which reduces anxiety, prepares the organism to act, (...) and does so more quickly and reliably than can be accomplished by non-stereotyped, informational communication. (...) The stereotype of ritual is orderliness raised to an extraordinary degree; rituals are predictable. (...) Thus ritual, and its supporting belief system, constitutes a world of symbols that is simple and orderly (WALLACE 1966a: 64-66)."*

³⁸ *"Perhaps the most widespread, and most successful of these procedures [for crisis identity renewal] is provided by religious ritual. (...) It is ritual, and not myth, which does the actual work of conflict resolution (WALLACE 1966b: 140, 199)."*

fonctionnement de la société.³⁹

Wallace identifie cinq catégories de rituels selon le critère des objectifs visés par les participants.⁴⁰ Le tableau à la page suivante résume ces catégories.

³⁹ *"By social identity we mean those rights and duties that are culturally recognized as pertaining to all persons who hold a certain classificatory position in society; (...) Religious ritual is often aimed at validating and confirming these identities and has the connotation of mutual respect for the participants (WALLACE 1966b: 138)."*

"Ceremonies (...) have the dual function of notifying society of the change in role and of instilling in the participants the values and beliefs which will make performance of the new role congenial (WALLACE 1961a: 113)."

⁴⁰ FIVE AIMS OF RITUAL

1) *"Technological rituals are intended to control various aspects of nature, other than man himself, for the purpose of human exploitation (WALLACE 1966b: 107)."*

2) *"Therapy and Anti-therapy rituals aim to control human health, principally for therapeutic purposes but also for anti-therapeutic purposes (WALLACE 1966b: 113)."*

3) *"Ideology rituals are intended to control, in a conservative way, the behavior, the mood, the sentiments and values of groups for the sake of the community as a whole (WALLACE 1966b: 126)."*

4) *"Salvation rituals (...) involve some kind of identification with an admired model of the human personality, and differentiation from a despised model. In religious identity renewal--salvation, to use the familiar term--the identification is with, or the differentiation is from, a supernatural being (WALLACE 1966b: 140)."*

5) *"Revitalization: Under circumstances of anomie and pervasive factionalism, a new religious movement is very likely to develop, led by a prophet who had undergone an ecstatic revelation, and aimed at the dual goal of providing new and more effective rituals of salvation and of creating a new and more satisfying culture (WALLACE 1966b: 158)."*

CINQ RITUELS RELIGIEUX

Catégorie de rituel	Objectifs visés par les participants
Rituel technologique	Influencer ou maîtriser certains aspects de la nature ou de soi-même
Rituel thérapeutique	Améliorer ou détruire la santé d'un individu
Rituel idéologique	Influencer certains comportements ou attitudes des gens pour le bien commun
Rituel de salut	S'identifier à un être divin désiré, ou se séparer d'un être divin non désiré
Refonte radical des rituels - Revitalisation	Dans un contexte de distorsion culturelle, un prophète propose des nouveaux rituels de salut, et une nouvelle formulation culturelle

Nous voulons souligner la suggestion de Wallace d'interpréter la «quête du salut personnel» (par des rituels de salut) comme étant l'effort de l'individu à transformer son identité personnelle en s'identifiant à un être divin.⁴¹ Contrairement à la refonte radicale d'une revitalisation, les rituels du salut font partis du répertoire des options culturelles déjà à la disposition de l'individu. La culture, en elle-même, n'est pas remise en question par la personne qui cherche le salut.

Les processus de revitalisation, par contre, sont enclenchés quand les options culturelles pour la résolution du stress accumulé (y compris les rituels de salut person-

⁴¹ "And, although there are many avenues to identity renewal, they all involve some kind of identification with an admired model of the human personality, and differentiation from a despised model. Perhaps the most ancient, most widespread, and most successful of these procedures is provided by religious ritual. In religious identity renewal--salvation, to use the familiar term--the identification is with, or the differentiation is from, a supernatural being (WALLACE 1966b: 140)."

nel) ne fonctionnent plus d'une manière adéquate. Le but d'une revitalisation est de recréer un tout nouveau répertoire d'options sur un fond de quête de salut.⁴² C'est ainsi que nous allons voir que notre synthèse des processus de revitalisation seront utiles pour comprendre les expériences de conversion de nos interviewés.

3.4 La revitalisation

Pour présenter le concept wallacien de la revitalisation, nous verrons sa définition formelle, son contexte historique et sa polyvalence. Après notre exposé des caractéristiques de la revitalisation en tant que concept, nous ferons une présentation détaillée des fonctions de la revitalisation telles qu'elles sont vécues par des individus et des cultures.

3.4.1 La définition de la revitalisation

Wallace définit la revitalisation comme l'effort conscient et organisé de la part des membres d'une société quelconque pour réduire le niveau de stress présent dans

⁴² "As we have seen, when the person's identity (or image of self) is unsatisfactory, religion is a source of ritual to which he may turn in order to achieve salvation. (...) A crisis comparable to the identity crisis of the individual may occur to an entire community. When most, or even many, of a community's members are unable to maintain a satisfying image of self because their culture or their fellow citizens, or both, are making it impossible for them to realize the values they have learned to take as goals and models, then the customary individualized procedures for achieving personal salvation may no longer be effective. (...) Under circumstances of anomie (Merton 1938) and pervasive factionalism, a new religious movement is very likely to develop, led by a prophet who has undergone an ecstatic revelation, and aimed at the dual goal of providing new and more effective rituals of salvation and of creating a new and more satisfying culture (WALLACE 1966b: 158)."

leur système par la formulation d'une culture plus satisfaisante en adoptant rapidement un ensemble d'innovations multiples.⁴³ Nous voulons souligner deux éléments de cette définition, c'est-à-dire la rapidité et la responsabilité. Quand nous pensons aux changements culturels, nous avons tendance à les voir comme des processus extrêmement lents, hors du contrôle des individus.⁴⁴ Wallace soutient, par contre, que la revitalisation est une exception claire à la règle générale. Il dit que, quand une revitalisation personnelle ou culturelle est abordée, les transformations sont proposées, effectuées et établies consciemment en l'espace de quelques années.⁴⁵

3.4.2 L'historique de la théorie

Wallace formule sa théorie de revitalisation au cours de ses recherches du renouveau religieux de la tribu Seneca

⁴³ "A revitalization movement is defined as a deliberate, organized, conscious effort by members of a society to construct a more satisfying culture (WALLACE 1956a: 30-31)."

"We define [revitalisation movements] as deliberate, organized attempts by some members of a society to construct a more satisfying culture by rapid acceptance of a pattern of multiple innovations (WALLACE 1961a: 143-144)."

⁴⁴ "The classic processes of culture change (...) do not depend on deliberate intent by members of a society, but rather on a gradual chain-reaction effect (...) This process continues for years, generations, centuries, millennia, and its pervasiveness has led many cultural theorists to regard culture change as essentially a slow, chain-like, self-contained procession of superorganic inevitabilities (WALLACE 1956a: 32)."

⁴⁵ "In revitalization movements, however, A,B,C,D,E,...N are shifted into new Gestalt abruptly and simultaneously in intent; and frequently within a few years the new plan is put into effect by the participants in the movement (WALLACE 1956a: 32)."

au début du 19e siècle. Ce mouvement fut dirigé par un chef qui s'appelait Handsome Lake. À partir de cette expérience, Wallace rédige le concept de la revitalisation individuelle et culturelle ainsi que les étapes du cycle de la revitalisation.⁴⁶ Par la suite, il trouve plusieurs centaines d'exemples du même cycle décrit par sa théorie. Il prétend qu'un inventaire attentif des sources historiques et anthropologiques mettrait à jour des milliers de cas semblables.⁴⁷

3.4.3 La polyvalence du concept

La polyvalence est une caractéristique remarquable du concept wallacien de revitalisation. Wallace nous dit que sa théorie peut servir de grille d'interprétation à plusieurs niveaux. Elle peut être utile pour interpréter la reformulation du «mazeway» d'un seul individu, en passant

⁴⁶ "The formulations are based in major part on documentary data, mostly published. Library research on the project began in 1951 with a study of the new religion initiated by Handsome Lake, the Seneca prophet, among the nineteenth century reservation Iroquois. The Handsome Lake materials being unusually ample (a number of manuscript journals and diaries were found) provided a useful standard with which to compare the various other movements which have since been investigated (WALLACE 1956a: 30)."

⁴⁷ "Movements on which we have substantial data include: in North America, the Handsome Lake case (Seneca, 1799-1815), the Delaware Prophet (associated with Pontiac, 1762-1765), the Shawnee Prophet (associated with Tecumseh, 1805-1814), the Ghost Dance (1888-1896), and Peyote; in Europe, John Wesley and early Methodism (1738-1800); in Africa, Ikhnaton's new religion (ancient Egypt), the Sudanese Mahdi (the Sudan, 1880-1898), and the Xosa Revival (South Africa, 1856-1857); in Asia, the origin of Christianity, the origin of Mohammedanism (c610-650), the early development of Sikhism (India, c1500-c1700), and the Taiping Rebellion (China, 1843-1864); in Melanesia, the Vailala Madness (New Guinea, c1919-1930); in South America, a series of terre sans mal movements among the forest tribes, from early contact to recent times (WALLACE 1956a: 31)."

par la revitalisation des sous-groupes, jusqu'à la formation des grandes religions ou des transformations géopolitiques.⁴⁸ Même si la base de ces nouvelles visions est souvent d'ordre religieux, la théorie peut aussi expliciter les revitalisations les plus profanes.

Wallace parle le plus souvent de la revitalisation des cultures, de ce qu'il appelle un mouvement de revitalisation. Il voit la revitalisation à l'oeuvre dans les événements actuels.⁴⁹ Dans une entrevue en 1992 (avant la dissolution de l'URSS), Wallace nomme Mikhael Gorbatchev comme un genre de «prophète» pour enclencher le début d'une revitalisation de la société soviétique écrasée sous le poids d'un système politico-économique inadéquat.

En plus de revitalisations massives, les processus de revitalisation sont constamment à l'oeuvre dans des sous-groupes culturels. Wallace parle des revitalisations partielles qui affectent soit une partie de la population, soit une partie du «mazeway» culturel.⁵⁰

⁴⁸ "Both Christianity and Mohammedanism, and possibly Buddhism as well, originated in revitalization movements. Most denominational and sectarian groups and orders budded or split off after failure to revitalize a traditional institution. (...) In fact, it can be argued that all organized religions are relics of old revitalization movements, surviving in routinized form in stabilized cultures, and that religious phenomena per se originated in the revitalization process--i.e., in visions of a new way of life by individuals under extreme stress (WALLACE 1956a: 35-36)."

⁴⁹ "Much of contemporary world history can best be understood in terms of revitalization theory (WALLACE 1961d: 42)."

⁵⁰ "Revitalization processes (if not movements proper) can have as a target only a segment, smaller or larger, of a whole society--for

Le concept de revitalisation s'applique aussi au niveau individuel. Wallace dit que sa grille vise l'individu autant que la culture.⁵¹ Bien que Wallace ne se serve pas du terme «revitalisé» pour décrire des individus, il utilise les termes «resynthétisés,» «restructurés,» ou «nés de nouveau». Peu importe l'étendue d'un mouvement culturel de revitalisation, les processus de revitalisation enclenchent toujours des restructurations individuelles.⁵² Les personnes «resynthétisées» peuvent devenir les «prophètes» d'un mouvement de masse ou elles peuvent tout simplement vivre leur revitalisation à un niveau individuel.

Nous voyons que la polyvalence du concept de «revitalisation» marque la richesse de l'approche de Wallace parce qu'elle nous permet d'explicitier des transformations individuelles et culturelles très variées. C'est grâce à cette

example, a particular cult institution, a school system, a family group, a political organization, or an artistic tradition (WALLACE 1966b: 164)."

"All of the administrative structures with which I have ever been acquainted have been subject to an undulating process of decay and reorganization, reminiscent of what I have described as the revitalization cycle for whole societies, but with shorter periods and much narrower domains of interest (WALLACE 1971: 6)."

⁵¹ *"The processual structure of a religious revitalization movement may be analyzed from two standpoints, the personal or psychological, and the social or cultural (WALLACE 1961e: 14)."*

⁵² *"An individual, or a group of individuals, constructs a new, utopian image of socio-cultural organization. (...) Not infrequently the code, [the new vision for the society] or the core of it, is formulated by one individual in the course of a hallucinatory revelation; such prophetic experiences are apt to launch religiously oriented movements, since the source of the revelation is apt to be regarded as a supernatural being (WALLACE 1961a: 148)."*

approche que nous nous servons de la théorie de revitalisation pour interpréter la conversion évangélique québécoise.

Wallace avoue, par contre, que cette polyvalence est aussi une faiblesse, «un problème de frontières» qui peut être une source de confusion conceptuelle («*fuzziness*»), parce qu'elle n'est pas toujours capable de bien différencier les processus de revitalisation, vécus individuellement ou en sous-groupes, des grandes transformations culturelles. Avec sa théorie, nous sommes toujours confrontés aux deux paliers simultanément, sans trop savoir lesquels sont les causes ou les effets des autres.⁵³ Il s'agit d'une interaction circulaire.

Suite à notre présentation des approches innovatrices de Wallace vis-à-vis du «mazeway», de la culture, de la religion et de la revitalisation, nous sommes prêt à entreprendre une synthèse diachronique du cycle de revitalisation tel que le conçoit Wallace.

⁵³ "All of these descriptive concepts are useful in characterizing at least some movements, but in sum they generate an impossibly complex typology and, furthermore, still leave the boundaries of the whole revitalization concept fuzzy. The problem of boundaries is further complicated by the facts that both religious and political movements are included (WALLACE 1966b: 164)."

PROBLÉMATIQUE : LA THÉORIE DE REVITALISATION

1. Introduction à la problématique	2. La méthode scientifique de Wallace	3. Les concepts clés de Wallace	4. <u>Le cycle de revitalisation</u>	5. Bilan du chapitre
------------------------------------	---------------------------------------	---------------------------------	--------------------------------------	----------------------

4 Le cycle de revitalisation

Wallace voit la revitalisation comme un cycle en cinq étapes, exposé ici en détail. La distinction entre chaque étape n'est pas toujours nécessairement d'ordre chronologique, mais plutôt d'ordre fonctionnel.⁵⁴ Nous appellerons les six sous-points de l'étape de revitalisation (étape quatre) les «fonctions». Nous sommes conscient que les deux niveaux de divisions («étapes» et «fonctions») sont toujours également d'ordre fonctionnel. Nous avons fait cette distinction simplement en vue d'aider les lecteurs à situer nos discussions dans l'ensemble du cycle.

Pour faire notre analyse du cycle de revitalisation, nous nous servons librement d'onze termes techniques (cinq «étapes» et six «fonctions»). Nous voulons amener les lecteurs à profiter au maximum de nos analyses et de nos comparaisons des divisions logiques du cycle, sans les obliger à mémoriser les onze termes! En vue de simplifier la tâche, nous débuterons la présentation de chaque partie du cycle de revitalisation avec le tableau suivant.

⁵⁴ "Revitalization processes share a common process structure which can be conceptualized as a pattern of temporally overlapping, but functionally distinct, stages (WALLACE 1961a: 146)."

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. <u>L'HOMÉOSTASIE</u>	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «mazyway» 2. communication 3. organisation 4. adaptation 5. transformation 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
-------------------------	---------------------------------------	--------------------------------	---	----------------------------

4.1 L'homéostasie

Selon la grille de Wallace, chaque individu, groupe ou culture, au début du cycle de revitalisation, commence à l'étape de l'homéostasie appelée le «*Steady State*». Ayant choisi ce terme, Wallace ne veut pas dire qu'il n'y a pas de stress ou de transformation dans les cultures ou chez les individus en homéostasie, mais plutôt qu'il y a un certain équilibre entre les forces qui maintiennent le statu quo et d'autres qui vont dans le sens du changement.⁵⁵ C'est une catégorie d'événements qu'il appelle un «*moving equilibrium*»⁵⁶ comprenant des éléments plutôt stables et des éléments en mouvement, à l'intérieur des paramètres limites.

Wallace nous propose de quantifier la stabilité d'une

⁵⁵ A corollary of the organismic analogy is the principle of homeostasis: that a society will work, by means of coordinated actions (including "cultural" actions) by all or some of its parts, to preserve its own integrity by maintaining a minimally fluctuating, life-supporting matrix for its individual members (...) (WALLACE 1956a: 32-33)."

⁵⁶ "A culture, under certain conditions, during a period of time can be said to be an open system in a state of stable but moving equilibrium (WALLACE 1961a: 143)."

culture en fonction de la façon dont la population dépense son énergie. Selon lui, au cours de l'étape de l'homéostasie, l'énergie dépensée à la résolution de problèmes est plutôt constante et répétitive.⁵⁷ Il décrit l'homéostasie comme une période où les modifications d'un «mazeway» individuel ou communautaire sont effectuées d'une façon à ce que les points de repères et les frontières du «mazeway» soient toujours reconnus et respectés.⁵⁸

À l'intérieur des frontières des «mazeways», il y a beaucoup de place pour les fluctuations de l'énergie et de l'organisation. Ces variations peuvent être de grands cycles prévisibles, ou encore des mini-catastrophes individuelles. Les grandes étapes de la vie individuelle, souvent stressantes en elles-mêmes, peuvent faire partie de l'étape de l'homéostasie de Wallace. Rappelons ici son concept de la culture qui est une courbe de distribution des comportements probables, avec ses grandes tendances et ses

⁵⁷ "By equilibrium I mean that energy discharges are of a repetitive and predictable nature, in effective conventional responses. In other words, the cultural system, and the personalities of the population, are operating sufficiently smoothly to obtain stress reductions for the population, such that the total quantity of stress in the area at large is not systematically increasing or decreasing, although there will be random variation (WALLACE 1956e: 7)."

⁵⁸ "A culture (...) in a state of moving equilibrium (...) maintains a boundary, accepts inputs and produces outputs at approximately equal rates, and changes continuously but gradually in internal structure. (...) The quantity of organization of the system (the product of its complexity and its orderliness) remains relatively constant, or increases or decreases slowly (WALLACE 1961a: 143)."

variations.⁵⁹

Bien que les personnes et les cultures soient capables de vivre des périodes de stabilité plus ou moins longues, elles arrivent éventuellement à des tournants importants où leur équilibre est profondément ébranlé. Quand les changements subis par un individu ou par une culture dépassent l'équilibre homéostatique du système, soit à cause de leur quantité, de leur vitesse, ou de leur profondeur, ces changements annoncent le début des processus de revitalisation.⁶⁰

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. <u>LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL</u>	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «mazeway» 2. communication 3. organisation 4. adaptation 5. transformation 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	--	--------------------------------	---	----------------------------

4.2 La croissance du stress individuel

Quand une personne ou une culture, à l'étape de l'homéostasie, est suffisamment ébranlée, elle franchit la

⁵⁹ "Furthermore, there is a sort of 'random incidence' of stresses and responses thereto, such as births, deaths, business openings, the making and breaking of friendships, the development of gradual trends in the system itself, and so on, which may mean that the momentary situation may be very different at successive times within the same Steady State (WALLACE 1956e: 7)."

⁶⁰ "The severe disorganization of a socio-cultural system may be caused by the impact of any one or combination of a variety of forces which push the system beyond the limits of equilibrium (WALLACE 1961a: 144)."

deuxième étape du cycle de revitalisation : celle de la croissance du stress individuel. Pour expliquer cette étape, Wallace définit ce qu'est une telle croissance. Il en identifie les causes possibles et il décrit en détail les expériences de personnes stressées.

4.2.1 Une définition de la croissance du stress

Le trait déterminant de l'étape de la croissance du stress est la lente détérioration de la pertinence du «mazyway». Ce phénomène a l'effet de diminuer tranquillement la satisfaction de l'individu tout en augmentant son stress. L'individu découvre, par de mauvaises surprises, que la carte de son «mazeway» lui fournit de moins en moins d'information digne de confiance pour solutionner les problèmes de sa vie quotidienne.⁶¹ Contrairement à la rapidité avec laquelle les solutions sont formulées et adoptées à l'étape de revitalisation formelle (la quatrième étape du cycle), dans l'étape de la croissance du stress, les conflits n'apparaissent pas nécessairement en un clin d'oeil. Cette étape est plutôt une période de détérioration subtile, qui peut s'aggraver souterrainement pendant des années avant d'enclencher des démarches visibles de revitalisation ra-

⁶¹ "Over a number of years, individual members of a population (...) or other definable social group experience increasingly severe stress as a result of the decreasing efficiency of certain stress-reduction techniques. The culture may remain essentially unchanged or it may undergo considerable changes, but in either case there is continuous diminution in its efficiency in satisfying needs (WALLACE 1956a: 37)."

pide.

Wallace observe que les effets de la confusion culturelle restent souvent «souterrains» pour un certain temps, parfois longtemps, avant de créer des manifestations visibles de la croissance du stress individuel.⁶² Il soulève l'hypothèse que les cultures qui connaissent des niveaux de confusion plus élevés sont plus ouvertes à de nouvelles religions. Il observe, en plus, que ces ouvertures se manifestent très longtemps après la résolution apparente de crises.⁶³

4.2.2 Des causes de la croissance du stress

Wallace identifie au moins trois changements dans les systèmes culturels qui peuvent accroître le stress individuel : l'érosion interne de la culture, les changements technologiques et l'antagonisme social.

⁶² "We may expect that disorganized societies will contain many persons suffering from rather severe stress, for whom unusually severe personal danger or past trauma may be difficult to demonstrate (WALLACE 1956c: 635-636)."

⁶³ "As a matter of fact (...) the decades during which the Delaware experienced the onset of their new religions were not the decades of maximum "objective" deprivation at all. (...) The five decades of new religious acceptance followed some years after the years of impact of disaster, and they were not so much adaptations to the disaster itself as to the derivative, long-term cultural distortions which the disaster revealed and induced. In other words, if one wishes to speak of deprivations, it is loss of confidence in a familiar and expectedly reliable pattern of social relations, rather than deprivation of food, shelter, and other economic wants, that stimulates the innovation or acceptance of new religions. Although economic or military stresses may precipitate the social disorder, the social disorder itself develops slowly and does not achieve impact until some years after the economic or other situational stress has been applied (WALLACE 1956b: 19)."

En premier lieu, l'érosion interne graduelle est définie par Wallace comme l'effet cumulatif de petites négligences d'une culture qui ne s'est pas adaptée aux changements vécus. Source de stress peut-être moins dramatique que les autres changements culturels, elle est tout aussi frustrante pour les membres de la société.⁶⁴

Le deuxième changement qui peut augmenter le stress individuel est présent quand il y a des innovations technologiques qui transforment rapidement l'environnement physique (le «maze» du «mazeway») auxquelles les habitudes culturelles (le «way» du «mazeway») n'ont pas pu s'adapter d'une manière adéquate. La frustration des individus monte parce qu'ils n'ont pas de lignes directrices dans leur répertoire culturel pour interpréter ou assimiler ces changements.⁶⁵

Le troisième changement qui peut causer l'augmentation du stress individuel est l'antagonisme entre les groupes ou sous-groupes culturels. Cet antagonisme peut prendre plusieurs visages. Quand deux cultures se touchent, il peut y avoir une mise en évidence de leurs différences fonctionnel-

⁶⁴ "[One of the causes that] can lead to anomie in a group [is] gradual internal erosion of the means by which a group can achieve relatively constant ends. It is the gap between aspiration and expectation that leads to the decline in self-esteem, the spiritual malaise, the crisis of identity, which motivates the [revitalization] movement (WALLACE 1961e: 16)."

⁶⁵ "Revitalization movements, as we have argued, are necessary to reorganize societies disorganized by technological changes which earlier social arrangements have failed efficiently to assimilate (WALLACE 1961e: 19)."

les. Dans un tel cas, Wallace note que les membres d'une société peuvent déduire d'eux-mêmes que leur culture est inférieure à une autre. Le déséquilibre crée beaucoup de confusion chez les individus de la culture qui se voient comme «sous-développés.»⁶⁶

4.2.3 Les expériences d'individus stressés

Peu importe les raisons de la croissance du stress individuel, le facteur important de cette étape est que l'individu est inévitablement affecté personnellement par l'augmentation du stress dans sa culture.⁶⁷ L'individu coincé dans une telle culture inadéquate vit simultanément deux grands deuils douloureux : la perte de confiance en sa culture, et la perte de sa propre identité culturelle et religieuse.

La perte de confiance dans la culture

Un des premiers symptômes de la désorganisation culturelle est l'incapacité pour l'individu d'arriver à ses fins par les moyens qui «devraient fonctionner» mais qui ne fonctionnent plus avec autant de fiabilité. Le monde de

⁶⁶ "Another of the historical processes that can lead to anomie in a group [is] culture contact between two reasonably independent groups one of which is able to achieve desirable ends which the other cannot achieve because it does not now, but could under other conditions, have the means (WALLACE 1961e: 17)."

⁶⁷ "Any person living in a society that is, in reality, in a state of high disorder, will most probably, unless he undertakes a maze-way resynthesis, have a correspondingly high level of disorder in his own maze-way. This high level of disorder will elicit the symptoms of stress because stimuli will be constantly evoking uncertainty and conflict (WALLACE 1956c: 635-636)."

l'individu devient de plus en plus imprévisible.⁶⁸ À titre d'exemple d'un «mazeway» devenu peu fiable, Wallace cite le sort des Iroquois, cantonnés dans des réserves après une série de défaites militaires aux mains de l'armée américaine. Leur monde, selon Wallace, serait devenu une série de culs-de-sac où les fruits de leurs actions n'étaient plus prévisibles.⁶⁹

Wallace dit que la confusion culturelle est évidente quand elle crée des conflits d'éthique. Quand l'individu poursuit des buts et des valeurs du vieux système, il découvre qu'ils ne sont plus réalisables par les moyens de celui-ci. Le stress s'intensifie au fur et à mesure que les anciennes valeurs et règles sont remises en question.⁷⁰

Durkheim se sert du terme «anomie» pour décrire l'incapacité de l'individu d'arriver à ses fins par des moyens acceptables. C'est une situation étourdissante pour l'individu qui doit créer des solutions palliatives aux mauvaises

⁶⁸ "Under conditions of disorganization, the system, from the standpoint of at least some of its members, is unable to make possible the reliable satisfaction of certain values which are held to be essential to continued well being and self respect (WALLACE 1961a: 144)."

⁶⁹ "The Iroquois male (...) must have perceived the world about him as a bewildering, confused maze of blind alleys and uncertain choices, with the expected rewards rarely in their proper places (WALLACE 1960: 89-90)."

⁷⁰ "A culture is normally well integrated, in the sense that it implies no major internal contradictions in the values presented to individuals at any one time. (...) There can, however, be internal structural contradictions which plunge ordinary people into continual uncertainty over the choice of ethic (WALLACE 1966b: 27-28)."

surprises, plus par des improvisations inédites que par des règles traditionnelles. Une telle confusion culturelle peut même amener l'individu à remettre en question la validité de toute sa culture en bloc.⁷¹ Il s'agit d'une désillusion profonde qui est très difficile à vivre, surtout sur le plan affectif.⁷²

La perte d'identité personnelle

Quand l'individu perd confiance en sa culture comme système fiable, il subit inévitablement l'effondrement de son identité personnelle intimement liée à sa place dans la société. C'est comme si la source d'où il puisait une grande partie de sa valeur personnelle se tarissait, ou pire encore, s'empoisonnait. En général, la perte d'identité culturelle est très douloureuse.⁷³ Wallace poursuit avec l'exemple du sort des Iroquois pour démontrer la peine de

⁷¹ *"The existing cultural repertoire, at the moment of disillusion, is inadequate to satisfy various needs, and there develop (...) serious internal contradictions or conflicts, especially conflicts of values. At such a point, the experience of disillusion occurs: the individual is no longer able to maintain for himself the illusion that his society possesses a coherent, effective cultural system. It is (...) [rather] an unreliable tool whose manipulation cannot bring relief from existing stress (WALLACE 1956d: 769)."*

⁷² *"The maze of a culturally disillusioned person, accordingly, is an image of a world that is unpredictable, or barren in its simplicity, or both. His mood (depending on the precise nature of the disorganization) will be one of panic-stricken anxiety, shame, guilt, depression, or apathy (WALLACE 1961a: 144)."*

⁷³ *"The cultural crisis, then, appears to imply a collapse of cultural identification, with attendant depression and deterioration of behavior (...) The emotional impact of the perception of cultural damage is as "shocking" as (...) private loss. Many persons will suffer any degree of private loss, even death of self and family, before permitting loss of identification with their culture (WALLACE 1957:24)."*

leur perte d'identité personnelle dans une culture en confusion.⁷⁴

Dans la même année de la publication de sa première présentation formelle sur sa théorie de revitalisation, Wallace terminait son rapport gouvernemental sur le «*Disaster Syndrome*.»⁷⁵ Wallace fait un lien direct entre la perte d'identité sociale causée par un désastre naturel et celle qui est provoquée par une confusion culturelle plus diffuse. Il dit, en effet, que l'expérience de devoir remettre sa culture en question en bloc peut être aussi pénible que si on vivait «la fin du monde.»⁷⁶

Parce que la religion est partie prenante de la cultu-

⁷⁴ "The Iroquois male, in particular, must have suffered bitterly, seeing himself a failure by the standards of his own people, and an object of contempt to the whites with whom he was constantly forced into association. In such a setting (...) what he needed was control, order, organization: the image of a coherent, predictable world, and of himself as a self-controlled, responsible, respected actor in it (WALLACE 1960: 89-90)."

⁷⁵ "The precipitating factor in the disaster syndrome seems to be a perception (...) that not only the person himself (...) but that practically the entire visible community is in ruins. The sight of a ruined community, with (...) everything wrecked, is apparently often consciously or unconsciously interpreted as a destruction of the whole world. (...) He has been suddenly shorn of much of the support and assistance of a culture and a society upon which he depends and from which he draws sustenance; (...) he has been, in effect left (...) naked and alone, without a sense of his own identity, in a terrifying wilderness of ruins (WALLACE 1956e: 127)."

⁷⁶ "There is a type of social movement, precipitated not by physical disaster but by socio-economic pressures, some of whose aspects have a similarity to the disaster-syndrome. In many societies, after a period of declining welfare, a social crisis is reached in which many people feel acutely uncomfortable, and there may be overt symptoms of widespread personal and social disorganization. In such sick societies, it not infrequently happens that religious prophets arise (WALLACE 1957: 24)."

re, l'individu cloîtré dans une culture anomique risque aussi de souffrir d'une crise d'identité religieuse. Les rites de «la» religion sont de moins en moins efficaces ou valorisés. Le salut, c'est-à-dire l'identification personnelle avec le divin, n'est plus vu comme réalisable par les moyens proposés.⁷⁷ Wallace conclut que, dans les conditions «anomiques», la quête de salut devient inévitable : une quête intense d'estime de soi et d'identité culturelle perdues dans la confusion. Selon Wallace, cette quête est souvent le premier propulseur des processus de revitalisation.⁷⁸ Nous sommes évidemment très intéressé par les propos de Wallace, ici, en ce qui concerne l'expérience de conversion évangélique dans la culture québécoise.

⁷⁷ "When most, or even many, of a community's members are unable to maintain a satisfying image of self because their culture or their fellow citizens, or both, are making it impossible for them to realize the values they have learned to take as goals and models, then the customary individualized procedures for achieving personal salvation may no longer be effective. The effectiveness of these same traditional rituals of salvation will probably be reduced (...) because a pervasive disillusionment with the community and its culture will continuously vitiate the self-respect of those who consider themselves to be members of and identified with that community (WALLACE 1966b: 158)."

⁷⁸ "The event of major interest, from the psychological point of view, is the experience of salvation. Very typically, the prophet who originates and leads a religious revitalization movement is a person who has been suffering from a severe spiritual malaise. This malaise may be in part the result of neurotic emotional conflict (...) but it will, I think, be principally the result of a somewhat more diffuse conflict, a deep moral uncertainty, an identity crisis, whose symptoms are protean but whose origin and structure may center more precisely in the society than in the individual (WALLACE 1961e: 14)."

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. <u>LA DISTORSION DE LA CULTURE</u>	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «mazeway» 2. communication 3. organisation 4. adaptation 5. transformation 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	---------------------------------------	---------------------------------------	---	----------------------------

4.3 La distorsion de la culture

La troisième étape du cycle de revitalisation est la distorsion culturelle. Nous pouvons définir cette étape comme un temps de décrédibilisation tout autant des modèles culturels reçus que des nouveaux. Les individus qui vivent cette étape ont une vive conscience critique de leurs éclatements. Mais, ils font en même temps une gestation souterraine en quête de solutions pour surmonter la distorsion et les contradictions où ressurgit le choc de l'ancien et du nouveau. Ils ne peuvent pas rester dans le passé, mais ils ne peuvent pas non plus concrétiser un avancement vers d'autres modèles plus cohérents. Pour décrire cette étape, Wallace remarque trois réactions possibles à la croissance du stress individuel et il dit que l'étape de la distorsion culturelle se distingue par la prédominance d'une de ces options : la régression.

4.3.1 Trois réactions possibles

Wallace note que les individus réagissent différemment à la souffrance causée par la croissance de la confusion

dans leur culture.⁷⁹ Il y en a qui osent innover et explorer des solutions inédites. Déjà sur la voie d'une revitalisation plus globale, ces personnes vont essayer de petites innovations pour améliorer leur monde décadent.⁸⁰ De telles remises en question ne sont pas abordées à la légère. Wallace dit qu'il y a un grand prix personnel à payer pour prendre la voie de l'innovation. De plus, la personne innovatrice est au seuil de remettre en question la cohérence de tout son «mazeway».⁸¹ Malgré leurs bonnes intentions, les innovateurs créent souvent autant de conflits qu'ils n'en résolvent, faute de cohérence globale et de coordination collective.⁸² Ces débuts de revitalisation manquent d'un moyen de véhiculer un ensemble cohérent d'innovations. Ce besoin pourrait être comblé par les prochaines étapes du cycle de revitalisation.

⁷⁹ "The resolution of such dilemmas (...) it would seem, normally come about via any combination of three processes: 1) revitalization, 2) nativism or nationalism, 3) assimilation (WALLACE 1961a: 163)."

⁸⁰ "More flexible persons try out various limited mazeway changes in their personal lives, attempting to reduce stress by addition or substitution of mazeway elements with more or less concern for the Gestalt of the system (WALLACE 1956a: 37-38)."

⁸¹ "Initial consideration of a substitute way is likely, however, to increase stress because it arouses anxiety over the possibility that the substitute way will be even less effective than the original, and that it may also actively interfere with the execution of other ways. In others words, it poses the threat of mazeway disintegration. Furthermore, admission that a major technique is worthless is extremely threatening because it implies that the whole mazeway system may be inadequate (WALLACE 1956a: 37)."

⁸² "The general process of piecemeal cultural substitution will multiply situations of mutual conflict and misunderstanding, which in turn increase stress-level again (WALLACE 1956a: 38)."

La deuxième réaction possible face à la croissance du stress est l'endurcissement et la résistance à tout changement. Les personnes qui réagissent ainsi cherchent plutôt l'idéal d'un temps passé ou une pureté culturelle et religieuse perdue. L'ordre du jour est de blâmer «les autres» au lieu d'avouer une faiblesse quelconque de son «mazeway».⁸³ Une telle réaction de résistance individuelle peut se cristalliser en un mouvement communautaire que Wallace appelle le «*pure nativism*» ou l'intégrisme. Opposé à toute remise en question amenant des innovations, le but d'un tel mouvement est d'éliminer les éléments étrangers, sinon les étrangers eux-mêmes, de la société, par le rétablissement forcé d'une culture «pure.»⁸⁴

La troisième réaction est certainement la plus triste et probablement la plus commune. Ce n'est pas tout le monde qui peut s'ouvrir à des remises en question profondes en proposant des solutions aux failles de leur situation actuelle, soit par l'innovation progressiste ou par un retour en arrière intégriste. Wallace nous dit au contraire que

⁸³ "Rigid persons apparently prefer to tolerate high levels of chronic stress rather than make systematic adaptive changes in the mazeway (WALLACE 1956a: 37-38)."

⁸⁴ "Pure nativism or nationalism, with no effort at revitalization is often military in character and is motivated by a desire to rid the group of the presence of members of the dominant group who are the source of constant shame-producing reminders of cultural inferiority, as well as of practical interference. (...) But much nativism and nationalism is not military in character; it takes the form of stubborn ideological denial of cultural inadequacy, with withdrawal and deliberate insularity as, for instance, in religious groups such as the Amish and Hutterites (WALLACE 1961a: 163)."

les individus et les sociétés ont souvent tendance à ne pas faire face à leurs problèmes. Leurs techniques préférées d'auto-protection ne sont que des soulagements superficiels et temporaires à la douleur. À long terme, elles sont régressives et destructrices pour les individus.⁸⁵ La tendance d'une société à fuir les sources de confusion annonce, tôt ou tard, la disparition de la culture, soit par l'assimilation culturelle⁸⁶ ou tout simplement par la réduction de sa population, faute d'un savoir-vivre sécuritaire.⁸⁷

4.3.2 L'institutionnalisation des comportements régressifs

Wallace explique que le critère pour distinguer l'étape de la distorsion de la culture de l'étape de la croissance du stress individuel est la quantité des comportements régressifs. Quand à l'étape de la croissance du stress, certaines personnes essaient des comportements «étranges»; à

⁸⁵ "The regressive response empirically exhibits itself in increasing incidence of such things as alcoholism, extreme passivity and indolence, the development of highly ambivalent dependency relationships, intragroup violence, disregard of kinship and sexual mores, irresponsibility in public officials, states of depression and self-reproach, and probably a variety of psychosomatic and neurotic disorders. (WALLACE 1956a: 38)."

⁸⁶ "In assimilation, the subordinate group attempts to abandon its existing inadequate culture by entering into the society of the dominant group and accepting its culture, almost in toto retaining only token vestiges of their distinctive culture traits (WALLACE 1961a: 163)."

⁸⁷ "This process of [cultural] deterioration can, if not checked, lead to the death of the society. Population may fall even to the point of extinction as a result of increasing death rates and decreasing birth rates; the society may be defeated in war, invaded, its population dispersed and its customs suppressed; factional disputes may nibble away areas and segments of the population (WALLACE 1956a: 38)."

l'étape de la distorsion, la société est dominée par des comportements régressifs à un point tel qu'ils deviennent la norme.⁸⁸ La société est dans une impasse. Quand une personne, un sous-groupe ou une société vit une situation permanente de distorsion culturelle, la seule vraie porte de sortie positive (sans céder à l'intégrisme, à la régression ou à l'effacement par assimilation) est d'entreprendre une revitalisation en profondeur.⁸⁹

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. <u>LA REVITALISATION</u> 1. resynthèse du «mazeway» 2. communication 3. organisation 4. adaptation 5. transformation 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	---------------------------------------	--------------------------------	--	----------------------------

4.4 L'étape de la revitalisation

Selon la théorie de Wallace, l'étape formelle de la revitalisation (la quatrième des cinq étapes dans le cycle de revitalisation) met en marche six fonctions : 1) la

⁸⁸ "Some of these regressive action systems become, in effect, new cultural patterns. (WALLACE 1956a: 38)."

"(...) similar alienated behaviors which, in the preceding period [increased individual stress], were still defined as individual deviances, in effect become institutionalized efforts to circumvent the evil effects of 'the system' or 'the Establishment' (WALLACE 1966b: 159)."

⁸⁹ "But these dire events are not infrequently forestalled, or at least postponed, by a revitalization movement (WALLACE 1956a: 38)."

resynthèse du «mazeway» individuel, 2) la communication de la nouvelle vision, 3) l'organisation des disciples en un mouvement, 4) l'adaptation de la nouvelle vision par rapport à l'opposition et aux incohérences internes, 5) la transformation de la culture et 6) la «routinisation» de la nouvelle culture. Tout comme les cinq grandes étapes du cycle de revitalisation, les six fonctions de l'étape formelle de revitalisation n'apparaissent pas forcément dans un ordre chronologique. Elles forment ensemble une sorte de description de tâche d'une revitalisation complète. Tel que prévu, nous reprenons le tableau du cycle au début de chacune des six fonctions de la revitalisation.

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. <u>resynthèse du «mazeway»</u> 2. communication 3. organisation 4. adaptation 5. transformation 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	---------------------------------------	--------------------------------	--	----------------------------

4.4.1 La resynthèse du «mazeway»

La première fonction de l'étape de revitalisation est celle de la resynthèse du «mazeway» individuel. Nous verrons plus tard que la resynthèse du «mazeway» est à l'épicentre de la conversion religieuse et de la revitalisation culturelle. D'abord, Wallace explique le concept d'une

telle resynthèse. Ensuite, il identifie les éléments de son contenu. Enfin, il nomme les techniques ordinaires et extraordinaires qu'une telle resynthèse comporte.

Une définition de la resynthèse du «mazeway»

Wallace définit le processus de resynthèse du «mazeway» individuel comme «une reformulation simultanée et subjective de l'ensemble des éléments stressants et menaçants de l'environnement (le «maze») et des stratégies dont l'individu dispose pour y faire face (le «way»).»⁹⁰ Wallace souligne que l'objet de cette reformulation est souvent très vaste. L'individu, dans une culture anomique, doit reformuler non seulement quelques items de son «mazeway,» mais plutôt l'ensemble de son système culturel.⁹¹

Le contenu de la resynthèse du «mazeway»

La resynthèse du «mazeway» commence quand une personne «saute dans le vide» pour entreprendre une restructuration

⁹⁰ *"In brief, the resynthesis is a simultaneous subjective redesign of the combined patterns of the threatening or stressful environment and of the individual's manner of coping with it. To use the term employed in studies of disaster, the individual must redesign a shattered mazeway: the maze, which is the world of people and things, which blocks access to needed supplies, and the way, which is his present manner of running the maze (WALLACE 1956d: 771)."*

⁹¹ *"[Individuals who are reformulating their mazeway] must innovate not merely discrete items, but a new cultural system, specifying new relationships as well as, in some cases, new traits (WALLACE 1956a: 32)."*

"Changing the mazeway involves changing the total Gestalt of his image of self, society, and culture, of nature and body, and of ways of action. It may also be necessary to make changes in the 'real' system in order to bring mazeway and 'reality' into congruence (WALLACE 1956a: 34)."

fondamentale de son monde brisé. La personne en crise doit simultanément définir les problèmes de l'ancien système, proposer une nouvelle forme de société et dicter «la» façon d'y arriver.⁹² Wallace identifie quatre crises personnelles qui sont souvent solutionnées par une telle reformulation. Elles prennent souvent la forme de rêves à réaliser, sans écho dans le vieux système, et qui sont maintenant consciemment reformulés par l'individu.⁹³

Premièrement, Wallace dit que la reformulation du «mazeway» implique une nouvelle solution à un besoin psychologique fondamental de l'être humain, celui d'avoir une figure parentale qui symbolise l'autorité et la protection. Un tel besoin est davantage ressenti chez les individus dont l'environnement est devenu de plus en plus imprévisible ou même dangereux. Le processus de resynthèse du «mazeway» est donc souvent entrepris à la suite d'un nouveau contact intime avec une figure «divine». Cette expérience de «visitation» survient souvent pendant une transe, un rêve, une

⁹² "A prophet, political party, or clique must formulate explicitly the nature of the existing culture's deficiencies, the nature of a desirable goal culture, and the nature and mode of operation of the transfer culture (WALLACE 1961d: 41)."

⁹³ "These dreams express the dreamer's wish for [1] a satisfying parental figure (the supernatural, guardian-spirit content), [2] world-destruction fantasies (the apocalyptic, millennial content), [3] feelings of guilt and anxiety (the moral content), and [4] longings for the establishment of an ideal state of stable and satisfying human and supernatural relations (WALLACE 1956a: 39)."

vision ou par une profonde conviction soudaine.⁹⁴

Deuxièmement, l'individu a besoin des moyens pour se créer une nouvelle identité personnelle et un niveau acceptable d'estime de soi en définissant l'image d'une culture idéale. Cette nouvelle vision est le summum de ses aspirations pour un monde meilleur où il pourra vivre des relations humaines et divines plus ordonnées et satisfaisantes dans une sorte d'âge d'or ou millénium béni.⁹⁵ Comme nous l'avons vu, dans une culture en détérioration rapide, l'individu a de moins en moins de bases sur lesquelles il peut construire son identité. C'est pourquoi la vision d'une nouvelle organisation culturelle «saine» va promouvoir la revalorisation de son estime de soi.⁹⁶

Troisièmement, Wallace dit que l'individu qui «débarque» de sa culture en crise doit apaiser ses pensées de culpabilité, d'échec et d'anxiété qui se sont accumulées suite aux expériences dysfonctionnelles antérieures. Pour

⁹⁴ *"In the vision experience, he [the person resynthesizing his maze] has invented a fictitious, nurturing, parent-like supernatural figure who satisfies much of his need for authority and protection: thus he is presumably able to loosen emotional ties to certain cultural objects, roles, and persons, and to act without undue inhibition and anxiety. (WALLACE 1956a: 41)."*

⁹⁵ *"An individual, or a group of individuals, constructs a new, utopian image of socio-cultural organization. This model is a blueprint of an ideal society or "goal culture." Contrasted with the goal culture is the existing culture, which is presented as inadequate or evil in certain respects (WALLACE 1961a: 148)."*

⁹⁶ *"(...) the formulation of the code constitutes a reformulation of the author's own identity and brings to him a renewed confidence in the future and a remission of the complaints he experienced before (WALLACE 1966b: 160)."*

pouvoir tourner la page vers un avenir plus prometteur et béni, l'individu doit avoir une nouvelle grille morale. Avec ce nouveau code du bien et du mal, l'individu trouve un nouveau répertoire de rites de salut pour expier ses péchés d'une manière plus satisfaisante.⁹⁷ Ce code est le lien vital entre le chaos de la culture dysfonctionnelle et la paix de la culture visée. Il est l'expression cohérente d'une culture intermédiaire («*transfer culture*») par laquelle viendra le millenium tant rêvé si la société y adhère fidèlement.⁹⁸

Quatrièmement, Wallace dit que l'individu reformule souvent son «mazeway» en termes de destruction apocalyptique du vieux système et de tous ceux qui ne se convertissent pas pour y échapper.⁹⁹ Wallace observe, chez ceux qui reformulent leur «mazeway», une préoccupation au sujet du péché et de l'enfer.¹⁰⁰ Wallace voit cette obsession avec la con-

⁹⁷ "A supernatural being appears to the prophet-to-be, explains his own and his society's troubles as being entirely or partly a result of the violation of certain rules, and promises individual and social revitalization if the injunctions are followed and the rituals practiced, but personal and social catastrophe if they are not (WALLACE 1956a: 39)."

⁹⁸ "Connecting the existing culture and the goal culture is a transfer culture: a system of operations which, if faithfully carried out will transform the existing culture into the goal culture (WALLACE 1961a: 148)."

⁹⁹ "Failure to institute the transfer operations will, according to the code, result in either the perpetuation of the existing misery or the ultimate destruction of the society (if not of the whole world) (WALLACE 1961a: 148)."

¹⁰⁰ "Some points of resemblance between the generalized description of the revival experience, and the account of Handsome Lake's first

damnation «divine» comme le reflet d'une réévaluation personnelle de la culpabilité et de l'anxiété que l'individu porte sur son ancienne vie régressive. C'est comme si l'individu émettait un «certificat de décès» du vieux «mazeway» défunt.¹⁰¹ Nous voyons aussi un lien direct avec la perception de la «fin du monde» souvent expérimentée pendant des périodes de confusion culturelle profonde.

Les techniques de la resynthèse du «mazeway»

Un des aspects les plus riches de la théorie de Wallace pour notre analyse de la conversion évangélique est son explication des techniques de la resynthèse du «mazeway» individuel. Il dit qu'une telle resynthèse se fait en trois étapes. 1) Une culture en confusion crée chez l'individu trop d'options ambivalentes et trop de renseignements contradictoires. Pour mettre de l'ordre dans la confusion, l'individu doit faire l'inventaire de tous les éléments contradictoires de son «mazeway». Par exemple, un certain comportement donné peut être «bien» (satisfaisant moralement et physiquement) dans le «mazeway» de l'individu, mais en même temps «mal» (dégradant ou malsain). 2) Pour résoudre son dilemme, l'individu «scinde en deux» les éléments ambi-

vision are apparent: the previous state of anxiety and guilt, the physical collapse, the trance, the compulsion to speak on awaking, the preoccupation with the concepts of sin and hell (WALLACE 1952b: 163)."

¹⁰¹ "In a sense, such a [resynthesizing] dream also functions almost as a funeral ritual: the "dead" way of life is recognized as dead: interests shift to a god, the community, and a new way (WALLACE 1956a: 39).

valents de son «mazeway», tout en faisant le tri afin de pouvoir les reclasser comme entièrement «bien» ou entièrement «mal». ¹⁰² 3) Ensuite, l'individu fait une nouvelle organisation de l'ensemble des éléments du «bien», ainsi que des éléments du «mal». L'expression publique de cette nouvelle synthèse est le «code» de sa revitalisation.

Wallace reconnaît que cette capacité de resynthèse du «mazeway» est à la base de la conversion religieuse. ¹⁰³ Selon lui, il s'agit d'une expérience bénéfique pour l'individu, ¹⁰⁴ ainsi que pour la culture, si la nouvelle

¹⁰² *"The therapeutic resynthesis that occurs during the experience of religious inspiration would seem to be best described as a sorting process. Cognitive residues or assemblages are subjected to an extremely rapid scanning procedure, involving checking through a very large number of permutations, combinations, and identifying ambivalences. (...) That is to say, many objects and techniques are associated with two equally possible but opposed value connotations. (...) Thus liquor, for Handsome Lake was part of systems of behavior leading both to gratification and to punishment. The first task of resynthesis seems to be the breaking up of many such local ambivalent systems by damping either "good" or "bad" value connotations. In Handsome Lake's case this was done by leaving an object such as liquor with only a "bad" connotation. The second task is the forging of new associative links between the now-monovalent local systems, so as to make two more or less self-contained "good" and "bad" systems (WALLACE 1956c: 637)."*

¹⁰³ *"It is one of the theses of this paper that there exists in many, but not all, human beings a capacity for massive and sudden mental resynthesis, of a therapeutic or adaptive character, under more or less severe stress. Laymen use such phrases as "the moment of insight," "finding oneself," "he's a changed man," "he's a reformed character." Churchmen have of course always recognized and used this capacity, indeed, have depended on it, and it becomes conspicuous in the lives of prophets and converts. But this observation, while commonplace in lay language, has not been given adequate attention in recent scientific studies of personality change (WALLACE 1956d: 769)."*

¹⁰⁴ *"Prophetic and ecstatic visions do express unconscious conflict; they sometimes reveal considerable insight, but they also work startling cures. (...) After the vision experience, the individual is*

vision devient un mouvement de revitalisation efficace.¹⁰⁵

La technique de resynthèse rapide dont Wallace parle le plus est celle d'une expérience quelconque de «visitation divine». Il définit cette expérience d'une manière très large pour pouvoir comprendre plusieurs phénomènes de «pseudo-perception».¹⁰⁶ Il spécifie que ces expériences font partie de la capacité humaine à sauvegarder sa rationalité

often able to assume a new role requiring increased or differently phrased emotional independence. (...) At this time, then, we would tentatively conclude that the religious vision experience per se is not psychopathological but rather the reverse, being a synthesizing and often therapeutic process performed under extreme stress by individuals already sick (WALLACE 1956a: 40-42)."

¹⁰⁵ *"The new culture thus is a synthesis of elements which had hitherto existed independently and with minimal articulation; brought together, they form a new, unique, and more or less permanent combination with its own structure and with new functions being played by the old elements. The "waste" products (...) are comparable to those cultural traits (...) that are disallowed or destroyed. The increase in temperature in the solution may be compared with the increase in the disorder in the society, wherein frustrated, stress-laden people behave less and less predictably and reliably. And, of course, the "catalyst" in the revitalization movement is to be found in the role of the prophet himself. By the agency of a "charismatic" authority, the prophet is able to effect--in his code and in the ritual he recommends--the welding of the old elements into a synthesis hitherto rejected. (...) The main value of this analogy is to emphasize that, from the standpoint of its cultural function, a revitalization movement is the process by which cultural materials which have hitherto appeared to the members of a society as dissonant are analyzed and combined into a new structure (WALLACE 1966: 210-211)."*

¹⁰⁶ *"For the purposes of this study, (...) [these experiences] will be defined, very broadly, as pseudoperception, without relevant stimulation of external or internal sensory receptors, but with subjective vividness equal to that aroused by such stimulation. (...) [including] a wide range of types of experience, from the vivid and realistic supplanting of reality in ecstatic visions and auditory revelations, to a relatively pallid verbal or visual imagery which blends imperceptibly into ordinary "thought" (WALLACE 1959a: 59, 62)."*

dans un monde fatalement confus.¹⁰⁷ Wallace parle en termes d'heures quand il observe de telles resynthèses.¹⁰⁸ Une «visitation divine» peut également prendre la forme moins spectaculaire d'une conviction profonde ou d'un «*insight*» soudain. Wallace cite en particulier des expériences de conversions évangéliques comme exemples de telles resynthèses du «mazeway».¹⁰⁹

La nouveauté du contenu de la resynthèse du «mazeway»

Nous ne devons pas conclure que le processus de resynthèse donne un nouveau «mazeway» qui n'a rien de commun avec

¹⁰⁷ *"It would seem that such an emergency integrator system [for rapid resynthesis] would be an essential part of the brain's role in the general adaptation syndrome (...) [for making] a supreme effort (...) to eliminate internal sources of stress, such as conflict, and radically to reorganize known data about the environmental field (...) so as to make possible the elimination of the now lethal combination of external and internal stress. Such a reformulation should be regarded as the "line of best fit" among the data available to the brain, even though it may seem unusual and even peculiar to the 'normal' observer (WALLACE 1956d: 770-771)."*

¹⁰⁸ *"We are accustomed to recognize perceptual reorganization as a result of accumulating new data, that is, by learning. In the case of Handsome Lake (...) we must postulate some process as having occurred within his brain, a process that produced fundamental changes in his system of perceptual organization during the space of 8 hours (WALLACE 1956c: 630-631)."*

¹⁰⁹ *"Where there is no vision (as with John Wesley), there occurs a similarly brief and dramatic moment of insight, revelation, or inspiration, which functions in most respects like the vision in being the occasion of a new synthesis of values and meanings (WALLACE 1956a: 39)."*

"(...) in the course of committing oneself unreservedly to faith in Christ the Savior, one experienced a sudden, overwhelming conviction of being loved in return by God. This awareness of the possibility of salvation, achieved during the conversion process, encouraged the believer to go on to commit himself to a life of love and charity and to march toward death with a high hope of Heaven (WALLACE 1978: 431)."

le vieux, ou que la personne resynthétisée «met les compteurs à zéro» pour proposer une religion et une société tout à fait différentes. Bien au contraire, Wallace dit que les méthodes de resynthèse du «mazeway» personnel font déjà souvent partie du répertoire culturel en tant que rites de passages réservés aux nouveaux leaders.¹¹⁰

Au cours d'une correspondance personnelle avec nous, Wallace souligne le rôle important des traditions dans la formulation d'une nouvelle vision.¹¹¹ Il va jusqu'à dire que la plupart des éléments du vieux «mazeway» réapparaissent dans le nouveau. Dans une analyse détaillée des éléments de la «nouvelle» religion de Handsome Lake, Wallace identifie plusieurs «vieux» points pour conclure qu'une personne revitalisée ne se réveille pas de ses songes, habillée dans le style d'une autre culture, en parlant une autre langue, en prêchant la loi d'une religion toute autre. Bien au contraire, un «prophète» fait toujours partie de sa culture et il annonce un plan global pour restructurer les éléments confus de son monde, par une voie que son auditoire peut

¹¹⁰ *"Some socio-cultural systems embrace a wide range of mazeway resynthesis, sometimes by giving them the status of rites de passage (as in the vision quest), sometimes by effectively molding them and sometimes by holding open, as it were, a status for the religious innovator or prophet (WALLACE 1961a: 192)."*

¹¹¹ *"I don't think I was suggesting that there was anything new in the way in which Handsome Lake, or other prophets, reached the revelation experience, whether by vision or a moment of conversion. In fact, the more traditional the process is in a particular society, the more readily it will be accepted (correspondance de Wallace avec l'auteur du 31 décembre 1992)."*

culturellement reconnaître.¹¹² Évidemment, ces innovations surviennent telle une éclosion après un long mûrissement.

Wallace entrevoit, par contre, la possibilité que certains éléments du nouveau «mazeway» soient vraiment nouveaux, inédits, sans aucun précédent dans le vieux système. C'est ainsi qu'il parle des innovations de Handsome Lake comme étant la base d'une révolution sociale.¹¹³ Sur le plan culturel, Wallace dit que la resynthèse du «mazeway» peut modifier la direction d'une culture en changeant son «focus».¹¹⁴ Sur le plan individuel, Wallace souligne, enfin,

¹¹² "Alcohol, witchcraft, the medicine societies, and the traditional influence of the mother-in-law in the matricentered lineage were rejected; white models of farming, literacy, and technology, and various Indian customs including religious beliefs, were combined into a "new way"; the Creator was given a more important role in the pantheon, and public confession as a device for promoting self-control was made the core of ritual in place of the old, cathartic, therapeutic ceremonies of the medicine societies. None of the elements of the new way was really new, and the customs rejected were not being criticized for the first time. What was happening was a sudden effort to crystallize old notions into a new pattern and an equally sudden effort to reject others that did not fit into this pattern (WALLACE 1966b: 212)."

"The major feature of newness seems to be the recombination of old (and perhaps some new) elements in a new pattern, with new value codings. Thus for Handsome Lake, the idea of male plow agriculture was not new, it had been suggested by the Quakers and others for years. But Handsome Lake stamped it 'good' and put it together with some elements of traditional morality in a new package (WALLACE correspondance avec l'auteur du 31 décembre 1992)."

¹¹³ "Some of the most important and innovative features of the Code seem to be nonacculturative adaptive changes which, culturally, are to be viewed as conscious and deliberate modifications of traditional custom. (...) Handsome Lake (...) was undertaking a social revolution (WALLACE 1961c: 148)."

¹¹⁴ "In particular, changes in the value structure of the culture may lay the basis for long-continuing changes (such as the train of economic and technological consequences of the dissemination of the Protestant ethic after the Protestant Reformation). Thus, in addition

le renouvellement intérieur profond des individus quand ils font une telle resynthèse.¹¹⁵

Variations de profondeur

Même si Wallace voit la resynthèse du «mazeway» le plus souvent comme une fonction de dernier recours, il mentionne qu'il est possible d'observer d'autres variations de resyntheses moins extrêmes. Sans tomber nécessairement sous la rubrique de «revitalisation» pure, elles font quand même partie du répertoire des techniques de resynthèse du «mazeway». Wallace avoue que sa théorie ne peut pas discerner définitivement la profondeur de la resynthèse.¹¹⁶ Selon lui, un individu peut faire une resynthèse partielle de son «mazeway», laissant intacts des secteurs qui sont toujours fonctionnels.¹¹⁷ Wallace fait ainsi une distinction entre la

to the changes which the movement accomplishes during its active phase, it may control the direction of the subsequent equilibrium processes by shifting the values which define the cultural focus (WALLACE 1961a: 152)."

¹¹⁵ *"Every year, about the globe, dozens of new cults add their voices to the cry. They are rarely faiths unique in doctrine and ritual; almost invariably they are largely composed of pieces and patterns of older, more routinized religions. Their newness is in a quality of their membership: their members are once-disillusioned, presently-inspired people who have forsaken the ways of the world about them, and, few or many, have banded together to build what they believe will be better selves and a better world (WALLACE 1961e: 1)."*

¹¹⁶ *"The line between the voluntary search for a fuller and more complete spiritual life and the desperate quest for an experience that knits together the ravelled aspects of an identity into a new, coherent synthesis is hard to draw (WALLACE 1966b: 206-207)."*

¹¹⁷ *"The individual can act to reduce his discomfort by (...) regarding a major portion of it [his mazeway] as dead, and selecting (...) part of the existing mazeway as vital, meanwhile mourning the abandoned (or abandoning) portion. (...) If the individual has learned*

grande resynthèse du «mazeway» entier in extremis, où l'individu sort carrément du cadre organisationnel et symbolique de sa culture, et une resynthèse moins extrême de l'identité personnelle, où l'individu se redéfinit avec des moyens déjà offerts par sa culture et dans celle-ci.¹¹⁸

Wallace reconnaît également la possibilité que certaines personnes davantage capables de s'adapter soient en mesure de faire des resynthèses profondes de façon graduelle et paisible.¹¹⁹ Peu importe les variations possibles, l'individu resynthétisé se sent comme une nouvelle personne dans un monde nouveau. Il part ensuite pour partager son expé-

a way to use destroyed or rapidly changing mazes as a special type of maze itself, (...) he is able to act in maze-destruction or mazeway-inconsistency situations with less shock (...) than the untrained individual (WALLACE 1957: 26)."

¹¹⁸ "When identity is seriously impaired (...) we can expect that the experience will call for strenuous efforts to understand and repair the damage to self-esteem; the deeper the impairment, the more desperate the efforts to find a solution. Sometimes, of course, the efforts at resynthesis of identity are inadequate to maintain or restore a tolerable level of self-esteem; but frequently, if the effort is supported and guided by others and if some sort of model of the transformation process is provided by the culture, the effort is successful (WALLACE 1966b: 139-140)."

¹¹⁹ "The crisis of identity (...) may occur in those whose behavior has, before salvation, been overtly disturbed, with symptoms like alcoholism, criminality, promiscuity, violence, and so on; [however], it may occur in those whose behavior has been circumspect, and whose mood is marked only by a certain boredom, apathy, and sense that the meaning of life is escaping them (WALLACE 1961e: 14)."

"Confusion-resistant persons are (...) capable of more gradual behavioral innovation and shift without having to go through a period of torment (...) Such persons may anticipate, without fanfare, the behavioral resynthesis later advocated by the prophet. Such persons are less likely to produce the spectacular resynthesis because they rarely allow themselves to fall into the degree of deterioration that in some of them would invoke the resynthesis process (WALLACE 1956d: 773)."

rience.

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «mazeway» 2. <u>communication</u> 3. organisation 4. adaptation 5. transformation 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	---------------------------------------	--------------------------------	--	----------------------------

4.4.2 La communication de la «bonne nouvelle»

Quand une personne aura vécu une expérience profonde de reformulation de son «mazeway», elle éprouvera un ardent désir d'encourager tout le monde, et surtout les personnes les plus proches, à faire la même expérience. Le nouveau converti est une sorte de «prophète» pour convaincre les autres à adopter le même «code» comme voie de salut personnel et culturel. Wallace dit que les personnes resyntétisées se sentent le devoir de propager la "bonne nouvelle".¹²⁰ Il suggère qu'un mobile inavoué derrière cette force d'évangélisation est le désir de trouver une approbation sociale de la nouvelle voie.¹²¹

¹²⁰ *"The prophet feels a need to tell others of his experience, and may have definite feelings of missionary or messianic obligation (WALLACE 1956a: 39)."*

¹²¹ *"Perhaps to the soul which feels it has forsaken the past, and has been forsaken in return, no personal salvation is assured unless all others who have forsaken or ignored that same past world, (...) have also repented and been saved. 'all we like sheep have gone astray...'" (WALLACE 1952b: 165)."*

Le message «prophétique» a souvent deux thèmes : la protection divine de l'individu et le mieux-être de la société.¹²² Selon Wallace, le ton du message est décidément moraliste, visant une obéissance stricte aux exigences du nouveau code. Les moyens de communication peuvent varier, mais l'évangélisation est une activité centrale tout au long des périodes formatrices des mouvements de revitalisation.¹²³

Par leurs efforts de communiquer la bonne nouvelle, les personnes «resynthétisées» attirent de nouveaux «croyants» qui, à leur tour, manifestent ouvertement leur soutien à leur nouveau(x) leader(s) ou «prophète(s)», à la nouvelle vision et aux autres personnes qui partagent la même vision.

¹²² *"The doctrinal and behavioral injunctions (...) carry two fundamental motifs: that the convert will come under the care and protection of certain supernatural beings; and that both he and his society will benefit materially from an identification with some definable new cultural system (WALLACE 1956a: 42)."*

¹²³ *"The dreamer undertakes to preach his revelations to people in an evangelistic or messianic spirit; he becomes a prophet. (...) communication remains one of the primary activities of the movement [even] during later phases of organization (WALLACE 1956a: 42)."*

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «mazeway» 2. communication 3. <u>organisation</u> 4. adaptation 5. transformation 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	---------------------------------------	--------------------------------	--	----------------------------

4.4.3 L'organisation d'un mouvement de revitalisation

Avec le temps, les adhérents se voient comme un groupe distinct. Leur attention tourne de la nouvelle vision individuelle, vers le fonctionnement du nouveau groupe. Wallace appelle cette fonction de l'étape de revitalisation «l'organisation du mouvement». Il observe la porte d'entrée et propose une typologie pour comprendre la gamme de raisons qui font que les gens adhèrent à un tel mouvement.

L'entrée dans le mouvement

Wallace observe premièrement que le message d'un mouvement de revitalisation est souvent dirigé vers certains types de personnes, pour y gagner des adhérents convaincus. Ces nouveaux «convertis» sont ensuite reconnus par des rites d'initiation.¹²⁴

¹²⁴ "The successful movement is an elite group that requires new members to undergo a strenuous and transforming rite of passage; that excludes as much as possible the pure opportunist, the compulsive joiner, the lazy and cowardly; and that seeks only the true believer who will commit his life to the cause. (...) Otherwise the faith will be diluted by desultory believers who continuously consume the energies of the devout without change in themselves or contribution to others.

Wallace observe deuxièmement qu'il y a, en effet, trois raisons pour lesquelles les gens «se convertissent» et adhèrent à un mouvement de revitalisation.¹²⁵ Nous avons déjà vu la place que Wallace accorde à la resynthèse du «mazeway» comme mobile premier de l'adhésion. Cette conversion «fondamentale» se distingue, dans la typologie de Wallace, par sa permanence et par son autonomie face aux influences extérieures.¹²⁶ Wallace observe un deuxième type d'adhésion qui est beaucoup moins profonde que celle de la resynthèse fondamentale du «mazeway». Cette deuxième forme, dite «conditionnelle», dépend plus des influences extérieures que de la transformation intérieure.¹²⁷ Troisièmement,

(WALLACE 1966a: 80)."

¹²⁵ *"The code attracts converts. The motivations which are satisfied by conversion, and the psychodynamics of the conversion experience itself, are likely to be highly diverse, ranging from the mazeway resynthesis characteristic of the prophet, and the hysterical conviction of the 'true believer,' to the calculating expediency of the opportunist (WALLACE 1961a: 149)."*

¹²⁶ *"Some, like the prophet, go through a dramatic conversion experience, whether hallucinatory or rational, and are reborn men. Such men are apt to form the nucleus of the new religious organization: they are the disciples, the staff, the executives of the new order, and may contribute heavily to the reformulation of doctrine since their revelations, insights, and convictions contribute to the building of the movement. (...) The primary conversion (...) does not require continued reinforcement (WALLACE 1961e: 15)."*

¹²⁷ *"The process of what we may call conditional conversion (...) unlike the radical inner transformation of the prophet and his disciples, is apt to be an experience undergone publicly, under the influence of a crowd, of singing or chanting in which the monotonous and multiple repetition of a few themes by an excited audience, led by a charismatic speaker, produces an ecstatic state in which a new personality is, as it were, added to the old. This secondary conversion, although sincere, is less stable and seems to be dependent upon frequently repeating the suggestions which produced the change. It*

Wallace observe qu'il y a toujours des personnes qui adhèrent à un mouvement de revitalisation pour profiter personnellement d'une adhésion superficielle, sans jamais «se convertir» intérieurement.¹²⁸

Nous illustrons ces trois catégories avec le tableau qui suit :

Mobiles d'adhésion

Conversion fondamentale («Primary conversion»)	Conversion conditionnelle ou secondaire («Hysterical conversion»)	Adhésion en vu de profiter («Advantage getters»)
Resynthèse du «mazeway» par une «vision divine» ou un moment de conviction forte, amenant une transformation revitalisante de la personnalité	Abandon sincère à l'enthousiasme des foules ou à la répétition incessant des rituels	Calcul rusé du potentiel des gains personnels par une adhésion superficielle au mouvement

En proposant sa typologie, Wallace n'exclut pas la possibilité que les convertis «glissent» d'une catégorie à une autre. C'est ainsi que Wallace voit la possibilité chez un converti «conditionnel» d'expérimenter plus tard une conversion «fondamentale» par une resynthèse de son «maze-

must therefore be constantly reinforced by symbolic reminders, by ritual, by group meetings. Such conversion therefore is conditional upon maintenance of a certain pattern of communications; if these fail, the individual reverts (WALLACE 1961e: 15)."

¹²⁸ *"Finally, of course, there is the class of adherents who are not converts in any sense of psychological rebirth. These people include those who are rationally convinced of the superior worth and practicality of the program; those who are coerced, by one means or another, into acceptance and cooperation; and the opportunists, who see a limited personal advantage and go along only so far as participation is crassly profitable (WALLACE 1961e: 15)."*

way.»¹²⁹

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «maweway» 2. communication 3. organisation 4. <u>adaptation</u> 5. transformation 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	---------------------------------------	--------------------------------	--	----------------------------

4.4.4 L'adaptation

Quand un mouvement de revitalisation prend forme dans une société stressée, en plus d'attirer des disciples, il suscite inévitablement des remous chez ses amis autant que chez ses ennemis. La quatrième fonction de l'étape de revitalisation est celle de l'adaptation du mouvement aux incohérences internes et aux sources variées d'opposition externe. Dans sa théorie, Wallace nomme plusieurs sources de difficulté, fait un survol des méthodes possibles d'adaptation pour les résoudre, et pointe l'échec final des revi-

¹²⁹ "The difference between the resynthesized person and the converted one does not lie in the nature of the codes to which they subscribe (they may be the same), but in the blandness and readiness of the hysterical convert to revert, as compared to the almost paranoid intensity and stability of the resynthesized prophet. A successful movement, by virtue of its ability to maintain suggestion continuously for years, is able to hold the hysterical convert indefinitely, or even to work a real resynthesis by repeatedly forcing him, after hysterical conversion, to re-examine his older values and beliefs and to work through to a valid resynthesis, sometimes under considerable stress (1961a: 154)."

talisations dans lesquelles les personnes ne s'adaptent pas.

Nous sommes conscient que le terme «adaptation», qui est d'ailleurs le choix de Wallace, a peut-être une connotation plus simpliste en français qu'en anglais. Nous suggérons aux lecteurs de le comprendre plutôt dans le sens d'acculturation : le défi de rendre la nouvelle vision plus pertinente et cohérente à la réalité des nouveaux croyants ainsi qu'à celle de l'opposition.

Les défis qui obligent l'adaptation

Wallace observe que chaque individu «resynthétisé» fait continuellement sa propre réévaluation du code proposé par sa nouvelle vision. Bien que celle-ci soit un dénouement «divin» d'une longue bataille antérieure, elle n'est pas nécessairement cohérente ou complète dans les moindre détails. Elle a souvent besoin d'être retouchée et nuancée pour mieux répondre aux défis du vécu actuel des croyants.¹³⁰ Il s'agit ici d'une adaptation perpétuelle aux incohérences ou aux manquements internes du discours du mouvement.

Un autre défi, auquel le mouvement doit faire face, est la résistance de la part des «inconvertis», premièrement à se convertir et, deuxièmement, à accorder une approbation

¹³⁰ "In most instances the original doctrine is continuously modified by the prophet, who responds to various criticisms and affirmations by adding to, emphasizing, playing down, and eliminating selected elements of the original visions. This reworking makes the new doctrine more acceptable to special interest groups, may give it a better "fit" to the population's cultural and personality patterns, and may take account of the changes occurring in the general milieu (WALLACE 1956a: 44)."

sociale au nouveau groupe. Wallace identifie trois sources de résistance que nous comparons à trois niveaux de «dureté.» Au premier niveau, les personnes qui résistent au message de la nouvelle vision peuvent tout simplement ne pas comprendre sa logique faute de points de repères reconnaissables. C'est ainsi que Wallace prédit le rejet probable des innovations qui ne sont pas assez compatibles avec le vieux «mazeway». ¹³¹

À un deuxième niveau d'opposition, les personnes qui résistent associent le discours des adhérents à une culture autre que la leur. Aucune «évangélisation» ne se fait dans le vide. Les changements proposés peuvent porter une connotation «étrangère» qui suscitent, chez un bon nombre d'individus une xénophobie ou une peur de trahir leurs traditions s'ils s'identifient à ce nouveau mouvement. De telles innovations peuvent être rejetées pour des raisons basées davantage sur la pression sociale que sur la logique froide. ¹³²

À un troisième niveau, les personnes résistantes peu-

¹³¹ "(...) we may conclude that no cultural form can be successfully introduced, within the space of one generation, which requires behavior which is uncongenial to that personality structure (WALLACE 1951: 75)."

¹³² "(...) innovations, entirely apart from rationally calculated estimates of their functional value, may become symbols of social group membership. (...) if its acceptance connotes identification with an "enemy" or "inferior" group, the individual who accepts it must abandon, or be abandoned by, the group to which he belongs. (...) therefore, otherwise unimpeachable innovations, wherein acceptance implies identification with a negatively valued donor, may find acceptance difficult (WALLACE 1961a: 132)."

vent voir dans les innovations proposées par le nouveau groupe des menaces aux pouvoirs des institutions traditionnelles. À ce niveau-là, il peut même y avoir même des contre-attaques intégristes pour défendre ces traditions.¹³³ Des collisions avec des institutions traditionnelles (la ou les religions, le système économique, l'éducation, le gouvernement, les valeurs de la société) sont presque inévitables. Comme nous l'avons vu, la resynthèse du «mazeway» implique une réorganisation du «bien» et du «mal» selon une logique parfois très différente des valeurs traditionnelles.

Les méthodes d'adaptation

Wallace nomme deux voies possibles s'offrant aux membres d'un mouvement de revitalisation pour répondre aux forces d'opposition. La première option consiste à nuancer le discours du nouveau mouvement pour adoucir les points les plus contentieux et ainsi rendre le mouvement plus acceptable à la population en général. L'autre option permet d'essayer de vaincre l'opposition par la force politique ou militaire. Ces deux voies ne sont pas mutuellement exclusives; elles peuvent être utilisées en combinaison selon les besoins particuliers du mouvement.

¹³³ "A further obstacle to the acceptance of innovations, in most recipient societies, is the existence of groups with different vested interests, grievances, or ambitions. (...) Because the movement is a revolutionary organization, it threatens the interests of any group which obtains advantage, or believes it obtains advantage, from maintaining or only moderately reforming the status quo. (WALLACE 1961a: 130, 150)."

Dans l'élaboration formelle de sa théorie, Wallace nous dit que les adaptations idéologiques et doctrinales sont formulées et contrôlées par l'élite du mouvement.¹³⁴ En réalité, par contre, Wallace observe que des compromis et des syncrétisations sont formulées d'une façon plutôt «sauvage» par le vécu de la population. Il cite en premier l'exemple des adaptations formulées par les fidèles de la nouvelle religion de Handsome Lake qui ont fortement nuancé la sévérité du code original du «prophète».¹³⁵ Wallace voit un autre exemple d'un compromis formulé par la population dans son analyse d'un village américain au 19e siècle. Tirailé entre un mouvement de réveil évangélique et le ressort du libéralisme séculier, ce village a nuancé le discours «pur» des deux camps d'élites opposés. La

¹³⁴ "(...)the movement will be required to enlarge, modify, specify, and otherwise adapt the code to the circumstances of survival. The process of reformulation is continuous from this point on, for new situations constantly arise not anticipated in the code; and it lasts long after political victory is complete. This process of doctrinal elaboration is a work of disciplined intellect, and high value is accordingly placed on intellect, which can perform such work (WALLACE 1961d: 41-42)."

¹³⁵ "The puritanical severity of Handsome Lake's original doctrine was not maintained throughout his life and has not become a part of the religion as institutionalized between 1800 and 1850. The people refused to abandon the medicine societies, or their associated curing rituals; and, after experience of the evil consequences (including a near-war with a nearby reservation) of witch-hunting, abandoned that preoccupation. Thus, even at the height of Handsome Lake's evangelical success, the old cathartic rituals were partially being kept up. It was not so much a matter of replacement as of addition and shift of emphasis. Today, both traditions form major elements of the religious repertory of the so-called 'longhouse people,' to whom both the sober Code of Handsome Lake, and the noisy antics of the False Faces, are equally valuable to the searcher for salvation (WALLACE 1960: 93-94)."

population a trouvé un *modus vivendi* hybride qui n'était ni l'une ou l'autre des visions, mais un peu des deux.¹³⁶

L'autre voie d'adaptation face à l'opposition est celle d'éliminer des ennemis, soit par des victoires politiques, soit par la force. Wallace observe que le ton d'un tel virage dans un mouvement de revitalisation devient inévitablement agressif et belliqueux. Au lieu de promouvoir l'établissement de la culture visée, le but du mouvement devient souvent l'écrasement de ses ennemis. La revitalisation déraile donc pour devenir un mouvement intégriste.¹³⁷

¹³⁶ *"The conflicting ideological systems of illuminism and evangelism were, like systems of theology or science, pure paradigms that admitted little in the way of compromise. (...) Yet the attention of ideological disputants may wander, may turn to the practical issues of the day, to the realities of technological and economic change. This is what happened to Chester Creek, and to other American communities, in the ideological struggle between the free enquirers and the evangelicals. (...) the manufacturers and economists, were putting together the outlines of a creed that was neither illuminism nor evangelism but a little bit of both, with ad hoc principles thrown in as needed solutions to practical problems. The proffered solution was ingeniously simple: it offered the promise of earthly prosperity to all who worked, and spiritual prosperity to all who had faith. To be sure, the infidel would have to accept his need for Christian salvation, and the manufacturer would have to concede the right of a union of workers to improve their economic condition. But a smooth "Harmony of Interests" (as the economist Henry Carey put it), rather than conflict, was really the natural state of society; and if everyone realized it and cooperated, everyone's interests would prosper (WALLACE 1978: 349-350)."*

¹³⁷ *"The response of the code formulators and disciples is to rework the code, and, if necessary, to defend the movement by political and diplomatic manoeuvre, and, ultimately, by force. The general tendency is for codes to harden gradually, and for the tone of the movement to become increasingly nativistic and hostile both toward non-participating fellow-members of society, who will ultimately be defined as 'traitors' and toward 'national enemies' (WALLACE 1961a: 151)."*

"In instances where organized hostility to the movement develops, a crystallization of counter-hostility against unbelievers frequently occurs, and emphasis shifts from cultivation of the ideal to combat

La fin des revitalisations qui ne s'adaptent pas

Wallace voit que plusieurs des mouvements de revitalisation, sinon la majorité, n'arrivent pas à «routiniser» des transformations proposées par leur code. Au lieu de réussir des adaptations nécessaires, la plupart des mouvements se retrouvent dans la marginalité et dans la perte de leur enthousiasme. Il dit que l'incapacité de bien adapter «le code» de la revitalisation aux personnes ou aux pouvoirs résistants peut être fatale pour le mouvement.¹³⁸

Le succès des efforts d'adaptation dépend de la combinaison efficace de deux variables importants : le «réalisme» du code et la force de l'opposition. Certains mouvements proposent des doctrines et des valeurs très différentes des croyances populaires. D'autres prêchent des messages plus proches de la mentalité et du vécu de la population cible. Selon Wallace, un mouvement ne peut transformer la société avec un code «irréaliste» que si les forces d'opposition sont relativement faibles. Quand, par contre, l'opposition

against the unbeliever. (WALLACE 1956a: 44)."

¹³⁸ *"Many movements are abortive; their progress is arrested at some intermediate point. (...) Two major but not unrelated variables seem to be very important in determining the fate of any given movement: the relative 'realism' of the doctrine; and the amount of force exerted against the organization by its opponents. (...) If the organization cannot predict successfully the consequences of its own moves and of its opponents' moves in a power struggle, its demise is very likely. If, on the other hand, it is canny about conflict, or if the amount of resistance is low, it can be extremely 'unrealistic' and extremely unconventional in other matters without running much risk of early collapse. (...) Where conflict-realism is high and resistance is low, the movement is bound to achieve the phase of routinization (WALLACE 1956a: 49-50)."*

est forte, le mouvement de revitalisation doit proposer un code très «réaliste» et immédiatement avantageux s'il veut pénétrer la société avec sa nouvelle vision.

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «mazeway» 2. communication 3. organisation 4. adaptation 5. <u>transformation</u> 6. routinisation	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	---------------------------------------	--------------------------------	--	----------------------------

4.4.5 La transformation de la culture

Par la prédication de la «bonne nouvelle», l'organisation des disciples et les ajustements réalistes pour minimiser l'opposition, un mouvement de revitalisation peut jouir d'une certaine mesure de succès. La cinquième fonction de l'étape de revitalisation a donc lieu lorsque le nouveau mouvement atteint un certain niveau de crédibilité pouvant influencer la société en général. Wallace décrit ce qu'est cette transformation culturelle et il en explique les variations possibles.

Le phénomène de la transformation culturelle

Selon Wallace, une revitalisation peut être considérée un «succès» quand une tranche importante du pouvoir social du groupe ou du sous-groupe tombe entre les mains de ses

leaders.¹³⁹ Cette définition est valide autant pour les familles et les sous-groupes que pour la société en général. Pour assurer la paix nécessaire à un déploiement complet des transformations culturelles visées, le mouvement doit veiller constamment sur sa santé interne. Il doit établir ou au moins sanctionner un système économique rentable. La «société nouvelle» doit aussi garder une certaine autonomie vis-à-vis d'autres sociétés ou groupes qui véhiculent des visions différentes.¹⁴⁰ L'autonomie en question peut être d'ordre militaire, économique ou idéologique selon la nature de l'opposition externe.

Wallace prédit certains effets positifs qui peuvent découler de la transformation de la culture. La nouvelle vision peut briser le cercle vicieux de la croissance du stress pour l'individu ainsi que pour la culture en général. Le stress écrasant est ainsi remplacé par l'enthousiasme suscité par le nouveau projet de société.¹⁴¹ Wallace

¹³⁹ *"If the movement is able to capture both the adherence of a substantial proportion of a local population and, in complex societies, of the functionally crucial apparatus (such as power and communications networks, water supply, transport systems, and military establishment), the transfer culture and, in some cases, the goal culture itself, can be put into operation (WALLACE 1961a: 151)."*

¹⁴⁰ *"For such a revitalization to be accomplished, however, the movement must be able to maintain its boundaries from outside invasion, must be able to obtain internal social conformity without destructive coercion, and must have a successful economic system (WALLACE 1961a: 151)."*

¹⁴¹ *"The revitalization, if successful, will be attended by the drastic decline of the quasi-pathological individual symptoms of anomie and by the disappearance of the cultural distortions (WALLACE 1961a: 151)."* *"[They are replaced by] an enthusiastic embarkation on some*

cite l'exemple de la transformation rapide de la tribu de Handsome Lake liée à la nouvelle religieuse.¹⁴²

Dimensions de variations

Wallace observe que les transformations de la culture sont souvent limitées à une partie très circonscrite de la population, ou à une partie du cadre idéologique ou symbolique de l'ancienne homéostasie. Il dit que les organisateurs qui véhiculent la revitalisation auront plus de succès quand ils découvriront et respecteront les limites de leur mouvement, surtout dans le contexte des sociétés pluralistes.¹⁴³ Encore une fois, Wallace cite l'exemple de Handsome Lake, cette fois-ci pour démontrer comment ce «prophète» a appris et respecté les limites de son influence.¹⁴⁴

organized program of group action (WALLACE 1956a: 45)."

¹⁴² *"The effect on the Seneca of these [Handsome Lake's] preachments astounded white observers. Traders, accustomed to use rum as a lubricant for commercial transactions, remarked in amazement that these Indians would no longer touch liquor. They insisted on sugar water instead. Almost the whole nation went dry. Men, who hitherto had despised farming as women's work, took to the plow, fenced fields, amassed herds of cattle and pigs, and built substantial frame houses. Indian children went to school by the dozens. Within ten years, with economic help from Quaker and federal funds, the Seneca transformed themselves from a frontier slum society to a vigorous and enterprising nation (WALLACE 1956c: 629)."*

¹⁴³ *"In small societies, the target population may be the entire community; but in more complex societies, the message may be aimed only at certain groups deemed eligible for participation in the transfer and goal cultures (WALLACE 1966b: 161)."*

¹⁴⁴ *"As the years went by, a clear pattern began to emerge: Handsome Lake, despite his position as a chief of the League, a member of the Allegheny council, and the declared leader of the Six Nations, was not able to control the actions even of those chiefs who subscribed to his gospel. (...) Through the declining years of his life, therefore, he concentrated his missionary energies on visiting those communities*

Wallace observe que, même s'ils n'arrivent pas à installer leur nouvelle vision d'une façon officielle, les mouvements de revitalisation peuvent quand même transformer la désillusion individuelle et collective en espérance.¹⁴⁵ Il cite l'exemple de l'optimisme qui a marqué la société américaine après une période de réveil religieux au 19^e siècle, même après la neutralisation de ce mouvement sur la scène politique.¹⁴⁶

which liked him best and followed his teaching most closely. Here he met devotees, personal converts who had undergone intense emotional experiences in the course of conversion, had been strengthened to forsake whisky and other sins, and looked to Handsome Lake as their personal savior (WALLACE 1970: 301)."

¹⁴⁵ *"Even though a movement may be relatively ineffectual in bringing about the changes in culture toward which it aims, it can still bring the sense of salvation to people [previously] afflicted with feelings of conflict, inadequacy, and confusion springing from the identity problem generated by situations of anomie (WALLACE 1966b: 166)."*

¹⁴⁶ *"It was in Rockdale, and in dozens of other industrial communities like Rockdale, that an American world view developed which pervades the present--or did so until recently--with a sense of superior Christian virtue, a sense of global mission, a sense of responsibility and capability for bringing enlightenment to a dark and superstitious world, for overthrowing ancient and new tyrannies, and for making backward infidels into Christian men of enterprise (WALLACE 1978: 474)."*

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «mazeway» 2. communication 3. organisation 4. adaptation 5. transformation 6. <u>routinisation</u>	5. LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE
------------------	---------------------------------------	--------------------------------	--	----------------------------

4.4.6 La «routinisation» des changements

Quand l'ensemble des innovations est assez bien accepté et mis en pratique, la fonction la plus importante de la revitalisation devient celle de la «routinisation» de ces changements. Wallace appelle ce processus «l'institutionnalisation» de la pratique du nouveau code dans la société en général et surtout dans l'organisme officiel du mouvement.¹⁴⁷ Auparavant épeurantes, les nouvelles valeurs et pratiques deviennent rapidement «normales». Grâce à des expériences satisfaisantes dans leurs nouveaux comportements, les individus vivent une baisse remarquable de leur niveau de stress, expérience qu'ils veulent répéter.¹⁴⁸ La «routinisation» n'est pas une fonction terne ou blasée, mais plutôt la construction active des procédés pour garantir la

¹⁴⁷ "If all goes well the code is finally institutionalized by the society as a part of its culture (WALLACE 1958b: 120)."

¹⁴⁸ "If the group action program (...) is effective in reducing stress-generating situations, it becomes established as normal in various economic, social, and political institutions and customs (WALLACE 1956a: 45)."

répétition d'une série d'expériences agréables et satisfaisantes.

La société qui auparavant était très mouvementée, dans une quête désespérée de la réduction de son stress, devient, peu de temps après sa revitalisation, plutôt timide et conservatrice dans sa façon de gérer la nouvelle routine salubre. Perdant son rôle d'enclencheur d'innovations rapides, le mouvement de revitalisation se rétrécit pour occuper une place plutôt institutionnelle dans la nouvelle société. Le mouvement «religieux» devient une Église ou une dénomination, et le mouvement «séculier» devient un parti politique.¹⁴⁹ Le leadership du mouvement se transforme en protecteur de la nouvelle routine, premièrement en préservant le code, deuxièmement en disséminant l'histoire «glorieuse» du mouvement¹⁵⁰ et troisièmement en se donnant un mécanisme pour perpétuer le leadership de l'organisme.¹⁵¹

¹⁴⁹ "As the movement's immediate aims are realized by the acquisition of power and the establishment, if not of the goal culture, at least of the transfer culture, the organization of the movement per se tends to contract into the form of a church, or a behind-the-scenes party (...). At this point the society has become conservative (WALLACE 1961d: 42)."

¹⁵⁰ "If the preceding functions are satisfactorily completed, the functional reasons for the movements's existence as an innovative force disappear. Although the movement's leaders may resist the realization of the fact, the movement's function shifts from the role of innovation to the role of maintenance. If the movement was heavily religious in orientation, its legacy is a cult or church which preserves and reworks the code, and maintains, through ritual and myth, the public awareness of the history and values which brought forth the new culture (WALLACE 1961a: 151)."

¹⁵¹ "Max Weber correctly points out that the 'routinization' of charisma is a critical issue in movement organization, since unless this

Wallace observe que c'est ainsi que la nouvelle religion de Handsome Lake, qui n'était rien de moins qu'une révolution sociale, est devenue, en l'espace de quelques générations, «*the Old Way*» à préserver.¹⁵²

Les principaux outils de revitalisation (la remise en question radicale du vieux système, la resynthèse du «*maze-way*» et la prédication des leaders «*prophétiques*») sont inutiles et gênants pour le mouvement qui entreprend la fonction de «*routinisation*», dont les buts principaux sont la perpétuation de la vision et l'entretien de l'organisation formelle.¹⁵³ Règle générale : une fois que la culture est transformée, de nouveaux prophètes ne sont plus les bienvenus.¹⁵⁴

'power' is distributed to other personnel in a stable institutional structure, the movement itself is liable to die with the death (...) of the individual prophet (WALLACE 1956a: 43)."

¹⁵² *"One hears, today, the new religion referred to as the 'Old Way' of Handsome Lake; its adherents are sometimes called 'conservatives,' or 'old time people.' What was revolutionary in the prophet's day is now, one hundred and fifty years later, the extreme of traditionalism (WALLACE 1961c: 150)."*

¹⁵³ *"About a generation after Handsome Lakes's death, the Old Way of Handsome Lake was institutionalized as a church. The gospel was codified, and a formal ecclesiastical organization was established, with preachers, the equivalents of deacons, a sort of college at Tonawanda that licensed itinerant preachers, definable congregations, and church property that consisted of a longhouse and its appurtenances (WALLACE 1956c: 629)."*

¹⁵⁴ *"Charisma can, to a degree, be routinized, but its intensity diminishes as its functional necessity becomes, with increasing obviousness, outmoded (WALLACE 1961a: 152)."*

LE CYCLE DE REVITALISATION

1. L'HOMÉOSTASIE	2. LA CROISSANCE DU STRESS INDIVIDUEL	3. LA DISTORSION DE LA CULTURE	4. LA REVITALISATION 1. resynthèse du «mazeway» 2. communication 3. organisation 4. adaptation 5. transformation 6. routinisation	5. <u>LA NOUVELLE HOMÉOSTASIE</u>
------------------	---------------------------------------	--------------------------------	---	-----------------------------------

4.5 L'étape de la nouvelle homéostasie

Le cycle est maintenant révolu. La société vit dans une nouvelle homéostasie. Premièrement, Wallace définit les éléments clés de cette étape ; deuxièmement, il démontre comment le phénomène d'appartenance religieuse se distingue de ce qu'il était pendant l'étape de revitalisation ; et, enfin, il prédit la durée de cette étape.

4.5.1 La définition de la nouvelle homéostasie

Wallace dit que l'étape de la nouvelle homéostasie est franchie quand les transformations culturelles sont adoptées et acceptées comme viables et quand l'organisme du mouvement arrive à installer avec succès des mécanismes d'auto-perpétuation.¹⁵⁵ Ce nouveau statu quo n'est pas nécessairement très différent du vieux, mais il se démarque radicalement de la période de stress qui a déclenchée la revitalisation.

¹⁵⁵ "Once cultural transformation has been accomplished and the new cultural system has proved itself viable, and once the movement organization has solved its problems of routinization, a new steady state may be said to exist. The culture of this state will probably be different in pattern, organization or *Gestalt*, as well as in traits, from the earlier steady state; it will be different from that of the period of cultural distortion (WALLACE 1956a: 45)."

4.5.2 L'adhésion religieuse de la nouvelle homéostasie

En plus de la baisse du stress, Wallace observe que la dynamique de l'adhésion religieuse devient beaucoup plus calme à l'étape de l'homéostasie, comparée à celle de l'étape de la revitalisation. Dans l'effervescence de la formulation d'une nouvelle vision à l'étape de la revitalisation, les adhérents à la nouvelle religion sont des pionniers innovateurs pour créer une autre identité sociale. Leur adhésion au mouvement est inévitablement une remise en question du vieux système et une découverte excitante d'un nouveau système. Les adhérents de la génération suivante, qui sont à l'étape de la nouvelle homéostasie, même s'ils appartiennent à la même «nouvelle» religion, sont les héritiers d'un mouvement avec lequel ils sont affiliés dès leur enfance, voire même leur naissance. Ils doivent décider de le garder et de le cultiver comme un héritage reçu. Mais, ils ne peuvent pas le découvrir de la même façon que leurs parents. Les enjeux de l'adhésion religieuse changent donc radicalement selon l'itinéraire du contexte social des croyants.¹⁵⁶

4.5.3 La durée de la nouvelle homéostasie

Semblable à la première étape de l'homéostasie, la nouvelle homéostasie n'est pas un état figé. Elle est

¹⁵⁶ "As we shall see, the life history of the Handsome Lake religion (...) reveals (...) that the psychotherapeutic and socially integrative functions of a conservative religion are very different from those of a new, revolutionary religion (WALLACE 1961c: 143)."

plutôt dynamique et progressive, ouverte aux changements plus graduels et paisibles dont les balises ont été tracées par la nouvelle vision de l'étape de revitalisation.¹⁵⁷

Wallace dit que la durée de l'étape de la nouvelle homéostasie va se prolonger en fonction de la capacité du nouveau «mazeway» à s'adapter et à répondre aux nouvelles sources de stress d'une manière satisfaisante pour la majorité de la population. Aussi longtemps que la nouvelle homéostasie gère et résout ses conflits et ses incohérences inévitables, l'aventure dramatique de la revitalisation ne sera pas nécessaire.¹⁵⁸

PROBLÉMATIQUE : LA THÉORIE DE REVITALISATION

1. Introduction à la problématique	2. La méthode scientifique de Wallace	3. Les concepts clés de Wallace	4. Le cycle de revitalisation	5. <u>Bilan du chapitre</u>
------------------------------------	---------------------------------------	---------------------------------	-------------------------------	-----------------------------

5 Bilan du chapitre

C'est ainsi que nous terminons notre synthèse de la théorie de revitalisation de Wallace. Rappelons que nous avons présenté les balises de sa méthode scientifique, les

¹⁵⁷ "Steady-state processes of culture change continue; many of them are in areas where the [revitalization] movement has made further change likely (...) Thus, in addition to the changes which the movement accomplishes during its active phase, it may control the direction of the subsequent equilibrium processes by shifting the values which define the cultural focus (WALLACE 1961a: 152)."

¹⁵⁸ "Whether its culture will be viable for long beyond this point [routinization] however, will depend on whether its mazeway formulations lead to actions which maintain a low level of stress (WALLACE 1956a: 50)."

définitions des termes clés et, enfin, une analyse détaillée du cycle de la revitalisation. Nous avons fourni des points de repère aux lecteurs pour qu'ils puissent situer et évaluer chaque étape et fonction dans l'ensemble de la théorie de revitalisation.

Dans le prochain chapitre, nous définirons plus spécifiquement nos hypothèses de recherche. Nous établirons des balises pour l'utilisation de cette théorie comme outil d'interprétation des expériences de conversion évangélique et de leur accompagnement pastoral. Après le retour critique du chapitre suivant, nous serons en mesure d'élaborer une interprétation wallacienne, au chapitre cinq, des expériences de conversion et de l'accompagnement pastoral que nous avons observé au chapitre deux.

CHAPITRE QUATRE

PROBLÉMATIQUE (SUITE) : DES BALISES POUR L'UTILISATION DE LA THÉORIE DE REVITALISATION

Devant la complexité de la théorie de revitalisation que nous venons de voir, nous devons prendre un certain recul avant de définir la façon dont nous nous en servons pour interpréter les expériences de conversion évangélique ainsi que leur accompagnement pastoral.

Nous ferons cet exercice en quatre étapes. Nous réviserons d'abord les conseils de Wallace lui-même à ce sujet. Ensuite, nous présenterons trois recherches importantes basées sur la théorie de Wallace pour y voir des modèles méthodologiques intéressants. Troisièmement, nous ferons un retour critique sur la théorie de Wallace en regardant les questions clés posées par d'autres éminents chercheurs. Enfin, nous terminerons en traçant les balises d'une lecture wallacienne des expériences de conversion que nous proposerons comme composantes principales de nos hypothèses de recherches.

PROBLÉMATIQUE (SUITE) : DES BALISES POUR L'UTILISATION DE LA THÉORIE DE REVITALISATION

1. <u>Des conseils de Wallace lui-même</u>	2. Trois modèles méthodologiques	3. Retour critique sur la théorie	4. Nos hypothèses de recherches
--	----------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------

1 Des conseils de Wallace lui-même

Wallace a développé sa théorie en vue de mieux comprendre les comportements humains répertoriés par des recherches

rigoureuses sur le terrain. Sa théorie de la revitalisation est proposée pour mieux observer et interpréter la réalité, et non pour la cacher ou la tordre. C'est pourquoi Wallace nous conseille de toujours laisser la complexité du réel réinterpréter sa théorie.¹ Nous apprécions grandement sa rigueur et son humilité.

En vrai scientifique, Wallace nous avertit, dès les premières présentations de sa théorie (1956), qu'elle a besoin de clarification conceptuelle et de vérification empirique.² Dix ans et vingt publications plus tard (1966), Wallace avoue que la théorie souffre toujours de difficultés conceptuelles.³

Puisque nous nous servons de la théorie de Wallace comme grille de lecture pour nos entretiens, nous pourrions

¹ *"Research is necessary to justify empirically the speculative conceptions presented here. We are in quest of an adequate theory of social perception that will take into account the way in which individuals perceive sociocultural systems. The writer believes that the maze-way concept will facilitate the formulation of hypotheses subject to testing in this area (WALLACE 1956c: 637-638)."*

² *"Accordingly, the formulations presented here are in an intermediate stage: a species has been recognized and certain characteristics described, after the fashion of natural history. More abstract descriptions, in terms of the interaction of analytic variables, can only be suggested here, and other papers will present details of the dynamics of the revitalization process (WALLACE 1956a: 31)."*

³ *"It is difficult to demonstrate the actual, functional consequences of revitalization movements. As we have seen, the structural (rather than functional) classification of the varieties of revitalization movements has proved to be a difficult task; and without such a classification, it is not possible to use the cross-cultural method to establish associations between movement varieties and other dimensions of culture. One is left with a collection of case histories by historians and ethnologists from which to glean whatever common threads of function such movements may have (WALLACE 1966b: 209-210)."*

bénéficier tout particulièrement d'un conseil que Wallace donne à ce sujet. Parlant de sa propre expérience dans l'analyse des transcriptions des entrevues, Wallace propose une approche plus «appréciative» et moins mathématique dans la façon d'analyser les mots et les concepts exprimés. Il dit qu'une approche plus compréhensive et intuitive est en réalité plus valable («*valid*») parce qu'elle tient davantage compte de tout le contexte interpersonnel des affirmations.⁴

PROBLÉMATIQUE (SUITE) : DES BALISES POUR L'UTILISATION DE LA THÉORIE DE REVITALISATION

1. Des conseils de Wallace lui-même	2. <u>Trois modèles méthodologiques</u>	3. Retour critique sur la théorie	4. Nos hypothèses de recherches
-------------------------------------	---	-----------------------------------	---------------------------------

2 Trois recherches importantes comme modèles méthodologiques

La théorie de Wallace est certainement devenue un «classique» des sciences humaines du XXe siècle. Plusieurs autres recherches scientifiques s'inspirent directement de

⁴ "Initially, we devoted considerable effort to developing a system for coding the transcripts of the tapes. (...) Although in principle this approach has merit, the technical difficulties of establishing interobserver reliability in coding proved to be discouraging. An even more serious drawback of such an approach was the superficiality of the semantic interpretation of the participants' statements. Reducing each utterance, rich in imagery and illusion, to a small number of symbols (...) eliminated so much of its meaning from the analysis of what was happening in the communication that we abandoned the procedure and turned to a less rigorous, but more appreciative method. (...) This more intuitive procedure made it possible (...) to relate interpersonal communication to psychodynamics not much less reliably, and a good deal more validly, than had the more austere coding procedure (WALLACE 1965a: 367-368)."

cette théorie. Sans pouvoir faire une analyse exhaustive de cette vaste littérature, nous présentons ici trois recherches importantes en vue de clarifier notre propre méthodologie.

2.1 William McLoughlin : Cinq réveils américains vus comme des mouvements de revitalisation

William McLoughlin, professeur d'histoire à Brown University jusqu'à sa mort récente, nous avertit que son livre *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977* est un essai plutôt qu'une étude magistrale⁵. C'est ainsi qu'il déploie la théorie de revitalisation de Wallace avec beaucoup de liberté pour observer et interpréter plusieurs cycles de transformations culturelles au cours de toute l'histoire Anglo-Américaine en Amérique du Nord.⁶ McLoughlin avoue sa dette envers Wallace, ainsi que la liberté qu'il prend pour l'adapter à la culture américaine.⁷

⁵ Il faut signaler que McLoughlin a ensuite publié une étude détaillée d'un réveil religieux chez les Cherokees : *Cherokees and Missionaries, 1789-1839* (McLOUGHLIN 1984).

⁶ "This essay, in seeking to explain America's five great awakenings, or periods of ideological transformation, is thus an interpretation of American cultural history from 1607 to the present. As such, it can hope to provide in a relatively short book only a suggestive model of social change (McLOUGHLIN 1978: xiii, xiv)."

⁷ "In this study I have adapted a formulation of cultural change described by the anthropologist Anthony F. C. Wallace (...) Because Wallace derived his theory from studies of so-called primitive peoples, it is not totally applicable to the complex, pluralistic, and highly literate people of the United States. (...) Nevertheless, the general configuration of his model can be applied to American history (...) (McLOUGHLIN 1978: 10)."

La spécificité de son application de la théorie de Wallace se trouve dans sa préoccupation pour les aspects socio-politiques des mouvements religieux. McLoughlin fait une distinction claire entre «*revivals*» plutôt individuels et les vrais «*awakenings*» de toute une culture. Il définit ces derniers de façon à mettre en évidence les aspects macro-culturels de la théorie de Wallace.⁸ Pour McLoughlin, les principaux indices de tels mouvements sont les virages majeurs dans la vision politico-économique.⁹

Dans les cinq mouvements de revitalisation étudiés, McLoughlin mentionne les cinq étapes du cycle de la théorie de Wallace, ainsi que les six fonctions de l'étape de revitalisation : la reformulation du *mazeway*, la communication, l'organisation, l'adaptation, la transformation de la culture et la «*routinisation*». Tout en suivant cette grille d'interprétation, McLoughlin ajoute ses touches particulières. Sa description des indices régressifs de la croissance du stress individuel est particulièrement lucide.¹⁰ Il

⁸ "*Awakenings (...)* are periods of cultural revitalization that begin in a general crisis of beliefs and values and extend over a period of a generation or so, during which time a profound reorientation in beliefs and values takes place. *Revivals* alter the lives of individuals; *awakenings* alter the world view of a whole people or culture (McLOUGHLIN 1978: xiii)."

⁹ "(...) It was through following the new guidelines of our revitalization movements that Americans abandoned allegiance to the king, abolished human slavery, regulated business enterprise, empowered labor unions, and is now trying to equalize the rights of women, blacks, Indians, and other minorities (McLOUGHLIN 1978: 22-23)."

¹⁰ "A great awakening occurs, Wallace says, when a society finds that its day-to-day behavior has deviated so far from the accepted

identifie la vie familiale comme étant le premier lieu des contre-coups du stress culturel.¹¹ Il décrit aussi une version moderne de la distorsion de la culture où les institutions de la société sont complètement dépassées et la population incapable d'entreprendre des réformes nécessaires.¹²

Tout en identifiant les reformulations du «mazeway»

(traditional) norms that neither individuals nor large groups can honestly (consistently) sustain the common set of religious understandings by which they believe (have been taught) they should act. When parents can no longer adequately guide their own lives or their children's, when schools and churches provide conflicting ethical guidelines for economic and political behavior, and when courts impose sanctions upon acts commonly recognized as necessary (or accepted) deviations from old rules, then a period of profound cultural disorientation results. (...) Often anomic individuals destroy themselves by drugs, alcohol, or suicide. By their friends, and by society in general, these early victims of social disjunction are seen as deviants, misfits, persons too weak or too psychologically infirm to cope with life. (...) But as the number of these individuals increases, the institutional bonds of society begin to snap (McLOUGHLIN 1978: 12-13)."

¹¹ *"Families are the first to suffer as husbands and wives quarrel, divorce, and neglect or mistreat their children. (...) The "generation gap" may be a perennial problem, but in times of severe cultural strain that gap becomes a prime symptom of the breakdown of an old consensus and the start of cultural disjunction. The young need the sense of order, predictability, identity, and confidence that the family (as a social institution) is supposed to provide. When there is a disjunction between norms and experience, it shows up very quickly in the family (McLOUGHLIN 1978: 13, 205)."*

¹² *"Gradually people conclude that the problems are not personal but are resulting from institutional malfunction. The churches do not offer solace and acceptance of the prevailing order; the schools cannot maintain discipline over their pupils; the police and courts cannot maintain orderly processes of action; the hospitals cannot cure; the jails burst at their seams; and, finally, the government itself fails to function with the respect and authority it requires. (...) The people cannot agree on proper measures for coping with dangers; instead of joining together to meet it, they quarrel and divide, often blaming those in authority. They refuse to unite on any scheme (McLOUGHLIN 1978: 13)."*

véhiculées dans chaque «*awakening*», McLoughlin ajuste la théorie de Wallace pour nuancer fortement le rôle des leaders «prophétiques» dans une société pluraliste et démocratique.¹³ C'est ainsi que McLoughlin voit les revitalisations comme étant le fruit de nouveaux consensus populaires qui, éventuellement, installent des leaders. Ceux-ci créent, à leur tour, des codes qui incarnent la nouvelle vision.¹⁴ Plus spécifique que Wallace, McLoughlin dit qu'un «*awakening*» dure une génération, c'est-à-dire entre trente et quarante ans, pour prendre sa forme définitive dans la génération montante.¹⁵

Convaincu que le modèle de Wallace peut prédire les fonctions du cycle de revitalisation, McLoughlin fait un exposé (en 1977!) de l'itinéraire de ce qu'il appelle le «*Fourth Great Awakening, 1960-1990(?)*». Bien qu'exagérées

¹³ *"There has been no single prophet in America's five awakenings and no national displacement of the Judeo-Christian tradition. (...) Because we have had a voluntaristic religious and political structure, together with fundamental religious freedom, leadership in our awakenings has been widely dispersed, differing in emphasis or tone in different regions and groups (McLOUGHLIN 1978: 17)."*

¹⁴ *"Until a consensus is reached from the bottom up, it cannot be instituted from the top down. Presidential leadership follows, it does not create, consensus. (...) a consensus will emerge that will thrust into political leadership a president with a platform committed to the kinds of fundamental restructuring that have followed our previous awakenings (...) (McLOUGHLIN 1978: 213-214)."*

¹⁵ *"Each of the awakenings has to be studied as a process of social change taking place in various stages over a thirty- to forty-year period. (...) The reason an awakening takes a generation or more to work itself out is that it must grow with the young; it must escape the enculturation of the old ways. (...) It is their world that has yet to be reborn (McLOUGHLIN 1978: 10, 216)."*

sur quelques détails, plusieurs de ses prévisions ont bel et bien vu le jour quinze ans plus tard.¹⁶ Sa méthodologie nous encourage aussi à oser déployer la théorie de Wallace pour comprendre les défis individuels et collectifs qui doivent être relevés pendant une période de mutations multidimensionnelles telles qu'on les voit chez les nouveaux convertis évangéliques au Québec.

2.2 Louis Rousseau : Le réveil religieux montréalais du XIXe siècle vu comme un cycle de revitalisation

L'historien québécois Louis Rousseau se sert de la théorie de Wallace, avec les adaptations de McLoughlin, pour interpréter un cycle de revitalisation sur un territoire circonscrit : le réveil religieux dans le catholicisme montréalais du milieu du XIXe siècle. C'est donc avec beaucoup plus de précision, comparé à l'approche de McLoughlin, que Rousseau identifie les étapes et les fonctions du

¹⁶ À titre d'exemple, observons comment McLoughlin voyait venir le Nouvel-Âge, tout en exagérant l'importance de la réforme institutionnelle qui tarde toujours: *"At some point in the future, early in the 1990's at best, a consensus will emerge that will thrust into political leadership a president with a platform committed to the kinds of fundamental restructuring that have followed our previous awakenings--in 1776, in 1830, and in 1932. Prior to this institutional restructuring must come an ideological reorientation. Such a reorientation will most likely include a new sense of the mystical unity of all mankind and of the vital power of harmony between man and nature. (...) The nourishing spirit of mother earth, not the wrath of an angry father above, will dominate religious thought. Sacrifice of self will replace self-aggrandizement as a definition of virtue; helping others will replace competitiveness as a value; institutions will be organized for the fulfilment of individual needs by means of cooperative communal efforts rather than through the isolated nuclear family. I would agree with Robert Bellah in The Broken Covenant (1976) that some form of Judeo-Christian socialism will be the new political ideology (McLOUGHLIN 1978: 214-215)."*

cycle de revitalisation.¹⁷

Les recherches de Rousseau nous démontrent la force et la faiblesse d'une application historiographique de la théorie de Wallace. Cette approche profite, bien sûr, d'une distance spatio-temporelle bénéfique à l'objectivité, surtout pour l'étude des cycles de stress et de reformulations culturelles. Il faut remarquer, par contre, que toutes ces recherches, mêmes celles de Wallace lui-même, faute de documentation adéquate, sont amenées à spéculer sur le cheminement des individus qui participaient à ces moments de grands changements culturels. À titre d'exemple, la recherche de Rousseau ne bénéficie d'aucun témoignage écrit des expériences personnelles de la croissance du stress pendant la crise agricole ou de la signification personnelle de la pratique pascale. Même en acceptant les explications soutenues par Rousseau au sujet de ce qu'«ont dû être» ces événements, son interprétation reste dans le domaine du plausible, sans moyen de la confirmer par les témoignages des participants laïcs.

Avec l'aide des analyses historiques antérieures,

¹⁷ "Je dois à Wallace l'hypothèse maîtresse qui guide ma recherche sur la vie religieuse montréalaise entre 1820-1880. Entre ces deux dates, la société franco-catholique du nord-est de l'Amérique a passé à travers toutes les étapes d'un processus complet de revitalisation qui tourne autour des événements de 1840-1841. (...) McLoughlin adapte Wallace à des sociétés très complexes où le prophétisme, par exemple, peut très bien être une fonction partagée par tout un groupe et ne pas reposer autant sur la crise d'un individu. (...) Empruntée avec rigueur et modestie critique, la route ouverte par Wallace et McLoughlin mérite d'être utilisée (...) (ROUSSEAU 1986a: 90)."

Rousseau essaie de ressaisir ce qu'était la vie quotidienne dans la société québécoise entre 1820 et 1840. Il brosse un tableau très sombre : crise de l'économie rurale, surcroît de population agricole et urbaine, tensions socio-ethniques sans précédent. Il décrit rien de moins qu'une crise multidimensionnelle qui, selon lui, a créé chez les individus une forte croissance de stress quotidien. Rousseau voit dans la rébellion de 1837-1838 une manifestation de l'incapacité des institutions à résoudre les défis qui se multiplient. L'Église catholique de l'époque est dépassée. Un conflit interne, opposant les sulpiciens à l'épiscopat, fait qu'elle n'est pas bien positionnée pour ranimer la pratique pascale qui, dans certaines paroisses de Montréal, est carrément minoritaire, ni d'attirer un nouveau personnel sacerdotal. Rousseau parle d'un clergé «plus fonctionnaire que militant (ROUSSEAU 1993: 203).» Il observe la place centrale des jeunes dans des tentatives ratées de restructuration (la distorsion de la culture).¹⁸

Rousseau souligne le rôle du romantisme français tel qu'il a été véhiculé par le prêtre québécois Joseph-Sabin Raymond dans la «reformulation du réseau symbolique (ROUS-

¹⁸ "Les paysans, artisans et journaliers constituent l'immense majorité des mobilisés, ce qui souligne le caractère populaire des soulèvements. Les trois-quarts ont moins de 30 ans. C'est le groupe d'âge le plus souvent touché par le blocage général d'une situation et la distorsion profonde de l'ensemble socioculturel. Ces jeunes sont conscients, à la manière grégaire des masses, des problèmes économiques, politiques et sociaux.(...) En 1839, par suite du rapport Durham, la perte de confiance dans la possibilité d'avenir de la société canadienne est totale. La dévitalisation est générale (ROUSSEAU 1990: 26)."

SEAU 1993: 203).» La nouvelle vision véhiculée par ce mouvement élimine la confusion des courants conflictuels précédents tout en posant de nouvelles bases de sécurité : l'obéissance au pape exprimée par la fidélité à la «Nation-Eglise.»¹⁹

Rousseau identifie deux phases de la période de commu-
nication de la nouvelle vision. La première a lieu en 1840-1842 quand Mgr de Forbin-Janson lance une série de missions populaires. Il s'agit d'une sorte de «blitz pastoral» en vue «d'amener jusqu'au dernier des paroissiens à promettre de changer de vie en se confessant et en recevant l'absolution de ses fautes (ROUSSEAU 1990: 27).» La deuxième phase prend forme au moment des campagnes de tempérance de Charles Chiniquy entre 1842 et 1855. Jean-Patrice Arès, un étudiant de Rousseau, explique le mouvement de tempérance comme étant le moteur du réveil religieux.²⁰

Rousseau identifie Mgr Bourget, l'évêque de Montréal,

¹⁹ "Ce qui est en cause ultimement, ici, c'est la crise d'une ancienne vision du monde servant d'assise symbolique à l'ancien régime (gallicanisme et anglicanisme) et la montée conflictuelle de courants de remplacement issus des Lumières, de la révolution française, de la pensée républicaine américaine et de l'étonnant renouveau de la sensibilité (Chateaubriand) et de la pensée (Lamennais) qui influence le monde esthétique et intellectuel français et bas-canadien à la recherche de nouveaux fondements permettant d'instaurer l'unité sociétale au-delà des ruptures (ROUSSEAU et REMIGGI 1991: 6)."

²⁰ "Le prédicateur qui avait très tôt entrepris à Beauport l'élaboration d'une codification précise de règles de conduite auxquelles devait se conformer les cellules tempérantes aura avant tout su rallier les paroissiens autour d'un code unificateur qui, malgré la spécificité des thèmes utilisés, créait un pont, un lien avec les principaux axes idéologiques de la réforme ecclésiale du début des années 1840 (ARES 1990: 280)."

comme le leader derrière toute la fonction d'organisation du renouveau religieux entre 1841 et 1848.²¹ Rousseau dit que Mgr Bourget et compagnie ont détourné toute forme d'opposition (l'adaptation) entre 1848 et 1870 pour instituer l'infrastructure d'une vision ultramontaine de la société québécoise.²²

À la fin des années 1860, la transformation de la société est complète. Avec cette nouvelle vision en place, le stress individuel diminue, la conformité à la pratique pascale est presque unanime. Rousseau observe que la nouvelle homéostasie dure presque un siècle, avant de céder à nouveau au stress de l'après guerre 1939-45.²³

L'historien de l'UQUAM nous fait apprécier l'utilité de

²¹ "Le jeune évêque fut un entrepreneur pastoral extraordinaire, suscitant des réformes et des créations dans tous les domaines: dévotions, rituels, associations, communautés féminines et masculines, formation du clergé, oeuvres sociales, diffusion d'imprimés catholiques, lutte contre les prédicants protestants, question universitaire et combats à finir avec les tenants du libéralisme qui dominaient l'Institut canadien de Montréal (ROUSSEAU 1990: 28)."

²² "La fin des années 1850 avait été témoin de l'élimination de l'adversaire libéral et de la réussite complète du contrôle des idées par le groupe ecclésiastique centré à Montréal. (...) L'essor des congrégations féminines et masculines permet au groupe ecclésiastique de bâtir un réseau scolaire entièrement soumis à son programme. Dans le domaine de l'assistance sociale et de la santé également, l'Église est sans rivale et l'État lui concède volontiers toute la place (ROUSSEAU 1990: 30)."

²³ "L'architecture de cette société permettra à la population d'affronter les changements majeurs de l'industrialisation (...) et de l'urbanisation (...) avec une assurance et une confiance en la valeur de sa différence face à son environnement nord-américain qui durera jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Dans les années 1950, un nouveau cycle de crises s'inaugurera, dont il n'appartient pas à l'historien de prévoir l'issue (ROUSSEAU 1990: 31)."

la théorie de Wallace pour donner une matrice cohérente, apte à interpréter des événements historiques qui, auparavant, restaient très peu élucidés.²⁴ Sans prédire le trajet du cycle des mutations rapides de la société québécoise actuelle, Rousseau est convaincu de la pertinence de la grille de Wallace pour interpréter cette dernière.²⁵

2.3 Gail Carol : Les processus de revitalisation à l'oeuvre dans les Alcooliques Anonymes

Dans sa thèse de doctorat dont l'approche méthodologique est très semblable à la nôtre, Gail Carol (1991) se sert de la théorie de Wallace pour analyser les Alcooliques Anonymes comme un mouvement de revitalisation. Elle étudie plus particulièrement les expériences de guérison («*recovery*») spirituelle et culturelle de douze personnes encadrées par ce programme. Par son analyse de la littérature sur le sujet ainsi que des entrevues de douze personnes guéries (confirmées par un sondage quantitatif adjoint), elle propose un modèle théorique des processus de guérison de la

²⁴ "Non seulement le dossier de la religion des masses nécessite-t-il le déploiement de nouvelles recherches, mais, au surplus, l'élaboration d'un nouveau réseau interprétatif qui permet de mieux intégrer les transformations religieuses au sein des changements de tous types qui affectent la société au milieu du XIXe siècle serait de nature à faire progresser notre compréhension de ce tournant de l'histoire. Ceci suppose que l'on accepte d'envisager cette période autrement que sous l'aspect du grand rendez-vous manqué avec le progrès et que l'on mette en réserve les catégories binaires inspirées de nos luttes socio-politiques récentes (ROUSSEAU et REMIGGI 1991: 5)."

²⁵ "Chemin faisant, la religiologie historique pourra peut-être également fournir aux interprètes de la présente crise multidimensionnelle de notre société quelque pistes utiles d'interprétation (ROUSSEAU 1986a: 90)."

toxicomanie.

Dans son premier chapitre, Carol présente l'alcoolisme comme étant le résultat d'une déséquilibre dans la société occidentale. Elle voit les processus de guérison des alcooliques comme une réconciliation personnelle des éléments discordants de leur personnalité et de leur culture : bref, rien de moins qu'une reformulation du «mazeway» en forme de conversion religieuse.²⁶

Après un chapitre voué au survol de la littérature sur les processus de guérison de la toxicomanie, Carol, dans son troisième chapitre, interprète l'histoire du mouvement des A. A. comme un cycle de revitalisation.²⁷ Elle raconte l'histoire de William Griffith Wilson et de Dr. Robert Smith, co-fondateurs des A. A. : comment, dans un contexte de grand désillusionnement suite au «crash» boursier en 1929, William Wilson, au seuil de la mort par son abus d'alcool, a une «vision divine» qui l'amène à faire une resynthèse de son

²⁶ "I have chosen to investigate what seem to me to be the most critical connections for alcoholics--the synapses between one facet of themselves and another; between themselves and a power greater than themselves, between themselves and others, and between themselves and the world as a whole. For drinking alcoholics, there are great distances between these apparently polar pairs. Recovery involves reconciliation with them all (...) what William James describes as conversion-- the religious reunifying of a discordant personality (CAROL 1991: 4)."

²⁷ "[The first question] considered in this study: What evidence is there to indicate that Alcoholics Anonymous on an organic or organizational level serves as a revitalization movement as identified by cultural anthropologist Anthony Wallace, helping members create a more satisfying culture or way of life (CAROL 1991: xi)?"

«mazeway» et formule son code de guérison en douze étapes.²⁸

Carol démontre comment le mouvement accomplit les autres fonctions d'une revitalisation wallacienne : la communication, l'organisation, l'adaptation, la transformation de la culture et la «routinisation». Elle remarque que les fonctions d'organisation et d'adaptation sont peut-être différentes des autres mouvements de revitalisation parce que les A. A., avec leur Douze Étapes, ne se donnent jamais de hiérarchie et ne prennent jamais position sur un sujet concernant ceux qui ne sont pas membres volontaires du mouvement. L'opposition provenant de l'extérieur est donc minime.

Dans son quatrième chapitre, Carol présente une lecture détaillée de la resynthèse du «mazeway» des douze interviewés, visant en particulier la réunification des éléments autrefois confus et séparés.²⁹ Nous sommes convaincus que le thème de la réunification dans la reformulation du «mazeway» est très important. Il faut remarquer, par contre, que Carol, en limitant son «focus» sur ce thème, risque de passer à côté d'une observation importante faite par Wallace

²⁸ "Alcoholics Anonymous began as the result of the dissatisfaction of Bill Wilson, Dr. Robert Smith, and other active alcoholics with their experience of society and the inability of their constructed mazes or mental images and understandings to help them deal effectively with stress (CAROL 1991: 56)."

²⁹ "[The second question] considered in this study: (...) What evidence is there to suggest that the alcoholics in recovery with Alcoholics Anonymous involved in this study experience a transition from a relatively discordant, dualistic way of being in the world to a more harmonious, unified one (CAROL 1991: xi)?"

que la resynthèse du «mazeway» comprend aussi une nouvelle division des éléments autrefois ambivalents pour former un nouveau code du bien et du mal.

Au cinquième chapitre, Carol fait une synthèse de son analyse de la littérature sur le sujet et de ses observations empiriques en concluant que le mouvement A. A. encourage effectivement la réunification de la personne aux quatre niveaux déjà mentionnés.³⁰ Elle propose une typologie des expériences de guérison (voire conversion) qu'elle a observées. Le premier type est celui de l'abandon involontaire, où la personne se restructure par une expérience hors de son contrôle (comme par la fatigue extrême ou un autre état in extremis). Le deuxième type d'expérience est celui de l'abandon volontaire, où la personne décide consciemment de se laisser restructurer par son «Higher Power». Contrairement à son attente de trouver un cheminement «linéaire» vers une expérience de guérison, Carol découvre chez les interviewés une progression cyclique.³¹

³⁰ "Balance is found with the help of the program and society of A.A. with its emphasis on the receptive-spiritual mode in which at least initiatory experiences of communion occur. The great variety of means by which the program helps members balance previously opposed pairs have been detailed in the body of this study (...) Recovery from alcoholism involves finding whole what was previously believed to be divided. (...) I do feel that it is possible to cultivate conditions conducive to the influx of grace [from a Higher Power]. (...) That is the considerable contribution of the principles and program and people of Alcoholics Anonymous (CAROL 1991: 183, 185)."

³¹ "It seems that each cycle is increasingly expansive, embracing more and more of a formerly "objectified" world as subject (CAROL 1991: 189)."

Dans son dernier chapitre, elle lance un appel pour une refonte en profondeur de la culture américaine par les méthodes de réunification telles que proposées par les A. A. Elle rêve d'une société où tous les individus seront en harmonie avec eux-mêmes, avec leur Dieu, avec les autres et avec la nature.³²

La thèse de Carol nous fait apprécier la pertinence de la théorie de Wallace pour l'interprétation du cheminement de revitalisation individuelle. Par son étude des témoignages, elle confirme les liens entre un mouvement de revitalisation et les expériences de personnes «ordinaires» qui font partie de ce mouvement. Cette confirmation documentée est unique parmi les recherches basées sur la théorie de Wallace. De plus, nous trouvons son analyse de la reformulation du «mazeway» des alcooliques très rigoureuse et pertinente. Il faut remarquer, par contre, que les interviewés mentionnent aussi d'autres étapes et fonctions de revitalisation, que Carol laisse malheureusement de côté. Nous croyons, tout en respectant le sujet circonscrit de sa thèse, que sa typologie des cheminements vers la guérison aurait pu être plus complète si elle avait fait plus attention aux autres fonctions de revitalisation qui sont d'ailleurs très évidentes dans ses données.

³² "Imagine this: The United States practices the Twelve Steps of recovery (...) (CAROL 1991: 212)."

2.4 Analyse globale des trois modèles méthodologiques

Nous venons de voir comment les trois recherches ajoutent leur touche de créativité et de précision dans la façon qu'elles appliquent la théorie de Wallace. Les trois études confirment la pertinence de Wallace, tout en ouvrant de nouvelles pistes pour sa théorie de revitalisation. Aucune étude n'a pu mettre en évidence tous les aspects de la théorie de Wallace. Les auteurs ont plutôt concentré leurs analyses sur les éléments de la théorie les plus conformes à la spécificité de leur sujet.

PROBLÉMATIQUE (SUITE) : DES BALISES POUR L'UTILISATION DE LA THÉORIE DE REVITALISATION

1. Des conseils de Wallace lui-même	2. Trois modèles méthodologiques	3. <u>Retour critique sur la théorie</u>	4. Nos hypothèses de recherches
-------------------------------------	----------------------------------	--	---------------------------------

3 Retour critique sur la théorie de revitalisation

Comme nous l'avons déjà dit, la théorie de Wallace soulève plusieurs questions et débats. Avant d'aborder quelques-unes de ces interrogations parmi les plus controversées, nous nous rappelons que l'objet de notre thèse n'est pas principalement celui de tout dire sur Wallace, mais plutôt de nous servir de sa théorie comme grille d'une problématique rigoureuse et valable en ce qui concerne les expériences de conversion évangélique et l'accompagnement pastoral. Nous laisserons donc les grandes questions du genre macro-sociologique ou historiographique à d'autres

penseurs. Le but de notre retour critique, ici, sera celui de clarifier et de raffiner la théorie de revitalisation aux niveaux théorique et pratique en posant quatre questions : 1) la question de la foi et de la science, 2) la question du rôle du stress dans la conversion, 3) la question de développement de la foi dans la conversion et 4) la question de la typologie des étapes de l'expérience de conversion. Nous voulons aussi démontrer que la théorie de Wallace, même si elle date des années 1950 et 1960, est toujours en harmonie avec des recherches plus récentes et, surtout, qu'elle est valable pour notre problématique.

3.1 La pertinence d'une grille anthropologique pour la pratique pastorale

Il est indéniable que les approches des sciences sociales sont différentes des approches théologiques en ce qui concerne l'interprétation des phénomènes de conversion religieuse. Premièrement, en sciences humaines, on a souvent eu tendance à voir l'expérience religieuse comme un saut dans l'irrationnel³³, décrit parfois en termes pathologiques.³⁴ Heureusement, Wallace fait partie de la génération

³³ Paul Hiebert observe que "(...) *early anthropologists gave little respect to the people's explanations of their own activities. They treated religions as irrational superstitions, and gave scientific explanations for human beliefs and activities in terms of economic and environmental factors on the one hand, or of sociopolitical factors on the other* (HIEBERT 1978b: 169)."

³⁴ Brian Taylor déplore "*the common use of epidemiological terminology in discussions of the topic [religious conversion]. The idea of "contagion," the notion that religion can be "caught" like a disease through physical proximity to a believer; the idea of "conversion" as a (usually adolescent) "phase" from which people "recover"; and the idea*

qui voit le rôle de la religion un peu plus positivement.³⁵

Deuxièmement, certains anthropologues et sociologues ont tendance à se limiter à une approche fonctionnelle de la religion pour comprendre comment les expériences de conversion sont enclenchées pour répondre aux besoins de la société.³⁶

Des théologiens, par contre, ont tendance à minimiser le contexte et les enjeux sociaux et culturels de leurs Églises respectives, et surtout des expériences de conver-

of "natural" converts as somehow lacking normal levels of immunity to religious propaganda, all give credence to this view, and all seem to suggest that an approach to conversion from the perspective of what might be called "deviant knowledge" has its mundane roots in the everyday conception of religious knowledge as a variety of cognitive pathology (TAYLOR 1976: 17)."

³⁵ En parlant d'un aspect du rôle de la religion dans les changements culturels, le messianisme, Roger Bastide donne une analyse qui est aussi valable pour la religion en générale: "Le messianisme a été d'abord considéré comme un phénomène pathologique. (...) Mais au cours de ces dernières années, un changement radical s'est opéré et cela par un simple changement de perspective: en se plaçant non plus au point de vue du colonisateur, mais au point de vue du colonisé. On essayait de comprendre ses motivations et on examinait les effets des mouvements messianiques sur le régime même de la colonisation. Le nom Balandier est attaché en France à ce changement de perspective. (...) il voyait dans le messianisme non point ce que l'on y voyait surtout autrefois, un dérèglement de l'imagination, un effet de la fonction fabulatrice, mais une réponse--et une réponse adéquate--à une situation réelle. On retrouve des idées analogues à propos d'autres mouvements messianiques dans d'autres parties du globe. (...) A. Wallace (parle) d'ajustement des valeurs anciennes à des besoins nouveaux (BASTIDE 1961: 4-5)."

³⁶ Claude Stipe dit: "(...) *I believe that a functionalist approach to religion has hindered our understanding of the role of religion in culture change. Functionalism in anthropology is based on an organic analogy. Social anthropologists identified with its approach have emphasized the study of the formal structure of the major institutions of a given society. They are primarily interested in the way these institutions function to meet the needs of the societal members, thereby maintaining equilibrium in the society and fostering societal survival (STIPE 1981: 118).*"

sion de leurs fidèles, les voyant plutôt comme «l'oeuvre de Dieu», donc humainement inexplicables. Pour eux, la conversion est interprétée en termes purement théologiques : repentance, illumination divine et régénération, entre autres. Nous ne sommes pas le premier à vouloir élargir une telle étroitesse d'esprit.³⁷ Un pari de notre thèse est que la grille de Wallace peut améliorer notre compréhension, même sur le plan théologique, des expériences de conversion et de leur accompagnement pastoral.

Mais comment se servir d'une théorie où Dieu est au mieux «fictif»? Le théologien, qui serait mal à l'aise avec la «sécularité» de l'approche de Wallace, peut se consoler du fait que Wallace est convaincu du rôle bénéfique des «visions divines» dans les expériences de conversion. Le

³⁷ Lane Dennis dit: *"One could presumably err in the direction of putting too much emphasis upon the interpretive meaning process [theological beliefs], and not enough upon external events and the external meaning context [social environment]. This is probably the case in most theological interpretations of conversion (DENNIS 1980: 339)."*

Dans la même veine Paul Hiebert dit: *"The church can no longer avoid anthropological questions by closing its eyes to them. Not only do anthropological assumptions now pervade much of modern western thought, but also Christian missions, because of their international character, are raising many of the same questions. Missions and anthropology are closely related and the interaction between them has been characterized by the ambivalence--love and hate--that accompanies intimate relationships. (...) In many ways missions and anthropology have been like half-brothers--sharing, in part, a common parentage, raised in the same setting, quarrelling over the space and arguing the same issues. It is unfortunate that, at times, this has led to polarization and mutual hatred; for each had much to learn from the other. With the growing awareness among anthropologists that they must face the overwhelming problems of a real world which missionaries have faced so long, and among missionaries that they must deal with people within their sociocultural contexts which anthropology has studied, a greater mutual understanding and exchange of ideas seems possible (HIEBERT 1978b: 165, 178)."*

fait que Wallace soit plutôt fermé à la possibilité d'une révélation «objective» de Dieu ne dilue pas la pertinence de ses observations en ce qui concerne les enjeux humains de ces expériences.³⁸ Sa valorisation des phénomènes de «vision divine» est, au contraire, une invitation faite aux théologiens à discerner l'intervention de Dieu selon leurs approches particulières. Si nous croyons que le Dieu de la Bible est souverain sur sa création et qu'il est en même temps partie prenante de sa création au point de s'y être incarné³⁹, nous pouvons profiter d'un éclairage empirique et rigoureux sur l'expérience humaine.⁴⁰

De plus, nous croyons que la théorie de Wallace est compatible avec les grandes lignes de la théologie chré-

³⁸ Marian Smith, applaudit la neutralité de Wallace de la façon suivante: "(...) *the great value of Wallace's major categories seems to lie in the fact that they embrace all phenomena of culture change without reference to such debatable questions as the meaning or 'religion' and the 'supernatural'* (SMITH 1959: 9)."

³⁹ "The theological answer to the question of humanness seems to lie in an understanding of the doctrine of the incarnation. The incarnation takes into account both the divine and the natural dimensions without reducing one to the other, and without segregating them. Rather the two are related without the loss of either. The incarnation is most fully expressed in Jesus Christ, but it becomes a fitting analogy for our understanding of human beings and the Church (HIEBERT 1978b: 172)."

⁴⁰ Avec Lane Dennis nous pouvons dire que "It should be noted that this is not a theological framework for understanding conversion. However, it would seem as if the framework outlined here is fully compatible with Christian theology, and may in fact be useful as part of a theology of conversion. For example, Christian theology affirms that God works through events and circumstances, through other people, and through the mind of the individual--in other words, through the same areas of reality which this framework takes into account. On the other hand, however, there are no supernatural assumptions built into the framework, which if it were the case would, of course, disqualify its sociological use (DENNIS 1980: 335-336)."

tienne et cela à plusieurs niveaux. Premièrement, l'histoire d'Israël est présentée dans la Bible comme une série de cycles de ferveur religieuse qui suivent le même trajet : 1) une nouvelle vision prophétique, 2) un temps de réveil, de réorganisation et de transformation culturelle, 3) une période de paix, 4) une chute dans la décadence, 5) la nécessité d'un jugement de Dieu, suivi 6) d'une nouvelle vision prophétique et d'un réveil spirituel. Le tableau suivant donne un exemple d'un tel cycle. Nous avons choisi le texte de 2 Chroniques chapitre 15 parce qu'il présente, d'une façon très condensée, un cycle complet de revitalisation.

Le cycle de revitalisation en 2 Chroniques 15

étape ou fonction	Texte de 2 Chroniques 15
Le prophète Azaria compare la situation actuelle aux autres périodes de CROISSANCE DE STRESS individuel et DISTORSION CULTURELLE.	<i>3 Pendant longtemps il n'y a eu pour Israël ni vrai Dieu, ni sacrificateur qui enseignât, ni loi. (...) 5 Dans ces temps-là, point de sécurité pour ceux qui allaient et venaient, car il y avait de grands troubles parmi tous les habitants du pays; 6 on se heurtait peuple contre peuple, ville contre ville, parce que Dieu les agitait par toutes sortes d'angoisses.</i>
Le message du prophète de sa REFORMULATION des éléments religieux déjà existants dans la culture mais qui sont tombés en désuétude, annonçant l'espoir d'un meilleur avenir.	<i>1 L'esprit de Dieu fut sur Azaria, fils d'Obed, 2 et Azaria alla au-devant d'Asa et lui dit : Écoutez-moi, Asa, et tout Juda et Benjamin! L'Éternel est avec vous quand vous êtes avec lui; si vous le cherchez, vous le trouverez; mais si vous l'abandonnez, il vous abandonnera. (...) 4 Mais au sein de leur détresse ils sont retournés à l'Éternel, le Dieu d'Israël, ils l'ont cherché, et ils l'ont trouvé. (...) 7 Vous donc, fortifiez-vous, et ne laissez pas vos mains s'affaiblir, car il y aura un salaire pour vos oeuvres.</i>

ORGANISATION du mouvement de revitalisation par le roi Asa	9 Il rassembla tout Juda et Benjamin, et ceux d'Éphraïm, de Manassé et de Siméon qui habitaient parmi eux, car un grand nombre de gens d'Israël se joignirent à lui lorsqu'ils virent que l'Éternel, son Dieu, était avec lui. 10 Ils s'assemblèrent à Jérusalem le troisième mois de la quinzième année du règne d'Asa. 11 Ce jour-là, ils sacrifièrent à l'Éternel, sur le butin qu'ils avaient amené, sept cents boeufs et sept mille brebis.
COMMUNICATION	12 Ils prirent l'engagement de chercher l'Éternel, le Dieu de leurs pères, de tout leur coeur et de toute leur âme; (...) 14 Ils jurèrent fidélité à l'Éternel à voix haute, avec des cris de joie, et au son des trompettes et des cors; 15 tout Juda se réjouit de ce serment, car ils avaient juré de tout leur coeur, ils avaient cherché l'Éternel de plein gré, et ils l'avaient trouvé (...)
TRANSFORMATION DE LA CULTURE	8 Après avoir entendu ces paroles et la prophétie d'Obed le prophète, Asa se fortifia et fit disparaître les abominations de tout le pays de Juda et de Benjamin et des villes qu'il avait prises dans la montagne d'Éphraïm, et il restaura l'autel de l'Éternel qui était devant le portique de l'Éternel.
ADAPTATION pour éliminer l'opposition et pour adapter la nouvelle vision aux rites populaires	13 et quiconque ne chercherait pas l'Éternel, le Dieu d'Israël, devait être mis à mort, petit ou grand, homme ou femme. (...) 16 Le roi Asa enleva même à Maaca, sa mère, la dignité de reine, parce qu'elle avait fait une idole pour Astarté. Asa abattit son idole, qu'il réduisit en poussière, et la brûla au torrent de Cédron. 17 Mais les hauts lieux ne disparurent point d'Israël(...)
«ROUTINISATION»	17 (...)le coeur d'Asa fût en entier à l'Éternel pendant toute sa vie. 18 Il mit dans la maison de Dieu les choses consacrées par son père et par lui-même, de l'argent, de l'or et des vases. 15(...) et l'Éternel leur donna du repos de tous côtés. 19 Il n'y eut point de guerre jusqu'à la trente-cinquième année du règne d'Asa.

Nous avons déjà vu deux chercheurs appliquer la théorie de Wallace pour interpréter une partie de l'histoire de l'Église. D'une façon plus globale, l'histoire de l'Église universelle peut être aussi lue comme une série de cycles de

revitalisation avec tous ses mouvements de réveil religieux à travers le monde.⁴¹

Plus proche de nos intérêts, sur le plan pastoral, nous croyons que la théorie de Wallace capte très bien l'expérience de conversion chrétienne⁴² telle qu'annoncée par le kerygme apostolique⁴³ de renoncer à une vie ancienne pour vivre en obéissance à la nouvelle vision divine dans un

⁴¹ James Engel observe : *"Indeed, a careful reading of church history will disclose a myriad of examples when the Church succumbed to effectiveness crisis and change became inevitable. If the institution did not change, then, time after time, a new expression emerged, showing anew the vitality that should characterize God's people (ENGEL et NORTON, 1977: 39)."*

⁴² D. Bloesch définit la conversion ainsi dans son article dans *l'Evangelical Dictionary of Theology* :

"Conversion is the sign but not the condition of our justification, whose sole source is the free, unconditional grace of God.

Conversion is both an event and a process. It signifies the action of the Holy Spirit upon us by which we are moved to respond to Jesus Christ in faith. It also includes the continuing work of the Holy Spirit within us purifying us of discord and contumacy, remolding us in the image of Christ. This work of purification is accomplished as we repent and cling to Christ anew.

Again, conversion is both personal and social. While it basically connotes a change in our relationship with God, it indicates at the same time an alteration in our attitudes toward our fellow human beings. Conversion is a spiritual event with far-reaching social implications. It entails accepting Christ not only as Savior from sin but also as Lord of all life.

Finally, conversion must be seen as the beginning of our ascent to Christian perfection. What is needed is not a second conversion by which such perfection is secured but the continuing and maintaining of a conversion that is never completed in this life. Evangelical theology in the tradition of the Reformation contends that we can make progress toward perfection, but we can never attain it as a realized goal. Even the converted need to repent, even the sanctified need to turn again to Christ and be cleansed anew (BLOESCH 1984: 272-273)."

⁴³ Pierre dit en Actes 3.19 : *"Repentez-vous donc et convertissez-vous, pour que vos péchés soient effacés, 20 afin que des temps de rafraîchissement viennent de la part du Seigneur, et qu'il envoie celui qui vous a été destiné, Jésus-Christ."*

monde nouveau.⁴⁴ Nous reviendrons à une synthèse théologique plus en profondeur plus tard au chapitre six. Pour le moment, l'essentiel est de constater que la théorie de revitalisation, même avec son origine et sa logique «séculières», est très apte à stimuler un re-cadrage théologique et pratique de l'expérience de conversion évangélique et de son accompagnement pastoral.

3.2 Le stress culturel comme seule raison de la conversion religieuse

Wallace a formulé sa théorie de revitalisation dans un milieu scientifique des années 1950 et 1960 qui avait tendance à expliquer les conversions religieuses et la formation des mouvements religieux comme des réponses humaines aux stress quelconques. Nous pouvons citer plusieurs scientifiques pour valider la conclusion de James Dittes, ancien rédacteur en chef du *Journal for the Scientific Study of Religion*, qui a dit que dans les milieux des sciences sociales : «il serait presque impossible de trouver un théoricien éminent qui ne formule pas sa compréhension de la religion d'abord comme une compensation d'une perception de déficit social (*deprivation*)».⁴⁵

⁴⁴ L'apôtre Paul dit en 2 Corinthiens 5.17 : "Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées; voici, toutes choses sont devenues nouvelles."

⁴⁵ "Among modern social scientists, one would be hard pressed to find a major theorist who did not formulate his understanding of religion as a compensation for deprivation (DITTES 1971: 394)."

"The specific factors of stimulus of sect emergence are usually found in the stresses and tensions differentially experienced within the total

Avec le temps, l'importance du stress comme seule et

society. Change in the economic position of a particular group (which may be a change only in relative position); disturbance of normal social relations, for instance in the circumstances of industrialization and urbanization; the failure of the social system to accommodate particular age, sex, and status groups--all of these are possible stimuli in the emergence of sects. These are the need to which sects, to some extent, respond. Particular groups are rendered marginal by some process of social change; there is a sudden need for a new interpretation of their social position or for a transvaluation of their experience. Insecurity, differential status anxiety, cultural neglect, prompt a need for readjustment which sects may, for some, provide. The maladjusted may be communities, or occupational groups, or dispersed individuals in similar marginal positions. The former cases are more typical for the emergence of Conversionist, Adventist, and Introversionist groups, the latter for the Gnostic sects. Sudden social dislocation, as experienced in urban and industrialization, appears to be a frequent circumstance in which Conversionist sects emerge, while Adventists and Introversionists have arisen in the midst of longer persisting deprivation (WILSON 1959: 8)."

"The long-established point of view on why people join cults and sects combines assessment of the particular appeals offered by a group's ideology with an analysis of the kinds of deprivations for which this ideology offers relief. Cults and sects, like other deviant social movements, tend to recruit people with a grievance, people who suffer from some variety of deprivation. To understand whom a particular group recruits, it is necessary to see to whom its ideology offers the most. Although it explains much, this line of analysis can be carried to extremes. And, by the start of the 1960s, in combination with the then-popular mass society theories, it was carried too far. (...) Mass society theories postulated that modern urban life was inimical to human relations. While people in earlier times lived in intimate relations that firmly bound them to the moral order, in modern urban societies people were adrift in Durkheimian sea of anomie. Lacking restraints, and seeking to belong, mass society residents were prone to respond impulsively to propaganda blitzes by social movements such as nazism, communism, or extremist religious movements which offered a pseudosense of community (Arendt 1958) (STARK et BAINBRIDGE 1980: 1377-1378)."

"Despite important differences in theoretical approaches, previous interpretation of social movements, especially of religious ones, have tended to rely on conceptions of strain or crisis: These movements are thought to be class reactions to oppression the frustration of interest, or the loss of social control (e.g., Neibhur 1929; Stinchcombe 1961; Cohn 1957; Johnson 1978); or to result from social disorganization and anomie (e.g., Carroll 1975; Wallace 1956; Chirot and Ragin 1975; McLoughlin 1978; Smelser 1962; Turner 1982; Douglas and Tipton 1983); or to be caused by some form of relative deprivation (Glock 1964) (THOMAS 1989: 12)."

unique explication de la conversion religieuse a été fortement nuancée, faute de preuve convaincante. Lofland avoue qu'il ne pouvait pas quantifier le niveau de stress des nouveaux convertis comme étant plus important que celui de la population en général.⁴⁶ Heirich⁴⁷ et Dennis⁴⁸ ont conclu que le stress, au lieu d'être la cause de la conversion, est mieux compris comme étant un facteur parmi d'autres qui sont présents à la conversion.

La même critique est faite en ce qui concerne le rôle des crises dans la naissance des mouvements religieux.

⁴⁶ "It might in fact be said that from the point of view of an outside observer, their circumstances were in general not massively oppressive. One can probably find among the general population large numbers of people laboring under tensions that would seem to be considerably more acute and prolonged. Perhaps the strongest qualitative characterization of tension supportable by the data is that pre-converts felt themselves frustrated in their various aspiration and experienced the tension rather more acutely and over longer periods than most do (LOFLAND 1966: 41)."

⁴⁷ "Once the data are organized in a form consistent with the [methodological] argument being made, the stress argument becomes far less convincing. (...) The findings of this study look similar to those of much earlier research when data are organized in traditional but logically incorrect relation to the central arguments. However, when the argument is drawn more tightly, support drops away for theories that explain religious conversion entirely in terms of psychological stress or previous socialization. Moreover, the contribution of stress and socialization measures to an explanation that assumes a more sophisticated set of interactions remains quite small (HEIRICH 1977: 665, 673)."

⁴⁸ "In summary, the deprivation theory seems next to useless as an explanation for conversion and/or commitment. This does not mean that people who undergo conversion (...) do not experience deprivation. In general, they are probably just as "deprived" as non-Christians, as the research of Heirich suggests. This is due to the fact that some form of deprivation is probably a universal characteristic of human existence. (...) I would suggest that deprivation should be seen as a background factor; and that the important consideration is not usually the presence or absence of deprivation, but the process of interpretation through which deprivation is understood (DENNIS 1980: 188-189)."

Mitchell (1970) et Thomas (1989), entre autres, remettent en question la gravité des «crises» culturelles ainsi que l'incapacité des cultures à gérer leurs propres transformations.⁴⁹

Dans la même foulée, nous constatons que les explications des forces qui «causent» des conversions sont de plus en plus nuancées. Pour un bon nombre de chercheurs, la capacité des individus et des cultures à se reprendre en main, à rebondir, voire à se convertir, entre en ligne de compte.⁵⁰ Cette nouvelle approche théorique est saluée par

⁴⁹ "Anthony F. C. Wallace's well known paper on revitalization movements systematizes Weber's breakthrough concept in regards to religious movements. (...) He identifies a processual structure of five stages on the analogy of an organic, equilibrium model of society. (...) While the literature on African prophet-healing churches rarely uses the term revitalization, this sort of model is implicit in the analysis of a variety of authors. (...) The weakness of this approach (Wallace's theory) lies in its holistic view of culture as tightly functionally interrelated and the assumed fragility of African peoples' cultures in the face of change (MITCHELL 1970a: 41-45)."

"When interpreting religious movements, scholars commonly revert to the well-worn theme that such movements are rooted in the anxiety, anomie, and alienation that come from rapid change--an approach that I refer to as a crisis-theoretic perspective. (...) The present work grew out of a dissatisfaction with conventional sociological interpretation of religious movements and of their relation to society. (...) I make a distinct break with the crisis perspective. (...) I offer the interpretation that religious movements articulate a new moral order and that each attempts to have its version of that order dominate the moral-political universe. (...) Movements are not irrational reactions to stress, strain, and breakdown. (...) Religion itself does more than simply provide a ready-made social organization that facilitates mobilization (THOMAS 1989: 2, 163)."

⁵⁰ "Approaches to the study of religious conversion both within and beyond the sociology of religion can, then, be criticised for over-reliance upon essentially objectivist styles of enquiry, concentrating upon what happens to individuals in the process of being converted, and saying little about what is involved for individuals in the process of converting. (...) converts' accounts [should] be studied in themselves

Kilbourne et Richardson (1988) comme étant rien de moins qu'un changement de paradigme.⁵¹ Sans convaincre tous les théoriciens de la conversion religieuse⁵², l'approche «acti-

(...) [This] permits consideration of the active role of the convert as subject of the conversion experience (...) The quest for deviant etiology in the study of conversion careers can be, then, abandoned in favour of an appreciation of converts's self-determination in the conversion process (TAYLOR 1976: 11,18)."

⁵¹ " (...) a new paradigm has emerged in contemporary studies of religious conversion and is most apparent in conversion studies with either a social psychological or sociological emphasis. The basis for this argument can be seen in the way that conversion is conceptualized. In the old paradigm, conversion is generally viewed in passivist and deterministic terms, whereas in the new paradigm conversion is generally explained from the standpoint of active agency (i.e., self-directed behavior), personal choice, meaning, and negotiation. In a very real sense, the "old" and "new" paradigms provide diametrically opposed ways of conceptualizing the same phenomena. (...) in the old paradigm, the individual is conceptualized as a passive recipient of personality changes and life experiences. Whether psychologically predisposed or situationally tempered, individuals' conversions are considered determined, in large part, by impersonal and powerful forces acting upon them, within them, or both. The prototype of the new paradigm are seekers, or individuals who actively make plans, choices, and decisions, and generate many of their life experiences. Rather than pushed around by powerful, unseen, and uncontrollable forces, the seeker is an active agent. The seeker is generally characterized by the following: 1) volition, 2) autonomy, 3) search for meaning and purpose, 4) multiple conversion or conversion careers, 5) rational interpretation of experiences, 6) gradual and continuous conversion(s), 7) negotiation between the individual and the potential membership group, and 8) belief change that follows behavior change, as the individual learns the role of being a new convert (KILBOURNE et RICHARDSON 1988: 1-2)."

⁵² "Although considerable evidence supports the activist perspective of new religious conversion (Balch, 1980; Balch and Taylor, 1978; Bromley and Shupe 1979a, 1979b; Gerlach and Hine, 1970; Gordon, 1974; Kilbourne, 1986; Kilbourne and Richardson 1984; 1986; Klapp, 1969; Lofland 1978; Richardson 1980, 1985a; Strauss 1976, 1979; Taylor 1976), it is nonetheless evident that the activist conception does not dominate the field. It is more accurate to say that the activist perspective has gained in prominence and now competes with the deterministic and passivist perspective (Clark, 1987a, 1979b; Clark et al., 1981; Conway and Siegleman, 1978; Delgado 1977, 1980; Levine 1980, 1985; Singer, 1978, 1979), especially in regard to explaining what happens to an individual when he or she joins a new religion or cult (KILBOURNE et RICHARDSON 1988: 2)."

viste» a gagné des convertis importants⁵³.

Il est à noter que la théorie de Wallace est ouverte à cette correction. Nous avons vu que Wallace insiste inlassablement sur l'individualité de chaque «mazeway» qui n'est pas déterminé ou dicté par «la» culture ou «la» religion. Chaque personne a la capacité et la responsabilité de gérer son «mazeway» à sa façon. Wallace voit également la possibilité des reformulations moins catastrophiques : soit partielles, soit graduelles. Plus particulièrement, il dit que les conversions religieuses ne se font pas nécessairement dans un contexte de stress mesurable. Son observation d'un décalage chronologique important entre les crises objectives et l'apparition de nouvelles religions signale la présence d'une certaine capacité des personnes et des cultures de gérer leur crises sur un calendrier plus long.

Un autre déplacement qui a eu lieu dans la foulée des débats autour de la théorie de Wallace se manifeste par l'attention que d'autres théoriciens portent aux facteurs inter-relationnels dans leurs analyses des expériences de conversion.⁵⁴ Tout en accordant une place au stress comme

⁵³ Lofland, un ancien défenseur du modèle "passif", avoue plus tard: *"Stepping back yet further, I have since come to appreciate that the world-saver model embodies a thoroughly "passive" actor--a conception of humans as a "neutral medium through which social forces operate," as Blumer has so often put it. (...) It is with such a realization that I have lately encouraged students of conversion to turn the process on its head and to scrutinize how people go about converting themselves* (LOFLAND 1977: 22).

⁵⁴ *"Typically, a characterization of macrosocial conditions and the 'hard times' they produce are correlated with the appearance of various*

facteur important,⁵⁵ certains chercheurs voient les réseaux de liens sociaux comme étant plus importants que les « crises » pour expliquer les processus de conversion.⁵⁶ En d'autres mots, les êtres humains ont d'autres besoins qu'uniquement celui de la cohérence au niveau symbolique. Ils ont également besoin de l'acceptation sociale. Ces chercheurs insistent sur l'insuffisance d'un système de vérité quelconque pour attirer des convertis sans qu'il y ait, d'abord et avant tout, un pont de relations humaines.⁵⁷

new religions. When the interest is merely in macrosocial conditions and incidences of various new collectivities, one need not take exception to this [stress model] kind of analysis. But if the interest is in the factors that account for the emergence of new groups, then it seems clear that one must study people in association. Failure to do this has been a regrettable lapse in the social sciences. When social scientists finally come to this type of study, notions like that of 'pre-existing friendship nets' will necessarily become relevant as operant explanatory concepts (LOFLAND 1966: 61)."

⁵⁵ *"There is nothing contradictory between the deprivation and ideological appeal line of analysis and that which stresses the importance of social networks. Both seem obvious requirements of any adequate theory. If deprivation alone explained recruitment to cults and sects, millions more people would become members than actually do. Recruits must not only suffer relevant deprivation and be open to a radical group's ideological appeal; they must also be placed in a situation where they will develop social bonds with existing members of the cult or sect (STARK et BAINBRIDGE 1980: 1382)."*

⁵⁶ *"Since social networks constitute microstructures, the findings suggest that microstructural variables [friendships with other converts] are of equal, and perhaps greater, importance than dispositional susceptibilities [social stress forces] in the determination of differential recruitment. We do not urge that dispositions be wholly ignored in attempts to understand the recruitment process. The notion 'disposition' perhaps usefully could be integrated with the network perspective by conceptualizing it in terms of the normative, instrumental and affective ties among current and potential participants (SNOW, ZURICHER et EKLAND-OLSON 1980: 789)."*

⁵⁷ *"The development or presence of some positive, emotive, interpersonal response seems necessary to bridge the gap between first*

Stark et Bainbridge observent que la possibilité de perdre son réseau inter-personnel est souvent un mobile déterminant à l'appartenance à un nouveau mouvement religieux.⁵⁸ La seule fois où l'appartenance à un groupe «mal vu» pourrait attirer des convertis serait, selon ces mêmes auteurs, quand le stress social est intense.⁵⁹ Nous voici donc à nouveau en pleine théorie de revitalisation avec une meilleure appréciation des facteurs derrière de ce que Wallace appelle la conversion «secondaire». Il s'agit de la sorte de conversion qui est plus motivée par la conformité sociale que par une reformulation personnelle en profondeur.

En somme, la théorie de revitalisation s'est toujours

exposure to the message and coming to accept its truth. That is, persons developed affective ties with the group or some of its members while they still regarded the DP [cult] perspective as problematic, or even 'way out.' In a manner of speaking, final conversion was coming to accept the opinions of one's friends (LOFLAND 1966: 51-52)."

⁵⁸ *"Religious movements do not rely solely upon otherworldly solutions to people's problems. Whatever else they may be, religious organization also are worldly organizations and have at their disposal resources to reward many members. Indeed, the affective bonds that constitute social networks, which we have featured in this paper, are direct rewards. Humans desire interpersonal bonds, and they will try to protect them from rupture even if that may mean accepting a new religious faith (STARK et BAINBRIDGE 1980: 1394)."*

⁵⁹ *"Lofland and Stark hypothesized that people must experience enduring and acutely felt tensions before they will join a cult. Those for whom life is going well continue to do as they have done and are unlikely to join. We shall argue (as Bainbridge has already done) that the importance of deprivation is variable. That is, deprivation will be of greater significance in the recruitment process to the extent that the society in question is hostile toward deviant religious groups and thus makes it costly to join one. (...) We suggest that the more costly it is to be religiously deviant, the greater are the countervailing pressures (or deprivations) required to motivate joining (STARK et BAINBRIDGE 1980: 1380-1381)."*

démontrée pertinente dans la foulée du débat du rôle du stress culturel dans la conversion religieuse.

3.3 Le développement de la foi comme processus normal de la croissance personnelle

Un autre champ d'études, que nous appelons ici l'approche du «développement de la foi», a vu le jour longtemps après la publication de la théorie de Wallace. Le porte-parole le plus connu de cette école de pensée, James Fowler (1981), a reformulé les observations du développement de l'être humain faites auparavant, entre autres, par Erikson et Piaget. Fowler adapte la recherche antérieure à l'établissement d'une grille de six étapes chronologiques du développement de la foi de l'individu.⁶⁰ Fowler ne limite pas «la foi» à un contenu théologique. Il la définit d'une façon plus large, comme étant un cadre par lequel l'individu voit et interprète sa personne et son environnement physique et social.⁶¹ Cette approche est en forte connivence avec le concept wallacien du «mazeway». Il est évident que cette école de pensée comprend bien la conversion comme étant une

⁶⁰

FOWLER'S SIX STAGES OF FAITH DEVELOPMENT

1. *Undifferentiated Faith (Infancy)*
Intuitive-Projective Faith (Early Childhood)
2. *Mythic-Literal Faith (School Years)*
3. *Synthetic-Conventional Faith (Adolescence)*
4. *Individuative-Reflective Faith (Young Adulthood)*
5. *Conjunctive Faith (Mid-life and Beyond)*
6. *Universalizing Faith (FOWLER 1981: 113)*

⁶¹ "Faith is not always religious in its content or context (...) It is our way of finding coherence in and giving meaning to the multiple forces and relations that make up our lives. Faith is a person's way of seeing him or herself in relation to others against a background of shared meaning and purpose (FOWLER 1981: 4)."

expérience intense et ponctuelle. Cependant, elle voit aussi que la conversion se situe dans une économie plus large : celle du développement de la foi. Or, cette économie n'est pas sans nous rappeler le paradigme de Wallace.

L'idée maîtresse de cette école de pensée est que chaque phase de la vie humaine présente ses défis particuliers au développement de la foi de l'individu.⁶² La période du jeune adulte est vue comme étant particulièrement stratégique.⁶³ Selon la grille de Fowler, le défi du jeune adulte (son étape 4) consiste à se créer une «foi» plus autonome,⁶⁴

⁶² "(...) the very journey to maturity of faith itself demands a struggle and a certain wrestling. To come to religious identity requires that we wrestle, like Jacob of old, with ourselves, with our past, with our present, with our future, and even with God. The educational process that attempts to sponsor people toward maturity of faith can be expected to entail a similar kind of struggle (GROOME 1980: xv)."

⁶³ Au sujet de l'importance de l'idéalisme des jeunes adultes Ross Bacon fait la synthèse suivante : "Young adulthood carries with it certain promises that empower the potential of young adult faith. For example, young adults have a 'certain freedom along with a unique capacity to critically conceptualize the ideal, unconstrained by the movements of the older adult' (Parks). In searching for the ideal, the young adult in faith has 'vision to formulate life-transforming' (Parks) agendas. Levinson (1978) calls it 'the dream.' In describing the young adults, Sell (1984) uses 'radical idealism, activism, and altruism as the words most used to characterize the young adult'. No longer an adolescent, the young adult can 'reflect and plan (...) for a reservoir of confidence feeds his activism' (Sell 1985). Bocknek (1980) asserts, 'As a repository for idealism, they may have no peer among adults' (BACON 1993: 72-73)."

⁶⁴ "The movement from Stage 3 to Stage 4, i.e. Individuative-Reflective faith, is particularly critical for it is in this transition that the late adolescent or adult must begin to take seriously the burden of responsibility for his or her own commitments, lifestyle, beliefs and attitudes. (...) Stage 4 most appropriately takes form in young adulthood (but let us remember that many adults do not construct it and that for a significant group it emerges only in the mid-thirties or forties) (FOWLER 1981: 182)."

en remettant en question son monde qui auparavant «allait de soi»,⁶⁵ pour ne plus dépendre des autorités du système.⁶⁶ Il est question ici d'une sorte de reformulation consciente du «mazeway» du jeune adulte,⁶⁷ surtout en ce qui concerne son besoin de resymboliser son cadre religieux.⁶⁸ Tout comme Wallace, Fowler voit qu'une reformulation de la foi n'est

⁶⁵ *"It is significant when persons at Stage 3 encounter and respond to situations or contexts that lead to critical reflection on their tacit value systems. Under such circumstances they begin the transition to Stage 4's explicit system. A new quality of choice and personal responsibility for their values and for their membership in the communities that bear them becomes possible (FOWLER 1981: 162)."*

⁶⁶ *"For a genuine move to Stage 4 to occur there must be an interruption of reliance on external sources of authority. The 'tyranny of the they' --or the potential for it-- must be undermined. In addition to the kind of critical reflection on one's previous assumptive or tacit system of values (...) there must be, for Stage 4, a relocation of authority within the self (FOWLER 1981: 179)."*

⁶⁷ *"This stage is marked by a double development. The self(...) now claims an identity no longer defined by the composite of one's roles or meanings to others. To sustain that new identity it composes a meaning frame conscious of its own boundaries and inner connections and aware of itself as a "world view." Self (identity) and outlook (world view) are differentiated from those of others and become acknowledged factors in the reactions, interpretations and judgments one makes on the actions of the self and others. It expresses its intuitions of coherence in an ultimate environment in terms of an explicit system of meanings. (FOWLER 1981: 182)."*

⁶⁸ *"In keeping with Stage 4's critical reflection upon its system of meaning, its relation to and use of symbols differs qualitatively from that of Stage 3. Symbols and rituals, previously taken as mediating the sacred in direct ways and therefore as sacred themselves, are interrogated by Stage 4's critical questioning. In its critical reflection Stage 4 regards meanings as separable from the symbolic media that express them. In face of a liturgical ritual or a religious symbol the Individuative-Reflective person asks, "But what does it mean?" If the symbol or symbolic act is truly meaningful, Stage 4 believes, its meanings can be translated into propositions, definitions and/or conceptual foundations. (...) Instead of the symbol or symbolic act having the initiative and exerting its power on the participant, now the participant-questioner has the initiative over against the symbol (FOWLER 1981: 180)."*

pas entreprise par tout le monde⁶⁹ parce qu'elle est très coûteuse.⁷⁰

Sharon Parks (1986), suite à des années de contacts intimes avec des universitaires américains, pousse la grille de Fowler plus loin sur les plans théorique et pratique.⁷¹ Premièrement, elle est plus spécifique dans sa conception du défi de la foi du jeune adulte, comme un double temps de décomposition et de recomposition du «mazeway».⁷²

Deuxièmement, Parks identifie plus spécifiquement les émotions fortes qui sont présentes dans le processus de la

⁶⁹ *"For many reasons, however, people resist or avoid these invitations to awareness of and a more conscious responsibility for their beliefs and values. They reaffirm their reliance on external authority and their commitments to their particular values and images of which they are aware (FOWLER 1981: 162)."*

⁷⁰ *"(...) the transition from Stage 3 to Stage 4 (...) can be a frightening and somewhat disorienting time of being apart from one's conventional moorings. (...) For those who have previously enjoyed an unquestioning relation to the transcendent and to their fellow worshippers through a set of religious symbols, Stage 4's translations of their meanings into conceptual prose can bring a sense of loss, dislocation, grief and even guilt (FOWLER 1981: 178, 180)."*

⁷¹ Pour une bonne synthèse de la grille de Parks voir LEFEBVRE 1995.

⁷² *"The power and vulnerability of young adulthood lie in the experience of the dissolution and recomposition of the meaning of self and world and its challenges to faith. To become a young adult in faith is to discover the limits of one's assumptions about how "life will always be" -- and to recompose a meaningful sense of self and world on the other side of that discovery. (...) We recompose meaning when we encounter the 'other' in such a way that we are left with no other choice, short of blocking out what we can no longer block out with any honesty. If we pass to a new way of interpreting the world, it is because the new way can account for things that the old way no longer could. We are now able to acknowledge considerations previously ignored, to account better for all the facts, to embrace a wider range of perspectives (PARKS 1986: xii, 67)."*

recomposition de la foi. Semblable à un naufragé qui se trouve sur la plage d'un nouveau pays,¹³ la personne qui a opéré une reconstitution de sa foi vit souvent un mélange de grande joie et de deuil profond¹⁴ et parfois une radicalisation de sa nouvelle vision qui tourne en haine contre son ancienne religion.¹⁵ Par cette observation de la présence de

¹³ *"When we must even question, let alone suffer the collapse of, our sense of self, world, and "God," our whole being aches or is disoriented or is bewildered or feels empty--drained of those rich connections that create significance and delight and purpose. It may feel something like shipwreck. To undergo shipwreck is to be threatened in a most total and primary way. Shipwreck is the coming apart of what has served as shelter and protection and has held and carried one where one wanted to go-- the collapse of a structure that once promised trustworthiness. Likewise, when we undergo the shipwreck of meaning at the level of faith, we feel threatened at the very core of our existence (PARKS 1986: 24)."*

¹⁴ *"When we do survive shipwreck--when we do wash up on a new shore--there is gladness, the gladness of relief and restoration. It is a gladness that pervades one's whole being; there is a new sense of vitality, be it quiet or exuberant. Usually, however, there is more than relief and restoration: there is transformation. We discover something different beyond the loss. Rarely are we able to replace, to completely reconstitute, what was before. The loss of an earlier meaning is irretrievable and must be grieved and mourned. But the gladness is the discovery that life continues to unfold with meaning, with connections of significance and delight. (...) This gladness is experienced, in part, as a new knowing. (...) There is a deeply felt gladness in an enlarged knowing and being and capacity to act (PARKS 1986: 25)."*

¹⁵ *"The young adult must sometimes hold new meanings most fiercely when mustering the courage to make the passage off a once-stalwart (but now seemingly leaking and inadequate) 'ship' that has hitherto held the self, and onto a promising, but unknown, new shore (PARKS 1986: 90)."*

Dans un autre contexte Parks observe que la foi peut exploser en haine quand elle est violée. Elle dit: *"There is in most societies a legal distinction between "crimes of passion" and other crimes. We may think of such tragic moments [of crimes of passion] as arising when the very fabric and center of one's meaning, one's sense of wholeness and connection, is violated, broken, shattered. The promise is broken. Faith erupts into fury. These are the Furies of whom the poets speak, the Furies who rage in witness to the world as it 'ought to be.' They are the expression of the pain of the betrayal of life itself (PARKS*

la joie et de la haine, Parks répond à une question soulevée par Wallace. Rappelons que Wallace s'est demandé si le converti, devenu prédicateur, ne cherchait pas «une approbation sociale de sa nouvelle voie.» Nous pensons que Parks saisit mieux la dynamique des émotions qui poussent le nouveau converti à évangéliser.

Troisièmement, Parks divise l'étape quatre de Fowler (vers une foi «autonome») en deux temps. Selon elle, au lieu de sauter d'une obéissance non critique directement à une autonomie adulte, les jeunes étudiants passent d'abord par une étape transitoire où ils décident d'eux-mêmes à quelles autorités ils vont faire confiance.⁷⁶ C'est ainsi que Parks identifie, très justement, l'importance d'un «prophète»⁷⁷ et d'une communauté⁷⁸ qui incarnent la nouvelle

1986: 23)."

Dans son analyse de la conversion de Charles Chiniquy, R. Lougheed identifie la colère comme une émotion souvent présente chez ceux qui quittent l'Église catholique (LOUGHEED 1994: 267)."

⁷⁶ *"It seems to be more the case that the locus of authority shifts from without to within, not in a single movement from one place to another, but through a two-step process. When the locus of authority shifts from 'assumed authority' outside the self to inner authority, it does so by means of an authority that is external, still 'out there,' but that I now choose, because this authority makes sense to me in terms of my observation and lived experience. Having some awareness that there are other authorities, other points of view, I nevertheless self-consciously choose this authority, who has the power to beckon and drew forth my own sense of truth and emerging critical awareness (PARKS 1986: 86)."*

⁷⁷ *"Indeed, young adulthood typically emerges in a relationship in which the emerging self is invited into greater strength. This is the fitting time for the mentor, guru, guide, coach, sponsor. (...) This is to say that mentors anchor the vision of the potential self. (...) As such, mentors exercise both cognitive and affective appeal, offering*

vision et qui donne au jeune les outils pour créer son identité adulte dans la société.⁷⁹

Avec ces trois ajustements de l'optique de Fowler, qui d'ailleurs était déjà assez semblable à celle de Wallace, Parks finit par décrire les défis au développement de la foi des jeunes adultes avec une grille qui ressemble à celle de Wallace.⁸⁰ Ce rapprochement nous amène à remettre en ques-

both insight and emotional support. But the young adult exercises at least a rudimentary sense of critical choice—at least at the level of requiring correspondence with his or her own experience (PARKS 1986: 86)."

⁷⁸ *"Typically, a critical awareness and a single mentoring figure, while influential, are by themselves insufficient to reorder faith itself. Rather, it is the combination of the emerging truth of the young adult with the experience of an ideologically compatible social group, that generates the transforming power of the young adult era. An ideologically compatible, mentoring group serves to confirm the faith that one will be held in a new knowing—that there will be a new 'home.' The character of the social context to which the young adult has access may be the most crucial element in the transformation and/or maintaining of what a young adult 'knows' (PARKS 1986: 89)."*

⁷⁹ *"The young adult (and his or her culture) most thrives when there is access to a network of belonging anchored in the strength of worthy and grounding meanings that provide a sense of distance both from the conventions of the young adult's past and from the larger society with which the young adult must still negotiate terms of entry (PARKS 86: 90)."*

⁸⁰ Dans la citation suivante de Parks, nous énumérons entre les parenthèses les éléments importants de la grille de Wallace:

- (1) la reformulation d'une culture cible
- (2) l'autorité d'un prophète et d'un nouveau code
- (3) la communication
- (4) l'adaptation
- (5) l'organisation
- (6) la transformation de la culture

"Those who become young adult in faith have the capacity to think critically, to passionately search for the ideal (1), to be appropriately dependent upon a self-chosen authority outside the self (2), to fiercely affirm (3) what is ambivalently held (4), and to pledge fidelity to a community (5) that will hold and confirm (6) the promise of the

tion la règle wallacienne qui dit que les processus de revitalisation personnelle et culturelle sont les réponses de dernier recours dans des situations catastrophiques, alors que, au contraire, l'école du développement de la foi voit les mêmes processus comme étant des étapes normales dans la croissance de chaque personne.

Erikson nous dit que ce dilemme est peut-être moins grand qu'on le pense. En parlant de la crise d'identité des adolescents qui introduit la lutte pour une «foi adulte», Erikson observe que la difficulté de cette lutte pourrait varier selon le contexte culturel. Il dit qu'il y a des contextes culturels où les individus pourraient devenir adultes (c'est-à-dire développer une identité et un cadre symbolique satisfaisants) sans grande crise.⁸¹ Il y a d'autres situations, par contre, qui, pour une raison ou pour une autre, empêchent les individus de faire cette transition d'une façon paisible.⁸² Wallace identifie les processus de

emerging self and its vision of the world and ultimate reality (PARKS 1986: 109)."

⁸¹ "We will call what young people in their teens and early twenties look for in religion and in other dogmatic systems an ideology. At the most it is a militant system with uniformed members and uniform goals; at the least it is a "way of life," or what the Germans call a Weltanschauung, a world-view which is consonant with existing theory, available knowledge, and common sense, and yet is significantly more: an utopian outlook, a cosmic mood, or a doctrinal logic, all shared as self-evident beyond any need for demonstration (ERIKSON 1958: 41)."

⁸² "I have called the major crisis of adolescence the identity crisis; it occurs in that period of the life cycle when each youth must forge for himself some central perspective and direction, some working unity, out of the effective remnants of his childhood and the hopes of his anticipated adulthood; he must detect some meaningful resemblance

revitalisation dans les situations de crise culturelle les plus évidentes. Les mêmes processus sont quand même à l'oeuvre dans d'autres situations où les individus se sentent «bloqués» dans leur culture, sans qu'ils arrivent nécessairement à remettre celle-ci en question en bloc.⁸³

Dans l'ensemble, nous pouvons conclure que les recherches dans le développement de la foi identifient sensiblement les mêmes défis ainsi que les mêmes processus de maturation que la grille de revitalisation.

3.4 La question des étapes de l'expérience de conversion

En nous servant de la grille de Wallace pour interpréter les enjeux de la conversion évangélique et de son accom-

between what he has come to see in himself and what his sharpened awareness tells him others judge and expect him to be. (...) In some young people, in some classes, at some periods in history, this crisis will be minimal; in other people, classes, and periods, the crisis will be clearly marked off as a critical period, a kind of "second birth," apt to be aggravated either by widespread neuroticisms or by pervasive ideological unrest. Some young individuals will succumb to this crisis in all manner of neurotic, psychotic, or delinquent behavior; others will resolve it through participation in ideological movements passionately concerned with religion or politics, nature or art (ERIKSON 1958: 14)."

⁸³ *"In the attempt to (...) achieve effectiveness in society, the young adult is vulnerable, as described earlier, to collapsing dichotomies in one direction or the other. This may take the more typically recognized form of standing against society, but it may also take the form of standing against the self by muting one's dream (...) Or one may try to continually re-form self to fit society in major efforts at self-transformation employing the methodologies of personal transformation that are culturally available in any historical era; monasticism, meditation, psychoanalysis, prayer, hallucinogenic drugs, hard work, religious conversion, introspection. This is to say that such experimentation may signal that a vulnerable but promising self is being fought for and is looking for a fitting home in society (PARKS 1986: 98, 99)."*

pagnement pastoral, nous sommes conscient que d'autres chercheurs découpent les étapes de la conversion différemment de Wallace. Sans entreprendre une analyse théorique en profondeur, nous voulons quand même enrichir la grille de Wallace en valorisant quelques éléments nouveaux apportés par trois autres grilles d'interprétation. Nous ferons surtout attention aux étapes «normales» de conversion telles qu'elles sont tracées par ces approches.

3.4.1 Les étapes de recrutement et de désaffection des membres

Hans Toch (1965) trace une grande route de quatre étapes vers la conversion. Selon son schéma, le futur converti, vivant dans un contexte culturel plus ou moins éclaté (étape 1), se rend compte de certaines difficultés personnelles (étape 2) et cherche d'autres solutions que celles proposées par son cadre symbolique actuel (étape 3). Sa démarche se poursuit jusqu'à ce qu'il trouve (ou soit trouvé par) des portes-parole d'un nouveau système qui lui proposent des solutions plus cohérentes (étape 4).⁸⁴ Signalons

⁸⁴ *"What type of sequence culminates in the adoption of beliefs? Our analysis has suggested a four-step scheme (...) The first step is the posing of a problem situation for a group of persons. Typically, this would occur when society fails to provide adequately for their needs or aspirations. Such problem situation give rise to problems (Step 2) if they register psychological impact--that is, if they create some degree of unhappiness. (...) [Some persons] will begin to search for plausible solutions. They will view available diagnoses and prescriptions with increasing sympathy. The advent of this susceptibility is Step 3 in our sequence. Susceptibility is selective, but not deterministic. It increases the probability that certain beliefs will be found appealing. Should the person (in this condition) encounter a social movement advocating such beliefs, the final step in our sequence occurs. This final step--the intersection of beliefs and susceptibili-*

ici la thèse de doctorat de Lane Dennis (1980) qui se sert de la grille de Toch pour interpréter les expériences de conversion évangélique d'un groupe d'étudiants d'une vingtaine d'années.

Toch met l'accent sur la dynamique critique et restructurante de la personne. Selon lui, la variable déterminante pour la conversion religieuse n'est pas la gravité de la crise culturelle ou personnelle vécue par l'individu,⁸⁵ ni la supériorité d'un nouveau système de croyances qu'il peut rencontrer, mais plutôt la coïncidence chronologique d'une expérience de désillusionnement et de la découverte d'un nouveau cadre crédible.⁸⁶

Toch identifie trois sources de désillusionnement personnel. Ce sont respectivement des croyances incohérentes, des situations non gérables et des personnalités davan-

ties--marks the point at which nonaffiliates become members. (TOCH 1965: 26-27)."

⁸⁵ *"Even relatively vivid and detailed descriptions of conditions, however, no matter how pathetic and dramatic, only provide clues to human problems. The focus of a problem is not in the problem situation, but in its impact on individual people. The diagnosis of problems must therefore carry us to the experiencing person.(...) The impact of a problem situation can only be understood and predicted when data are available about the attitudes, feelings, expectations, and needs of affected persons (TOCH 1965: 7, 8)."*

⁸⁶ *"Timing here is crucial. (...) The typical departure from conventional belief tends to occur when a person whose adherence to the status quo has been weakened encounters a plausible solution, at a point of high susceptibility. (...) And he experiences a conversion, if he encounters the right appeal at the right time (TOCH 1965: 120-124)."*

tage portées à être déçues.⁸⁷ Ces sources peuvent, séparément ou en combinaison, amener le futur converti à «magasiner» de nouvelles options. Plus que les autres chercheurs, Toch souligne l'importance des expériences qui ont rapproché les individus de la mort. Selon lui, ces expériences sont les situations «désillusionnantes» les plus dramatiques. Elles enclencheront de profondes remises en question.⁸⁸

Toch identifie très clairement des fonctions wallaciennes que le nouveau converti entreprend quand il entre dans son «nouveau monde». Il communique sa foi,⁸⁹ il s'associe

⁸⁷ "A disillusioning experience is the perception of a discrepancy between conventional beliefs and psychological or physical realities. (...) The perceived discrepancies are most likely to occur: (1) with beliefs that are (a) premised on distortions of social reality (b) nonresponsive to personal needs, (c) insufficiently flexible to accommodate emergent events, or (d) mutually inconsistent, if matched; (2) in situations which (a) challenge existing interpretation of society, (b) frustrate existing personal needs, or (c) create new needs; and (3) for persons (a) whose problems differ from conventional ones, (b) who are intensely concerned with applying their beliefs, or (c) who have experienced disillusionments in the past. This listing may be reduced to the statement that a person will tend to become disillusioned if he becomes actively involved in life situation for which he has been ill-prepared by socialization (TOCH 1965: 128)."

⁸⁸ "Probably the most dramatic of all precipitating experiences is the expectation of death, which carries a "now or never" connotation. Typically, the assumption that one is going to die precipitates adherence to social movements that center around supernatural beliefs. Martin Luther's religious career began with a menacing bolt of lightning. (...) Thus a person already attracted to religiosity may seize upon any contact with death to justify a step he may have covertly considered for some time (TOCH 1965: 120, 121)."

⁸⁹ (...) the convert may feel that his satisfactions can be widely shared. More often than not, he ignores his own role in the conversion transaction, and attributes his contentment to his beliefs. Since, moreover, he also experiences the need to justify his conversion, he may develop a strong urge to prescribe his beliefs for others (TOCH 1965: 126-127)."

avec d'autres qui partagent la même croyance,⁹⁰ il adapte ses croyances aux réalités de son vécu⁹¹ pour enfin «routiniser» sa nouvelle vie.⁹² Ajoutant une option non prévue par la grille de Wallace, Toch envisage la possibilité que le converti insatisfait puisse sortir du mouvement en retraçant les quatre mêmes étapes pour se «dé-convertir».⁹³

⁹⁰ Toch cite *The Brothers Karamazov* de F. Dostoevsky: "But man seeks to worship what is beyond dispute, so that all men would agree at once to worship it. For these pitiful creatures are concerned not only to find what one or the other can worship, but to find something that all would believe in and worship; what is essential is that all may be together in it. This craving for community of worship is the chief misery of every man individually and of all humanity from the beginning of time." Sa conclusion: "Dostoevsky here describes one way in which every social movement serves its members. By providing them with like-minded fellow members, it converts their unstable individual beliefs into solid, authoritative norms (TOCH 1965: 137)."

⁹¹ "The changes that follow the act of conversion are directed at the task of consolidating psychological gains. As soon as new beliefs are adopted, a stock-taking follows, which records the advantages of the new beliefs over the old. Simultaneously, the reinterpretation of reality begins. Old facts are given new meanings. Premises sprout conclusions and then proliferate into systems (TOCH 1965: 127)."

⁹² "The social movement that presents its inductee with authoritatively reinforced beliefs responsive to his problems unwittingly initiates a chain of events which may culminate in the confined, self-contained world of the veteran member. (...) Conjointly with the acceptance of authority, one can expect a transmutation of perception and cognition from deduction to induction---or rather, from building on the basis of data, to the utilization of data to cement pre-existing belief structures. (...) At a given point in this process, the believer has walled himself in. Every event he encounters must be processed in terms of his beliefs. Every opportunity must be used to cement his system. At this stage, only authority can produce innovation. Nothing remains of autonomy except the ingenuity exercised in the all-consuming enterprise of ensuring that real autonomy can never be regained. (TOCH 1965: 155-156)."

⁹³ "We are able to distinguish four stages in the development of disaffection, each increasing the probability of the one that follows. (1) The first of these steps is one of qualified joining. Without being aware of it, a person may perceive his social movement in a very personal way, may make special demands in return for loyalty, hold unreal-

En somme, Toch ajoute des éléments importants à une lecture wallacienne. Il souligne l'importance de la coïncidence des facteurs pour contribuer à la conversion. Personne autre que lui voit la place centrale d'une expérience proche avec la mort. Il est aussi le seul à éclairer un modèle de dé-conversion. Avec ses ajustements, le modèle de Wallace est plus complet.

3.4.2 Les étapes des «moments transformateurs»

Dans son livre philosophique sur les expériences de conversion, James Loder (1981) propose une grille de cinq étapes assez semblable à celle de Wallace, mais avec des variations intéressantes. À la première étape, que Loder appelle «la conscience d'un conflit», le futur converti se rend compte d'un déséquilibre entre son vécu et son cadre symbolique.⁹⁴ Deuxièmement, pour solutionner le problème

istic expectation, or circumscribe areas of belief or behavior in which he intend to operate as a separate agent. (2) A succession of personal difficulties usually follows qualified joining, and can be thought of as a period of symptomatic manifestation of latent reservation. Such manifestations can run the gamut from obvious to furtive. (...) (3) He remains in a "susceptible" state which sets the stage for a crisis situation. Crisis situations result when susceptible persons encounter precipitating events. (...) (4) Finally, the disaffected member undergoes a period of cognitive reorganization, during which he tries to arrive at alternative solutions to his problems, independent of the social movement (TOCH 1965: 180-181)."

⁹⁴ "The first step begins when there is an apparent rupture in the knowing context. Conflict initiates the knowing response, and the more one cares about the conflict the more powerful will be the knowing event. (...) most of the time we respond to any rupture in the knowing context, the way nature responds to a vacuum. No matter how trivial, we tend to want to set it right or know that it is all right that it not be settled (LODER 1981: 31)."

d'incohérence, la personne prend un temps de recul pour faire l'inventaire de ses options, en vue d'identifier les sources du problème ainsi que des solutions possibles.⁹⁵

Cette pause est une des techniques de la resynthèse du «mazeway» énoncée par Wallace où la personne fait le tri des éléments ambivalents avant de pouvoir les réorganiser dans un nouvel ordre.

C'est donc à la troisième étape de Loder que l'individu, par un acte d'imagination (qui n'est pourtant pas un saut dans un imaginaire décroché), se donne un nouveau sens. Loder dit que la personne va chercher un cadre symbolique («*frame of reference*») qui est complètement en dehors de sa façon ordinaire de voir les choses. C'est justement la confrontation de ce nouveau paradigme avec son vieux monde qui crée une unité nouvelle.⁹⁶ À la quatrième étape, la

⁹⁵ "The second step we will call an interlude for scanning. To be temporarily baffled over a conflict in one's situation is to be drawn both consciously and unconsciously into the familiar psychological process of searching out the possible solutions, taking apart errors, keeping parts, and discarding others. (...) This interlude may take place for only a second, (...) or it may last years, as when one labors inwardly to resolve piece by piece some of the deep psychological hurts of childhood. Scanning is not only a search for answers outside the problem; it is also scanning and differentiating the terms of the problem and playing possible solutions against various interpretations of the ruptured situation. (...) This is the step of waiting, wondering, following hunches, and exhausting the possibilities (LODER 1981: 32)."

⁹⁶ "The third step in the knowing event is the constructive act of the imagination; an insight, intuition, or vision appears on the border between the conscious and unconscious, usually with convincing force, and conveys in a form readily available to consciousness, the essence of the resolution. [It is] (...) two habitually incompatible frames of reference converging, usually with surprising suddenness, to compose a meaningful unity. (...) It is by this central act that the elements of the ruptured situation are transformed, and a new perception, perspec-

personne est consciente que le conflit est résolu. Elle est donc libre d'investir ses énergies dans l'appréciation de sa vie nouvelle.⁹⁷ C'est peut-être ici la source des sentiments de joie observés par Parks.

En visant tout particulièrement l'expérience individuelle du converti, Loder réfléchit sur une dernière étape appelée «l'interprétation». Il dit que c'est en re-travaillant la nouvelle vision dans son contexte social que l'individu confirme sa pertinence.⁹⁸ En franchissant cette étape, le nouveau converti entreprend les fonctions wallaciennes de la communication, de l'adaptation et de l'organisation.⁹⁹ Si

tive, or world view is bestowed on the knower (LODER 1981: 32-33)."

⁹⁷ "(...) the conflict is over. The opening of the knower to his or her context is the response of consciousness to being freed from an engrossing conflict and for a measure of self-transcendence. We might say consciousness is expanded by, and to the measure of, the resolution. (...) In fact it is often the case that the solutions will come in with a wave of related new associations, carrying the implications further than the original conflict suggested and thereby immersing the knower more richly and deeply than ever in his or her assumptional world (LODER 1981: 33-34)."

⁹⁸ "The fifth steps is interpretation of the imaginative solution into the behavioral and/or symbolically constructed world of the original context. This interpretation works in two directions, both backward and forward, so to say. Working backward I will call congruence; this makes explicit, congruent connections from the essential structures of the imaginative construct back into the original conditions of the puzzle. Working forward I will call correspondence: this makes the apparent congruence public and a matter of consensus. Thus, the imaginative construct is examined for its correspondence to a consensual view of the world (LODER 1981: 34)."

⁹⁹ Parks résume la cinquième étape de Loder ainsi: "This effort to interpret the revelatory insight to an interested public functions in two ways: First, we do not seem to grasp the new insight fully, and we are not at ease with it, until it has been confirmed by others. In other words, we are dependent upon a community of confirmation for the completion and anchoring of our knowing. We feel this to be necessary because

l'individu réussit à compléter les cinq étapes en entier, il va y avoir une certaine transformation de son «monde» qui sera partagé avec son entourage.¹⁰⁰ Nous voici en pleine «transformation culturelle» wallacienne.

En conclusion, nous voyons que la grille de Loder confirme et clarifie les processus de conversion identifiés par Wallace, avec une précision importante sur la fonction de la reformulation du «mazeway», un facteur crucial à la compréhension de la conversion.

3.4.3 Les étapes des changements d'attitude

Une analyse importante de la conversion et de son accompagnement pastoral se trouve dans les publications d'un théoricien bien connu du monde chrétien évangélique. James Engel (1975, 1977, 1990, 1991) a publié vingt-cinq livres et plus de soixante articles sur l'intégration des sciences humaines et de la théologie chrétienne en ce qui concerne

we feel a need for assurance of correspondence, coherence, and connection between the original conflict, the new image, and a concerned or interested public. Hence, we test our knowledge with the knowledge of others. (...) All images must be brought to the test of 'repeated, critical and common experience.' The interpretive moment is essential, not only as the completion of an inner process, but as a participation in the forum of common experience that alone can confirm or refute the capacity of the image to grasp the real (PARKS 1986: 127-128)."

¹⁰⁰ *"Thus the event [cycle] originates and concludes in an assumed situation that includes the knower himself via his or her imaginative leap. However, as congruence and correspondence combine, the impact of the event on that world is a transformation of at least some of its elements and an essential gain over the original conditions (LODER 1981: 34-35)."*

les stratégies de communication de l'Évangile.¹⁰¹ Engel veut corriger la tendance dans la pratique pastorale à oublier les lois fondamentales de la théorie de communication.¹⁰² Sa grille du processus décisionnel de l'individu définit les étapes avant, pendant et après l'expérience de conversion évangélique en ce qui concerne le rôle de Dieu et de celui de l'accompagnement pastoral vis-à-vis du cheminement du converti.

Engel voit six étapes chronologiques de la personne en cheminement avant sa conversion : 1) La personne est consciente de l'existence d'un Être suprême. 2) L'Évangile devient, pour elle, une référence. 3) La personne est en contact assez régulièrement avec l'Évangile pour jouir d'une familiarité fondamentale avec son contenu. 4) La personne comprend les implications personnelles de ce message. 5) Elle est bien disposée vis-à-vis des implications de ce message. 6) La personne est consciente d'un besoin fondamen-

¹⁰¹ *"Consumer research has pioneered in its focus on decision processes, and it is here that a significant common ground has been established with ethnography. Through the understanding that is gained, it is possible to develop strategies that begin where people are and move them step-by-step to a point of commitment through change in awareness and understanding, attitudes, intentions, and behavior. (...) Research in spiritual decision processes, of course, is undertaken in full acknowledgement that the Holy Spirit plays a crucial role which transcends the scope of research instruments (ENGEL 1991: 8)."*

¹⁰² *"Much of our effort, then, is only one-way communication-- the message is sent from the pulpit, over the air, in print, or in person; but the response on the other end is only a secondary consideration. Effective communication, on the other hand, requires that we simultaneously be both message-and audience-centered (ENGEL et NORTON 1977: 24)."*

tal que ce message peut combler.¹⁰³

Selon Engel, la progression de l'individu au travers de ces six étapes se fait en fonction de la disposition de sa «carte du monde» et de son «filtre»,¹⁰⁴ termes qui sont tributaires du concept wallacien du «mazeway». Engel dit que, lorsque le futur converti comprend le contenu de l'Évangile ainsi que ses implications personnelles, le

¹⁰³ "[The Engel scale] is of critical significance, because it represents an attempt to place these communication ministries in the perspective of the spiritual decision process that is followed as one becomes a believer in Jesus Christ and grows in the faith. This model of spiritual-decision process in some ways is similar to decision models in other areas of human endeavor. But it represents a vast step beyond mere secular models in that it depicts the interactive role of both God and the human communicator in this process (ENGEL et NORTON 1977: 44)."

LE PROCESSUS DE LA CROISSANCE EN CHRIST
(l'Échelle de James Engel)

Chaque personne "monte" l'échelle en son temps à sa façon.

- +5 Ministères: évangélisation, dons spirituels
- +4 Communion avec Dieu
- +3 Croissance spirituelle en compréhension et comportement
- +2 Intégration dans la vie d'une église locale
- +1 Ré-évaluation de la décision
- 0 Régénération
- 1 Repentance et confession de foi en Jésus-Christ
- 2 Décision d'agir
- 3 Remise en question
- 4 Dispositions positives vers le message et le messenger
- 5 Compréhension des implications personnelles
- 6 Familiarité avec le contenu de l'évangile
- 7 Le message de l'évangile est une référence
- 8 Conscience d'un être suprême

¹⁰⁴ "Problem solving and coping with the pressures of life are impossible without a memory. Man can learn from experience. Those things that are functional and helpful in goal-attainment become stored and can be used in the future. Attitudes are formed in the process and these provide further dimensions to the "map" of the world. This God-given psychological mechanism of memory and adaptation is a filter that helps man, first, to adapt and behave in a manner consistent with basic strivings and, second, to avoid influences and behavior patterns that are nonadaptive (ENGEL et NORTON 1977: 36)."

prochain pas (étape 5) doit être un changement d'attitude envers l'organisme visible qui incarne ce message : l'Église.¹⁰⁵ Cette observation rejoint l'idée de Wallace à savoir que la personne, en besoin d'une revitalisation, ne va pas «sauter dans le vide» à la légère sans avoir sérieusement évalué ses options bien avant de changer définitivement son cadre symbolique.

C'est quand toutes les cinq premières étapes sont franchies que la sixième peut devenir la plus déterminante. C'est la fameuse «distorsion culturelle» de Wallace, le «naufrage» de Parks, le «désillusionnement» de Toch et le «conflit» de Loder. Engel insiste sur le fait que la reconnaissance d'un besoin est essentielle avant de venir à la repentance et la foi. Toute intervention pastorale vers la «persuasion» est impuissante, sinon trompeuse.¹⁰⁶ Les problématiques à résoudre par la conversion selon Engel sont

¹⁰⁵ *"If the communicator has succeeded in speaking to felt needs and building a minimum level of awareness, there should be a positive shift in attitudes toward the gospel message itself and toward its most visible manifestation -- the church. The gospel, in other words, is presented as the means necessary to satisfy that basic need. If the person is progressing in his or her decision process, there will be growing interest in this alternative. For attitude shift to take place, however, it will often be necessary to counter a previously negative view toward the church. (ENGEL et NORTON 1977: 75).*

¹⁰⁶ *"It must be remembered that absence of a recognized problem, and hence of felt need, implies a closed filter. Thus, there are limitations on what man can do with the message and the media. (...) An all-too-common mistake is to utilize persuasion in such a way that the individual is, in effect, manipulated to make a decision that usually proves to be an abortive one. (...) Unfortunately, there have been too many instances of a recording of so-called 'decisions' that were not decision at all (ENGEL et NORTON 1977: 49)."*

très semblables aux quatre crises personnelles abordées par la reformulation du «mazeway» : un nouveau moyen d'absoudre la culpabilité, l'avertissement d'un jugement à venir, le besoin d'une relation personnelle avec Dieu et l'espérance d'un nouveau monde idéal.¹⁰⁷ Nous y reviendrons au chapitre six où nous aborderons plus en détail des questions théologiques.

Engel voit deux étapes distinctes pendant la prise de décision. Premièrement, l'individu doit décider d'agir en fonction de sa prise de conscience de son besoin. Engel est assez réaliste pour voir que la personne qui se remet profondément en question peut refouler ses problèmes, reculer et éviter des décisions cruciales. Elle garde ainsi une compréhension plus distante des implications personnelles de l'Évangile.¹⁰⁸ Si, au contraire, la personne décide d'agir, c'est alors que vient le moment d'utiliser des mots d'encouragement qui dirigeront la personne vers la repentance et la foi, bref il s'agit de la persuasion. À la

¹⁰⁷ "Movement in decision process is arrested until the individual senses his or her lostness because of the barrier presented by the sin nature. It is essential to grasp that life cannot have ultimate meaning apart from a relationship with God. (...) Felt need is an important avenue toward creating a grasp of the personal implications of the gospel. The presence of felt need signifies a perceived gap between the ideal state of affairs and the actual situation, thus giving rise to a point of receptivity (ENGEL 1990: 189)."

¹⁰⁸ "We must not overlook the fact that each individual is sovereign-- each of us determines through a filtering process what persuasive communication we will consider. There is no method known to man by which the filter can be circumvented and lasting change brought about. (ENGEL et NORTON 1977: 40)."

deuxième étape du moment décisionnel, la personne change son allégeance pour se confier d'une façon inédite à la personne et à l'oeuvre de Jésus-Christ afin d'être régénérée.¹⁰⁹

Encore une fois, c'est au chapitre six que nous aborderons ces thèmes plus en profondeur.

Engel voit au moins quatre étapes que le nouveau converti franchit après son changement d'allégeance. Il y a premièrement une nouvelle évaluation, parfois douloureuse, de la décision qu'il vient de prendre (un aspect de l'adaptation wallacienne).¹¹⁰ Deuxièmement, le converti s'intègre à la vie d'une Église locale (l'étape de l'organisation de Wallace).¹¹¹ C'est dans le contexte d'une communauté chrétienne que le converti verra, troisièmement, une maturation paisible de ses pensées et de son comportement (l'étape de la transformation culturelle de Wallace). Engel

¹⁰⁹ "Whatever the content of the message, communication can never do more than set the stage for regeneration which is accomplished only through the Holy Spirit. (...) Obviously, God and man work together in this mysterious New Testament process. If there has been no proclamation and no persuasion, the communicator has failed to provide that essential level of understanding that the Holy Spirit uses to bring about regeneration (ENGEL et NORTON 1977: 52)."

¹¹⁰ "Spiritual growth begins with post-decision evaluation. This is an inevitable consequence of a major decision in which unchosen options also have some attractive components. The new convert may wonder what he has gotten into, for example, and may enter into a stage of real doubt and confusion. Thus it is always necessary to provide for early follow-up in which teaching relating to assurance of salvation is presented and the basic essentials of Christian growth are explained. Impaired spiritual development or even retarded Christian growth may result if follow-up is neglected (ENGEL et NORTON 1977: 52-53)."

¹¹¹ "The next requirement is to incorporate the new believer into the Body of Christ, without which there can be no true spiritual maturity (ENGEL et NORTON 1977: 53)."

voit le processus de maturation (ou de socialisation dans la nouvelle culture) comme étant une continuité des étapes de la conversion : 1) la reconnaissance des problèmes, 2) une lutte pour trouver des solutions adéquates et 3) la mise en pratique des nouvelles solutions.¹¹²

Curieusement, Engel met en dernier l'étape de la communication. Rappelons que Wallace voit le nouveau croyant comme obsédé par un désir ardent de témoigner tout de suite après sa reformulation. Engel le voit plutôt comme la fin du processus de la conversion d'un «client satisfait».¹¹³ Ce renversement de l'ordre chronologique nous pousse à nous demander si l'étape de la communication n'est pas retardée et moins évidente quand l'expérience de conversion est plus calme. Autrement dit, plus la conversion est «violente», (dans le sens in extremis de Wallace), plus l'étape de communication sera prompte et importante.

À la lumière des clarifications apportées par la grille d'Engel, ainsi que par toutes les autres grilles sur la thé-

¹¹² *"The fact of man's created nature indicate that initial and continued growth and fruitfulness involves a progression of decisions initiated by problem-recognition and followed by a struggle to find the correct way. This is a natural but tortuous process in which the believer is conformed by the Holy Spirit to the image of Christ. The Spirit initiates felt need by showing the gap that exists between 'what is and what ought to be.' The believer, then, must decide what to do-- either to obey under the guidance of the Spirit and appropriate God's solutions or to disobey and, in effect, slump into a stage of arrested growth (ENGEL et NORTON 1977: 55)."*

¹¹³ *"Spiritual reproduction becomes virtually impossible if the believer's spiritual growth is arrested either because of disobedience or because of inability to find satisfying answers to personal problems in his spiritual pilgrimage (ENGEL et NORTON 1977: 55)."*

orie de revitalisation, nous voulons faire une certaine synthèse et harmonisation pour construire un outil de lecture des expériences de conversion et de l'accompagnement pastoral. Le répertoire de tous ces facteurs suit en forme d'hypothèses de recherche.

1. Des conseils de Wallace lui-même	2. Trois modèles méthodologiques	3. Retour critique sur la théorie	4. <u>Nos hypothèses de recherches</u>
-------------------------------------	----------------------------------	-----------------------------------	--

4 Nos hypothèses de recherches

Nous sommes maintenant en mesure de proposer une grille de lecture utile pour interpréter des expériences de conversion évangélique ainsi que leur accompagnement pastoral. Cet outil s'inspire de la théorie de Wallace, tout en tenant compte des apports des autres chercheurs. Nous résumons ainsi toute la discussion théorique précédente. Nous proposons donc quelques hypothèses de recherches qui guideront la démarche d'interprétation du prochain chapitre.

4.1 La pertinence de la théorie de revitalisation

La théorie de revitalisation s'avère très pertinente pour interpréter les expériences individuelles de conversion évangélique des jeunes québécois.

4.1.1 L'expérience individuelle de conversion

La logique des étapes et des fonctions de la théorie de revitalisation de Wallace s'applique aux individus autant qu'aux cultures. Wallace rend compte de la possibilité

d'une telle utilisation de sa grille et le démontre par sa lecture de la revitalisation personnelle dans son exemple préféré «Handsome Lake». La théorie de revitalisation peut être très utile pour l'interprétation des expériences individuelles de conversion, même peut-être plus qu'elle ne l'est pour les grands mouvements socio-culturels.¹¹⁴

4.1.2 Le drame des jeunes québécois

La génération des 20-35 ans vit dans un nouveau contexte de profonds bouleversements sociaux et culturels qui ont de fortes conséquences. Le cadre critique et dynamique de compréhension qu'offre Wallace nous semble très pertinent sur les plans de la pensée et de l'action. Si Erikson dit qu'il y a des contextes socio-culturels qui sont moins aptes à créer une place pour leurs jeunes adultes, la situation québécoise des années 1990 en est une.¹¹⁵ C'est même une

¹¹⁴ "I am favouring the incorporation of the broadly micro-constructionist paradigm into analysis of topics nominally designated religious. Berger has himself suggested that the sociology of knowledge "must not only be concerned with the great universes of meaning that history offers up for inspection, but with the many little workshops in which living individuals keep hammering away at the construction and maintenance of these universes." Taken over as a desideratum for work in the sociology of religion, such considerations invite a de-emphasis upon macro-level study of religion as a culturally available system of meaning external to individuals and advocacy of analysis of how individuals empirically deal with the interactional negotiation of religious categories of meaning in situated aspects of their everyday affairs. Conversion, I have been concerned to suggest, provides one substantive area in which such micro-level analysis might profitably be deployed (TAYLOR 1976: 22)."

¹¹⁵ Signalons l'étude du Conseil permanent de la jeunesse, Le Point sur la délinquance et le suicide chez les jeunes, qui déplore le taux élevé de suicides des adolescents et surtout celui des jeunes hommes âgés de 15 à 29 ans (353 cas en 1993 au Québec). Une citation troublante d'une adolescente: "Je ne voulais pas me tuer, je voulais tuer la

crise multidimensionnelle qui en secoue les profondeurs culturelles, morales et spirituelles.¹¹⁶

4.1.3 Les expériences de conversion évangélique

La «conversion évangélique», telle qu'elle est observée, est un phénomène assez inhabituel dans la population de souche catholique française au Québec. Il y a ici une étrangeté, un novum, une «crisis» que peut éclairer d'une façon originale la grille wallacienne de revitalisation. Nous avons discuté de la situation du Québec avec Wallace et

vie que je mène (*LE DEVOIR*, 19 septembre, 1995: A3)."

¹¹⁶ "Tant de récits de vie d'adultes témoignent de mémoires fragmentées en pièces détachées, hors de toute tradition culturelle et spirituelle assez cohérente et profonde pour fournir un minimum de repères d'intelligence de son expérience de vie, des héritages reçus en amont et des horizons d'avenir en aval. Il y a chez nous au Québec une profonde déculturation dont nous ne soupçonnions pas l'ampleur et la profondeur avant de commencer notre recherche, il y a quatre ans. Nous avons fait le pari de nouvelles cultures en émergence, à tout le moins d'une certaine re-culturation, mais nous sortons de cette recherche avec trop d'indices sur cette déculturation fondamentale pour ne pas y voir une hypothèque telle qu'il ne peut être question de nouvelle culture, pour le moment en tout cas. Tout simplement parce qu'il n'y a plus d'assises minimales pour une re-culturation! Selon nous, il y a là un formidable drame humain et spirituel que nous avons déjà pointé dans nos résultats de recherche sur les adolescents. (...) On le verra dans ce dossier des 20-35 ans où se retrouve le même problème de fond de la déculturation avec ses impacts particuliers.

(...) L'horizon leur apparaît bloqué pratiquement dans toutes les directions: énormes dettes publiques, État impuissant, société éclatée et non gérable, grand projets politiques avortés, environnement dégradé, chômage chronique, problèmes sociaux insurmontables, conflits ethniques, décrochages scolaire massif. Nous pourrions allonger cette longue liste de profondes inquiétudes évoquées par nos interviewés souvent dans un discours vite clos comme s'ils ne voulaient pas trop y penser. Le fossé ne cesse de se creuser entre les aspirations toujours vivaces de la récente prospérité et la dégradation de la situation actuelle.

(...) La coexistence pacifique de surface entre les générations ne doit pas nous leurrer: ni l'apparent accommodement des jeunes à leur difficiles conditions présentes. Il y a en dessous un immense baril de poudre trop ignoré (*GRAND'MAISON* 1992b: 123-124, 138, 139).

nous sommes venus à la conclusion que les Églises évangéliques ont un rôle «hybride» dans l'univers culturel des Québécois. Même si elles font partie des options religieuses de la culture depuis longtemps (au moins depuis 1840, sinon avant), elles sont assez marginalisées pour être vues par plusieurs comme une «secte» ou une «nouvelle religion» anormale. Paradoxalement, leur dynamique personnelle et communautaire de conversion rencontre des besoins de revitalisation actuels, de distanciation, de nouveaux recadrages du sens de la vie et de la foi.

4.2 L'interprétation des étapes et des fonctions des conversions évangéliques au Québec

Les étapes et les fonctions d'une revitalisation représentent des défis que le nouveau converti doit relever tôt ou tard, mais pas nécessairement dans l'ordre établi par Wallace.¹¹⁷

4.2.1 La croissance du stress individuel

Nous pensons, tout comme McLoughlin, que les difficultés dans les relations familiales (de couples ou de parents avec leurs enfants) sont les premières conséquences de la croissance du stress individuel causé par des incohérences culturelles. Ces problèmes se manifestent par des conflits

¹¹⁷ Parks veut éviter le danger d'une obéissance aveugle à sa propre grille linéaire: "One of the most serious limitations of this model is the possible implication (and not infrequent charge) that the activity of faith is being represented as linear and fixed, rather than as the dynamic, multidimensional, creative process that it is in reality. Concentric circles, spirals, and moving pictures would better capture these dimensions of truth that elude the printed word (PARKS 1986: 95)."

d'éthique.

4.2.2 La distorsion de la culture

Les convertis qui se restructurent le plus profondément sont conscients qu'ils vivent des éléments de distorsion culturelle. Ils ont perdu confiance en la plupart sinon toutes les institutions de la société. Par contre, ceux qui se restructurent moins radicalement sont moins conscients des indices de distorsion culturelle.

Tout comme Toch, nous pensons que des expériences limites, parfois incluant la mort, sont des expériences de «désillusionnement» qui très souvent peuvent stimuler de profondes remises en question. Il y a aussi des expériences où les personnes ont l'impression de vivre «la fin du monde».

Certaines personnes corrigent les incohérences de leur «mazeway» par petites étapes difficiles plutôt que de passer par une grande crise existentielle. Cette gestation intérieure souterraine révèle davantage la positivation dynamique qui accompagne le bouleversement de la conversion sur un fond de restructuration patiente du «mazeway.»

4.2.3 La resynthèse du «mazeway»

La resynthèse du «mazeway» pour les 20-35 ans est autant une mise en place de leur identité adulte qu'une resynthèse de leur cadre religieux. Le salut, selon Wallace, est vu comme une nouvelle identification à un être divin. Cela explique en partie la difficulté des nouveaux

convertis à communiquer paisiblement leur foi à leurs parents sans soulever d'autres difficultés non réglées. Nous ne pouvons pas séparer ces deux piliers (foi-identité) dans nos interprétations analytiques.¹¹⁸

L'importance du rôle des «visions divines» dans les expériences de conversion varie en fonction des perceptions par l'individu de la distorsion de sa culture et de sa personnalité. Les quatre crises personnelles de la restructuration du «mazeway» telles qu'elles sont définies par Wallace (le besoin de la présence de Dieu dans la vie quotidienne, l'espérance d'un nouveau monde idéal, l'absolution de la culpabilité et l'avertissement du jugement à venir) sont les «questions ultimes» qui sont à résoudre par chaque converti.

4.2.4 La communication

Les nouveaux convertis qui se restructurent d'une façon radicale se mettent à témoigner de leur nouvelle foi pour une variété de raisons. Premièrement, ils vivent une grande joie, peut-être la plus grande joie de leur vie. Leur

¹¹⁸ "Le système de convictions du croyant doit se confronter à la tâche de répondre de sa manière d'éclairer (sic) et de prendre en charge le matériau de la réalité humaine et, par là, d'entrer de manière ouverte dans le débat des identités, sans prétendre d'emblée à l'exclusivité de la pertinence. (...) Comme Erikson l'exprime bien, 'la formation de l'identité met en jeu un processus (...) par lequel l'individu se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon personnelle de se percevoir lui-même, par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige (citant ERICKSON 1972: 18-19)'. En s'ouvrant au dialogue avec d'autres, dans l'Église et plus globalement parmi ses semblables, le chrétien expose son identité chrétienne au test du regard de l'autre, un défi qui le prend à partie, parce qu'il peut l'ébranler et le mettre en crise (BÖHLER 1988: 35-36)."

découverte n'est pas seulement celle d'une nouvelle Église, mais d'une nouvelle perception du monde. Tout est différent. Deuxièmement, ils font le deuil de leur ancien monde, et surtout de leur ancienne «religion». L'agressivité de leur désillusionnement n'est pas toujours modérée. Troisièmement, les convertis valident leur nouvelle foi en la partageant avec d'autres personnes.

Il est normal que la majorité des convertis se donnent «corps et âme» pour communiquer leur nouvelle foi tout de suite après leur conversion. Selon Engel, il y en a d'autres, par contre, pour qui la fonction de la communication est plus en évidence vers la fin de leur cycle de revitalisation.

4.2.5 L'organisation

La fréquentation par le nouveau converti d'une Église évangélique, avant et après son expérience de conversion, est vitale pour l'encourager dans son cheminement. Il est à noter qu'il y a un grand consensus théorique sur ce point (Wallace, Stark, Bainbridge, Toch, Parks, Engel, etc.) L'Église est l'incarnation et la validation de la nouvelle vision, de la culture cible et de la pertinence du code.¹¹⁹

¹¹⁹ *"Few would wish to question the assertion that the Church is-- in some sense--the locus of witness to the Gospel. The purely verbal preaching of the story of Jesus crucified and risen would lose its power if those who heard it could not trace it back to some kind of community in which the message was being validated in a common life which is recognizable as embodying at least a hint and a foretaste of the blessedness for which all men long and which the Gospel promises. (...) It is in the life of a new kind of community that the saving power of the Gospel is known and tasted, and such a community--in however embryonic a*

Le baptême d'immersion est le rite initiatique par lequel tous les douze convertis ont déclaré leur appartenance à une Église évangélique locale.

Selon la typologie de Wallace concernant les mobiles d'adhésion aux mouvements de revitalisation, nous pouvons identifier plusieurs sortes de motivations à l'oeuvre dans les expériences de conversion, certaines étant plus nobles que d'autres.

4.2.6 L'adaptation

L'adaptation (avec sa connotation d'acculturation) est de loin la fonction la plus importante pour les nouveaux convertis au Québec, sinon pour tous. Comme dans la parabole de Jésus au sujet des quatre sols, les oiseaux, les pierres et les épines sont toujours partout.

Les nouveaux convertis font difficilement face aux trois sources d'opposition nommées par Wallace : 1) l'incompréhension de leur message, 2) les craintes xénophobes et 3) les oppositions des pouvoirs du vieux statu quo.¹²⁰ Pour compliquer la situation, les jeunes adultes, dans leurs efforts de «sauver le monde perdu», soulèvent trop souvent

form--will always be the locus of that miracle by which the paradigm shift which we call conversion happens (NEWBIGIN 1979: 304).

¹²⁰ "When there were emotional attachments to extra-cult, non-seeking persons, and when these persons were physically present and cognizant of the incipient transformation, conversion became a nip and tuck affair. Pulled upon by competing emotional loyalties and their discordant versions of reality, pre-converts were thrown into intense emotional strain (LOFLAND 1966: 56)."

plus d'opposants que de partisans.¹²¹ Les blessures causées par un témoignage agressif sont lentes à guérir. Les convertis ont souvent du mal à se réintégrer dans leur monde pour pouvoir vraiment le transformer.¹²²

Les «codes» des Églises évangéliques ont continuellement besoin de s'adapter pour être plus cohérents avec le vécu des nouveaux convertis. Soulignons ici l'importance de la révélation du règne de Dieu par Jésus-Christ. Cette optique continuera d'interpeller la vie nouvelle du converti ainsi que celle de son Église.¹²³

¹²¹ Parks souligne la différence entre la foi du jeune adulte qui "sauve le monde" et une foi plus adulte qui se met au travail dans le monde pour l'améliorer: "(...) *if young adult faith is confirmed and given place, it can emerge from its fragile form to a self-confident adult strength to make meaning in the world-as-it-is, while maintaining sufficient integrity with the young adult's vision. Adult faith can sustain a respectful awareness of communities other than its own; and it can tolerate, if not embrace, the felt tensions between inevitable choices. Adult faith can engage the world because it has a confident sense of agency, the power to act. The fragile young adult must stand over-against the world to observe it, to critique it, to test it, and to save it. The tested adult has the confidence to stand within the world to engage it, to contribute to it, and (if one's faith requires) to transform it (PARKS 1986: 94).*"

¹²² "Although there are many deficits in the socialization process [i.e. the disciplining process of the new movement], its most general defect is overambitiousness. Persons who have been oversocialized, in the sense that too many absolutes have been inculcated in them, are most likely to experience subsequent clashes with reality. The extreme instance of this rule is the true believer, for whom life becomes a constant struggle to impose shaky dogmas on slippery facts. In general, a person who demands that conventional society conform to his mold soon finds that he must either revise his expectations or transform the social order. He may try both (TOCH 1965: 128-129)."

¹²³ Évidemment le christianisme transcende les cultures; mais (...) sa manifestation historique et son expression locale sont culturelles. La première incidence pour l'intervention chrétienne est donc ce processus d'acculturation qui entraînera non seulement réceptivité et respect mais également des mutations devant aboutir à des modalités nouvelles:

4.2.7 La transformation de la culture

Certains convertis réussissent à se façonner un nouveau monde en harmonie avec leur foi nouvelle. Malheureusement, il y en a d'autres qui, à cause de blocages dans les fonctions précédemment citées, sont plutôt déchirés par leur nouvelles croyances et appartenances ecclésiales.

Très peu de convertis transforment entièrement leur culture. Les changements seront plutôt limités aux niveaux personnel, familial, ecclésial ainsi qu'à quelques aspects de leur monde professionnel. Les transformations de la société seront très localisées.

4.2.8 La «routinisation»

Tout comme McLoughlin, nous pensons que le vrai «test de vérité» est celui de la capacité des jeunes adultes des Églises évangéliques à élever leurs enfants dans une foi cohérente et dynamique. Il est question ici de la transmission d'une foi véritablement adulte.

La fonction de «routinisation» est aussi dangereuse qu'importante pour les nouveaux convertis. En effet, elle porte en elle le danger de figer leur cheminement, de les séparer du «monde» et de les rendre incapables de renouveler

réévaluation de l'héritage, modification des modèles culturels, réajustement des pratiques, réaménagement des structures. Il y aura aussi le défi de la réinterprétation des représentations et le défi de la traduction des discours et des symboliques d'un code culturel à l'autre, d'un code ancien à un code moderne, des codes particuliers au code des catégories anthropologiques de la culture publique commune, non sans prendre en compte les accents des autres codes culturels chrétiens comme enrichissement collectif (CHARRON 1992: 295-296).

leur vision.¹²⁴

4.3 L'interprétation de l'accompagnement pastoral des convertis évangéliques

Nous voyons, dans la grille de Wallace, plus qu'une approche scientifique. Elle propose une bonne définition d'une conversion intégrale de façon à bien situer et guider la pratique pastorale. En plus d'expliquer le momentum du cheminement de la conversion, la grille peut aussi aider les accompagnateurs à se situer face à une personne qui fait une série de crises personnelles.

4.3.1 Une conversion intégrale

Les étapes et les fonctions de la théorie de revitalisation définissent une conversion intégrale d'une façon empirique et logique. Nous proposons d'adopter les étapes et les fonctions de la revitalisation comme étant un cheminement «souhaitable», voire nécessaire, dans la vie de chaque nouveau converti.¹²⁵ Nous pensons que, lorsqu'une

¹²⁴ "Or ce qui caractérise la secte, c'est la rupture avec le reste du monde et l'immobilisme. Si bien que par sa propre durée, le messianisme passe de la révolution à la conservation; il est à craindre dans ces conditions que les mêmes éléments qui ont été positifs dans une certaine conjoncture historique cessent de l'être à un autre moment. (...) Le mouvement en se transformant en secte fait disparaître cette faculté d'ajustement, que l'on trouvait au début de tout messianisme; on continue à donner toujours les mêmes réponses tandis que les problèmes sont devenus nouveaux (BASTIDE 1961: 12)."

¹²⁵ "Thus transformational logic may be called the grammar of the knowing event, and the knowing event may occur in contexts as seemingly alien as puzzle solving, scientific discovery, poetry writing, psychotherapy, and religious conversion. Such expressions of transformation vary at the surface, but the deep, underlying pattern remains the same. It is innate to want completion of transformational logic wherever it appears, just as we want completion of any recognizable sentence or any narrative form (LODER 1981: 37)."

étape n'est pas correctement franchie, cette incomplétude sera à achever plus tard sinon elle deviendra carrément un blocage dans le cheminement du converti.

4.3.2 Un guide pour la pratique pastorale

Les erreurs, les manquements et les malentendus dans la pratique pastorale (observés et répertoriés à la fin du Chapitre 2) ont pour origine un manque de compréhension et de synergie avec les étapes de revitalisation personnelle que les nouveaux convertis étaient en train de franchir. Ces erreurs ont pour conséquence de retarder ou d'empêcher le converti dans son cheminement.¹²⁶ Au contraire, la pratique pastorale s'est révélée utile lorsqu'il y avait une bonne continuité (consciente ou non) avec les étapes et les fonctions de revitalisation personnelle que les nouveaux convertis avaient à franchir. Nous pensons qu'une compréhension de la grille de Wallace telle que présentée pourrait améliorer l'accompagnement pastoral des nouveaux convertis.¹²⁷

¹²⁶ "Engel nous avertit des abus causés par notre manque de respect pour les étapes du cheminement des convertis: *Most people in most situations are at the very early stages of decision process and cannot be reached with traditional evangelistic strategies presenting a truncated plan of salvation and calling for decision. (...) Nonetheless, the majority of evangelistic efforts ignore this basic fact and proceed as if God will bring about some miraculous understanding of the message (ENGEL 1990: 188-189).*"

¹²⁷ Nous pensons que ce que Parks dit de la grille de Fowler est aussi valable pour la grille de Wallace: *"Fowler and his associates have developed an interviewing method that assists us in listening to the story of a person's journey in faith. Informed by theological and psychological perspectives and by the patterns that began to emerge from the analysis of hundreds of life stories, Fowler has enunciated a*

4.3.3 Le cycle peut se répéter

Nous pensons, avec Carol et Toch, que les expériences de conversion ne se limitent pas nécessairement à un seul cycle de revitalisation par croyant. Autrement dit, le nouveau converti ne fait pas une reformulation, une organisation, une adaptation, etc., une seule fois dans sa vie. Au contraire, en plus de son expérience dite de «conversion», le croyant sera confronté à d'autres défis peut-être moins grands, où il aura la possibilité de passer par des étapes semblables à celles de sa revitalisation fondamentale. La pratique pastorale doit donc être apte à accompagner d'autres cycles de conversion successifs.

CONCLUSION DU CHAPITRE

C'est ainsi que nous terminons notre problématique. Au chapitre 3, nous avons présenté une analyse détaillée de la théorie de revitalisation de Wallace. Au chapitre 4 nous avons soulevé des questions théoriques et méthodologiques concernant l'utilisation de la grille de Wallace. Nous venons de proposer trois grandes hypothèses de recherches avec des sous-hypothèses détaillées. Au chapitre suivant, nous reviendrons aux expériences de conversion et d'accompagnement pastoral que nous avons observés afin de les interpréter à l'aide de la grille de revitalisation.

conceptual framework by which to interpret the development of faith and has described six stages in faith (PARKS 1986: 40)."

CHAPITRE CINQ

INTERPRÉTATION WALLACIENNE

1. <u>Le but de l'interprétation</u>	2. La méthodologie de l'interprétation	3. L'exercice d'interprétation	4. Une interprétation typologique
--------------------------------------	--	--------------------------------	-----------------------------------

1 Le but de l'interprétation wallacienne

Après nos temps d'observation et de problématique, nous passons maintenant à une synthèse des deux. Nous voulons développer une intelligence interprétative des expériences de conversion dans une perspective d'accompagnement pastoral. Il est évident que la richesse de nos données empiriques pourrait bien ouvrir d'autres pistes d'interprétation. Nous voulons simplement démontrer ici la pertinence de la théorie de revitalisation pour situer et orienter les convertis et les agents pastoraux dans le grand défi de la conversion évangélique qu'ils relèvent ensemble. Nous poursuivrons également notre démarche d'interprétation au prochain chapitre également, où nous aborderons des facteurs d'une interprétation théologique mis en lumière par notre interprétation wallacienne.

Pour aller plus loin qu'une analyse des expériences subjectives de conversion, nous voulons regarder très attentivement les médiations entre les interviewés et les intervenants pastoraux, qu'il s'agisse de témoignages, de médias imprimés ou diffusés, de membres d'Églises ou de pasteurs. Ce regard nous permettra d'évaluer, de façon théorique et pratique, l'expérience de base des convertis

actuels et les indicateurs qu'ils fournissent pour leur accompagnement culturo-pastoral aujourd'hui.

INTERPRÉTATION WALLACIENNE

1. Le but de l'interprétation	2. <u>La méthodologie de l'interprétation</u>	3. L'exercice d'interprétation	4. Une interprétation typologique
-------------------------------	---	--------------------------------	-----------------------------------

2 La méthodologie de l'interprétation wallacienne

Le passage de la problématique à l'herméneutique, qui convient à l'utilisation des grilles comme celles de Wallace, commande des démarches interprétatives spécifiques. Ce passage va se faire par ressaisies successives.

Nous allons d'abord regrouper les récits de vie des nouveaux convertis selon une logique wallacienne pour identifier les composantes de la revitalisation personnelle telles qu'elles apparaissent dans tous les récits de conversion. Notre approche sera empirico-synthétique pour comprendre, autant que possible, toute la gamme des variations de chaque étape ainsi que leur fonction de revitalisation. Nous voulons raisonner en synchronie avec chacune des composantes wallaciennes, vécues tantôt semblablement, tantôt différemment par les convertis.

Dans un deuxième temps, nous allons interpréter le récit de la vie d'une personne selon la grille wallacienne. Nous voulons démontrer la pertinence de la théorie de revitalisation afin de situer le cheminement diachronique des

convertis en tant qu'individus. Cette lecture modèle s'appuiera sur la logique d'une certaine linéarité du cheminement de la majorité des convertis vers ce qu'ils nommaient une expérience de conversion évangélique. Nous nous servirons de l'histoire de Jean-Paul comme matériel de notre analyse matrice.

Dans un troisième temps, nous démontrerons la pertinence d'une lecture de revitalisations plurielles dans la vie de certains convertis. Quoique minoritaires, certains récits nous font supposer la possibilité d'une série de revitalisations partielles. Nous démontrerons que le récit de Nancy se prête facilement à une telle lecture.

La confrontation de ces trois lectures (l'analyse synchronique des composantes de revitalisation, l'analyse diachronique du cheminement individuel vers une expérience de revitalisation et l'analyse diachronique d'une série de revitalisations partielles) nous préparera pour une réflexion théologique au chapitre suivant traitant de l'économie propre du phénomène en cause, à savoir l'expérience et l'accompagnement de conversions dans un contexte historique, culturel et religieux donné.

Nous terminerons notre chapitre actuel en proposant des typologies du cheminement de conversion en rapport avec leur accompagnement pastoral. Ces typologies nous seront utiles au moment de notre réélaboration opérationnelle de la pratique pastorale (chapitre 7).

INTERPRÉTATION WALLACIENNE

1. Le but de l'interprétation	2. La méthodologie de l'interprétation	3. <u>L'exercice d'interprétation</u>	4. Une interprétation typologique
-------------------------------	--	---------------------------------------	-----------------------------------

3 L'exercice d'interprétation

Nous passons maintenant à la présentation de nos trois lectures analytiques. Nous sommes ici conscient que nous nous servons davantage d'hypothèses que de règles. Il va de soi que nous faisons chaque lecture dans le but de démontrer la pertinence de la grille de Wallace. Nous voulons en même temps inviter les lecteurs à bien vouloir confirmer nos interprétations par leur propre relecture des «données brutes» recueillies dans notre chapitre d'observation.

L'EXERCICE D'INTERPRÉTATION

1. <u>Les composantes de la revitalisation personnelle</u>	2. Une revitalisation intégrale	3. Une série de revitalisations partielles
--	---------------------------------	--

3.1 Les composantes de la revitalisation personnelle

Comme nous l'avons déjà annoncé, nous voulons d'abord regrouper les récits de vie des douze nouveaux convertis afin d'identifier les composantes de leur revitalisation personnelle. Nous sommes très conscient que nos efforts de découper les récits de vie en périodes et de regrouper les événements selon les fonctions de revitalisation simplifient, de façon caricaturale, la complexité du réel. Notre désir n'est pas de coller des étiquettes d'une façon posi-

viste, mais plutôt de suggérer les lignes directrices d'une interprétation provisoire et incomplète. Une fois que nous aurons identifié les composantes de la revitalisation personnelle, nous répertorierons, dans un deuxième temps, les éléments de l'accompagnement pastoral que nous avons observés.

LES COMPOSANTES DE LA REVITALISATION PERSONNELLE

1. <u>La croissance du stress individuel</u>	2. La distorsion de la culture	3. La re-synthèse du «mazeway»	4. La communication	5. L'organisation	6. L'adaptation	7. La transformation de la culture	8. La «routinisation»
--	--------------------------------	--------------------------------	---------------------	-------------------	-----------------	------------------------------------	-----------------------

3.1.1 La croissance du stress individuel

En relisant les récits de vie des douze convertis avec des «lunettes wallaciennes», nous constatons que ces personnes vivent effectivement des tensions dues à des mutations culturelles multiples.¹ Afin de respecter les paramètres de notre thèse, nous ne pouvons pas trop nous attarder sur une analyse macro-sociologique de ces facteurs. Nous voulons simplement les identifier pour mieux discerner le contexte

¹ Jacques Grand'Maison nous annonce ce verdict: "(...) rappelons-le, la majorité des problèmes actuels importants sont des problèmes de société. (...) Freitag parle ici de l'empire des coquilles vides où toutes les questions de sens sont évacuées: sens culturel, éthique, spirituel, directionnel. L'effacement des repères, des références signifiantes, tant dénoncé par nos interviewés, marque déjà une prise de conscience prometteuse. (...) Leur éveil aux questions de sens devrait aller jusqu-là, parce que les contradictions et contresens actuels ont atteint un énorme coefficient d'absurdité, et sont à la source de graves problèmes sociaux de plus en plus insolubles (GRAND'MAISON et LEFEBVRE 1993: 410, 414, 415)".

de l'itinéraire des revitalisations personnelles.

Les indices de la croissance du stress

Nous avons constaté que la grande majorité des interviewés vivait des situations familiales stressantes pendant leur enfance.² Ils nous ont parlé de pères dominateurs, ou alcooliques, ou absents, ou immoraux ; de mères effacées, ou omniprésentes, ou amères, ou narcomanes. Par contre, au delà de cette évidence, la théorie de Wallace nous amène à une compréhension plus claire de ces phénomènes. Ceux que l'on perçoit comme «stress familiaux» sont, au moins en partie, des contre-coups d'un «mazeway» défectueux. Les règles du jeu de la vieille homéostasie se sont montrées de moins en moins adéquates. Les pères, les mères, les couples, les enfants, enfin tous se dépatouillent à leur façon faute de modèles de vie, d'une définition de soi, d'une vision claire de leur rôle dans la famille et dans la société. Ces récits nous présentent une série de refoulements, de déceptions, de malentendus et de crises familiales. Dix interviewés sur douze ont fortement critiqué le modèle familial qu'ils vivaient.

Le lien entre la confusion du «mazeway» familial et la

² Marie-Blanche Tahon (1995) montre bien la portée profonde du brouillage récent des repères qui président à l'institution familiale. Ce sont là des repères fondamentaux de la cohérence culturelle du "mazeway" dont parle Wallace. On comprend mieux alors pourquoi nos interviewés attachent tant d'importance à leurs drames familiaux d'enfance, et les problèmes d'identité qui s'en suivirent. La sociologue Tahon fait des remarques semblables au sujet des brouillages du religieux ce que nos interviewés notent aussi.

conversion religieuse se manifeste par une simple observation des tendances lourdes : plus les convertis sont insatisfaits de la situation familiale de leur enfance, plus ils ont tendance à vivre une expérience de conversion radicale et dramatique. La tendance inverse est aussi vraie : plus les convertis sont satisfaits de la situation familiale de leur enfance, plus leur expérience de conversion se fait en douceur.

La grille de Wallace nous amène à interpréter l'abandon de l'Église catholique par nos interviewés comme un autre indice de la détérioration de la pertinence du «mazeway» culturel. Rappelons que nos interviewés sont tous nés au cours des années 1960. D'une façon ou d'une autre, ils ont tous expérimenté, dans leur enfance et leur adolescence, une dévalorisation rapide et profonde des rituels de la religion qui pourtant les définissaient dans leur individuation. L'expérience du père de France, par exemple, résume bien celle de beaucoup d'autres. Traditionaliste dans une culture en pleine mutation, il «boycotte» les innovations de l'Église catholique post-conciliaire, tout en obligeant ses enfants à aller à l'Église, jusqu'à ce qu'il se rende compte que «ça ne donnait pas grand chose.» Laurent le dit bien : «Je croyais en Dieu, mais l'Église je trouvais ça mort.»

Nous sommes conscient que, pendant l'adolescence, une prise de distance vis-à-vis la religion officielle de la culture est normale (selon Erikson, Fowler et Parks). Nous

voulons souligner, par contre, que ce phénomène d'abandon généralisé que nos interviewés vivaient dans leurs familles et dans toute la société québécoise, était plus profond qu'une simple transition d'adolescence. Cet abandon est le fruit de l'éclatement de ce que Louis Rousseau a appelé l'homéostasie de l'«Église-nation» de l'avant-guerre.

L'accompagnement pastoral de la croissance du stress

Ce n'est pas le retrait en douceur de la crédibilité de l'Église catholique qui a poussé nos interviewés à trouver tout de suite un nouveau cadre de croyances. C'est pourquoi les futurs convertis n'étaient pas très disposés à écouter tout de suite les «évangélistes» qu'ils avaient rencontrés, même dans une période d'accumulation de difficultés. En général, plus les accompagnateurs évangéliques insistaient sur l'urgence de leur message, quand les auditeurs n'en étaient qu'à l'étape de la croissance du stress, plus la communication était inefficace. Matthieu décrit bien sa réaction à cette étape : «Il me parlait du Seigneur. Ça m'a frustré un petit peu là encore. Je ne rejetais pas ça. C'était quand même bien. Mais je n'étais pas prêt.»

Wallace nous avertit que les incohérences du «mazeway» s'accumulent sans trop faire de bruit jusqu'à ce qu'il y ait une situation non gérable où la personne passe souvent à l'étape de la distorsion de sa culture.

LES COMPOSANTES DE LA REVITALISATION PERSONNELLE

1. La croissance du stress individuel	2. <u>La distorsion de la culture</u>	3. La re-synthèse du «mazeway»	4. La communication	5. L'organisation	6. L'adaptation	7. La transformation de la culture	8. La «routinisation»
---------------------------------------	---------------------------------------	--------------------------------	---------------------	-------------------	-----------------	------------------------------------	-----------------------

3.1.2 La distorsion de la culture

La deuxième étape des processus de revitalisation est celle de la distorsion de la culture. C'est une période très douloureuse pour le futur converti et pleine de surprises pour ceux et celles qui l'accompagnent dans son cheminement de conversion.

Les indices de la distorsion de la culture

La distorsion de la culture se manifeste, chez les convertis, par la présence des comportements régressifs, des impasses, des expériences proches de la mort et des tentatives maladroites de restructuration.

La régression

Wallace identifie la régression comme étant le facteur déterminant de l'étape de la distorsion de la culture. Les récits de huit des douze convertis débordent de comportements régressifs préalable à leurs expériences de conversion. Ils nous parlent des gangs, des drogues dès les années primaires, des sciences occultes ou de la musique satanique, des pensées et tentatives de suicide et des dossiers criminels. Les vies les plus dominées par des comportements régressifs sont celles de Céline, de Charles, de Matthieu, de Suzanne, d'André, d'Anne-Marie, de Jean-Paul

et de Nancy. Les crises de France et de Linda, par contre, sont moins englobantes et plus spécifiques à un ou deux problèmes non gérables. Elles ne connaissent pas la prédominance des comportements régressifs. Laurent et Thomas se distinguent par le faible niveau de comportements régressifs qu'ils vivaient avant leurs expériences de conversion. Nous pouvons résumer les gammes de régressivité par le tableau suivant :

TYPOLOGIE DE RÉGRESSIVITÉ

Institutionnalisation des comportements régressifs : narcomanie, alcoolisme, criminalité, tentatives de suicide, crises d'angoisse	Ambivalence entre un «mazeway» fonctionnel et un ou deux problèmes non gérables	Relativement peu de stress individuel ou de distorsion culturelle
Céline Charles Matthieu Suzanne André Anne-Marie Jean-Paul Nancy	France Linda	Laurent Thomas

Les impasses

Peu importe le degré de distorsion perçue, presque tous nos interviewés se sont considérés comme étant dans une impasse, à la fin d'une étape, dans l'impossibilité d'aller plus loin sans qu'il y ait des changements dans leur vie. Plusieurs se sont vus à «la fin du monde». Curieusement, les raisons de cette impasse étaient très différentes. Céline craignait perdre son mari ; Jean-Paul et Thomas, leur amour. France a perdu sa foi catholique. Elle le décrit

avec des mots des plus wallaciens : «C'était comme si mon monde venait vraiment de s'écrouler. C'est comme si je repartais à zéro dans mes connaissances et dans ce que je croyais.» Après son divorce, Linda avait perdu sa confiance en elle-même et dans les autres. André voyait venir l'Apocalypse, Matthieu la fin de son entreprise. Charles et Suzanne craignaient la mort tout court.

La mort

Ce n'est pas par hasard que dix personnes sur douze aient vécu des expériences proches de la mort avant leur conversion. Quelques-unes étaient littéralement obsédées par la mort. Deux de nos interviewés ont essayé de se suicider. Trois personnes y ont échappé de justesse. Cinq autres ont perdu un membre de leur famille proche, événement qui les a fortement incités à se remettre en question. Cette confrontation avec leur propre mortalité a été une composante très importante dans leur prise de conscience du besoin d'une resynthèse de leur «mazeway».

La positivation

Par contre, nous ne pouvons pas dire que l'étape de la distorsion soit totalement sombre. Wallace nous dit que la personne en pleine distorsion va entreprendre des restructurations morcelées et sporadiques. C'est pourquoi nous voyons les futurs convertis poser des gestes de positivation, pour vaincre des difficultés accablantes AVANT de se convertir. C'est le cas d'André et de Céline luttant contre

la narcomanie, ou encore des combats de Linda et d'Anne-Marie pour se trouver un emploi valorisant après une période d'échec.

L'accompagnement pastoral de la distorsion de la culture

Il est intéressant de noter la pertinence de la pratique pastorale, et surtout celle des témoins, vis-à-vis des perceptions d'impasse des futurs convertis. Dans les cas où les accompagnateurs étaient des membres de la famille proche des futurs convertis, les paroles de leur témoignage visaient plus précisément les noeuds dramatiques de leurs crises. C'est le cas surtout pour Céline, André, Linda et Jean-Paul. Quand, par exemple, la belle-soeur de Linda lui présente le plan du salut, c'est spécifiquement pour répondre à ses incertitudes face à son avenir. Il y a par contre des cas où les témoins, tout en livrant leur «marchandise», avaient très peu d'idée des impasses qui motivaient les futurs convertis à se remettre profondément en question. C'est surtout le cas de Charles, d'Anne-Marie et de Nancy. Cette dernière est convaincue que le témoin qui l'a aidée à sortir d'une crise profonde n'avait et n'a toujours aucune idée combien elle était perturbée avant sa resynthèse. Mauvaise nouvelle et bonne nouvelle à la fois : les témoins qui accompagnent les convertis disposent souvent de très peu d'éléments de compréhension de l'étape de distorsion. Heureusement, leur témoignage est quand même efficace pour encourager une revitalisation personnelle.

LES COMPOSANTES DE LA REVITALISATION PERSONNELLE

1. La croissance du stress individuel	2. La distorsion de la culture	3. La <u>re-synthèse du «mazeway»</u>	4. La communication	5. L'organisation	6. L'adaptation	7. La transformation de la culture	8. La «routinisation»
---------------------------------------	--------------------------------	---------------------------------------	---------------------	-------------------	-----------------	------------------------------------	-----------------------

3.1.3 La resynthèse du «mazeway»

La troisième étape dans la grille de Wallace est celle de la revitalisation proprement dite. Cette étape a lieu quand l'individu ou la société entreprend les six fonctions de la revitalisation. La première fonction de l'étape de la revitalisation, que Wallace appelle la resynthèse du «mazeway», est de loin la fonction la plus mouvementée. Ce n'est pas pour rien que la resynthèse est souvent considérée comme étant l'essence même de l'expérience de la conversion évangélique.

Les indices de la resynthèse

Nous avons répertorié plusieurs éléments dans les récits de vie des nouveaux convertis qui indiquent clairement que la resynthèse du «mazeway» est une composante importante de leur expérience de conversion. Nous avons porté une attention particulière aux phases, aux techniques et au contenu des resynthèses du «mazeway».

Les phases de la resynthèse

La grille de Wallace souligne l'importance d'une période de restructuration rapide qui suit le mûrissement des périodes de stress et de la distorsion. La rapidité relative à la fonction de la resynthèse du «mazeway» est pos-

sible à cause de la lenteur et de la profondeur des étapes précédentes. Avec une lecture trop simpliste de Wallace, nous pouvons tomber dans l'erreur de limiter la resynthèse du «mazeway» à un moment magique de conversion instantanée. Ce n'est pas ce que Wallace dit, et ce n'est pas non plus l'expérience de nos douze convertis. Il est évident que la fonction de la resynthèse est à l'oeuvre bien avant la «décision» de conversion. Elle ne s'éteint pas non plus une fois que la décision a été prise.

En nous inspirant de la pensée d'Engel,³ nous discernons trois phases différentes dans la fonction de la resynthèse. C'est comme si la fonction de la resynthèse était une période de négociation d'un nouveau contrat, d'un nouvel ordre. La phase de recherche intensive détermine les grandes lignes du contrat. La phase du changement d'allégeance est le moment de signature du contrat dans une ambiance de bonne foi. La phase de réévaluation, enfin, consiste à finaliser les détails du contrat déjà accepté.

1) Une recherche intensive préparatoire

Premièrement, nous avons vu que chaque converti a vécu une période de quelques semaines, sinon de quelques mois, de recherches intensives du message évangélique. La plupart des convertis avait des discussions régulièrement avec leurs

³ Nous avons vu qu'Engel (1990) identifie trois temps différents de décision: 1) la décision d'avancer vers une décision difficile au lieu de l'éviter 2) la décision de changer son allégeance, donc le moment de "surrender" et 3) une réévaluation, parfois douloureuse, de la décision de changer son allégeance.

guides avant de prendre position. Ils ont fait des recherches au sujet de la Bible pour s'informer si les églises évangéliques étaient des sectes et pour voir si leurs guides étaient des personnes dignes de confiance. France décrit bien cette première phase de la resynthèse :

Je me posais des questions pour savoir si la Bible était vraie. On avait même lu un livre pour savoir si la Bible était vraie. J'y croyais maintenant fermement. À travers tout ça, on a rencontré une tante à Charles, une religieuse, pour lui poser des questions.

2) Le changement d'allégeance décisif

Ce temps d'évaluation personnelle a été suivi, deuxièmement, d'une période courte et souvent intense de changement d'allégeance que les interviewés ont identifié plus tard comme étant leur moment de «conversion». C'est ainsi que Matthieu, tout seul en canot sur un lac, a dit «oui» au Seigneur très calmement :

Seigneur, c'est toi qui a tout fait ça. Tu m'as créé. Tu as préparé ce merveilleux plan pour ma vie, celui de me sauver de la mort éternelle, en donnant ton propre corps sur la croix pour mes péchés. Je pense que je vais l'accepter en ton Fils Jésus.

Le «moment de vérité» de Céline est un exemple d'un changement plus rapide et violent après des années de mûrissement. Elle a dit : «J'ai vu deux ans de lecture de la Bible prendre forme ce jeudi-là. Tout s'est replacé.»

3) La réévaluation pondérée

Nous voyons une troisième phase dans la resynthèse où les convertis continuent à questionner et à reformuler leur

«mazeway» d'une façon peut-être moins rapide, mais souvent plus profonde. Cette période peut continuer pendant des semaines ou des mois après le «moment de conversion». C'est là où les convertis ont plus tendance à relire et à redire leur expérience en termes théologiques. Linda nous a dit :

À ma conversion, je ne savais pas ce qui se passait. Je ne savais pas que c'était le Seigneur. Un mois plus tard, le pasteur m'a fait le plan du salut. (...) C'était bon quand même, parce que j'ai confirmé ma décision.

Les techniques de la resynthèse

En plus d'observer trois phases de la resynthèse nous avons répertorié trois techniques capitales soulignées par la grille de Wallace : 1) une «visitation divine», 2) une scission du vieux «mazeway», et 3) la formulation d'un nouveau système de perception de la réalité. Ces techniques sont à l'oeuvre dans les expériences de conversion.

1) Une «visitation divine»

Rappelons que Wallace dit qu'une «visitation divine» est une technique commune à la resynthèse du «mazeway». La majorité de nos interviewés ont eu des expériences de visitation divine dans leur expérience de conversion. France a carrément vu et entendu Jésus-Christ sur la croix lui dire «J'ai donné ma vie pour toi». Céline, Suzanne et Jean-Paul ont été fortement bouleversés par un sentiment de la présence de Dieu. Charles, Matthieu, Linda, Laurent et Thomas ont tous été conscients, quoi qu'un peu moins fortement, de la présence de Dieu au cours de leur expérience de con-

version. Seuls André et Anne-Marie ne parlent jamais d'avoir «senti» la présence de Dieu. Toutefois, eux aussi sont conscients que Dieu est actualisé d'une façon nouvelle et qu'il est à l'oeuvre dans leur vie.

2) *Une scission des éléments du vieux «mazeway»*

Wallace nous dit que la resynthèse est accomplie par la scission des éléments ambivalents du vieux «mazeway» en deux pôles opposés pour formuler un nouveau «code». Le «bien-et-mal» devient totalement «bien» ou totalement «mal». Il n'est pas surprenant alors de voir que les convertis expliquent leur nouvelle vision théologique et morale en termes très nets d'«avant» et d'«après». Ce qu'ils aimaient avant, ils le détestent après. Ce qui leur faisait peur avant, les rassure après. Ce qu'ils croyaient avant, ils le dénoncent après, et inversement. Les exemples de telles polarisations se trouvent dans les récits de Céline, de Charles, de France, d'André, de Linda et de Laurent. Nous pensons que Charles et Céline sont les personnes qui ont le plus profondément reformulé leur «mazeway». Leur code éthique et leur cadre théologique sont radicalement transformés. Charles remplace les posters de femmes nues par des versets bibliques. Il est révolté au concert de musique «satanique» où il doit jouer après sa conversion. Céline change son comportement de rébellion par le désir de vouloir plaire à son mari. Elle vit une expérience de «la Belle et la Bête». Pour France et Linda, par contre, c'est plutôt leur cadre

théologique qui se scinde en deux. France se sent «trahie» par les «mensonges» de son ancienne Église. Linda dit : «La conception du salut que j'avais, c'était faux presque sur toute la ligne».

En répertoriant les polarisations dans le processus de restructuration du nouveau «mazeway», nous voyons qu'il y a également des valeurs et des croyances qui n'ont pas changé de signification morale. Aucune restructuration n'est totale. France, par exemple, veut inculquer à ses enfants les valeurs de son père, tout en contestant profondément son ritualisme religieux.

3) Un nouveau système de perception de la réalité

Par sa définition du «mazeway» comme un système de perception de la réalité, Wallace nous aide à comprendre la profondeur de l'expérience de la resynthèse du «mazeway.» Les convertis se sentent comme de nouvelles personnes dans un monde nouveau. Cette compréhension explique plusieurs détails des fonctions subséquentes de revitalisation qui échappent souvent à la logique des «non-convertis». Voilà pourquoi les nouveaux convertis ne peuvent pas ne pas parler de leur conversion. C'est pourquoi ils ne peuvent pas imaginer que d'autres personnes n'accepteraient pas tout de suite leur message. C'est pourquoi leur nouveau «code» est si ferme en si peu de temps. C'est pourquoi les convertis sont tellement idéalistes pendant la fonction d'organisation. C'est aussi pourquoi la fonction d'adaptation est si

importante, mais en même temps, si douloureuse.

Nous pouvons citer plusieurs exemples. Après la prière de conversion plutôt «forcée» de Laurent, par exemple, nous sommes un peu étonné de voir celui qui était si mou et apathique pendant tant d'années devenir si convaincu et imposant. C'est justement le concept wallacien de la resynthèse du «mazeway» qui nous aide à comprendre ce changement brusque. Laurent s'explique : «Je ne voyais plus le monde de la même façon.» France dit la même chose : «Il y a beaucoup de choses qui ont changé, la façon que je voyais la vie, la façon que j'étais moi!» André rajoute : «Mes pensées et mes perceptions n'étaient plus pareilles.»

Le contenu de la resynthèse

Rappelons que Wallace dit qu'il y a quatre crises personnelles qui sont le plus souvent solutionnées par la reformulation du «mazeway» : 1) la présence de Dieu comme protecteur et autorité, 2) l'espérance d'un nouveau monde et d'une nouvelle définition de soi dans ce monde, 3) l'absolution de la culpabilité et 4) l'avertissement du jugement à venir sur le vieux système. Toutes ces crises sont présentes dans la majorité des récits. Il y a, par contre, des variations importantes dans la priorité accordée par chaque individu à chacune des quatre crises.

1) Dieu comme protecteur et autorité

Tous les nouveaux convertis parlent d'une expérience nouvelle de la présence, de l'accompagnement, de l'intérêt,

de la protection et de l'autorité de Dieu dans leur vie. Céline et Linda parlent de s'être pliées consciemment devant Dieu, le reconnaissant comme leur Maitre. Cette question était pour elles le noeud dramatique de leur conversion. C'est ainsi que Céline a expliqué le message de sa visitation divine :

J'ai répondu : «Que ta volonté soit faite. Si tu ne veux pas qu'il revienne, donne-moi la force de passer au travers.» J'étais consciente que Dieu voulait m'amener là. Lui en haut, moi en bas. Il a fallu qu'il m'amène au bout de moi-même, que j'admette que j'avais besoin de lui. Cette journée-là, j'ai dit : «Je te donne ma vie. J'ai assez fait de gâchis.»

Les conversions de Suzanne et de Jean-Paul tournent autour d'un autre aspect de la présence de Dieu. Ils ont été bouleversés par l'amour incomparable de Dieu qui dépasse tout amour humain. Jean-Paul a dit : «Je n'étais pas prêt à recevoir l'amour d'une autre personne. J'avais besoin de plus que ça. Dieu s'est présenté avec un amour merveilleux. C'est ce qui m'a beaucoup touché.»

2) Une identité nouvelle dans un monde nouveau

Nous avons vu qu'un des plus grands défis des vingt-trente-cinq ans est l'établissement d'une identité professionnelle et relationnelle adulte. Nous avons observé plusieurs avenues dans cette recherche chez nos interviewés. Les expériences de conversion font intégralement partie de ce défi. C'est ainsi que nos interviewés parlent tous d'une nouvelle identité : une nouvelle place dans un ordre nouveau. Matthieu résume ainsi son expérience d'avoir été

libéré de la drogue pour devenir le chef d'une entreprise :
 «Le Seigneur m'a donné une autre vie. Il m'a donné une
 autre personne, un autre corps, en fin de compte.» Thomas a
 relaté le fondement biblique de cette optique :

Il y avait un verset qui m'est revenu dans la tête
 : 'Si tu es en Christ, tu es une nouvelle créa-
 ture, toutes choses anciennes sont passées, voici
 toutes choses sont devenues nouvelles.' ça a tout
 mijoté dans ma tête, ce verset-là. Pour moi,
 c'est là que j'ai accepté le Seigneur.

3) *L'absolution de la culpabilité*

La grande majorité des interviewés expliquent comment
 leur nouvelle compréhension du salut leur a fourni un plan
 plus cohérent et satisfaisant d'absolution de leur culpabi-
 lité. Les mots «pardon», «péché», «salut», et «vie éter-
 nelle» abondent dans les récits. C'est le message de la
 visitation divine de France : «J'ai donné ma vie pour toi.»
 Linda explique ainsi sa découverte du pardon en Jésus-
 Christ :

Le pasteur a prêché sur le verset : «Tu aimeras
 l'Éternel de tout ton coeur, de toute ton âme et
 de toute ta force.» Je réalisais que Dieu, c'é-
 tait Dieu et que je n'avais jamais aimé Dieu comme
 ça auparavant. C'était une grosse faute, sinon la
 première qui déséquilibrait toute ma vie. J'ai
 dit au Seigneur : «C'est ce que j'ai manqué.
 C'est ce que je n'ai jamais fait et que je veux
 faire à partir de maintenant.» À cet instant,
 j'ai senti le Seigneur ; il était vraiment là. Je
 savais qu'il m'avait pardonné.

4) *La destruction du vieux «mazeway»*

Wallace nous dit que les images de la destruction du
 vieux «mazeway» sont partie prenante de la resynthèse du
 cadre symbolique du nouveau converti. Pour Wallace, c'est

une forme de «certificat de décès» du vieux système. Il y a effectivement plusieurs indices de cette crise personnelle dans certains récits. Céline, Charles, France, André, Linda, Laurent et Jean-Paul expliquent comment leur ancien «mazeway» était faux ou mauvais. Le thème biblique du jugement dernier et de la fin du monde rejoint quelque chose, chez ces convertis, qui est plus profond qu'une simple information eschatologique. Est-il possible que ce soit aussi une réponse finale aux dysfonctions de leur passé? Le thème de la destruction du vieux «mazeway» est le plus évident dans la façon dont ces convertis témoignent de leur nouvelle foi après leur moment de conversion. «Vous allez tous en enfer» a dit Céline. Jean-Paul a rajouté : «La Parole dit qu'il va y avoir des grincements de dents, puis des pleurs pour ceux qui ont entendu le plan du salut sans l'avoir pris.»

L'importance d'une telle crise personnelle face au thème du jugement est souligné par le fait que certains convertis font un cheminement inverse. La moitié des convertis ne parlent JAMAIS du jugement ou de l'enfer. Au contraire, Suzanne et Nancy font leur resynthèse plutôt autour de l'idée qu'il n'y a PAS de jugement. C'est ainsi que l'image que Suzanne a de Dieu passe d'un juge qui punit à un Dieu d'amour inconditionnel. La description de cette transformation pour Nancy est particulièrement frappante :

Claude [son agent de pastorale au CÉGEP] m'a brossé un autre tableau de Dieu. C'était l'étape la

plus marquante, la plus décisive de toute ma vie. Le plus important des enseignements, c'était qu'il n'y avait pas de jugement. D'aucune sorte. Dans ses gestes quotidiens, j'ai vu enfin quelqu'un mettre en pratique ce qui était écrit dans la Bible. Il y avait beaucoup de pardon, beaucoup d'espérance. Juste par son exemple, par sa façon d'être, il était la Parole vivante. Si je crois en Dieu, puis si je chemine encore, c'est grâce à cet homme-là.

Évidemment, pour certains convertis, le thème du pardon est plus central à leur resynthèse que le thème de la destruction du vieux «mazeway».

En guise de conclusion de notre section sur les indices de la resynthèse, nous présentons un tableau des indices que nous avons répertoriés. Nous n'insisterons pas trop sur les éléments de variations dans les expériences de resynthèse à cause du haut niveau de «jugement personnel» dont nous nous sommes servis pour formuler le tableau à la page suivante.

LES INDICES DE LA RESYNTHESE DU «MAZEWAY»

(++ = éléments très présents, + = éléments présents 0 = éléments peu présents dans les récits des interviewés)

Le converti	L'expérience de «visitation divine»	La scission des éléments du vieux «mazeway»	La présence de Dieu comme parent et autorité	La définition d'un nouveau monde et d'une nouvelle personne	L'absolution de la culpabilité	L'avertissement du jugement sur le vieux «mazeway»
Céline	++	++	++	+	+	++
Charles	+	++	+	++	++	++
France	++	++	+	++	++	++
Matthieu	+	+	+	++	++	0
Suzanne	++	0	++	++	+	0
André	0	++	+	+	++	+
Linda	+	++	++	+	++	+
Laurent	++	++	+	+	++	++
Anne-Marie	0	+	+	+	0	0
Jean-Paul	++	+	++	+	+	+
Thomas	+	0	+	+	0	0
Nancy	0	0	+	+	+	+

L'accompagnement pastoral de la resynthèse du «mazeway»

S'il y a une fonction de la revitalisation où l'accompagnement pastoral se veut être présent, c'est à la resynthèse du «mazeway» des convertis. Nous voyons qu'en général les accompagnateurs présentent un contenu théologique qui cadre très bien avec les défis de la resynthèse. Malheureusement, ces témoins démontrent beaucoup moins de discernement quant aux besoins des convertis lors des différentes phases de la resynthèse du «mazeway».

Le plan du salut comme contenu de la resynthèse

Les accompagnateurs ont presque tous encouragé les futurs convertis à reformuler leur cadre symbolique selon un «plan du salut» en quatre «lois». Nous avons déjà observé (au chapitre 2) l'uniformité de ce contenu dont plusieurs de nos interviewés ont parlé.

C'est Charles qui nous a raconté, de la manière la plus complète, ce qui lui a été présenté comme plan du salut. Il nous a répété, presque mot à mot, les phrases et les illustrations d'un petit livret très répandu, les quatre lois spirituelles, publié par «Campus Crusade for Christ», le mouvement américain d'évangélisation des étudiants, connu dans les pays francophones sous le nom de «Campus pour Christ.» Nous avons numéroté ces quatre «lois» citant le discours de Charles :

- 1) Il nous montre premièrement, au moyen des versets appropriés, que Dieu veut offrir à l'homme une vie abondante, une vie pleine, et une vie éternelle.
- 2) Ensuite, il nous souligne, avec d'autres versets, que c'est le péché qui nous sépare de Dieu, que l'enfer existe et que ceux qui ne se convertiraient pas seraient tous perdus s'ils n'avaient pas Jésus.
- 3) Puis il nous démontre que la croix de Jésus fait parfaitement le pont entre l'homme et Dieu.
- 4) Enfin, il nous explique que ce n'est pas en continuant d'essayer par nos efforts qu'on peut se sauver soi-même et se présenter devant Dieu. Il faut recommencer à zéro, puis ensuite passer par la croix parce que Jésus-Christ est le seul chemin. Il est nécessaire de laisser Jésus-Christ entrer et régner dans son coeur afin de mettre de l'ordre dans sa vie.

Il n'est pas difficile d'observer des ressemblances étroites entre ce plan et les quatre crises personnelles de la resynthèse du «mazeway». Le plan du salut procure une structure logique et un contenu théologique qui répondent directement à ces quatre défis. Le tableau qui suit résume ces ressemblances simplement en mettant les mots de Wallace à côté des paroles de Charles.

RESSEMBLANCES ENTRE LES «4 CRISES» ET LE «PLAN DU SALUT»

LES QUATRE CRISES PERSONNELLES DE LA ResynTHÈSE SELON WALLACE	LES ÉLÉMENTS DU PLAN DU SALUT SELON CHARLES
« <u>une figure parentale</u> qui symbolise l'autorité et la protection»	«Il est nécessaire de laisser Jésus-Christ entrer et régner dans son coeur afin de mettre de l'ordre dans sa vie.»
« <u>une nouvelle identité personnelle</u> et un niveau acceptable d'estime de soi en définissant l'image d'une <u>culture idéale</u> »	«Dieu veut offrir à l'homme une vie abondante, une vie pleine, et une vie éternelle ... Il faut recommencer à zéro.»
«un nouveau répertoire de rites de salut <u>pour expier ses péchés</u> d'une manière plus satisfaisante	«Ce n'est pas en continuant d'essayer par nos efforts qu'on peut se sauver soi-même et se présenter devant Dieu. ... la croix de Jésus fait parfaitement le pont entre l'homme et Dieu.»
«la <u>destruction apocalyptique du vieux système</u> et de tous ceux qui ne changent pas»	«C'est le péché nous sépare de Dieu. L'enfer existe. Ceux qui ne se convertissaient pas seraient tous perdus. Jésus-Christ est le seul chemin.»

L'accompagnement pastoral des phases de la resynthèse

Nous avons déjà défini les trois phases de la resynthèse du «mazeway». En regardant la pratique pastorale des accompagnateurs, nous dirions qu'ils sont préoccupés plus par la deuxième phase, soit celle du changement d'allégeance décisif. Cette optique les fait souvent précipiter, sinon escamoter, la phase importante de la recherche intensive

préparatoire qui précède la prise de position. C'est pourquoi, un grand nombre de nos convertis ont souvent hésité, sinon reculé, quand leur guide les a poussés à prendre position plus vite qu'ils ne le voulaient. Anne-Marie décrit son dilemme à ce moment-là :

Il y avait des choses qui me rejoignaient beaucoup, beaucoup. Mais j'avoue qu'il était tellement embarqué que je ne suivais pas son rythme. Pendant des heures et des heures, il m'a parlé de ça. C'était comme trop. J'ai failli prendre un recul tellement que ça me fatiguait. À cause de la façon que ça m'a été apporté, j'ai été réticente un petit peu.

En cédant à la pression de «signer le contrat», Anne-Marie se sentait obligée de remettre à plus tard sa propre recherche intensive. Elle restait très lucide : «Quand j'ai fait la prière, je me suis dit : 'Je le crois mais, en même temps, je vais vérifier des choses pareilles'.»

La préoccupation de la part des accompagnateurs au sujet de la «décision de conversion» brouille aussi parfois leur accompagnement des nouveaux convertis dans la phase de réévaluation pondérée. C'est pourquoi, Linda a été forcée d'essayer de convaincre son nouveau pasteur qu'elle ne s'est pas convertie par sa prière avec lui.

Un mois plus tard, le pasteur m'a fait le plan du salut. J'étais d'accord avec tout ce qu'il me disait. (...) Il pensait qu'il m'avait amenée à la conversion. Je lui ai dit : «Non, ce n'est pas d'aujourd'hui. Je l'avais déjà décidé avant.»

Heureusement, il y a aussi des beaux exemples d'accompagnement plus respectueux du cheminement des convertis dans leurs phases de resynthèse du «mazeway». Nous signalons le

changement de démarche de la tante de Céline qui relie et relient avec sa nièce sa vie et ses questions pour ainsi faire une patiente restructuration qui précède le moment de changement de son allégeance. D'autres témoins ont accompagné Charles, Matthieu, Linda, Jean-Paul et Nancy avec autant de patience.

LES COMPOSANTES DE LA REVITALISATION PERSONNELLE

1. La croissance du stress individuel	2. La distorsion de la culture	3. La re-synthèse du «mazeway»	4. <u>La communication</u>	5. L'organisation	6. L'adaptation	7. La transformation de la culture	8. La «routinisation»
---------------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	----------------------------	-------------------	-----------------	------------------------------------	-----------------------

3.1.4 La communication

Wallace nous dit que le nouveau converti est envahi par le désir de partager son expérience de resynthèse du «mazeway» avec d'autres personnes. Une fois la fonction de reformulation terminée, le prochain «besoin» ressenti est le partage de l'expérience.

Les indices de la communication

C'est effectivement ce que nous voyons chez la grande majorité de nos interviewés. Positivement, leur joie d'être aimé, pardonné et encadré est sans borne. C'est ainsi que Charles a dit : «Comme les premiers disciples qui allaient annoncer l'Évangile avec joie, moi aussi j'allais l'annoncer». Le soupçon de Wallace à savoir que cette communication implique une certaine requête d'approbation sociale n'est pas complètement insoutenable. Le facteur de la quête

d'approbation peut même être une variable importante qui balise la fonction de communication des douze nouveaux convertis-évangélistes. Anne-Marie parle ouvertement de sa foi avec son père avec qui elle avait déjà une relation saine et stable. À son emploi, par contre, où «sa place» n'est pas encore déterminée, elle a peur de dire un mot. Son mari Laurent est l'exemple inverse. À son travail, il en parle librement. Mais, il ne dit RIEN à ses parents. L'audace des témoignages de ce couple varient en fonction de leur «sécurité» inter-relationnelle.

Il est évident, par contre, que la joie et la quête d'approbation n'expliquent pas toute la fonction de communication. C'est peut-être aussi une forme de deuil de leur ancien monde, et surtout de leur ancienne «religion». Ils voient soudainement tous les autres suivre le mauvais chemin qui mène en enfer, et seulement les vrais croyants peuvent les sauver. Cette agressivité explique pourquoi il y a des différences remarquables entre l'approche d'évangélisation par laquelle nos douze interviewés sont devenus des convertis et l'approche que la plupart ont adoptée pour communiquer la «bonne nouvelle» à leur tour.

La première différence que nous voyons c'est que quelques convertis ont eu tendance à transformer le message qui leur a été annoncé : «Dieu vous aime, Dieu vous pardonne en Jésus-Christ», en une approche toute autre : «Repentez-vous, vous allez en enfer.» Par leur préoccupation de cette

composante, plus d'un converti a bousculé sa famille et ses amis pour ensuite se demander pourquoi il n'était pas écouté! Céline, Charles, France, Laurent et Jean-Paul sont tous tombés dans cet écueil regrettable.

L'autre différence d'approche que nous voyons, c'est que les convertis ont tendance à oublier le temps qu'ils ont pris à écouter et à évaluer le message des «évangélistes» avant de changer d'allégeance. En télescopant leur propre cheminement, ils sont beaucoup moins patients avec les personnes qui, à leurs yeux, avancent trop lentement. Nous retenons un exemple de ce phénomène chez Charles quand il a dit : «J'ai pensé que les autres accepteraient l'évangile tout de suite comme moi». En réalité, il a mis des mois à examiner la crédibilité du message avant de changer d'allégeance.

L'accompagnement pastoral de la communication

Face à ce problème, nous voyons très peu de compréhension ou d'effort de la part des accompagnateurs à aider les nouveaux convertis à rectifier ces mauvaises approches. Seuls quelques-uns ont conseillé les nouveaux «d'aller doucement». Nous avons l'impression que les problèmes d'agressivité et d'impatience restent entiers, jusqu'à ce que les nouveaux convertis apprennent, après coup, qu'ils se sont trompés.

LES COMPOSANTES DE LA REVITALISATION PERSONNELLE

1. La croissance du stress individuel	2. La distorsion de la culture	3. La re-synthèse du «mazeway»	4. La communication	5. <u>L'organisation</u>	6. L'adaptation	7. La transformation de la culture	8. La «crou-tinisation»
---------------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	---------------------	--------------------------	-----------------	------------------------------------	-------------------------

3.1.5 L'organisation

Wallace dit que l'organisation est le processus par lequel le converti se joint à d'autres personnes qui partagent la même nouvelle vision. Les nouveaux annoncent leur adhésion officielle par un rite initiatique pour devenir «membres» du groupe.

Les indices de l'organisation

Tous les douze interviewés se sont joints rapidement à la vie d'une Église évangélique en se faisant baptiser par le pasteur, entre quatre et quatorze mois après leur expérience de conversion.

Wallace dit que le réseau social du nouveau croyant peut créer toute une gamme de motivations possibles derrière ses démarches d'organisation. Rappelons que Wallace définit trois types d'adhésion que nous reproduisons ci-dessous :

Mobiles d'adhésion

Conversion fondamentale («Primary conversion»)	Conversion conditionnelle ou secondaire («Hysterical conversion»)	Adhère en vue de profiter («Advantage getters»)
Resynthèse du «mazeway» par une «vision divine» ou un moment de conviction forte, amenant une transformation revitalisante de la personnalité	Abandon sincère à l'enthousiasme des foules ou à la répétition incessante des rituels	Calcul rusé du potentiel des gains personnels par une adhésion superficielle au mouvement

Nous ne sommes pas en mesure de juger la sincérité ou la profondeur des expériences de conversion des douze interviewés. Dieu seul le sait. La grande majorité des convertis entreprend des processus de revitalisation personnelle d'une façon qui semble être valable et positive.

Nous aimerions penser qu'ils ont tous vécu une conversion fondamentale. Nous pouvons, par contre, identifier des composantes des trois catégories d'adhésion parmi les douze récits quoiqu'aucun converti ne soit un cas «pur» de la typologie wallacienne.

Le récit de Laurent a plusieurs composantes d'adhésion «conditionnelle». C'est Laurent qui a dit : «Si Dieu n'avait pas mis ces gens sur mon chemin, je n'aurais peut-être jamais fait ce que j'ai fait.» Rappelons que son moment de changement d'allégeance est survenu quand ses amis évangéliques lui ont préparé un dîner surprise. Nous sommes convaincu, par contre, qu'avec le temps, Laurent a fini par cheminer vers une conversion plus «fondamentale».

Le récit de Thomas est un cas plus compliqué car il comporte des traits des trois mobiles d'adhésion. Quand son amie, nouvellement convertie, lui dit qu'elle voulait suivre la Bible qui exige, entre autres, l'abstinence sexuelle en dehors du mariage, ses options sont très claires. «Elle me disait qu'il fallait que j'accepte le Seigneur. Il fallait qu'elle se marie avec un chrétien.» Thomas n'a pas d'autres choix que de considérer très sérieusement d'appartenir au

mouvement, si jamais il voulait «avoir» son rêve. À cette étape de son cheminement, l'adhésion de Thomas est davantage poussée par son calcul du potentiel d'avoir la fille de ses rêves que par une considération religieuse quelconque. «Paris vaut bien une messe!» a déjà dit Henri IV.

Après environ six mois d'enseignement assez intensif, (au moins trois heures par semaine), en plus de son contact constant avec l'oncle resynthétisé, Thomas devient de plus en plus convaincu de la validité de la foi évangélique et ouvert à la possibilité de s'y convertir comme les autres personnes autour de lui. Selon la typologie de Wallace, Thomas serait donc considéré comme un converti «conditionnel». Thomas avoue, deux ans après son expérience de conversion, qu'il n'avance pas dans sa nouvelle foi sans la pression directe de sa famille. Il dit : «ça va encore plus combler ma femme si je deviens un jour plus spirituel».

Avec toutes ses faiblesses, le récit de Thomas montre aussi quelques phénomènes minimes d'une conversion «fondamentale.» Après son expérience de conviction forte, il est tout de suite convaincu qu'il pouvait honnêtement «faire le pas du baptême» disant que sa vie intérieure «a changé complètement». Thomas dit que le Saint-Esprit est maintenant avec lui en permanence pour l'aider à «comprendre sa Parole, qu'est-ce qu'il faut faire et savoir» (son nouveau code).

Le plus que l'on puisse dire c'est que, selon une

lecture wallacienne des motivations d'adhésion, la conversion de Thomas nous semble assez «mixte». Malheureusement, la question du mariage a brouillé des pistes importantes du cheminement personnel de Thomas.

L'accompagnement pastoral de l'organisation

Wallace identifie correctement le rite d'initiation comme l'entrée officielle dans le nouveau mouvement. Nous voyons une autre «entrée officieuse» qui facilite la fonction d'organisation du nouveau converti. Il y a toujours une personne clé qui introduit le nouveau converti à sa nouvelle Église. L'initiateur est souvent le même individu qui a accompagné le converti pendant son expérience de changement d'allégeance. Le même réseau social de la resynthèse s'étend de façon naturelle à la fonction de l'organisation.

Nous observons que la majorité des hommes disent avoir participé naturellement aux activités de leur nouvelle Église très tôt après et même parfois avant leur conversion. Ce n'est pas par hasard que tous les hommes ont eu un collègue ou un membre de la famille du sexe masculin pour les introduire à leur nouvelle Église.

La facilité des hommes à s'intégrer contraste, par contre, avec la difficulté de plusieurs femmes à mener à bien leur fonction d'organisation. En général, les dames qui avaient le plus de difficulté à s'intégrer dans une nouvelle Église n'avaient pas de «pont d'amitié» suffisam-

ment large. Nous pensons à l'expérience d'Anne-Marie qui, au moment de l'entrevue, n'avait pas encore achevé sa fonction d'organisation. Elle a dit :

Au sein de l'Église j'ai l'impression de ne pas être à ma place d'une certaine façon. Des fois, je me demande si ce n'est pas des gens qui véhiculent ça ou c'est moi-même. Des fois, je me pose la question : pourquoi j'y vais le dimanche?

Nous avons vu que trois femmes avaient quitté leur première Église évangélique pour en trouver une autre au moins une fois, sinon deux, après leur conversion. Ce n'est pas par hasard que ce sont les trois personnes qui se sont jointes à une Église évangélique sans leur conjoint. Nous pouvons donc conclure en disant que la qualité de la fonction d'organisation des convertis dépend en, grand partie, du réseau de relations humaines qui entourait leur conversion.

LES COMPOSANTES DE LA REVITALISATION PERSONNELLE

1. La croissance du stress individuel	2. La distorsion de la culture	3. La resynthèse du «mazeway»	4. La communication	5. L'organisation	6. <u>L'adaptation</u>	7. La transformation de la culture	8. La «routinisation»
---------------------------------------	--------------------------------	-------------------------------	---------------------	-------------------	------------------------	------------------------------------	-----------------------

3.1.6 L'adaptation

La fonction d'adaptation pour le nouveau converti est l'extension logique des trois premières fonctions de sa revitalisation. Nous avons vu que la fonction de resynthèse se termine par un temps de réévaluation du changement d'allégeance. La fonction d'adaptation adresse directement ce

défi. Deuxièmement, l'explosion de la fonction de communication suscite inévitablement autant de questions chez le nouveau converti que d'opposition chez les «non-croyants» autour de lui. C'est grâce à la fonction d'adaptation que ces impasses peuvent être réglées. Troisièmement, la réalité de la nouvelle vie d'Église (la fonction d'organisation) crée aussi des défis interpersonnels. C'est par la fonction d'adaptation que ces défis sont relevés. C'est comme si, lors de la fonction d'adaptation, le nouveau converti clarifiait les détails du nouveau contrat qu'il a signé afin de pouvoir le vivre pour le restant de sa vie. Le converti qui mène à bien la fonction d'adaptation sera plus apte à réaliser des fonctions de transformation de la culture et de «routinisation». Au contraire, le converti qui ne solutionne pas les problèmes des trois premières fonctions de sa revitalisation ne sera pas en mesure de mener à bien les fonctions subséquentes.

Les indices de l'adaptation

Nous avons vu qu'il y a deux activités fondamentales de la fonction d'adaptation : 1) le renforcement de la cohérence interne de la nouvelle vision et 2) l'élimination des sources d'opposition externes. Nous voyons dans les récits plusieurs exemples de ces deux activités.

L'adaptation aux incohérences internes

En premier lieu, les convertis font une critique plus ou moins personnelle du «code» qui leur est proposé par les

témoins et leur nouvelle église Évangélique. Suzanne, par exemple, rejette immédiatement l'exigence de sa nouvelle Église de se séparer de son partenaire avant de pouvoir célébrer un «mariage chrétien». Dans la citation suivante de Suzanne, nous indiquons comment les fonctions de resynthèse, de communication et d'organisation sont remises en question et résolues par son travail d'adaptation. Elle a dit :

Au début, j'ai eu un gros zèle pour le Seigneur [*la communication*]. Mais il n'a vraiment pas été long mon beau zèle. On a compris qu'il fallait qu'on se marie pour être en accord avec Dieu, pour suivre ses règles [*le code*]. Mais on nous disait à l'Église qu'il fallait qu'on se sépare jusqu'à notre mariage, sinon on ne pourrait pas nous marier à l'église [*l'organisation*]. Tout de suite j'ai eu un gros «down». J'ai commencé à me poser des questions. Je vivais beaucoup de crises d'angoisse. Je me suis dit : «Est-ce la même chose que ce que mon père a vu dans l'Église catholique [*la resynthèse*]»? C'était comme sévère. Avec le temps, on a vu que ce n'était pas grave. On s'est marié au palais de justice puis ça a été sublime pareil, parce qu'on savait que Dieu était là [*l'adaptation*].

D'autres personnes sont plus lentes à prendre une distance critique de leur nouvelle vision et ainsi soulager certaines de leurs irritations. Nous pensons à Laurent qui a dû repenser son obéissance aveugle au modèle de moralité qu'il voyait dans son accompagnateur. Remarquons comment Laurent, par son adaptation, se forge ses propres convictions quand il dit :

Le gars qui t'a amené au Seigneur, c'est comme ton père spirituel. Tu le suis, tu regardes ce qu'il fait. Tu te mets dans ses pas. Quand il disait de ne pas faire ça, je l'imitais. Avec le temps,

j'ai connu d'autres chrétiens. J'ai vu qu'ils n'étaient pas tous comme lui. Aujourd'hui, je suis capable de voir ce qui est bon et ce qui n'est pas bon. Du côté moral, je trouve que ma qualité de vie s'est améliorée avec le Seigneur.

En voyant son accompagnateur comme un «père spirituel», Laurent souligne l'important travail de la fonction d'adaptation consistant à séparer la figure parentale divine de l'évangéliste-prophète humain qui lui a annoncé la bonne nouvelle.

L'adaptation aux sources d'opposition externes

La deuxième activité de l'adaptation est l'élimination des sources d'opposition externes. Nous avons vu trois sources possibles de cette opposition. Premièrement, la personne qui résiste au témoignage du nouveau converti peut tout simplement ne pas comprendre la logique de la nouvelle vision, faute de points de repères reconnaissables. La personne «évangélisée» rejette d'un revers de la main les innovations qui ne sont pas assez compatibles avec son «mazeway». Tous nos convertis ont rencontré cette opposition à leur message, certains avec plus de patience que d'autres. Jean-Paul a dit :

Je disais que Jésus est venu sur la terre pour nous racheter de nos péchés. Il est venu avec un grand amour, une grande bonté. Mais il faut que chaque personne accepte son pardon. Il y a beaucoup de personnes qui ne sont pas réceptives à ça. Je les comprends parce qu'avant, j'étais pareil.

La deuxièmement source d'opposition, selon Wallace, est quand la personne résiste parce qu'elle associe les «nouvel-

les croyances» du converti à une identité socio-religieuse autre que la sienne. D'une façon ou d'une autre, les convertis ont connu le mépris d'avoir rejeté leur héritage culturel et familial en annonçant qu'ils avaient changé d'appartenance ecclésiastique. À ce moment de prise de position, l'adaptation n'est pas souvent à l'ordre du jour. Nous pensons à l'exemple de Thomas quand il voulait annoncer la «bonne nouvelle» de sa conversion à sa mère :

J'essayais de parler doux, mais ma mère s'emportait, puis c'était fini. Je sais que ça l'a beaucoup peiné. Ça aurait dû être une joie pour elle que j'aie trouvé le Seigneur. Dans le fond, elle ne comprend pas. J'ai décidé de ne plus en parler. Je prie même que le Seigneur envoie une autre personne, vu que ça ne passe pas avec moi.

La troisième source d'opposition est évidente quand la personne résistante voit la nouvelle vision comme une menace aux pouvoirs des institutions de la vieille homéostasie. Cette forme d'opposition institutionnelle est moins probable dans le vécu des individus, mais elle peut bien se faire sentir. C'est peut-être le cas du gérant de l'entreprise qui, après la conversion de Charles, défend tout affichage dans son atelier. Cela explique aussi la peur d'Anne-Marie de parler de sa foi à ses patients, de peur qu'il y ait des plaintes de prosélytisme dans une institution publique.

L'accompagnement pastoral de l'adaptation

Plusieurs interviewés parlent de leur appréciation des cours de formation, des études bibliques en petits groupes et des messages de leur pasteur. L'investissement de la

part des accompagnateurs est massif. Ces activités ont contribué à la formation des convictions stables et réalistes de la part des convertis. Nous avons déjà signalé la tendance des nouveaux croyants à réinterpréter leurs expériences de conversion selon les enseignements qu'ils ont reçus après coup.

L'accompagnement de l'adaptation aux incohérences internes

Il nous semble, par contre, que ceux qui accompagnaient les convertis ne respectaient pas toujours le besoin des nouveaux croyants de cultiver une distance critique vis-à-vis des doctrines et des moeurs de leur nouvelle Église. Cette distance est essentielle à la reformulation profonde de leur «mazeway» personnel. Les interviewés qui osaient parler de leur distance critique semblent avoir honte de ne pas croire «correctement». Peu importe leurs sentiments de culpabilité, quand l'accompagnement donné ne leur convenait pas, les convertis ont poursuivi leurs objectifs sans l'aide de l'accompagnateur, constatant que «Dieu est là pareil.»

L'accompagnement de l'adaptation aux sources d'opposition externes

À part l'avertissement occasionnel «d'aller doucement» que nous avons vu lors de la fonction de communication, les convertis ne parlent pas d'accompagnement pastoral face à l'opposition. C'est comme si chaque converti devait concevoir ses propres techniques pour désamorcer l'adversité créée par le zèle de sa communication.

Nous observons un bel exemple exceptionnel d'accom-

pagnement pastoral pour aider un converti à s'adapter face à l'opposition. S'excommuniant mutuellement, France et ses parents n'étaient plus capables d'entreprendre la fonction d'adaptation eux-mêmes. C'est là qu'une pratique pastorale plus directive s'impose. Le pasteur évangélique donne à France la permission de respecter les préoccupations ritualistes de ses parents en baptisant le bébé dans l'Eglise catholique. En retour, le prêtre catholique valorise l'Eglise évangélique de France aux yeux de ses parents. Les sages suggestions de ces deux intervenants ont fait en sorte que la fonction d'adaptation s'achève d'une façon heuristique. Le blocage a été éliminé, les relations humaines ont été améliorées, ET les valeurs de tous les individus ont été valorisées.

LES COMPOSANTES DE LA REVITALISATION PERSONNELLE

1. La croissance du stress individuel	2. La distorsion de la culture	3. La re-synthèse du «mazeway»	4. La communication	5. L'organisation	6. L'adaptation	7. <u>La transformation de la culture</u>	8. La «routinisation»
---------------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	---------------------	-------------------	-----------------	---	-----------------------

3.1.7 La transformation de la culture

La fonction de transformation de la culture est, encore une fois, la suite logique des fonctions précédentes, et surtout celle d'adaptation. Selon Wallace, à mesure que le converti mènera à bien la fonction d'adaptation, il verra des indices de la transformation de sa culture.

Les indices de la transformation de la culture

Nous avons vu que la transformation de la culture a lieu à trois niveaux : 1) la réduction du stress personnel, 2) la formation d'une nouvelle définition sociale et 3) la transformation de la société à grande échelle.

Une réduction du stress

Premièrement, le converti brise le cercle vicieux de la croissance de son stress personnel. Sa désillusion est transformée en espérance et enthousiasme. Nous pouvons dire sans équivoque que tous les convertis vivent bien cet aspect de la transformation de la culture. Ils ne sont plus les mêmes personnes qu'ils étaient avant leur expérience de conversion. Leurs multiples comportements régressifs disparaissent presque immédiatement et leurs peurs aussi. Leur routine change et leurs relations interpersonnelles se reconstruisent sur de nouvelles bases. En général, leur avenir s'éclaircit et s'embellit. Jean-Paul l'a dit carrément :

J'ai senti une libération de mon stress, de ma tristesse. (...) Dieu a changé notre vie. Il a changé nos mauvaises habitudes pour des bonnes. Le stress, on en a peu dans notre vie. On s'arrange pour ne pas en avoir non plus.

Une nouvelle définition sociale

Deuxièmement, au niveau social, les convertis se créent inévitablement une nouvelle définition ou statut social par rapport à leur nouvelle appartenance ecclésiale. Les convertis se trouvent dans des contextes sociaux où leur nou-

velle vision peut être rejetée en bloc, ou tolérée en dedans de certaines limites, ou parfois respectée, ou même adoptée par les personnes de leur entourage. Nous avons vu des exemples de ces quatre possibilités.

La marginalisation de Matthieu par ses anciens amis est un exemple de rejet en bloc du message. Il a dit :

Moi, je voulais continuer de vivre avec eux autres, mais avec la Parole aussi. J'ai essayé de faire ça un bout de temps. Mais j'ai vu que ce n'était pas possible (...) J'ai trouvé ça un petit peu dur aussi de savoir qu'ils m'ont rejeté quand je leur ai dit que j'avais accepté Jésus et que j'ai commencé à témoigner. Mais là, quand t'expliques ça, personne s'ouvre. C'est comme bien bien loin.

Nous voyons plusieurs exemples de convertis qui, sans pour autant voir d'autres personnes se convertir, ont quand même trouvé un certain respect pour leurs nouvelles croyances. C'est ce que France découvre avec sa directrice d'école. France a dit :

Un jour, après l'école, je suis allée dans son bureau et puis là, on a commencé à parler de Billy Graham. Elle a dit : «Oui, je l'ai déjà entendu à la télévision. C'est bien ce qu'il dit.» Et je lui ai dit : «J'ai la même foi que Billy Graham.» Puis là elle a dit : «Ah oui? C'est quoi au juste?» Je parlais mais, dans ma tête, je disais : «France, tu parles du Seigneur! Puis elle t'écoute!» C'était vraiment spécial.

La foi de France est devenue crédible en s'identifiant avec quelqu'un (Billy Graham) qui était déjà respecté comme crédible par la personne à qui elle témoignait.

Il y a des personnes qui finissent par convaincre des gens de leur entourage d'accepter leur nouvelle vision.

Charles est celui qui est le plus avancé dans cet aspect de la fonction de transformation de la culture. De tous nos interviewés il ressemble le plus au modèle du «prophète» wallacien, par sa façon d'inspirer plusieurs personnes à croire ou à faire comme lui. Charles a dit :

C'est incroyable comment le feu a pris. Mon meilleur ami dans notre «band» a fini par se convertir. Au travail, il y a eu plusieurs conversions pendant les années qui ont suivi. Deux semaines avant sa mort, mon père a prié avec moi pour exprimer sa foi en Jésus-Christ. (...) On m'a demandé d'apporter l'homélie. Toute la famille a entendu l'Évangile. Plusieurs personnes m'ont demandé une photocopie de ce que j'ai apporté. Il y avait des cousins qui ont arrêté de boire à cause de mon témoignage. Ma soeur a accepté le Seigneur aussi. Ma mère vient avec nous de temps en temps à des réunions évangéliques. Elle aime bien ça, mais elle ne saisit pas encore.

La transformation de la société

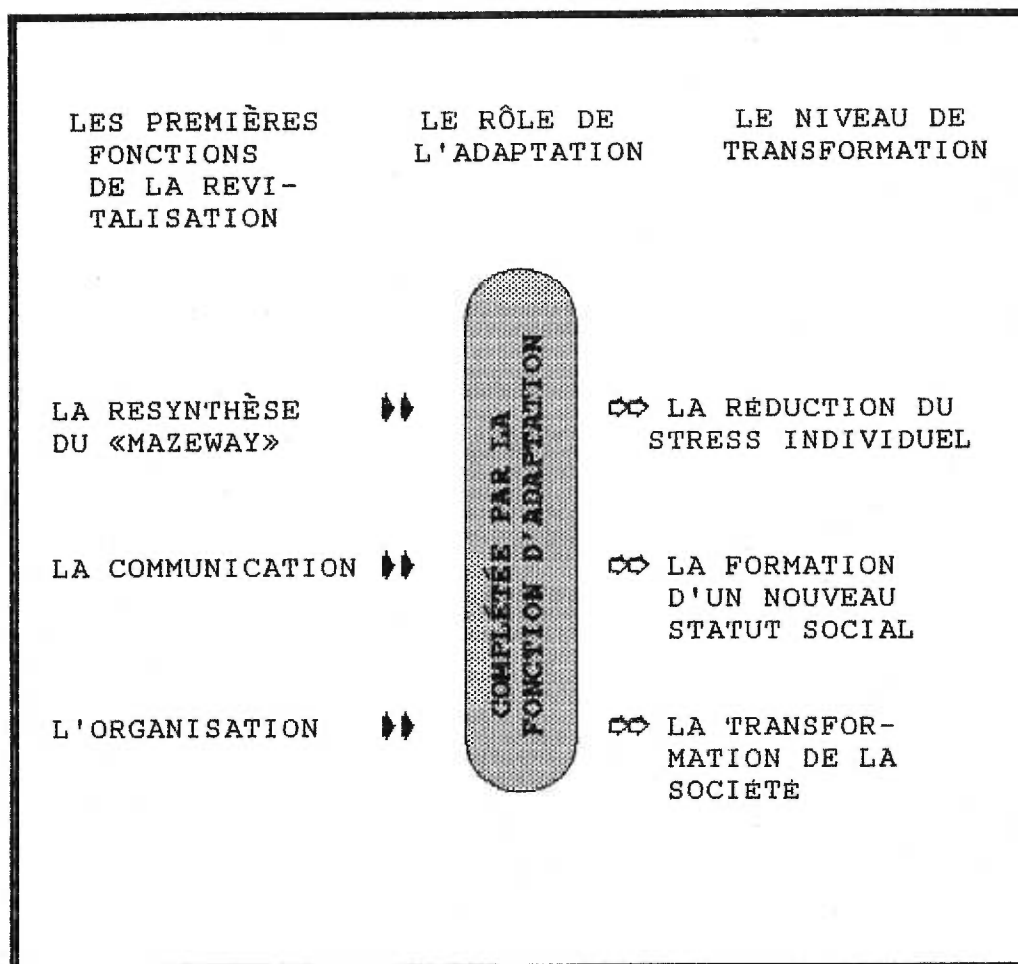
Troisièmement, nous avons vu que des personnes revitalisées peuvent viser la transformation de toute une culture si le nouveau groupe détient assez de «pouvoir social». Par notre choix méthodologique de cibler uniquement des revitalisations personnelles, nous n'avons pas pu bien cerner les transformations de la culture entreprises par le mouvement évangélique au Québec.

Nous avons vu, par contre, que l'implication sociale de nos interviewés, quasiment inexistante avant leur conversion, n'a pas beaucoup changé après. Charles et France sont exceptionnels dans leur ministère d'hébergement de filles-mères, ainsi que dans l'aide qu'ils apportent aux couples en difficulté. Quelques autres convertis s'occupaient des

jeunes de leur Église. À part ces projets, leur implication sociale était plutôt hypothétique. Leur foi a été reformulée principalement en termes de leur vie personnelle et religieuse, plutôt qu'en termes de leur vie collective et culturelle. Le défi de la transformation de la société est définitivement un parent pauvre de leur revitalisation.

Pour terminer notre analyse de la fonction de transformation culturelle, nous présentons deux tableaux analytiques. Le premier montre le rôle de la fonction d'adaptation pour achever et ancrer les autres fonctions de la revitalisation dans le vrai monde. La resynthèse du «mazeway», quand elle est bien adaptée, peut libérer l'individu des stress de sa vie quotidienne. La fonction de communication, quand elle est bien adaptée, peut aider l'individu à former un nouveau statut social avec ceux autour de lui. La fonction d'organisation, quand elle est bien adaptée, peut créer un momentum pour bousculer la société au point de la transformer à long terme.

**LE RÔLE DE L'ADAPTATION
POUR COMPLÉTER LES PREMIÈRES FONCTIONS DE LA REVITALISATION**



Dans le but de donner une meilleur vue d'ensemble des expériences de conversion, nous répertorions, dans le deuxième tableau, certains indices de la fonction de transformation culturelle que nous avons identifiés dans les récits des convertis.

LES INDICES DE LA TRANSFORMATION DE LA CULTURE

(+ + = converti aussi + = respectueux 0 = à peine tolérant - - = hostile N = pas abordé)

Nom du converti	Réduction du stress personnel	Attitudes de ses parents à sa conversion	Attitude du conjoint-e à sa conversion	Attitudes des collègues de travail ou des amis	Implication du converti dans son église évangélique	implication publique dans la transformation de la société
Céline	oui beaucoup	o	o	N	limitée	N
Charles	oui beaucoup	+ +	+ +	+ +	pleine	la relation d'aide
France	oui un peu	+	+ +	+	pleine	la relation d'aide
Matthieu	oui beaucoup	+	+ +	+ et - -	pleine	aide les jeunes
Suzanne	oui beaucoup	+	+ +	+	pleine	N
André	oui beaucoup	N	+ +	o	pleine	N
Linda	oui un peu	o	divorcée	o	limitée	veut devenir missionnaire
Laurent	oui un peu	ils ne savent pas encore	+ +	+	pleine	veut aider les jeunes
Anne-Marie	oui beaucoup	o et - -	+ +	- -	limitée	N
Jean-Paul	oui beaucoup	+ + et +	+ +	+	pleine	aide les jeunes
Thomas	la date de son mariage	- -	+ +	+ + et - -	limitée	aide les jeunes
Nancy	oui beaucoup	o puis + +	o	+	limitée	aide les démunis

L'accompagnement pastoral de la transformation de la culture

Il est évident que l'accompagnement pastoral évangélique est à son meilleur en ce qui concerne la réduction du

stress personnel. À ce sujet-là, il y a une abondance de discours et de pratiques d'encouragement pour interpeller et guider les nouveaux convertis dans la formulation d'un nouveau style de vie.

Comme on l'a déjà vu pour les fonctions de communication et d'adaptation, l'accompagnement pastoral est minime en ce qui concerne les besoins des convertis de se créer un nouveau statut social réaliste et confortable et d'être impliqués publiquement dans la transformation de leur société. Les nouveaux reçoivent très peu d'information qui les aiderait à asseoir leur crédibilité pour le respect de leur foi. Ils entendent rarement un appel pour essayer de transformer leur monde à un niveau systémique.

Certains convertis reconnaissent leur besoin d'aller plus loin dans la transformation de leur culture, même s'ils ne savent pas comment. Suzanne annonce son ouverture à aller plus loin dans la fonction de la transformation de sa culture.

Moi je suis sortie de l'engrenage. Les pieds tout le temps à courir après l'argent, tout le temps à courir après rien. Je suis encore là-dedans physiquement, mais je suis tout le temps un peu à côté, un peu en dehors. J'ai ma bouée de sauvetage si tu veux [le salut]. J'ai quand même continué ma vie sociale. Je suis plus engagée envers les gens et moins dans les organismes. Dans ce sens-là, j'ai décroché de l'engrenage. Je vois quand même que je reviens. (Nous soulignons.)

Suzanne n'est pas seule. Heureusement, la question du rôle du mouvement évangélique dans la transformation de la société est de plus en plus discutée par ses leaders.

LES COMPOSANTES DE LA REVITALISATION PERSONNELLE

1. La croissance du stress individuel	2. La distorsion de la culture	3. La re-synthèse du «mazeway»	4. La communication	5. L'organisation	6. L'adaptation	7. La transformation de la culture	8. <u>La «routinisation»</u>
---------------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	---------------------	-------------------	-----------------	------------------------------------	------------------------------

3.1.8 La «routinisation»

Encore une fois, la dernière fonction de l'étape de revitalisation suit logiquement les fonctions précédentes. Il est normal que les gens qui vivent une baisse remarquable de leur niveau de stress veuillent, s'ils le peuvent, perpétuer, et même institutionnaliser, les changements qui les ont tellement aidés. La fonction de «routinisation» est un test de vérité parce qu'elle ne peut pas avoir lieu si elle n'a pas été catalysée par un vécu réel des autres fonctions.

Les indices de la «routinisation»

Nous voyons des convertis qui abordent consciemment la fonction de la «routinisation». Les premiers visés par cette activité sont naturellement leurs propres enfants. Nancy exprime bien cette préoccupation commune :

Quelles que soient les contraintes de la vie, ou ce qui arrivera pour nous et pour les générations futures, moi je pense que ce je donne aux enfants ici, par mon exemple, puis par mes paroles, ça va porter des fruits tout seul. C'est là que j'y mets bien plus d'espérance que dans la politique.

Ce ne sont pas pourtant tous les parents qui sont préoccupés par la tâche de transmettre leur nouvelle vision à leurs enfants. La grille de Wallace nous fait penser qu'un manque d'activité à ce niveau-là révèle le travail

inachevé d'une fonction précédente. Nous pensons au récit d'Anne-Marie qui, contrairement aux autres jeunes parents, ne parle pas de son désir d'élever ses enfants dans la nouvelle vie qu'elle a découverte. Au contraire, elle constate au moment de l'entrevue que ses enfants bloquent sa participation à la vie de l'Église où elle veut grandir elle-même! Le cas de Céline est un autre exemple de blocages dans son cheminement de conversion qui l'empêchent de transmettre sa foi à ses propres enfants. Elle dit : «Maintenant j'essaie de partager avec mes enfants un peu, mais je les ai trop saturés. C'est dommage parce que maintenant ils ne veulent plus en entendre parler.» Ces personnes ont besoin de mieux achever les autres fonctions de leur revitalisation avant de pouvoir relever pleinement le défi de la transmission de leur nouvelle foi à leurs enfants. À plus forte raison s'ils veulent le faire avec les enfants des autres.

Nous voyons aussi des exemples de la transmission à d'autres enfants de la génération montante. Jean-Paul, ayant mené à bien les fonctions de sa propre conversion, se voit maintenant comme un initiateur de la foi pour les jeunes de son Église. Il parle comme quelqu'un qui les précède sur la route quand il dit :

Si ces adolescents-là sont suivis, ils vont faire moins d'erreurs. S'ils sont touchés par Dieu et s'ils sont suivis aussi par leurs parents, ils devraient être un témoignage pour les autres adolescents à l'école. C'est ma façon d'aider.

Encore une fois, ce ne sont pas tous les convertis qui

réussissent la tâche de transmettre leur foi à la génération montante. Nous voyons, dans l'expérience de Thomas, sa frustration de ne pas pouvoir perpétuer sa vision aux jeunes. Nous pensons que le dilemme de Thomas dans cette fonction trahit des difficultés de son propre cheminement antérieur. Il dit :

J'ai été deux ans à m'impliquer pour aider des jeunes de notre Église, pour pas les perdre. L'année passée, j'étais avec ma femme et sa mère. On a commencé avec quatorze jeunes, puis on est rendu maintenant avec cinq. On a essayé de trouver quelque chose parce qu'en fin compte on les a perdus. Le monde les influence beaucoup. Les gens du monde, l'école, ils sont vraiment durs les jeunes.

L'accompagnement pastoral de la «routinisation»

La préoccupation des convertis d'éduquer la génération montante dans leur nouvelle foi est fortement encouragée et encadrée par leur nouvelle Église. France parle favorablement des conférences offertes par son Église.

Ces fins de semaine ont été des briseurs de barrières qui nous ont permis de nous ouvrir beaucoup l'un à l'autre pour travailler ensemble à construire un couple et une vie de famille. On veut que nos enfants soient élevés dans une famille chrétienne et qu'ils soient heureux.

Au moment des entrevues, nous ne voyons pas encore de démarches de «routinisation» institutionnelle que Wallace nous fait anticiper : les cours de l'histoire du mouvement ou les cours de formation au leadership. Ces activités viendront plus tard. Depuis le temps de nos entrevues, nous voyons effectivement apparaître un nouvel intérêt de la part du mouvement évangélique de célébrer son «passé glorieux».

Conclusion de l'analyse des composantes de la revitalisation personnelle

Ainsi se termine notre analyse des composantes de la revitalisation personnelle basée sur une interprétation wallacienne des douze entrevues. Selon notre hypothèse, une connaissance de ces composantes va nous aider à mieux encadrer le cheminement individuel des convertis. C'est ce que nous allons montrer grâce aux deux «lectures wallaciennes» suivantes.

L'EXERCICE D'INTERPRÉTATION

1.	Les composantes de la revitalisation personnelle	2.	<u>Une revitalisation intégrale</u>	3.	Une série de revitalisations partielles
----	--	----	-------------------------------------	----	---

3.2 Une revitalisation intégrale

Nous voulons maintenant interpréter le récit de vie d'une personne selon la grille wallacienne pour montrer sa pertinence à situer l'itinéraire de conversion. Cette lecture se fera selon une logique linéaire de cheminement vers une expérience de conversion. Nous avons choisi le récit de Jean-Paul (pages 109-117) parce qu'il a assez bien complété la majorité des composantes d'une revitalisation wallacienne. Notre interprétation du récit de Jean-Paul est aussi une lecture de référence parce que la plupart des autres récits suivent à peu près le même cheminement. Nous décrivons cet itinéraire de conversion comme une revitalisation «intégrale» pour souligner la synergie cohérente de

toutes les composantes de revitalisation.

UNE REVITALISATION INTÉGRALE

1. <u>La croissance du stress de Jean-Paul</u>	2. La distorsion de la culture de Jean-Paul	3. La resynthèse du «maze-way» de Jean-Paul	4. La communication de Jean-Paul	5. L'organisation de Jean-Paul	6. L'adaptation de Jean-Paul	7. La transformation de la culture de Jean-Paul	8. La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul
--	---	---	----------------------------------	--------------------------------	------------------------------	---	---

3.2.1 La croissance du stress de Jean-Paul

Sans même recourir à la grille de Wallace, il est évident que l'enfance de Jean-Paul a été marquée d'une manière dramatique par le divorce difficile de ses parents alors qu'il avait dix ans. Jean-Paul accuse son père d'avoir carrément abandonné sa famille. Les effets néfastes de ce bouleversement n'ont pas été longs à suivre. Jean-Paul se sent seul, désemparé, agressif et paranoïde comme s'il y avait toujours quelqu'un contre lui. Il ne suit plus à l'école. Il dit : «J'aimais l'école dans le temps où j'étais avec mes parents, mais après le divorce, on dirait que c'est fini.»

UNE REVITALISATION INTÉGRALE

1. La croissance du stress de Jean-Paul	2. <u>La distorsion de la culture de Jean-Paul</u>	3. La resynthèse du «mazeway» de Jean-Paul	4. La communication de Jean-Paul	5. L'organisation de Jean-Paul	6. L'adaptation de Jean-Paul	7. La transformation de la culture de Jean-Paul	8. La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul
---	--	--	----------------------------------	--------------------------------	------------------------------	---	---

3.2.2 La distorsion de la culture de Jean-Paul

Suivant l'exemple de son père et d'autres amis, Jean-Paul prend ouvertement la voie de la régression : la bataille, la drogue, l'alcool, l'habillement du motard, et même l'occultisme. C'est en plein milieu de la distorsion de son monde que Jean-Paul passe à deux doigts d'une mort accidentelle, un événement bouleversant qui le détourne de la régression pour des innovations positives de son «mazeway». Après une longue période de convalescence, il lâche la drogue, se trouve un emploi, s'inscrit à l'éducation aux adultes, fréquente une nouvelle amie, entreprend des projets de rénovation chez sa mère, et reprend finalement confiance en son père et en son oncle qui, entre-temps sont devenus des convertis évangéliques.

En dépit de ses efforts pour se créer une vie meilleure, Jean-Paul n'est toujours pas satisfait. Il tourne en rond et se décourage à l'école du soir. Pire encore, il n'est pas capable d'établir une relation stable avec son amie. Il fait l'expérience du même tourbillon de conflits, de jalousies et de séparations, qu'il a vu chez ses parents. Quand Jean-Paul coupe tout contact avec son amie, apparem-

ment pour la dernière fois, il n'est plus capable de continuer sa vie telle qu'elle est.

UNE REVITALISATION INTÉGRALE

1. La croissance du stress de Jean-Paul	2. La distorsion de la culture de Jean-Paul	3. La <u>resynthèse du «mazeway» de Jean-Paul</u>	4. La communication de Jean-Paul	5. L'organisation de Jean-Paul	6. L'adaptation de Jean-Paul	7. La transformation de la culture de Jean-Paul	8. La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul
---	---	---	----------------------------------	--------------------------------	------------------------------	---	---

3.2.3 La resynthèse du «mazeway» de Jean-Paul

Triste et «vraiment démoralisé», Jean-Paul écoute attentivement pour la première fois son père lui expliquer «le plan du salut». Bien que d'avoir frôlé la mort ne l'ait pas poussé immédiatement à chercher Dieu, la perte de sa blonde l'a démoli. Selon Jean-Paul, la principale motivation de sa resynthèse du «mazeway» est sa quête d'un amour fidèle. Après tant d'expériences décevantes, il conclut qu'il a un vide dans sa vie qu'aucun être humain ne peut remplir. C'est alors que «Dieu s'est présenté avec un amour merveilleux.»

Acceptant Jésus-Christ «à bras ouverts» dans un moment de forte conviction, Jean-Paul a l'impression d'être rempli de la présence de Dieu, «comme un néon à l'intérieur», qui le libère de son stress et de sa tristesse. Ce n'est pourtant pas cette première expérience qui le transforme à tout jamais. Reprenant contact avec son amie, Jean-Paul essaie une dernière fois de faire fonctionner son ancien «mazeway».

C'est pourquoi, il n'est pas «à l'écoute» quand il va pour la première fois à l'Église évangélique de son père. Deux mois après sa première expérience de conviction, Jean-Paul espère toujours que son ancien monde va s'améliorer... mais en vain.

Nous retrouvons Jean-Paul à nouveau à la recherche de Dieu suite à la rupture définitive avec son amie. C'est alors la fin de son monde. Jean-Paul donne sa vie à Dieu. Il retourne à l'Église de son père où il a, une seconde fois, l'impression d'être rempli de la présence de Dieu, cette fois-ci «de bord en bord».

UNE REVITALISATION INTÉGRALE

1. La croissance du stress de Jean-Paul	2. La distorsion de la culture de Jean-Paul	3. La resynthèse du «maze-way» de Jean-Paul	4. La <u>communication de Jean-Paul</u>	5. L'organisation de Jean-Paul	6. L'adaptation de Jean-Paul	7. La transformation de la culture de Jean-Paul	8. La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul
---	---	---	---	--------------------------------	------------------------------	---	---

3.2.4 La communication de Jean-Paul

Jean-Paul parle «pas mal trop souvent» de sa nouvelle vie. Il n'est pas capable de se taire ; c'est plus fort que lui. En plus de l'annonce de sa découverte de l'amour de Dieu (une figure parentale plus satisfaisante) et d'une nouvelle vie possible (un code et une culture cible), Jean-Paul explique le moyen de la rémission de la culpabilité (le plan du salut). Les «grincements de dents» attendent ceux qui ne l'acceptent pas (la destruction de l'ancien «maze-

way».)

UNE REVITALISATION INTÉGRALE

1. La croissance du stress de Jean-Paul	2. La distorsion de la culture de Jean-Paul	3. La resynthèse du «maze-way» de Jean-Paul	4. La communication de Jean-Paul	5. <u>L'organisation de Jean-Paul</u>	6. L'adaptation de Jean-Paul	7. La transformation de la culture de Jean-Paul	8. La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul
---	---	---	----------------------------------	---------------------------------------	------------------------------	---	---

3.2.5 L'organisation de Jean-Paul

Dans sa nouvelle vie, Jean-Paul donne priorité aux nouvelles relations humaines avec son père, avec son oncle, avec son pasteur et avec «les frères et les soeurs» de son Eglise. C'est son père, qui auparavant était un modèle d'infidélité et d'abus de la drogue, qui l'amène maintenant «au Seigneur». Son oncle devient son confident. Son pasteur lui enseigne «la vérité». Jean-Paul se sent «bien» avec les gens de l'église au point qu'il essaie de faire exactement comme eux.

UNE REVITALISATION INTÉGRALE

1. La croissance du stress de Jean-Paul	2. La distorsion de la culture de Jean-Paul	3. La resynthèse du «maze-way» de Jean-Paul	4. La communication de Jean-Paul	5. L'organisation de Jean-Paul	6. <u>L'adaptation de Jean-Paul</u>	7. La transformation de la culture de Jean-Paul	8. La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul
---	---	---	----------------------------------	--------------------------------	-------------------------------------	---	---

3.2.6 L'adaptation de Jean-Paul

Parce que sa copine «ne voulait rien savoir» de sa

relation personnelle avec Dieu, Jean-Paul rompt définitivement avec elle. Il croit qu'«un non-croyant et un croyant ne peuvent pas vivre ensemble.» Quittant aussi les clubs, Jean-Paul se donne entièrement aux cours d'enseignement religieux pour adultes de son Église, et aide sa mère dans le besoin.

Avec le temps, Jean-Paul ajuste sa nouvelle vision pour être plus ouvert et plus patient envers les «non-croyants». Il se rend compte qu'«il y a beaucoup de personnes qui ne sont pas réceptives à ça». Il les comprend parce qu'avant, il était pareil. Jean-Paul laisse à sa mère le temps d'observer les changements dans sa vie. Le résultat est qu'«elle me prend plus au sérieux aujourd'hui et elle me fait confiance.»

En même temps, Jean-Paul reconsidère ses nouvelles habitudes, l'imitation aveugle des comportements des gens de son Église. Nous reprenons ici les phrases de Jean-Paul qui montrent clairement l'aboutissement de la fonction de l'adaptation interne :

J'ai remarqué que les frères et les soeurs à l'Église n'avaient pas de mauvaises habitudes. Je me suis dit : «Bien, je dois faire comme eux. Il ne faut pas que je fasse ça ou ça, je suis chrétien.» Mais, un jour, je me suis aperçu que ce n'est pas ça. C'est Dieu qui me donne le goût de changer tranquillement. Je peux rester tel que je suis. Je dois rester dans mon milieu. Je dois témoigner de la façon que je suis, sans changer mes habitudes ou quoi que ce soit. Quand j'ai compris ça, ça m'a fait du bien.

UNE REVITALISATION INTÉGRALE

1. La croissance du stress de Jean-Paul	2. La distorsion de la culture de Jean-Paul	3. La resynthèse du «mazyway» de Jean-Paul	4. La communication de Jean-Paul	5. L'organisation de Jean-Paul	6. L'adaptation de Jean-Paul	7. <u>La transformation de la culture de Jean-Paul</u>	8. La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul
---	---	--	----------------------------------	--------------------------------	------------------------------	--	---

3.2.7 La transformation de la culture de Jean-Paul

Après quelques mois de séparation quasi-totale, l'amie de Jean-Paul, elle aussi découragée et au creux de la vague, accepte «le plan du salut» que Jean-Paul lui présente. Quelques mois encore et ils font ensemble le projet de préparer une vie de couple. Ils veulent suivre leur nouveau code (la Bible et les cours de préparation au mariage) pour atteindre un des buts de leur culture cible : une relation de couple stable et permanente. «Avec Dieu dans notre couple, Il nous apprend à être patient et à communiquer.»

Dans son nouveau «mazeway», Jean-Paul vit une diminution marquée de ses anciennes tensions. «Le stress, on en a peu dans notre vie. On s'arrange pour ne pas en avoir non plus.» Jean-Paul dit qu'il reçoit de l'aide divine pour vaincre ses difficultés à l'école. Il dit : «J'ai le goût d'étudier. Le Seigneur m'a donné la force de le faire.»

UNE REVITALISATION INTÉGRALE

1. La croissance du stress de Jean-Paul	2. La distorsion de la culture de Jean-Paul	3. La resynthèse du «maze-way» de Jean-Paul	4. La communication de Jean-Paul	5. L'organisation de Jean-Paul	6. L'adaptation de Jean-Paul	7. La transformation de la culture de Jean-Paul	8. La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul
---	---	---	----------------------------------	--------------------------------	------------------------------	---	---

3.2.8 La «routinisation» de la nouvelle vie de Jean-Paul

Nouvellement marié, Jean-Paul rêve de trouver un emploi stable et de commencer une famille. Entre-temps, il est engagé dans le projet de transmettre sa nouvelle vision aux adolescents de son Église. Il dit : «C'est ma façon d'aider. Si ces adolescents-là sont suivis, ils vont faire moins d'erreurs.»

Conclusion de l'interprétation d'une revitalisation intégrale

Dans l'ensemble des étapes et des fonctions du cheminement de conversion de Jean-Paul, nous voyons qu'il achève un cycle de revitalisation. Notre analyse du récit de Jean-Paul démontre la pertinence de la théorie de revitalisation pour identifier et situer les composantes de l'itinéraire de conversion d'un individu ainsi que son accompagnement pastoral. Avec cette grille de lecture, nous comprenons un peu plus les circonstances déclencheurs, le travail à achever et les suites logiques de chaque étape et fonction du cycle. Nous pouvons dire que cette lecture est presque facile, quand il y a un cycle à identifier. Une telle lecture nous

a bien servi pour interpréter le cycle de revitalisation de dix des autres entrevues. Mais, ce ne sont pas toutes nos entrevues qui se prêtent à une telle lecture.

L'EXERCICE D'INTERPRÉTATION

1.	Les composantes de la revitalisation personnelle	2.	Une revitalisation intégrale	3.	<u>Une série de revitalisations partielles</u>
----	--	----	------------------------------	----	--

3.3 Une série de revitalisations partielles

Comme nous l'avons déjà annoncé, le récit de Nancy va illustrer notre contre-hypothèse, c'est-à-dire que certains convertis vivent une série d'expériences : déstructuration--remise en question--restructuration dans la foulée de leur(s) tournant(s) de conversion. Nous interprétons le récit de vie de Nancy comme étant une série de restructurations partielles de son «mazeway» dans le but de dépasser les limites de sa famille dysfonctionnelle. En termes wallaciens, Nancy est l'exemple d'une personne assez résistante aux stress, qui reformule son «mazeway» petit à petit selon ses besoins. Quand la majorité des autres convertis parlent d'une reformulation de leur «mazeway», qui est pour eux le moment définitif de changement de direction de leur vie, Nancy parle d'une série d'expériences de réveil religieux. Même en définissant son baptême évangélique comme un tournant important, elle le célèbre avec le désir de déclarer consciemment quelque chose qu'elle porte déjà depuis des années. Plus clairement que les autres, Nancy voit sa

conversion évangélique comme un aboutissement logique au cheminement qu'elle a fait tout au long de sa vie avec l'Église de son enfance.

Nous avons identifié six cycles de restructuration dans son récit de vie. Les trois derniers indiquent clairement les fonctions de la revitalisation personnelle. Il est intéressant de noter qu'à chaque cycle Nancy cherche un encadrement «chrétien» pour l'aider dans sa restructuration. Sa «conversion évangélique» (la cinquième restructuration) fait partie de tout son cheminement.

UNE SÉRIE DE REVITALISATIONS PARTIELLES

1. <u>Je voulais vivre. Dieu était là pour moi.</u>	2. On a tourné la page. C'était un nouveau monde pour moi.	3. Je me suis accrochée à la création de Dieu.	4. J'ai vu quel- qu'un mettre en pratique ce qui était écrit.	5. C'était moi qui décidais que oui, Jésus est mort pour moi.	6. Quand j'ai pardonné à ma mère, j'ai éprouvé la paix.
---	--	--	--	--	--

Cycle 1 : «Moi je voulais vivre. Dieu était là pour moi.»

L'enfance de Nancy a lieu dans un monde à l'envers. À l'âge de quatre ans, Nancy comprend très bien qu'elle «a été mise de côté» lors de la naissance de sa soeur malade. Par la suite, Nancy est obligée de s'occuper de la famille pour compenser les faiblesses de sa mère narcomane et de son père alcoolique. Elle interprète la première tentative de suicide de sa mère comme un rejet personnel. Elle dit : «Qu'est-ce que je vau, moi, si ma mère ne m'aime pas suffisamment pour vouloir vivre?» La deuxième tentative de suicide pousse Nancy à prendre position : «Si elle veut

mourir, c'est son choix. Moi, je veux vivre.» Nancy comprend aussi que ses parents sont «en rébellion» contre l'Église catholique. Bref, au lieu d'être une source de protection et d'encouragement, la vie familiale de Nancy est plutôt un endroit où c'est elle qui doit pourvoir aux besoins des membres de sa famille.

Isolée dans l'arrière-pays des Laurentides, Nancy se tourne délibérément vers les deux autres institutions de son monde : l'école et l'Église. Alors que beaucoup d'autres convertis ont vécu des expériences de stress à l'école ou à l'Église, Nancy, par contre, y trouve un lieu de réconfort et de valorisation. Elle reçoit l'approbation de ses amis et des profs de l'école. Allant toute seule à l'église, elle y découvre que «Quels que soient les troubles, il y a quelqu'un qui est là pour moi.» En termes wallaciens, quand la famille de Nancy communique que leur «mazeway» n'est pas vivable, Nancy, au lieu de sombrer dans des comportements régressifs, essaie de faire des innovations constructives.

UNE SÉRIE DE REVITALISATIONS PARTIELLES

1. Je voulais vivre. Dieu était là pour moi.	2. <u>On a tourné la page. C'était un nouveau monde pour moi.</u>	3. Je me suis accrochée à la création de Dieu.	4. J'ai vu quelqu'un mettre en pratique ce qui était écrit.	5. C'était moi qui décidais que oui, Jésus est mort pour moi.	6. Quand j'ai pardonné à ma mère, j'ai éprouvé la paix.
--	---	--	---	---	---

Cycle 2 : «On a tourné la page. C'était un nouveau monde pour moi.»

À douze ans, le projet de sortir de son isolement prend une mauvaise tournure. Elle tombe sur une «mauvaise gang» avec qui elle commence à prendre des drogues. Ses parents, eux-mêmes en train de vaincre leur propre dépendance chimique, sont sensibles à ses cris de détresse. Ils en parlent et décident de déménager en ville pour donner à leur fille la chance de tourner la page et de trouver un nouveau contexte. Par ce changement géographique et social, ils transforment consciemment plusieurs éléments du «maze» de Nancy.

UNE SÉRIE DE REVITALISATIONS PARTIELLES

1. Je voulais vivre. Dieu était là pour moi.	2. On a tourné la page. C'était un nouveau monde pour moi.	3. <u>Je me suis accrochée à la création de Dieu.</u>	4. J'ai vu quelqu'un mettre en pratique ce qui était écrit.	5. C'était moi qui décidais que oui, Jésus est mort pour moi.	6. Quand j'ai pardonné à ma mère, j'ai éprouvé la paix.
--	--	---	---	---	---

Cycle 3 : «Je me suis accrochée à la création de Dieu. J'ai commencé à faire une démarche spirituelle.»

À quinze ans, le projet de se créer une nouvelle vie en ville prend encore mauvaise tournure. Découragée et déprimée par l'emprise néfaste de sa mère sur sa vie sociale, Nancy fait une tentative de suicide. Après coup, pour

restructurer sa vie brisée, elle se laisse aider par plusieurs personnes qui partagent leur foi avec elle. Le personnel de l'hôpital, les professeurs de religion, les agents de la pastorale et l'aumônier des forces armées l'encouragent tour à tour. Encore une fois, nous voyons que Nancy, loin de remettre en question la société, profite plutôt des encouragements chrétiens qui lui sont prodigués par ces institutions.

UNE SÉRIE DE REVITALISATIONS PARTIELLES

1. Je voulais vivre. Dieu était là pour moi.	2. On a tourné la page. C'était un nouveau monde pour moi.	3. Je ne suis accrochée à la création de Dieu.	4. <u>J'ai vu quelqu'un mettre en pratique ce qui était écrit.</u>	5. C'était moi qui décidais que oui, Jésus est mort pour moi.	6. Quand j'ai pardonné à ma mère, j'ai éprouvé la paix.
--	--	--	--	---	---

Cycle 4 : «J'ai vu enfin quelqu'un mettre en pratique ce qui était écrit dans la Bible.»

À son retour de l'armée, Nancy se retrouve à nouveau engluée dans des difficultés familiales. Sa mère, maintenant active dans le mouvement catholique charismatique, ouvre un nouveau front de guerre avec sa fille. Elle convainc Nancy qu'elle est possédée du démon. Au creux de sa misère, Nancy cherche l'aide des agents de la pastorale de son cégep. Elle identifie ce temps de restructuration comme étant «l'étape la plus marquante, la plus décisive de toute ma vie». Une personne en particulier lui peint «un autre tableau de Dieu.» En plus d'un contact direct avec la Bible, Nancy voit dans le personnel pastoral des modèles de

la pratique quotidienne de la Bible (son code). En décidant de passer son temps avec ces personnes (l'organisation), elle expérimente le pardon et l'espérance, deux attitudes absentes de la relation avec sa mère (la reformulation). Elle quitte ses parents et s'embarque dans une période «très salutaire» (la transformation de son monde). Sous l'influence de ses nouveaux modèles, elle songe à aller en mission pour mettre en pratique le message de Jésus (la communication).

UNE SÉRIE DE REVITALISATIONS PARTIELLES

1. Je voulais vivre. Dieu était là pour moi.	2. On a tourné la page. C'était un nouveau monde pour moi.	3. Je me suis accrochée à la création de Dieu.	4. J'ai vu quelqu'un mettre en pratique ce qui était écrit.	5. <u>C'était moi qui décidais que oui, Jésus est mort pour moi.</u>	6. Quand j'ai pardonné à ma mère, j'ai éprouvé la paix.
--	--	--	---	--	---

Cycle 5 : «C'était moi, cette fois-ci, qui décidais que oui, Jésus est mort pour moi.»

La nouvelle vie de Nancy prend un tout autre virage quand elle tombe enceinte d'un partenaire qui ne partage pas sa vision chrétienne. Les défis de sa vie de mère et d'étudiante, ajoutés à son désir de respecter les opinions de son nouveau mari, ont l'impact d'une «tempête» sur son cheminement chrétien. Deux ans plus tard, diplôme en main et le sommeil redevenu normal, Nancy ressent le besoin de «nourriture» et de gens avec qui elle peut parler de la Bible.

Par son contact avec une amie récemment devenue une convertie évangélique, Nancy entend à plusieurs reprises le

«plan du salut» et surtout l'invitation de s'approprier personnellement le pardon de Dieu en Jésus-Christ. Même si le discours évangélique lui apporte «bien des éclaircissements» (une autre resynthèse partielle), Nancy ne le prend pas comme étant LA nouvelle vision de sa vie. Selon elle, lorsqu'elle finit par prendre position pour sa foi évangélique, elle «refait une découverte» parce que, selon elle, «Dieu a toujours été dans ma vie.» En quittant l'Église évangélique de son amie, Nancy cherche et trouve toute seule une autre Église évangélique (l'organisation) qui convient mieux à son cheminement (l'adaptation interne).

Quand elle se fait baptiser pour montrer son «choix conscient», elle voit ce comportement comme une suite logique, et non une rupture, de tout son cheminement spirituel antérieur. En se démarquant définitivement de l'Église catholique, elle ne s'est jamais tournée contre cette dernière. Nancy annonce la nouvelle à ses parents et à plusieurs amis (la communication). Elle est soucieuse, par contre, de ne pas forcer ses proches à se convertir (l'adaptation externe). Elle ne dit rien non plus à une de ses soeurs qu'elle juge fermée.

UNE SÉRIE DE REVITALISATIONS PARTIELLES

1. Je voulais vivre. Dieu était là pour moi.	2. On a tourné la page. C'était un nouveau monde pour moi.	3. Je me suis accrochée à la création de Dieu.	4. J'ai vu quel- qu'un mettre en pratique ce qui était écrit.	5. C'était moi qui décidais que oui, Jésus est mort pour moi.	6. <u>Quand j'ai pardonné à ma mère, j'ai éprouvé la paix.</u>
--	--	--	--	--	--

Cycle 6 : «Quand je me suis vraiment mise à pardonner à ma mère, j'ai vraiment éprouvé la paix.»

Un an après son baptême évangélique, Nancy est confrontée à un autre gros conflit avec sa mère. Comme d'habitude, Nancy est choquée et frustrée et, cette fois-ci, elle s'éloigne des autres chrétiens. Elle dit : «J'étais en déprime, j'étais en révolte, on aurait dit que j'avais passé plein d'étapes. Aller à l'église, c'était comme trop.» Elle se rend alors compte que son témoignage d'avoir accepté la grâce de Dieu ne s'accordait pas avec sa colère profonde et son refus de pardonner à sa mère. C'est alors qu'elle prie Dieu ardemment pour qu'il la remplisse d'amour. Et c'est là qu'elle fait une autre resynthèse partielle pour éliminer les tensions internes de son «mazeway». Elle dit : «J'ai accepté ce qui s'est passé. Je suis devenue bien calme en dedans. Ça ne s'explique pas. Je lui avais déjà pardonné avant d'avoir des explications.»

Après notre entrevue avec Nancy, elle a vu ses parents «accepter Jésus» comme elle (la communication et la transformation de son monde). Elle est ensuite retournée à son Église évangélique pour continuer son cheminement (l'organisation). Tout en respectant les croyances divergentes de

son mari (l'adaptation), Nancy essaie de transmettre, autant que possible, sa foi à ses enfants (la routinisation). Elle dit : «Ce que je donne aux enfants ici, par mon exemple, puis par mes paroles, ça va porter des fruits tout seul.»

Conclusion de l'interprétation d'une série de revitalisations partielles

Dans l'ensemble des étapes et des fonctions du cheminement de conversion de Nancy, nous voyons qu'elle continue une lente série de revitalisations partielles. Notre analyse du récit de Nancy démontre la pertinence de la théorie de revitalisation pour identifier et situer les composantes de l'itinéraire de conversion d'un individu ainsi que son accompagnement pastoral. Avec cette grille de lecture, nous comprenons un peu mieux l'importance des événements déclencheurs, le travail en train d'être achevé, et la logique propre à chaque cycle.

INTERPRÉTATION WALLACIENNE

1. Le but de l'interprétation	2. La méthodologie de l'interprétation	3. L'exercice d'interprétation	4. <u>Une interprétation typologique</u>
-------------------------------	--	--------------------------------	--

4 Une interprétation typologique des expériences de conversion

Nous allons terminer notre chapitre d'interprétation wallacienne par un classement typologique provisoire. Il y a plusieurs façons possibles de regrouper les expériences de conversion des douze interviewés ainsi que leur accompane-

ment pastoral respectif. Puisque notre thèse vise l'amélioration de la pratique pastorale, nous voulons proposer une typologie la plus pertinente à nos fins. Notre hypothèse principale stipule que l'ensemble des processus de revitalisation peut servir de définition de conversion «intégrale». Nous pouvons donc essayer de situer le cheminement des convertis en se basant sur ce standard.

Quand un converti ne mène pas à bien une des fonctions de revitalisation, la suite de son cheminement sera sérieusement retardée, voire bloquée. Des blocages peuvent se manifester à n'importe quel moment du processus et varier dans leur complexité. Ces problèmes ont souvent comme cause des situations extérieures sur lesquelles le converti n'a pas de contrôle. Nous voulions croire que ces problèmes sont «simplement» des difficultés de la vie tout court. Malheureusement, il y avait aussi des problèmes causés par des pratiques pastorales clairement inadéquates. C'est souvent l'attitude du converti qui détermine si de tels problèmes étaient des blocages définitifs ou des reculs temporaires.

Il y a des convertis qui ont bien cheminé. Quelques convertis ont pleinement accompli, jusqu'aux dernières, toutes les fonctions de leur revitalisation. Nous voyons que, pour certains, les conditions ont favorisé l'avancement vers une conversion intégrale. Nous pouvons identifier quelques «conditions favorables» qui ont permis à certains

convertis d'avancer librement. Il y avait d'abord une «marge de manoeuvre» adéquate dans le réseau social de ces convertis afin de les laisser avancer. Deuxièmement, il y avait un accompagnement pastoral qui était (consciemment ou pas) en assez bonne connivence avec les étapes et les fonctions de revitalisation. Enfin, et peut-être le plus important, les convertis eux-mêmes voulaient régler ces problèmes pour pouvoir avancer dans leur foi nouvelle.

Poursuivant donc notre typologie, nous constatons d'abord que certains convertis, au moment de l'entrevue, ont un grand besoin d'adapter leurs premières fonctions réussies (resynthèse, communication et organisation) à leur vie de tous les jours avant de pouvoir progresser jusqu'à la transformation culturelle et à la «routinisation». D'autres convertis, selon notre diagnostic, semblent avoir la possibilité d'avancer sans autre ajustement préalable. Par ces observations, nous proposons la typologie suivante :

TYPLOGIE DES CONVERTIS

Convertis qui semblent avoir besoin des faire des adaptations en profondeur avant de pouvoir avancer vers une conversion plus intégrale	Convertis qui semblent en liberté - pour avancer vers une conversion plus intégrale, mais qui ne l'ont pas encore complété	Convertis qui semblent avoir bien franchis les dernières fonctions d'une conversion intégrale
Anne-Marie Thomas Céline Linda Nancy	Matthieu Suzanne André Laurent	Charles France Jean-Paul

Les convertis de la première catégorie ont tous un blocage à surpasser ou à surmonter. Anne-Marie et Thomas ont des problèmes de resynthèse qui bloquent l'efficacité de leur communication et leur appartenance à une Église. Céline et Linda ont besoin de développer un style de communication approprié avant de pouvoir avancer. Elles ne sont pas non plus à l'aise dans leur Église respective. Au lieu de transformer leur culture, leur foi est complètement marginalisée. Céline et Nancy sont présentement coincées par leur mariage à des hommes qui ne veulent rien entendre de leur nouvelle foi. Ces cinq personnes ne sont pas, au moment de l'entrevue, dans une situation propice à entreprendre une vraie transformation de leur culture ni à transmettre librement leur foi à la génération montante.

Ceux de la deuxième catégorie semblent avoir accès aux «conditions favorables» pour pouvoir avancer vers une conversion intégrale. Matthieu, Suzanne, André et Laurent sont tous sous le choc de leur projet de couple respectif dans des contextes des nouvelles responsabilités professionnelles et parentales. Mattieu aura besoin de développer plus de facilité dans sa communication, mais nous ne voyons pas de blocage extérieur qu'il doit maîtriser pour le faire. Bref, c'est comme si ces personnes sont en train de se créer un monde qu'elles peuvent ensuite transformer à l'image de leur nouvelle foi. Les prochaines années détermineront l'aboutissement en largeur et en profondeur de leur revitalisa-

tion.

Charles, France et Jean-Paul, selon notre évaluation provisoire, sont parvenus avec succès aux dernières fonctions d'un cycle de conversion intégrale. Il nous semble qu'ils peuvent continuer leur cheminement de conversion, au niveau de la «routinisation», en pleine liberté. Ils entreprendront bien sûr d'autres défis de croissance du stress, d'autres distorsions de leur monde, d'autres aspects de leur «mazeway» à modifier, d'autres temps forts de communication, d'autres démarches d'organisation, d'autres adaptations externes et internes, d'autres transformations de leur culture et d'autres projets de «routinisation». Mais, ces fonctions seront entreprises sur une base de réussite, pour les amener plus loin sur un chemin qu'ils connaissent déjà ; le chemin de la conversion.

Ainsi se termine notre chapitre d'interprétation wallacienne des expériences de conversion et d'accompagnement pastoral. Au chapitre suivant, nous élargissons le champ de notre interprétation pour faire une réflexion sur des aspects théologiques pertinents, après quoi nous serons en mesure de proposer de meilleurs modèles et pratiques d'accompagnement.

CHAPITRE SIX

INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

INTRODUCTION

Nous avons écouté et exploré les expériences de conversion évangélique des douze convertis (chapitre 2). Nous avons ensuite proposé un fil conducteur de l'intelligence des éléments variés et parfois confus de nos données en réfléchissant longuement à la grille wallacienne de revitalisation (chapitres 3 et 4). À la lumière de cette réflexion, nous avons proposé une interprétation wallacienne des expériences de conversion ainsi que de leur accompagnement pastoral (chapitre 5). Nous avons vu que la théorie de Wallace contribue à bien éclairer les étapes et fonctions du cheminement de la conversion évangélique. À l'aide de cette grille de lecture, nous avons identifié les forces et les faiblesses de la pratique pastorale actuelle. Après cette analyse, nous serions tenté de passer tout de suite aux recommandations pour améliorer l'accompagnement pastoral des expériences de conversion.

Mais, la méthodologie praxéologique ne permet pas une interprétation uniquement wallacienne. Elle nous pousse à aller plus loin dans notre réflexion afin d'élaborer les jalons d'une interprétation plus théologique. L'interprétation théologique, comme la foi d'ailleurs, tient d'un second regard qui implique une inévitable mise à distance par rapport au déploiement des données empirico-critiques (l'observation) et par rapport à la problématisation (la grille

wallacienne). Dans ce chapitre, nous entrons donc au coeur du lieu théologique de la conversion, et de la conversion comme lieu théologique dans une perspective de praxéologie pastorale.

Nous pensons que le sujet principal de notre second regard doit être ce qu'on appelle «les modèles de conversion». Un «modèle de conversion» est un plan de cheminement de conversion «normale» qui est véhiculé par un groupe d'accompagnateurs dans un temps et un lieu délimités. C'est une standardisation ou même une idéalisation d'une certaine spiritualité donnée qui est basée sur les doctrines sotériologiques et sur les normes de la pratique pastorale.¹ Un modèle de conversion est l'ensemble de la réponse qui est donnée et véhiculée par des accompagnateurs à la question clé du geôlier à Philippes aux apôtres (Actes 16.30) «Seigneurs, que faut-il que je fasse pour être sauvé?»

Il nous semble qu'il y a un modèle de conversion particulier qui domine actuellement la pratique pastorale du mouvement évangélique au Québec. Il y a évidemment des exceptions mais, en général, nous voyons partout des traces

¹ On peut définir un modèle de conversion comme une sorte de "théologie spirituelle" qui est l'expression de la théologie dogmatique telle qu'elle est vécue dans l'expérience religieuse humaine. "*Spirituality is distinguished from dogma by the fact that, instead of describing the objects of belief as it were in the abstract, it studies the reactions which these objects arouse in the religious consciousness. ... Dogmatic theology, therefore, must always be presupposed as the basis of spiritual theology, even though the latter concerns itself with the data of the former only under the relationship that they entertain with the religious consciousness* (BOUYER 1963: viii)."

de ce modèle. Faute d'un terme plus précis, nous appellerons ce modèle «le modèle dominant» de conversion dans toute la discussion qui suit.

Notre analyse du «modèle dominant» de conversion sera double. Premièrement, nous voulons présenter les composantes de ce modèle. Nous voulons ensuite identifier son influence sur le cheminement des douze interviewés. Nous voulons montrer que ce modèle ne répond pas toujours au cheminement réel des convertis. À cause de ses lacunes conceptuelles, ce modèle encourage une pratique d'accompagnement qui est parfois défectueuse.

Dans un deuxième temps, nous voulons identifier des balises pour une remise en question de ce modèle de conversion. Nous les trouverons en portant notre attention sur les trois champs d'interprétation privilégiés par la méthode praxéologique : un récit fondateur du Nouveau Testament, une plage significative, sinon normative, de l'histoire de l'Église et, troisièmement, des fondements théologiques spécifiques. Ces trois sources nous indiqueront des pistes prometteuses dans le but d'élargir l'horizon du modèle dominant de conversion et son cercle herméneutique pour le ressaisir d'une façon à la fois critique et transformative.²

² Par cercle herméneutique nous entendons ce processus ouvert et continu de réinterprétation qui a façonné les traditions bibliques, évangéliques, théologiques et pastorales et les incessantes revitalisations de la foi chrétienne, de l'évangélisation et de l'acculturation.

Dans un troisième temps, nous poursuivrons notre réflexion en proposant des éléments d'un modèle «élargi» de conversion qui tiendront compte des expériences des interviewés eux-mêmes comme sujets, acteurs et interprètes. Nos suggestions seront conçues selon la logique des processus de revitalisation wallacienne qui répond aux exigences de notre réflexion biblique, historique et théologique.

INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

<p>1. <u>Exposé du modèle dominant de la conversion</u> 1. <u>Les composantes du modèle</u> 2. L'influence du modèle</p>	<p>2. Remise en question du modèle dominant 1. Relecture d'un récit biblique 2. Relecture de l'histoire de l'église 3. Consultation des fondements théologiques spécifiques</p>	<p>3. Jalons d'un modèle élargi</p>
--	--	-------------------------------------

1 Exposé du modèle dominant de la conversion

Notre analyse du modèle dominant se fait en deux temps. Nous exposons premièrement les éléments clés du modèle qui sont véhiculés dans la pratique pastorale telle que nous l'avons observée. La documentation de chaque élément démontre que nous ne sommes pas le premier à observer ces composantes. Dans un deuxième temps, nous répertorions l'influence de ce modèle sur le cheminement des nouveaux convertis que nous avons interviewés.

1.1 Les composantes du modèle dominant

La conversion est si importante au mouvement évangélique que nous pouvons dire que c'est une de ses caractéris-

tiques fondamentales.³ Selon le modèle dominant, la conversion est vue comme une expérience soudaine⁴ et radicale qui change tous les aspects de la vie du nouveau croyant.⁵ Ce moment est essentiellement une abdication devant Dieu, un changement d'allégeance et, surtout, une décision consciente et globale d'«accepter Jésus comme son Sauveur et Seigneur personnel» selon le contenu du «plan du salut» (déjà présenté au chapitre 5).⁶ Selon ce modèle, une telle réponse

³ Selon Lane Dennis "... conversion is probably the most important characteristic of Evangelicalism (...) For evangelical theology the primary consideration--indeed the most important thing in life--is one's "personal relationship to Jesus-Christ (DENNIS 1980: 32, 300)."

⁴ Les théologiens évangéliques du colloque à Willowbank confessent ainsi la faiblesse du modèle actuel de conversion : "Il est certain que nous sommes plus habitués à parler de conversion en termes de crise plutôt que d'évolution ... (STOTT 1978: 39)."

⁵ Selon Dennis : "Evangelicalism affirms that one must consciously--either by conversion or by general commitment--put one's faith in Christ. The tendency among evangelicals, however, is to de-emphasize the idea of "general commitment" and emphasize the idea of "conversion." More than this, Evangelicalism (and to a greater degree fundamentalism) often gives the impression that the only "really genuine" conversion is one that is sudden and dramatic, and lesser experiences are often suspect (DENNIS 1980: 299)." Wells ajoute : " (...) conversion may be more like a transition or a growth into Christ than a sudden and abrupt about-face like Paul's. Unless this is recognized, both evangelists and [new converts] will use the wrong criteria to measure conversion. They will look for suddenness, crisis, and drama, and if they do not find them, they may conclude that a genuine commitment to Christ has not occurred (WELLS 1989: 58)."

⁶ Ferm définit l'expérience de conversion ainsi : "the moment in the experience of regeneration when the individual, knowingly commits himself through faith to Jesus Christ as both Savior and Lord (FERM 1959: 52)." Selon lui la décision consciente de conversion est la même chose que la régénération divine. Nous y reviendrons.

positive de la part de l'individu lui donne le salut éternel⁷ ainsi qu'une assurance que son cas est réglé.⁸

De plus, l'expérience de conversion est vue comme le summum bonum de la vie chrétienne.⁹ Le cheminement ou les décisions de l'individu qui précèdent ou suivent le moment de la conversion ne sont pas très importants au regard de sa décision d'accepter Jésus.¹⁰ De plus, la décision de conversion est vue comme une transaction individuelle ; son contexte social ou religieux est souvent minimisé.¹¹

⁷ Wells observe que "Evangelists frequently ... [are] making it appear as if coming forward for counselling, or responding with whatever other gesture is asked for, will eternally clinch, here and now, the issue of a person's conversion. Even if it is said from the platform [or in person] that this is not necessarily so, the procedure itself seems to tell a different story (WELLS 1989: 95)."

⁸ "A 'decision for Christ' is usually signified by some physical or verbal act--raising a hand, walking an aisle, repeating a prayer, signing a card, reciting a pledge, or something similar. If the sinner performs the prescribed activity, he or she is usually pronounced saved and told to claim assurance. The 'moment of decision' becomes the ground of the person's assurance (MACARTHUR 1993: 197)."

⁹ Wells dit : " (...) evangelicals tend to treat conversion in a way that it was not treated in the biblical world. Conversion is important, and no one should diminish this. (...) But conversion is not an experience that stands alone. It is the doorway to the building of salvation. And God does not want us to stand in the doorway, marvelling at the threshold. He wants us to enter the building and marvel at what is inside. (...) True conversion is not an isolated experience but one that is related to a life of discipleship (WELLS 1989: 24, 25)."

¹⁰ Raisonnant selon la logique de ce modèle Hiebert dit : "Once a person is a Christian he is 100% Christian. There is essentially nothing more for him to acquire. He might grow spiritually, but this is not essential part of what it means to be a Christian (HIEBERT 1978a: 27)."

¹¹ Les théologiens évangéliques du colloque à Willowbank observent aussi : "Il est certain que nous sommes plus habitués à (...) vouloir limiter les effets [de la conversion] au niveau de la personne plutôt que d'en considérer les implications socio-politiques. (...) On est trop

Enfin, selon ce modèle, il est possible et même important, pour les accompagnateurs, de distinguer qui sont les «sauvés» et qui ne le sont pas, selon les critères doctrinaux et éthiques spécifiques à leur théologie pastorale.¹² Pour les accompagnateurs et les nouveaux convertis, le but de l'évangélisation est de faire tout ce qu'il faut pour convaincre ceux et celles qui ne sont «pas sauvés» de prendre une telle décision.¹³

habitué en Occident à ne concevoir la conversion qu'en termes d'expérience individuelle. (...) Nous devons donc reconnaître la dimension collective de la conversion comme faisant partie d'un processus plus général d'où l'engagement personnel ne peut pas être exclu non plus (STOTT 1978: 39,45)."

¹² Hiebert dit : *"We would define "Christian" in terms of a set of essential or definitive characteristics. Because we cannot see into the hearts of people, we generally choose characteristics that we can see or hear, namely tests of orthodoxy (right beliefs) or orthopraxy (right practice) or both. We would make a clear distinction between a "Christian" and a "non-Christian." There is no place in between. (...) Therefore it is essential that we determine who is a Christian and who is not, and to keep the two sharply differentiated (HIEBERT 1978a: 26).*

¹³ Selon Johnson et Malony : *"Many persons associate evangelism with proclamation rather than presence. The term conjures up images of door-to-door evangelism, of radio broadcasts such as the Old-Fashioned Revival Hour, of Billy Graham crusades, of invitations to accept Christ at the end of worship services, of nightly meetings during summer revivals, of Campus Crusade representatives going from person to person on the beach, of Kennedy plan visitors asking "If you died tonight, where would you spend eternity?" (...) Much of proclamation evangelism is centered on a particular event during which a person is specifically confronted with the opportunity to convert to a new faith (JOHNSON et MALONY: 1982: 133)."*

INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

1. <u>Exposé du modèle dominant de la conversion</u> 1. Les composantes du modèle 2. <u>L'influence du modèle</u>	2. Remise en question du modèle dominant 1. Relecture d'un récit biblique 2. Relecture de l'histoire de l'église 3. Consultation des fondements théologiques spécifiques	3. Jalons d'un modèle élargi
---	---	------------------------------

1.2 L'influence du modèle dominant sur le cheminement des nouveaux convertis

Au chapitre précédent, nous avons analysé l'accompagnement pastoral des douze convertis à chaque étape «wallacienne» de leur cheminement de conversion. Tout en reconnaissant les points forts de la pratique pastorale observée, qui sont évidents et très pertinents, nous devons observer, avec un certain recul, qu'il y a quand même certaines lacunes communes. Nous pensons que ces manquements sont intrinsèquement liés au modèle de conversion que nous venons d'expliquer. Pour appuyer notre hypothèse, nous présentons le tableau ci-dessous dans lequel nous répertorions des faiblesses de l'accompagnement que nous avons observées aux chapitres précédents, en identifiant les convertis affectés par ces défaillances.

FAIBLESSES DE L'ACCOMPAGNEMENT DES CONVERTIS

Les faiblesses de l'accompagnement	Les convertis affectés par cette faiblesse
1) Avoir très peu de connaissance des distorsions culturelles du futur converti	Charles, Anne-Marie, Nancy
2) Exercer une pression sur le futur converti pour le faire changer d'allégeance avant qu'il soit prêt	Céline, Matthieu, Anne-Marie, Thomas
3) Donner au converti peu de place pour la distance critique avant ou après son changement d'allégeance	Anne-Marie, Suzanne, Laurent, Jean-Paul
4) Évaluer le «salut» du converti selon des critères trop simplistes	Céline, Charles, Linda, Jean-Paul, Thomas
5) Incliner (sinon encourager!) le nouveau converti à communiquer agressivement et négativement	Céline, Charles, France, Laurent, Jean-Paul
6) Négliger le besoin d'amitié des personnes seules	Céline, Anne-Marie, Linda, Nancy
7) Ne pas aider le converti à faire face à l'opposition, ni à l'établissement de son nouveau statut social	Céline, Charles, Matthieu, Suzanne, André, Laurent, Anne-Marie, Jean-Paul, Thomas, Nancy
8) Ne pas encourager le converti à s'impliquer dans la transformation de la société	Céline, Matthieu, Suzanne, André, Laurent, Anne-Marie, Thomas
9) Ne pas donner une formation complète pour la «routinisation»	Tous les convertis

Il n'est pas difficile de voir les liens entre les faiblesses de l'accompagnement pastoral et les composantes du modèle dominant de conversion que nous venons d'expliquer. Les paragraphes qui suivent montreront mieux comment le modèle dominant provoque des manquements dans la pratique pastorale de l'accompagnement des convertis. Nous suivrons la numérotation du tableau pour identifier plus en détail cette influence.

1.2.1 Peu de connaissance de la vie antérieure du converti

Nous avons vu que certains accompagnateurs ignorent totalement les grandes distorsions personnelles ou culturel-

les que les futurs convertis expérimentaient au moment où ils évaluaient le discours évangélique qui leur était proposé. Charles dit que son accompagnateur n'avait pas la moindre idée de la misère qu'il vivait à l'époque. «Il m'a juste présenté Jésus-Christ» nous dit-il. Nous savons qu'il y aura toujours des lacunes de compréhension circonstancielle. Aucune intervention pastorale est n'parfaite ni complète dans tous ses aspects. Nous nous demandons quand même si le modèle de la conversion présenté ci-haut n'est pas en partie responsable de cet oubli. En regardant la conversion comme un phénomène plutôt de prise de décision, isolé de la vie antérieure de l'individu et déconnecté de son contexte social, trop souvent les accompagnateurs ne semblent même pas à la recherche d'assises mieux ancrées pour leur intervention.

1.2.2 Pression démesurée sur le futur converti

Nous avons vu certains accompagnateurs exercer beaucoup de pression sur le futur converti pour le faire changer d'allégeance avant qu'il ne soit prêt. Selon le modèle dominant, l'expérience de conversion est soudaine, plutôt indépendante du cheminement antérieur, et en plus éternellement bénéfique. Pourquoi ne pas insister sur une décision hâtive? Parce que la pression prématurée est une source de frustration plutôt que d'encouragement. C'est ainsi qu'Anne-Marie parle de l'insistance de son accompagnateur :

Il y avait des choses qui me rejoignaient beaucoup, beaucoup. Mais j'avoue qu'il était telle-

ment embarqué que je ne suivais pas son rythme. Pendant des heures et des heures, il m'a parlé de ça. C'était comme trop. J'ai failli prendre un recul tellement que ça me fatiguait. À cause de la façon que ça m'a été apporté, j'ai été réticente un petit peu.

1.2.3 Peu de place pour la distance critique

Nous avons vu des accompagnateurs donner au converti peu de place pour la distance critique avant et après son changement d'allégeance. Après tout, si la prise d'une décision règle tout, selon le modèle dominant de conversion, il est stratégique pour l'accompagnateur de ne pas trop s'attarder sur les objections et les réticences du candidat. Avec un grand «oui» à Jésus, les différends disparaîtront ... en théorie. Parce que les nouveaux convertis ont tout ce qu'il leur faut une fois pour toutes, la question de leur distance critique après leur grande décision est passée sous silence. À ce sujet-là, nous avons vu plusieurs nouveaux convertis livrés à eux-mêmes et abandonnés à leurs sentiments de solitude et de culpabilité. La situation de Suzanne, suite à sa conversion, n'est malheureusement pas rare. Elle dit :

Au début, j'ai eu un gros zèle pour le Seigneur. Mais il n'a vraiment pas été long mon beau zèle. On a compris qu'il fallait qu'on se marie pour être en accord avec Dieu, pour suivre ses règles. Mais on nous disait à l'Église qu'il fallait qu'on se sépare jusqu'à notre mariage, sinon on ne pourrait pas nous marier à l'Église. Tout de suite j'ai eu un gros «down». J'ai commencé à me poser des questions. Je vivais beaucoup de crises d'angoisse.

1.2.4 Évaluation simpliste du «salut»

En général, le modèle de conversion pousse les accompagnateurs à évaluer le «salut» du converti selon des critères très simplistes. Quand un candidat répète la prière de conversion après une présentation du plan du salut, il est considéré (à moins d'un indice contradictoire) comme «sauvé». Onze de nos interviewés ont dit avoir fait une telle prière. Dans ce groupe, cinq ont clairement indiqué avoir répété au moins une fois cette prière avec un accompagnateur évangélique SANS CHANGER D'ALLÉGEANCE! Au contraire, les cinq personnes qui ont pris leur décision en privé, l'identifient comme étant le vrai moment de leur conversion. Seulement deux personnes ont vraiment réglé leur changement d'allégeance en priant AVEC un accompagnateur. Notre conclusion : les manifestations publiques de la foi ne sont pas toujours les moments les plus importants dans le cheminement des convertis.

Le cas inverse est aussi vrai. Avant de rencontrer son nouveau pasteur, Linda n'avait pas répété oralement une prière de conversion. Mais il l'a fait prier parce que, selon le modèle dominant, elle n'était pas «sauvée». Pourtant, elle se considérait déjà clairement comme une convertie et une croyante! Le mouvement protestant évangélique a beau dénoncer la théologie «ex opere operato» (le geste fait la réalité spirituelle) des grandes églises tradition-

nelles, il fait de même. Car évidemment, le modèle dominant de conversion a ses propres rites.

1.2.5 Encouragement à l'agressivité

Nous avons vu les accompagnateurs encourager (sinon carrément pousser!) les nouveaux convertis à témoigner de leur nouvelle foi d'une façon agressive. D'après le modèle dominant de conversion, tous ceux qui n'ont pas manifesté une prise de décision sont perdus. Sans l'expérience consciente de conversion, tout cheminement religieux antérieur est considéré comme vide et trompeur. Le seul remède, pour ceux qui n'ont pas encore «accepté Jésus», c'est de répéter le plan du salut. Cette stratégie sous-entend que le vraie problème des non-croyants est leur manque de compréhension du contenu du plan. Nous avons vu plusieurs convertis faire un deuil comme celui de Céline :

Au début, j'ai saturé ma famille avec l'Évangile. «Vous allez en enfer. Réveillez-vous!» Ma relation était tellement intense que je ne pouvais rien faire autrement. On m'appelait le F-18. Maintenant, j'essaie de partager avec mes enfants et avec mon mari un peu, mais je les ai trop saturés. C'est dommage parce que, maintenant, ils ne veulent plus m'en entendre parler.

1.2.6 Manque d'amitié dans l'église

Nous avons vu certains accompagnateurs négliger le besoin d'amitié des personnes seules au point qu'elles avaient beaucoup de difficulté à s'intégrer dans la vie de leur Église évangélique. Les conjoint(e)s qui se sont converti(e)s sans l'autre partenaire vivent une situation extrêmement délicate. De plus, il faut admettre que, dans

la plupart des cas, la vie sociale des communautés évangéliques est organisée autour des familles complètes. Le célibataire (au niveau civil ou spirituel) cause problème. Son intégration dans le tissu social de la communauté évangélique n'est pas évidente. C'est peut-être pourquoi les trois femmes sans conjoint avaient quitté leur première église évangélique pour en chercher une autre au moins une fois, sinon deux, après leur conversion. Nous nous demandons si le modèle de conversion individualiste, qui ne s'adresse pas au contexte social du converti, n'est pas en partie responsable de cette lacune dans l'accompagnement.

1.2.7 Peu d'aide à l'établissement d'un nouveau statut social

La question du paragraphe précédent est aussi pertinente quand nous observons que certains accompagnateurs n'ont pas aidé les convertis à établir un nouveau fonctionnement vis-à-vis des instances opposées. Même si les convertis sont bien intégrés dans leur nouvelle Église, dix des douze interviewés ont vécu des difficultés face à l'opposition qu'ils ont rencontrée dans leur réseau social. Encore une fois, quand notre modèle de conversion vise presque uniquement des croyances personnelles sans aborder une réflexion sur ses conséquences sociales et culturelles, les nouveaux croyants sont laissés dans une situation confuse qui n'est pas facile à maîtriser. Nous citons, par exemple, le désarroi de Thomas quand il voulait s'afficher comme converti dans sa famille :

J'essayais de parler doux, mais ma mère s'emportait, puis c'était fini. Je sais que ça l'a beaucoup peiné. Ça aurait dû être une joie pour elle que j'aie trouvé le Seigneur. Dans le fond, elle ne comprend pas. J'ai décidé de ne plus en parler. Je prie même que le Seigneur envoie une autre personne, vu que ça ne passe pas avec moi.

Pourquoi cette douloureuse expérience est-elle si souvent répétée chez les nouveaux convertis? Il serait trop simpliste de dire que c'est uniquement à cause de la mentalité dominatrice du catholicisme au Québec. Nous pensons, par contre, que le modèle de conversion évangélique est aussi en partie responsable de cette triste réalité.

1.2.8 Pas question de transformer la société

Nous soupçonnons que les accompagnateurs n'encouragent pas les convertis à s'impliquer dans des projets pour transformer leur société. La preuve c'est qu'en écoutant plus de vingt heures de récits donnés dans les entrevues, nous n'avons entendu qu'un seul projet communautaire de bienfaisance. À part des efforts de témoignage, d'intégration dans la vie de la communauté évangélique, ou de survie économique tout court, l'implication sociale des convertis est presque nulle. Évidemment, le modèle dominant de conversion n'interpelle que très peu les convertis aux défis de l'établissement du royaume de Dieu. Céline est typique quand elle décrit sa vie après sa conversion : «Je continue ma petite vie avec mes enfants et avec mon mari. À part ça, c'est le travail et mes contacts avec ma tante chrétienne».

1.2.9 Peu de formation pour la «routinisation»

Nous pensons que les nouveaux convertis que nous avons étudiés n'ont pas beaucoup d'outils pour entreprendre la «routinisation» de leur nouvelle foi. Le modèle dominant de conversion pourrait créer bien des difficultés et malentendus quand ils voudront transmettre leur foi à leurs enfants. La grande majorité de la génération montante, en contact constant avec des parents nouvellement convertis, ne fera pas d'expérience de conversion radicale. Leur cheminement spirituel sera beaucoup plus calme et progressif. Ils auront besoin d'un modèle de conversion plus large pour être bien accompagnés dans le développement de leur foi. Malheureusement, les modifications nécessaires ne sont pas encore bien établies.

INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

1. Exposé du modèle dominant de la conversion 1. Les composantes du modèle 2. L'influence du modèle	2. <u>Remise en question du modèle dominant</u> 1. <u>Relecture d'un récit biblique</u> 2. Relecture de l'histoire de l'église 3. Consultation des fondements théologiques spécifiques	3. Jalons d'un modèle élargi
---	---	------------------------------

2 Les balises d'une remise en question du modèle dominant

Après notre analyse des composantes du modèle dominant de conversion et de ses effets sur la pratique pastorale actuelle, nous tournons notre attention vers trois champs de réflexion différents qui balisent notre remise en question

du modèle dominant. Suivant la méthodologie praxéologique, nous voulons écouter et intégrer les contributions d'un récit du Nouveau Testament, de l'histoire de l'Église et des définitions formelles actuellement proposées par des penseurs et théologiens du mouvement évangélique.

2.1 Relecture d'un récit du Nouveau Testament

Nous voulons relire un texte du Nouveau Testament qui peut baliser notre réflexion au sujet de l'accompagnement pastoral des nouveaux convertis. Il y a évidemment plusieurs textes possibles. Nous aurions pu reprendre, avec beaucoup de profit, les rencontres de Jésus avec des candidats de conversion comme Nicodème, Zachée, le jeune homme riche, la Samaritaine ou la Syro-phénicienne. Nous pourrions aussi relire la conversion de l'apôtre Paul, de Lydie, ou du geôlier à Philippes. Et qu'en est-il des conversions plus graduelles des disciples ou de Timothée, l'acolyte de Paul? Nous aurions pu aussi faire une analyse détaillée des textes qui balisent le contenu, l'étoffe de la foi : les paraboles de Jésus, les sermons des Actes des Apôtres, ou les confessions de foi des Épitres. Tout cela reste à faire. Nous avons plutôt choisi un texte qui parle de la remise en question chez l'accompagnateur des convertis. Dans le récit de l'évangélisation de Corneille par l'apôtre Pierre en Actes chapitres 10 et 11, nous trouvons bien des indications qui balisent notre propre réévaluation

du modèle dominant de conversion ainsi que notre pratique pastorale d'accompagnement.

Pierre n'a certainement pas planifié l'expansion de l'Église. Le pêcheur juif n'aurait jamais imaginé son rôle comme pionnier dans l'évangélisation des nations. Pourtant, nous le voyons comme porte-parole et pivot dans les tournants clés du livre des Actes des apôtres, dès la Pentecôte jusqu'à la conversion du centenier Italien. Les étapes de son cheminement reflètent le progrès de la pensée de l'Église apostolique. C'est grâce à l'ouverture d'esprit de Pierre que Paul a eu le droit et la capacité de prêcher l'évangile jusqu'aux extrémités de la terre (Actes 15). En identifiant les étapes de cette évolution chez Pierre, nous voulons en tirer des leçons importantes.

2.1.1 Le modèle de conversion de Pierre AVANT de rencontrer Corneille

Le livre des Actes des apôtres a préservé trois sermons de Pierre avant son premier contact avec Corneille. De ces trois messages, nous voulons essayer de dégager ce que Pierre comprenait de l'évangile «pur et simple» avant son interaction avec les «païens». Ces premiers sermons sont des explications théologiques des miracles qui venaient d'avoir lieu : le parler en langues (Actes 2) et la guérison d'un boiteux (Actes 3 et 4). Dans chaque situation, la question clé était «Qu'est-ce que cela veut dire?» Étant donné que les deux miracles se sont faits à Jérusalem, les auditeurs sont majoritairement Juifs. Pierre les appelle à

plusieurs reprises : «Hommes Juifs» (2.14), «Hommes Israélites» (2.22, 3.12), «Hommes frères» (2.29), «Que toute la maison d'Israël sache que...» (2.36), «Vous êtes les fils des prophètes et de l'alliance» (3.24), «Chefs du peuple, anciens d'Israël (4.9).»

Dans ses trois sermons, nous pouvons identifier sept éléments fondamentaux du message évangélique des apôtres. Jacques Dupont (1984) suggère une tradition commune encadrant la «mémoire» de Luc quand celui-ci relate les discours de Jésus (Luc 24), de Pierre (Actes 2 et 3 ; 4 et 5 ; 10, 11 et 15), et de Paul (Actes 13). Dupont parle d'un «tableau très homogène», un «schéma fondamental (...) que Luc n'a pas nécessairement inventé (DUPONT 1984: 70, 87)». Voici les sept éléments de la prédication apostolique :

- 1) Le ministère miraculeux de Jésus de Nazareth : 2.22, 3.13, 4.10.
- 2) Sa mort par les Juifs aux mains des Romains : 2.23, 3.13, 4.10 et 5.30.
- 3) Sa résurrection : 2.24, 3.15, 4.10 et 5.30.
- 4) Le témoignage officiel des apôtres : 2.32, 3.15, 4.20 et 5.32.
- 5) Le témoignage des Écritures : 2.25, 3.18,22, 4.11.
- 6) La nécessité de repentance-foi-conversion pour le pardon des péchés : 2.38, 3.19, 4.12, et 5.31.
- 7) Au retour de Jésus, il y aura un temps de bénédiction pour les justes et de condamnation pour les injustes : 2.39-40, 3.20-21, 3.25-26.

À la conclusion de son premier message, «le nombre des disciples augmenta d'environ trois mille âmes.» Le vrai

défi de l'accompagnement pastoral à Jérusalem n'était pas au niveau conceptuel. Pierre a bien compris la conversion des Juifs. La réponse positive, par contre, a créé un problème logistique. Il s'agissait de les baptiser, de les encadrer par l'enseignement apostolique et de les organiser pour l'adoration au temple et dans les maisons (Actes 2.42,46).

2.1.2 Préparations divines pour élargir le modèle de conversion chez Pierre

Ce que nous avons vu jusqu'ici, c'est que le modèle de conversion fonctionnait bien dans le cadre de la culture juive. La pratique d'évangéliser d'autres peuples n'a pas été en premier lieu initiée par Pierre, ni par les autres disciples, mais plutôt par un Gentil qui cherchait Dieu. L'ordre, dans la présentation de ce récit en Actes 10, donne l'impression nette que Corneille était plus prêt à être évangélisé que Pierre ne l'était à aller lui annoncer la bonne nouvelle. Wells observe que l'idée de la conversion d'un «païen» était probablement beaucoup plus radicale pour Pierre qu'elle ne l'était pour Corneille lui-même.¹⁴ D'où la nécessité d'enseigner à Pierre que «Ce que Dieu a déclaré pur, ne le regarde pas comme souillé (10.15,28,34; 11.9; 15.9).»

¹⁴ "But from Cornelius's viewpoint, his conversion was not so much a radical break with the past as a 'natural' progression of his religious experience. Socially speaking, Cornelius was indeed an outsider. But in terms of his religious status, though he was not a member of the covenant community, he already shared much of their practice and belief (WELLS 1989: 35)."

Pourquoi la vision, la voix, et l'ordre de manger des choses impures? Nous pouvons discerner au moins trois raisons. Premièrement, il a fallu déclencher une énorme remise en question chez Pierre pour qu'il soit tout au moins disposé à changer à ce moment critique de l'histoire de l'Église. Une vision où Dieu parle et lui répète trois fois le même message devrait produire cet effet. Deuxièmement, la fierté d'être «pur» (kascher) était un noyau dur du judaïsme de l'époque. Les apôtres de Jésus avaient besoin de revoir leur conception et leur pratique de la pureté telle qu'elle a été déjà annoncée par leur maître : «Il n'est hors de l'homme rien qui, entrant en lui, puisse le souiller; mais ce qui sort de l'homme, c'est ce qui le souille (Marc 7.15).» Enfin, l'opposition à l'accueil des Gentils dans l'Église se manifestait exactement sur ce point-là : la nourriture. C'est pourquoi, Pierre a été accusé plus tard d'avoir péché. Il a transgressé les limites du modèle de conversion de l'époque. «Tu es entré chez des incirconcis, et tu as mangé avec eux (11.3).»¹⁵ L'Église avait besoin d'un modèle élargi pour relever le défi d'accompagner des convertis à l'échelle mondiale.

Sans avoir le temps de réfléchir sur les conséquences énormes de la vision, Pierre entend les voix des serviteurs

¹⁵ Abraham Malherbe observe que *"after the conversion of Cornelius the God-fearer, the controversy between Peter and the circumcision party revolves, not around Cornelius' baptism, but around Peter's eating with him (MALHERBE 1983: 66)."*

de Corneille qui le cherchent. Pour pousser Pierre dans la bonne direction, l'Esprit lui dit «pars avec eux sans hésiter, car c'est moi qui les ai envoyés (10.20).» Immédiatement (l'impulsivité de Pierre sert enfin à quelque chose), il est descendu, il s'est présenté, les a accueilli, et il est parti le lendemain avec eux et quelques frères de Joppé, comme si rien n'était.

Un regard plus précis sur l'ordre des événements nous semble important ici. Avant de les accueillir, Pierre a écouté le message des serviteurs de Corneille. Ils lui disaient que «Corneille, centenier, homme juste et craignant Dieu, et de qui toute la nation des Juifs rend un bon témoignage, a été divinement averti par un saint ange de te faire venir ... (Actes 10.22).» Plus qu'un simple geste d'hospitalité, l'accueil de Pierre était une reconnaissance de l'authenticité du cheminement spirituel antérieur de Corneille.¹⁶ Nous pouvons voir ici un déplacement énorme dans la pensée de Pierre. En valorisant la quête spirituelle de Corneille, Pierre a dû mettre de côté une colonne principale de sa religion, voire de sa vision du monde.

¹⁶ "It seems clear that Cornelius was not a Jewish proselyte, but rather a representative of many of the 1st century who were aware of the obsolescence of paganism, who accepted a form of theism and the practice of prayer, and who, without necessarily accepting Judaism with its manifold obligations, recognized the superiority of Jewish ethics and the God of Judaism to any alternative visible in the cults, mystery religions, or official religious practices of their environment (BLAIK-LOCK 1975: 977-978)."

2.1.3 L'accompagnement pastoral avec un modèle élargi de conversion

L'accompagnement pastoral de Pierre se fait en trois temps. Il a d'abord fait un résumé de sa nouvelle compréhension : «Dieu ne fait pas acception de personne (10.34)». Dans un deuxième temps, il a déclaré l'Évangile dans ses éléments fondamentaux. Divinement interrompu, il a fini par accueillir ses auditeurs dans l'Église par le baptême des croyants.

Tout au début, quand Pierre est arrivé chez Corneille, il a refusé son adoration. Sa phrase «Lève-toi, moi aussi, je suis un homme,» n'est pas simplement une réaction monothéiste, mais aussi une expression de sa nouvelle humilité. Il s'est tenu devant la famille et les amis intimes de Corneille comme un co-chercheur, un témoin de quelque chose qui le dépasse lui aussi. Nous voyons ici son appréciation nouvelle d'un cheminement spirituel différent du sien.

Son sermon chez Corneille est, encore une fois, une explication d'un miracle qui vient d'arriver. Par contre, cette fois-ci, le miracle s'est produit dans l'esprit de Pierre! Il a donc commencé son message par sa nouvelle compréhension de la vraie pureté. «Maintenant je comprends» dit-il. «Dieu ne fait pas acception de personne (10.34).»¹⁷

¹⁷ Selon Dupont, "l'expression fait image en hébreu; elle décrit le geste de celui qui 'lève le visage' de quelqu'un, qui a égard au visage, à l'apparence, à la condition extérieure. (...) Le présumé d'un culte agréable à Dieu est qu'il soit rendu par des hommes qui appartiennent au peuple sacerdotal. La surprise de Pierre vient précisément de ce que ce présumé ne se vérifie plus. (...) Il n'est pas nécessaire d'appar-

L'accueil de Dieu n'est pas, et n'a jamais été, basé sur la nationalité. Au delà de l'origine ethnique, «celui qui le craint et qui pratique la justice lui est agréable [dektos veut dire 'le bienvenu'](10.35).» C'est justement le cas de Corneille selon la description au début du récit.

Muni de sa nouvelle compréhension, Pierre s'est mis à annoncer l'Évangile. S'adaptant à un auditoire non juif, il a annoncé comment la bonne nouvelle venait des Juifs et était offerte à toutes les nations. Pierre n'a plus parlé à la première personne («Nous, les Juifs») que lors de son témoignage apostolique (10.39). Il a plutôt raconté comment Dieu a annoncé la paix par Jésus-Christ, qui est maintenant le Seigneur de tous (10.36).

Les sept éléments fondamentaux de l'Évangile définissent toujours son message. Pierre parle en détail plus qu'auparavant du ministère miraculeux de Jésus de Nazareth (10.36-38).¹⁸ Par contre, sa description de la mort de Jésus (10.39)¹⁹, de sa résurrection (10.40-41) et de son retour

tenir à Israël pour pouvoir rendre à Dieu un culte agréable! (DUPONT 1984: 320-23)."

¹⁸ Selon Dupont, "L'évocation du ministère public de Jésus est particulièrement explicite au chapitre 10 (DUPONT 1984: 66)."

¹⁹ Dupont ajoute que "la crucifixion de Jésus est présentée sous la forme d'une accusation, non pas contre les Juifs en général, mais contre les Jérusalemmites et leurs chefs (DUPONT 1984: 70)." Il est à noter que la crucifixion de Jésus n'était qu'un fait ici à Césarée-- "ils l'ont tué (10.39)", et non pas le rejet personnel-national du Messie comme à Jérusalem-- "vous l'avez crucifié (2.24)."

(10.42)²⁰ est moins détaillée. L'importance du témoignage des Écritures est aussi moindre.²¹ En effet, le rôle du témoignage apostolique comme porte-parole officiel de l'Évangile est beaucoup plus important ici que lors des sermons de Pierre à Jérusalem (10.39-42). La raison de ces ajustements est évidente. Pour ceux qui ne sont pas au courant des événements à Jérusalem et qui ne sont pas familiers avec les Écritures ou les aspirations juives, le principal point de contact avec l'Évangile est forcément le témoignage direct des porte-parole officiels.

Ayant établi les bases historiques et doctrinales de son message, Pierre a brièvement fait un appel. Il ne leur a pas demandé de se repentir d'avoir crucifié Jésus comme il l'a fait à Jérusalem. Il a seulement demandé qu'ils mettent leur foi en Jésus-Christ pour le pardon des péchés peu importe les différences de cheminement et de culture. Selon Pierre, le problème du péché reste le problème primordial à résoudre par Jésus-Christ. Pierre a compris que n'importe

²⁰ Nous reprenons l'observation de W. Thüsing, cité par Dupont : "la perspective de la parousie non seulement avait sa place dans la plus ancienne prédication chrétienne à laquelle nous pouvons remonter, mais qu'elle y jouait un rôle prépondérant (DUPONT 1984: 78)." Il est intéressant de noter que l'élément d'un temps futur de bénédiction messianique que Pierre a annoncé à Jérusalem est réduit ici à un simple "jugement dernier". Cette simplification n'est pas sans connivence avec le message de Paul à l'Aréopage (Actes 17.31).

²¹ Selon Dupont, la logique de cette étape est la suivante : "C'est à l'Écriture qu'on demande l'interprétation de l'événement. Les prophètes ont annoncé que le Messie ressusciterait : puisque ces oracles se sont réalisés en la personne de Jésus, Jésus doit être reconnu comme le Messie promis." Il est à noter que le discours de Pierre ici "se contente d'un appel général à 'tous les prophètes' (DUPONT 1984: 74)."

qui pouvait être le «bienvenu» aux yeux de Dieu, mais l'accueil potentiel n'a pas éliminé la nécessité du salut en Jésus-Christ par la foi.²²

Quand le Saint-Esprit descend sur les auditeurs sans laisser Pierre terminer son sermon, les Juifs qui étaient avec Pierre sont étonnés. Dieu a complètement dépassé leur modèle de conversion. Pierre expliquera plus tard à ses collègues son incapacité de contrôler la situation : «pouvais-je, moi, m'opposer à Dieu (11.17)?» Pourtant, les manifestations extraordinaires confirmaient que Corneille et sa famille avaient reçu le Saint-Esprit «aussi bien que nous (10.47).» Pour Pierre, le baptême d'eau n'était qu'un geste de confirmation d'un «fait accompli».

Le sociologue Abraham Malherbe a observé l'importance stratégique de ce geste d'accueil de la part de Pierre. Selon Malherbe, le défi primordial de l'accompagnement pastoral des convertis par l'Église était celui de l'intégration sociale.²³ Grâce à cet accueil, l'Église

²² Dupont dit "le problème soulevé ici n'est pas celui des conditions à remplir pour être sauvé. Pierre ne dit pas que la piété et la justice suffisent à assurer la salut indépendamment de toute autre considération. Le problème serait plutôt celui des présupposés de la foi... (DUPONT 1984: 323)."

²³ Malherbe dit "*The Christian community, which included people from quite different social strata, might be expected to have particular problems with social integration (MALHERBE 1983: 77).*" Dans le cas de la conversion et l'accueil de Corneille, il dit "*Luke is impressed by the social standing of the converted God-fearers; but as his accounts of the conversion of Cornelius and Lydia show, the sociological as well the theological implications of conversion are important to him. Jews had an ambivalent attitude toward proselytes and God-fearers. Despite the degrees to which these people adopted Judaism, social inequality between*

allait pouvoir faire de toutes les nations des disciples. Sans l'accueil de Corneille à ce moment stratégique, elle n'aurait été qu'une secte du judaïsme.

2.1.4 Leçons à tirer de ce récit

Il y a au moins cinq enseignements importants à retenir du récit de l'accompagnement pastoral de Pierre lors de la conversion de Corneille. Premièrement, nous ne devons pas être surpris que les accompagnateurs eux-mêmes soient appelés à remettre en question leur modèle de conversion quand ils travaillent avec les convertis. Nous oublions très vite que notre intervention est inévitablement une expression de notre vision humaine des choses, de notre culture, de notre *Weltanschauung*. En osant parler et agir pour Dieu, nous devons être prêts à voir nos catégories, nos schémas, nos paradigmes, nos modèles brisés et élargis par Son intervention. Nous sommes les accompagnateurs. Le salut est venu, vient et viendra uniquement de Dieu, et non pas de l'accompagnement pastoral qui ne sera jamais plus qu'une simple médiation.²⁴ Comme Pierre, les accompagnateurs sont des co-

them and the Jews seemed to remain a fact of life. Luke, correctly reflecting current conditions, is in fact making the claim that such social inequality as existed between Jews and God-fearers for theological reasons did not exist in the church (MALHERBE 1983: 67)."

²⁴ *"Any one model is not the final statement on the conversion process. It is rather an aid to guide further observations and better definitions. The key to whether a model is good or bad is its heuristic value. (...) The unpredictable divine element is ever present in the conversion of a person. "The wind blows wherever it pleases" (John 3:8) is the metaphor that encapsulates the truth of divine unpredictability. It is the mysterious "why" that lies behind conversion. As psychologists we cannot explain conversion. It comes as a result of divine*

chercheurs au côté des convertis. Lors d'un témoignage, le témoin peut et doit apprendre autant que la personne qu'il évangélise.²⁵

Une deuxième leçon : la vision de Pierre enseigne que l'accompagnateur ne sera pas efficace en annonçant l'Évangile s'il ne respecte pas le cheminement spirituel antérieur du futur converti. Si Pierre n'avait pas reformulé sa conception de l'état spirituel de Corneille AVANT d'arriver chez lui, il aurait pu tout compromettre.²⁶ L'humilité est de mise. C'est pourquoi, Jésus avait déjà exhorté ses disciples en pays «païen» de Samarie en disant : «levez les yeux et regardez les champs qui déjà blanchissent pour la moisson (Jean 4.35).» Contrairement à la vision de leur Maître, les disciples ne s'attendaient jamais à voir une telle réponse de foi de la part de la samaritaine et de toute sa ville.

intervention. We describe the results of such a divine work. We do not create sunsets, but we observe with a wonder and awe that provokes our best scientific and artistic descriptions. So too with conversion (JOHNSON et MALONY 1982: 170)."

²⁵ Laval Létourneau nous rappelle ici : "La rencontre d'évangélisation n'atteint son but qu'à condition d'être une rencontre d'amour. (...) L'annonce comporte donc toujours une recherche et une recherche communautaire, autant pour l'évangéliste que pour l'évangélisé. (...) on ne peut annoncer Jésus ressuscité sans le chercher ensemble toujours à nouveau (LÉTOURNEAU, 1972: 111-113)."

²⁶ Paul Valadier dit : "L'Église n'est pas détentrice des dons de Dieu, et si l'Esprit appelle des hommes et des femmes à faire quelques pas sur le chemin de Dieu selon des itinéraires à première vue déconcertants, elle se doit d'avoir assez de générosité et de sens évangélique pour ne pas éteindre l'étincelle qui brûle en eux (VALADIER 1989: 195)."

Troisièmement, bien qu'il ait ajusté et adapté son message à son auditoire, Pierre n'a pas changé le contenu de l'Évangile qu'il a annoncé. Même si les accompagnateurs ne doivent pas définir l'expérience de «la vraie conversion» dans un cadre conceptuel trop étroit, les éléments fondamentaux du message de l'Évangile restent très précis. Les péripéties de l'intervention divine dans la conversion chrétienne sont uniques pour chaque personne, mais elles sont basées sur la révélation d'un message qui est aussi historique et rationnel.²⁷

Une quatrième leçon : L'évaluation de la «vitesse» de la conversion est strictement une question de perspective. Pour Pierre, la conversion de Corneille était soudaine et radicale. Du point de vue de Corneille, par contre, l'arrivée de Pierre, sa précision du contenu de l'Évangile ainsi que la bénédiction du Saint-Esprit sur sa famille n'étaient que l'accomplissement d'un long cheminement graduel et sincère. Qui avait raison? Les deux! La conversion est un long cheminement de mûrissement qui se concrétise par des moments intenses de changements radicaux.

²⁷ Valadier nous avertit : "On interpréterait faussement cette position [de l'humilité du témoin] en l'assimilant à la thèse qui verrait en tout homme de bonne volonté un "chrétien anonyme" (...) consacrant en quelque sorte l'indifférence comme une voie vers Dieu. (...) La présence d'une indifférence religieuse importante montre que l'ouverture au religieux ne va nullement de soi, qu'il ne faut pas croire à une sorte de disposition naturelle qui se développerait à la façon des autres facultés humaines par un auto-mouvement. Elle donne toute sa place à une tâche urgente d'annonce de la foi pour susciter le désir de Dieu (VALADIER 1989: 73)."

Une dernière leçon stratégique : L'enjeu épineux de la conversion de Corneille n'était pas principalement doctrinal, mais social. Dans ce récit, les nouveaux croyants ne sont pas vus comme des «âmes sauvées». L'évangélisation de la maison de Corneille n'est pas uniquement une affaire de croyances. La grande question de leur conversion est aussi celle de la transformation de leur place sociale après leur moment de changement d'allégeance. Ils entretiennent des relations. Ils mangent ensemble. Ils participent à un tout nouveau tissu social. C'est ça leur conversion. Par notre tendance à limiter notre pratique pastorale au contenu doctrinal de la conversion, aussi important qu'il soit, nous ne voyons pas la conversion comme un tout, comme un événement «holisitique» tel qu'il est présenté dans ce récit.

INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

1. Exposé du modèle dominant de la conversion 1. Les composantes du modèle 2. L'influence du modèle	2. <u>Remise en question du modèle dominant</u> 1. Relecture d'un récit biblique 2. <u>Relecture de l'histoire de l'Église</u> 3. Consultation des fondements théologiques spécifiques	3. Jalons d'un modèle élargi
---	---	------------------------------

2.2 Relecture de l'histoire de l'Église

Après notre relecture d'un récit du Nouveau Testament, la méthodologie praxéologique nous pousse à aller plus loin. Elle nous enjoint d'enrichir notre remise en question du modèle de conversion par une analyse de quelques moments

clés de l'histoire de l'Église. Puisque notre thèse se veut principalement une réflexion sur la pratique pastorale, notre relecture historique dépend en grande partie des analyses d'autres disciplines. Nous ne prétendons pas élaborer ici une nouvelle interprétation des sources initiales de l'histoire de l'Église. En effet, nos emprunts sont en relation avec une certaine remise en question du modèle dominant de conversion, dans la foulée d'auteurs dont nous retenons des problématiques critiques pertinentes à notre sujet de thèse.

2.2.1 Le modèle de conversion selon les réformateurs protestants

Les abus du «pouvoir de pardon» de l'Église catholique du XVI^e siècle ont poussé les réformateurs à repenser une grande partie du système, et surtout son contenu sotériologique. Dans ce grand tournant multidimensionnel, les réformateurs voulaient clarifier et corriger, entre autres, ce qu'ils voyaient comme une grande imprécision dans la théologie de leur Église. Une de leurs questions théologiques était : Est-ce que la foi infuse le croyant de la justice de Dieu afin de le rendre capable de compléter son salut grâce à un système sacramental de mérites?²⁸ Ou est-ce plutôt que

²⁸ Le chapitre 16 du Concile de Trente dit : *"For since Christ Jesus Himself, as the head into the members and the vine into the branches (John 15), continually infuses strength into those justified, which strength always precedes, accompanies and follows their good works, and without which they could not in any manner be pleasing and meritorious before God, we must believe that nothing further is wanting to those justified to prevent them from being considered to have, by those very works which have been done in God, fully satisfied the divine*

la justice de Dieu est imputée et complétée uniquement par la foi?²⁹ Il est intéressant de noter que les deux conceptions du salut coexistaient dans l'Église, au moins depuis St Augustin.³⁰ Mais, avec le temps, le côté «méritoire» avait clairement dominé le discours et la pratique de l'É-

*law according to the state of this life and to have truly merited eternal life (SPROUL 1995: 125; citant *Canons and Decrees of the Council of Trent*, 1941, p. 41)."*

La même idée est reprise dans le nouveau *Catéchisme de l'Église Catholique* de la façon suivante : "L'initiative appartenant à Dieu dans l'ordre de la grâce, personne ne peut mériter la grâce première, à l'origine de la conversion, du pardon et de la justification. Sous la motion de l'Esprit Saint et de la charité, nous pouvons ensuite mériter pour nous-mêmes et pour autrui les grâces utiles pour notre sanctification, pour la croissance de la grâce et de la charité, comme pour l'obtention de la vie éternelle (CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA 1993: 416, § 2010.)."

²⁹ En parlant d'Abraham comme l'illustration paulienne de la justification imputée par la foi (Romains 4) Calvin répond : "*Faith therefore does not open up an access to him to righteousness, in order that his justification may afterwards be completed elsewhere. (...) As far as a fixed and immovable station is from a transient passage, so far are they [the Tridentine Fathers] in this dogma of theirs from the meaning of Paul. To collect all the passages of Scripture were tedious and superfluous. From these few, I presume, it is already superabundantly clear, that the completion, not less than the commencement of justification, must be ascribed to faith* (SPROUL 1995: 124; citant *Selected Works of John Calvin*, 1983, 3:122)."

³⁰ "*In a strikingly apt phrase, B. B. Warfield observed that the Protestant Reformation represented the revolt of Augustine's doctrine of grace against his doctrine of the church. It was a revolt, especially on the Reformed side, against seeing grace channelled through the sacraments and it was a revolt, in all Reformational expressions, against the notion that predestination trickled only through the narrow crevices of church ordinances. (...) Thus it is that we need to see how these paths diverged : on the one side, conversion increasingly was understood as occurring in the church, through the church, because of the church; on the other side, conversion was seen as occurring by grace, through faith, because of God's sovereign and direct initiative* (WELLS 1989: 84)."

glise du Moyen-Age.³¹ Et c'est en citant saint Augustin que les deux camps se sont séparés.³²

Dans la foulée de ce débat, il est évident que le souci de la réforme protestante n'était pas de définir l'expérience de la conversion, mais plutôt de clarifier le contenu théologique de la foi salvatrice sur lequel l'appel à la conversion était basé. Tout en insistant sur l'appropriation personnelle de la justification par la foi seulement (le fameux sola fides), les réformateurs n'ont pas articulé un modèle précis de comment cette foi devait prendre forme.³³ Selon eux, la foi pouvait soit se déterminer dans une crise, soit naître progressivement. Ils voyaient la conversion plus en termes de transformation profonde d'une vie, sans

³¹ "Alongside the doctrine of free grace, and in connection with that of justification, the doctrine of merit came to the foreground. The meritoriousness of virtue, especially as expressed in good works, was generally taught in the Middle Ages, and was hardly opposed by any scholastic theologian of note (BERKHOF 1937: 214)."

³² "And we need to begin with Augustine because it was from him that both Luther and Luther's opponents found their inspiration. These two models of understanding-- conversion by grace through faith and conversion dispensed through the church--were combined in Augustine's thought, but the passage of time thoroughly disengaged them (WELLS 1989: 81-82)."

³³ "It remains to be said, however, that conversion itself was not a dominant concept for Luther; for him, the focus was more objective than subjective, more on what Christ has done in justifying us than on how we experience this in regeneration, more on the faith by which we should take hold of Christ than on how we should decide for him, more upon God than upon ourselves. Still, he did speak of conversion. He used the word conversion in three ways : first of baptism; second, of repentance and contrition that is to be repeated (some Lutherans still speak of "daily conversion"); third, of the moment of dramatic personal transformation as in his own tower experience when he felt the gates of paradise had been opened to him through Christ (WELLS 1989: 87)."

plus de précision sur le cheminement du croyant pour y arriver.³⁴ L'important, pour eux, était le contenu objectif des promesses bibliques pour assurer le salut des croyants.³⁵

Avec le temps, l'Église luthérienne a formalisé son modèle de conversion sur deux plans distincts. Les enfants suivaient une croissance graduelle de la foi et les adultes non-croyants ou mal-croyants pouvaient se convertir de façon plus soudaine.³⁶ Les deux cheminements étaient valables.

³⁴ "Calvin's own conversion has been the subject of speculation precisely because he says so little about it. He simply tells us that at a certain time God subdued his hard heart and made him teachable. But conversion was, nevertheless, very important in his theology. He used the word conversion as a synonym for repentance and sanctification. (...) In these terms Calvin clearly identified conversion with moral change, but sharply distinguished it from justification. (...) [In the Heidelberg Catechism of 1563] conversion is identified with repentance and refers to the entire process of sanctification in the Christian life. That process must of course have a beginning, but the use of conversion in this context does not stress the beginning over the lifelong dimension of conversion (WELLS 1989: 88-89)."

³⁵ "Calvin tended to make the grounds for assurance wholly objective, urging believers to look to the promises of Scripture to gain a sense of personal assurance (MacARTHUR 1993: 160)."

³⁶ "The Lutheran ordo salutis, which at first comprised only three elements, became far more elaborate in the writings of the great Lutheran theologians of the seventeenth century. (...) in Lutheran soteriology (...) the process of salvation was conceived as follows: Children born of Christian parents, who cannot yet resist the grace of God, are regenerated in baptism and receive the gift of faith. Others, however, are called in later life with a vocation sufficiens, (...) which by illumining the mind and strengthening the will enables them to not-resist the grace of God. If they do not resist the work of the Holy Spirit in calling, they are brought to contrition (penitence in the limited sense), are regenerated, and are endowed with the gift of faith. By faith they are then justified, receive the forgiveness of sins, are adopted as children of God, are incorporated into Christ, are renewed by the Holy Spirit, and are finally glorified (BERKHOF 1937: 218)."

2.2.2 Le modèle de conversion selon le puritanisme et le piétisme

Le grand accomplissement des réformateurs a été de conduire la ferveur religieuse de l'époque vers l'articulation d'une soteriologie plus biblique. La difficulté des générations qui ont suivi cette époque de précision théologique était, par contre, celle de retrouver la ferveur religieuse au niveau personnel.³⁷ Il y avait quelques pistes possibles. Pour les fins de notre survol des modèles de conversion évangélique, ce sont les déplacements dans le puritanisme et le piétisme protestant qui retiennent notre attention.³⁸

Dans le mouvement puritain en Angleterre et en Nouvelle Angleterre, certains pasteurs et théologiens voyaient des excès de prédestination divine et de passivité humaine dans la théologie calviniste de salut³⁹ qui selon eux étouffaient l'expé-

³⁷ *The post-reformation spiritual movements known as Pietism, Puritanism, and Evangelicalism all sought to recover the centrality and priority of Christian commitment and devotion. (...) Whereas the Reformers place the accent upon Christ for us, these groups seek to give equal emphasis to Christ with us and Christ in us. (...) While acknowledging the logical priority of justification, they remind us of its inseparable connection with sanctification. They concur in the judgment of the Reformers that God loves us as we are; but they go on to affirm that God wants us as he is (BLOESCH 1988: 31).*

³⁸ *"In Germany, England, and the Netherlands a large number of preachers arose who sought the essential thing of the Christian life in experience, and emphasized the fact that true faith is experience. They enlarged on what one must needs experience before one can be considered a true believer, and in doing this were primarily guided, not by representations of Scripture, but by the experiences of those who were reputed to be 'oaks of righteousness' (BERKHOF 1937: 223)."*

³⁹ *"Calvin consistently took his starting-point in an eternal election and in the mystical union established in the pactum salutis. His fundamental position is that there is no participation in the blessings of Christ, except through a living union with the Saviour.*

rience subjective du salut.⁴⁰ Leur quête a enclenché une période de réflexion sur la préparation nécessaire pour l'individu de recevoir la régénération du Saint-Esprit.⁴¹ Ce qui en est ressorti, c'est une série d'exercices de conscience pour disposer le candidat au salut.⁴² L'emphase de

And if even the very first of the blessings of saving grace already presupposes a union with Christ, then the gift of Christ to the Church and the imputation of His righteousness precedes all else. In the Council of Peace a union was already established between Him and those who were given unto Him by the Father, and in virtue of that union, which is both legal and mystical, all the blessings of salvation are ideally already the portion of those who are of Christ. They are ready for distribution and are appropriated by them through faith (BERKHOF 1937: 219)."

⁴⁰ "All of these ministers and theologians were 'Calvinists,' which is to say that all of them agreed on certain premises about the relationship between man and God. Along the way, however, the Calvinist system grew and changed. By the end of the sixteenth century, and especially in Elizabethan England, the system included a richly elaborated psychology of religious experience. When certain English ministers described the Christian life they focused on the inward self, the self so aptly captured by that resonating word the "heart." Laying aside--though not forgetting-- the logic of creeds and catechisms, these preachers declared that men and women 'elected' to salvation --those whom God had chosen of his own free will-- would experience their redemption. Inwardly, the elect would come to feel transformed (David Hall dans l'introduction de PETTIT 1989: xi)."

⁴¹ "In orthodox Reformed theology of the sixteenth century no allowance had been made for preparation. In strict predestinarian dogma the sinner was taken by storm-- the heart wrenched from depravity to grace. Reprobates could neither anticipate salvation nor look to the inner self for signs of regeneration. Before the moment of effectual conversion, one was held to be spiritually void. Yet in the late sixteenth and early seventeenth centuries certain English clergy began to express the idea that sinners, although utterly depraved, might nevertheless "prepare" themselves for saving grace. In Puritan teachings, from the days of Elizabeth to the founding of New England, the notion of "an Heart Prepared" came to have momentous import. Puritan preachers, in both Old and New England, held that one must prepare the heart for salvation, that one must turn to God before saving grace may be achieved (PETTIT 1989: vii-viii)."

⁴² "By preparation they [the preparationists] meant a period of prolonged introspective meditation and self-analysis in the light of

ces disciplines était toujours sur la quête d'une intervention divine souveraine qui n'était ni méritée ni prévisible. La certitude personnelle de salut était une récompense limitée à une petite minorité des plus ardues.⁴³ À cause de l'improbabilité d'une telle expérience, le ton de cette recherche était d'inquiétude et d'angoisse.⁴⁴

God's revealed Word. In this process man first examined the evils of his sin, repented for those sins, and then turned to God for salvation. From conviction of conscience, the soul moved through a series of interior stages, always centered on self-examination, which in turn were intended to arouse a longing desire for grace. 17 (...) The preparationists maintained that contrition and humiliation were not in themselves saving graces but preliminary steps, and that while God takes away all resistance, this cannot be done without man's consent. The period of preparatory meditation on sin and depravity was intended to 'soften' or 'break' the heart, forcing man to realize his need for grace (PETTIT 1989: 18)."

⁴³ *"Before men might really believe themselves to be children of God, they had to be brought under the terrors of the law, had to pass through agonizing struggles, had to feel the accusing pangs of conscience, and had to writhe in the throes of a fearful anticipation of eternal damnation. ... This refuge-seeking faith does not at once turn into an assured faith. There is a great distance between the two, and it is only after many ups and down, after all kinds of doubts and uncertainties, and through many spiritual struggles, that the believer passes into the assurance of salvation-- the privilege of but a select few. This assurance often comes to him in a very special way, by a voice, a vision, a word from Scripture, and other similar means (BERKHOF 1937: 223)."*

⁴⁴ *"The Puritans tended to emphasize subjective means of establishing assurance, counselling people to examine their lives and behavior for evidences of their election. In fact, some of the Puritans carried their teaching on assurance to implausible extremes. They tended to become mystical on the issue, implying that assurance was something God grants supernaturally in His time and in special measures for select saints--almost like a heavenly vision one could be zapped with, or an added work of grace. Most of the Puritans taught that believers could not expect assurance until long after conversion, and only after a life of extended faithfulness. They tended to make assurance dependent on the believer's ability to live at an almost unattainable level of personal holiness. I have profited greatly from reading their works, but I often wonder how many of them were able to live up to their own standards. As we might expect, the Puritan's demanding*

Dans la foulée de leur quête de salut, le model «officiel» de conversion par une visitation divine collait plus ou moins à l'expérience de la plupart des croyants.⁴⁵ Cette réalité a amené un déplacement vers un modèle «officieux» où la conversion était vue comme un long cheminement de lutte contre le péché.⁴⁶ Avec le temps, la génération qui cherchait une expérience personnelle de salut tirait à sa fin.

preaching led to a widespread lack of assurance among their flocks. Christians became obsessed with whether they were truly elect, and many lapsed into morbid introspection and utter despair. That explains why so much of the Puritan literature is written for people struggling with the question of assurance (MacARTHUR 1993: 160-161)."

⁴⁵ *"Thanks to certain recent publications we have learned much more about ordinary people and how they experienced the work of grace. (...) These new sources, as well as others long familiar to historians of Puritanism, tell us that the colonists often felt disheartened. They pleaded their unworthiness; they spoke of themselves as sinners lacking any hope that God would spare them from his anger. Yet they voiced their dependence on the risen Christ (...) They repented but did not dare to assume that repentance gained them favor in God's sight. In the main, the flow of experience did not coincide with the crisp sequence outlined by the clergy in their sermons. Nor did the work of grace ever seem to end, or assurance become certain. Assurance was offset by uncertainty, as people continued to struggle against sin even after gaining some hope of election. (...) The point of sharpest strain, the mains source of tension, was assurance of salvation--craved, yet never granted absolutely (David Hall dans son introduction à PETTIT 1989 p. xvii-xviii)."*

⁴⁶ *"What matters is that by the middle of the seventeenth century, the New England clergy shared with many other Protestants a conception of the Christian life as a journey that required an incessant, never-ending struggle against sin. (...) Hambrick-Stowe observes that conversion was not an "isolated and distinct moment in a person's life," but part of a 'larger pilgrimage.' (...) His most important task is to sketch a different meaning for 'preparation,' a redefinition that makes it a series of spiritual exercises--from daily prayer and meditation to worship on the Sabbath--by which Christians must prepare constantly and all their lives for final union with the risen Christ (David Hall dans l'introduction de PETTIT 1989: xviii, xix; citant *The practice of Piety : Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, 1982, pp. 76, 149)."*

Les générations postérieures ne voyaient même pas le besoin d'une telle préoccupation. Le modèle puritain de préparation a été officiellement mis de côté pour ouvrir le statut de membre à tous ceux qui étaient baptisés à leur naissance dans l'Église.⁴⁷

En plus de la pensée puritaine, il y avait une autre réponse au même défi d'inspirer une spiritualité personnelle dans une orthodoxie trop éloignée du vécu des croyants. Le mouvement piétiste protestant a débuté en Allemagne avec le livre important Pia desideria (1675) de Philipp Spener.

⁴⁷ "The members of the second generation were naturally not pitched to the high key of piety which had marked the Great Migration to the Bay. However much they may have sympathized with their elders' views, there were many among them who could not honestly claim to have known the unique experience which their parents had described as a gradual change of heart. As a result, there arose a class of people virtually set apart from the regenerate community, people for whom the theories of the founders were far too strenuous and demanding. (...) In this crisis a convention of ministers was called, as the church had to go on even if largely composed of unregenerate members; and the convention was asked to devise a means whereby the children of the external members might be kept within the covenant bond. (...) Through the final decision to extend baptism to the children of unregenerate parents, the ministers had forced the churches to retain still another generation of unregenerate members : and these would eventually have to find an easier way to God. (...) As early as 1677 the Reverend Solomon Stoddard of Northampton had introduced the practice of allowing professing Christians to take communion and to enjoy the privileges of full membership without "evidence" of grace. Candidates were admitted to communion not as a sign of their having achieved grace but as preparation for grace. Stoddard's practice, which spread widely, was soon to be adopted by most of the churches in western Massachusetts. (...) In its final report, the Synod took no notice of the 1648 provision that candidates declare "God's manner of working upon the soul," nor did it remark on the 1662 requirement that none should be admitted to full communion without "heart preparation for it." Instead, the elders simply stated that applicants for membership give "a personal and public profession of their faith and repentance." (...) the notion of preparation (...) was no longer officially mentioned as a part of the New England Way (PETTIT 1989:191-203)."

Évoquant l'influence de Jean de Labadie, Spener énonce les principes de la piété personnelle : rencontres en petits groupes, lecture personnelle de la Bible, ministère des laïcs et simplification des grandes doctrines de la Bible. Tout cela prend place dans un contexte où l'expérience personnelle est plus importante qu'une vie religieuse institutionnalisée.⁴⁸

Les propos de Spener sont reformulés et disséminés à l'échelle mondiale par son ami et collègue Auguste Francke. Comme professeur à la nouvelle université de Halle, la contribution de Francke se fait selon trois axes. Premièrement, il insiste sur un modèle de conversion de crise ponctuelle.⁴⁹ Deuxièmement, par son emphase sur l'expérience de

⁴⁸ "The founder of German Pietism was Philipp Jakob Spener (1635-1705), (...) he was impressed by the vitality of the faith that he saw in the Labadist movement, and determined that he would attempt to awaken in the Lutheran Church a similar fervor. (...) It was in Frankfurt that he began experimenting with small groups that met at his house for devotions. Also while at Frankfurt, he published (1675) his short but influential book *Pia desideria*, which may be seen as the actual beginning of the Pietist movement. (...) the *Pia desideria* already showed what would be the main marks of Pietism : an emphasis on personal piety; the practice of forming small groups to promote that piety, while at the same time implying that the church at large was incapable of performing that duty; the stress on personal reading of Scripture; the feeling that the core of Christian doctrine must be simple, and that it is the theologians who complicate it; and the emphasis on the ministry of the laity. All of this was placed within an epistemological context in which personal experience was more important than communal faith, and sometimes even more important than historical revelation (GONZALEZ 1975: 274-276)."

⁴⁹ "Spener's friend and follower, August Hermann Francke (1633-1727), (...) carried Spener's emphasis on personal experience much further, claiming that true believers must be able to point to their own "struggle of repentance," in which, being confronted by the law and their own sinfulness, they have finally had an experience of conversion, at a time and place to which they can point (GONZALEZ 1975: 276-277)."

conversion individuelle, il rejette presque totalement le rôle de n'importe quelle Église institutionnelle dans la vie de l'individu.⁵⁰ Troisièmement, avec un tel modèle de conversion, Spener et Franke commencent le mouvement missionnaire protestant à travers le monde.⁵¹ Cette école prend des proportions mondiales grâce à son influence sur le Comte de Zinzendorf et à l'activité missionnaire des Moraves.⁵²

⁵⁰ "The emphasis here falls entirely on the individual believer and his relationship with God and the church seems to be entirely bypassed. Although Luther had indeed asserted that a Christian with his Bible had more authority than a council or a pope without it, he still had given a great deal of attention to the church and the sacraments, which he believed to be indissolubly linked with the gospel. This tendency to set aside the church and her ministrations was one of the main reasons why the orthodox Lutheran theologians attacked the Pietist movement (GONZALEZ, 1975: 277)."

⁵¹ "Another significant difference between Pietism and orthodox Protestantism lay in their diverging attitudes toward world missions. For a number of reasons ... none of the Protestant leaders of the sixteenth century had been favorable to missions, and some had even opposed them altogether. ... Against this view, both Spener and Francke claimed that the Great Commission had been given by Christ to all Christians, and that all were responsible for the conversion of unbelievers (GONZALEZ 1975: 277)."

"The rediscovery of gospel evangelism is another note that can be appreciated in the movements of spiritual renewal, particularly Pietism and Evangelicalism. From their ranks came the great missionary expansion with Protestantism, and this is a fact that must not be lightly dismissed. The deep-rooted concern for the lost that motivated the evangelical revivalists is reflected in the motto of Zinzendorf: 'My joy until I die: to win souls for the Lamb' (BLOESCH 1988: 31)."

⁵² "Given their very limited numbers, the Moravians could have been of scant importance for the history of Christianity. However, their significance is out of all proportion to their numbers. Their interest in missions resulted in their spreading the faith to various parts of the world, where they have influenced not only their own direct spiritual descendants, but also other Protestant churches that have existed alongside them. Their impact on Wesley can be seen not only in Wesley himself, but also-- although less directly--in the entire Methodist tradition (GONZALEZ 1975: 279)."

En plus de leur courage pionnier, ce groupe est connu pour sa contemplation assidue des souffrances du Christ et pour la paix existentielle qui en découle.⁵³ C'est justement par son contact avec les Moraves que le jeune missionnaire anglican John Wesley (1703-1791) a reformulé sa foi et sa mission.⁵⁴

⁵³ *"The Moravians came to accept the Augsburg Confession as a statement of their faith, but they always insisted on the primacy of devotional and moral life over theological formulations. This devotional life was centered on the contemplation of Christ and of his suffering on the cross. In him they found the sum total of theology, for God was not to be known by any natural or philosophical means, but only through his revelation in Christ. This assiduous contemplation of Christ let the believer to have such confidence in his Lord that he felt assured that his sins were forgiven, and also came to trust God in his whole life. This was the reason that the Moravians whom Wesley met during a stormy Atlantic crossing so impressed him by their trust in God (GONZALEZ 1975: 278-279)."*

⁵⁴ De son expérience Wesley dit : *"In the evening I went unwillingly to a [Moravian] society in Aldersgate-Street, where one was reading Luther's preface to the Epistle to the Romans. About a quarter before nine, while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone for salvation; And an assurance was given me, that he had taken away my sins, even mine, and saved me from the law of sin and death (GONZALEZ 1975: 281; citant *The Works of John Wesley*, 1958-59, 1:103)."*

Wesley voit son expérience non pas comme le moment de sa régénération, mais plutôt comme le moment d'avoir reçu la certitude de son salut. En résumant le modèle de conversion de Wesley, Rupert Davies dit : *"It is by faith that we accept salvation. (...) This faith advances through two stages, [Wesley] says. There is the 'faith of a servant', his own faith before 24 May 1738, presumably. A man with faith of this order shows it by 'working righteousness', and in virtue of it he is accepted by God. But God wished him to have a better faith than this, or rather to proceed from this to a better faith, the 'faith of a son'. This faith is a 'disposition of the heart', not just a 'train of ideas'. It is 'a sure trust and confidence that Christ died for my sins, that he loved me and gave Himself for me'. (...) It is not too much to say that this deeply personal conception of faith was one of the great main-springs of the Revival (DAVIES 1963: 100-101)."*

2.2.3 Le modèle de conversion des grands ré- veils

Wesley est issu d'un arrière-plan très semblable aux puritains anglais et piétistes allemands.⁵⁵ Portant le fardeau de sa tradition spirituelle, il a été préoccupé par l'actualisation du salut dans l'expérience du peuple.⁵⁶ Sans nier la valeur des étapes antérieures de spiritualité sacramentelle,⁵⁷ Wesley voulait aider les gens à clarifier et à

⁵⁵ "The question being asked in England, although of different origin, was essentially the same as that being asked on the Continent, namely, how can this traditional, seemingly cold Christianity be made to speak to the masses, to whom it says so little? How can the gospel be presented in a simple, yet compelling -- and theologically correct-- manner? (...) Answers to this question came from many quarters. What is especially interesting, however, is the fact that most of these sources had resort to devices similar to Spener's *collegia pietatis*. Thus, for instance, in 1678 the first of a series of religious societies was founded in London. (...) It is from one of these small groups of Christians that Methodists derive their name. This club, however, soon became similar to the *collegia pietatis* advocated by Spener--with the notable difference that this original Methodist club continued being also a center of academic and scholarly activity. As their activities became known among their fellow students, they were dubbed first 'the holy club', and eventually 'Methodists' (GONZALEZ 1975: 279-280)."

⁵⁶ "Le méthodisme insiste davantage sur l'expérience du salut que sur la doctrine du salut (LELIÈVRE 1990: 1)."

⁵⁷ "How is God's grace bestowed upon us? It still comes as something of a surprise, even an unwelcome surprise, to the present-day followers of Wesley to be told that he believed in baptismal regeneration. But he certainly did, so far as infant baptism was concerned. He recognized that this belief was part of Anglican doctrine, accepted it as being based on Scripture, and was prepared to defend it against its critics (DAVIES 1963: 99-100)."

"It was not his [Wesley's] purpose to set up his 'Methodist societies' in opposition to or competition with the church of England. On the contrary, he always believed that the sacraments administered within that church were valid and effective means of grace, and that those who were members of it, and not of the Methodist movement, were true Christians who had justifying faith, although they might lack the degree of faith and the assurance that he had found in the Aldersgate experience and that he hoped his preaching and his societies would

fortifier leur foi. Sa préoccupation était d'encourager les gens à vivre réellement dans la sainteté.⁵⁸

Pour ce faire, Wesley prêchait un modèle simplifié de la nouvelle naissance.⁵⁹ Il voulait corriger les excès du modèle puritain de l'époque selon lequel la conversion était un processus excessivement lent et difficile. À l'encontre de cette conception, Wesley insistait avec les autres prédicateurs des grands réveils sur la possibilité de «naître de nouveau» sans passer au préalable par une longue période de

foster. He saw himself not as preaching the gospel in a heathen country, but rather as working among fellow Christians for the renewal and strengthening of their faith. Furthermore, although Wesley was a man of profound and sincere devotion, he objected strongly to any mysticism that attempted to bypass the historic means of grace--the sacraments and ministrations of the church as well as the biblical revelation and the incarnation of God in Jesus Christ (GONZALEZ 1975: 283)."

⁵⁸ *"We have seen that Wesley was impressed by the necessity for Christian holiness before the problem of justification and forgiveness presented itself to him. He had to learn that holiness is impossible until forgiveness and justification had been granted, and that so far he had been putting the cart before the horse. But this does not mean that once he was convinced of the need for justification he abandoned the quest for holiness. Quite the contrary was the case. He became, if anything, more zealous for holiness than he had been before (...) he insisted that everyone whose sins were forgiven should immediately proceed to sanctification. He was perfectly sincere in his intention 'to spread scriptural holiness throughout the land'; anyone who stopped short at justification put his justification in serious doubt (DAVIES 1963: 103)."*

⁵⁹ *"Wesley's question, then, was : what does the Scripture teach about the way to heaven? (...) There is nowhere in Wesley the meticulous argumentation as to whether justification is the 'imputing' or the 'infusing' of righteousness, which had gone on ceaselessly between Protestants and Roman Catholics since the days of Luther. Wesley says that justification simply means pardon (...) And when we are pardoned, the image of God is restored to us, we are adopted as God's sons; in two words, we are 'born again'. The new birth is an elemental event --'a vast inward change, a change wrought in the soul by the operation of the Holy Ghost'; (...) We are alive, whereas before we were dead (DAVIES 1963: 98,102)."*

repentance agonisante. De plus, il annonçait que le croyant pouvait vivre dans l'assurance de son salut.⁶⁰

Les composantes du modèle de conversion formulées par Wesley et les autres prédicateurs des grands réveils ont grandement influencé l'accompagnement pastoral de la conversion.⁶¹ Sans faire une analyse détaillée des variations des modèles de conversion à travers l'histoire de ces réveils, nous pouvons dire que, depuis ces tournants stratégiques, l'accompagnement de la conversion a lieu en trois étapes : 1) une (ou des) présentation(s) d'un plan du salut souvent très simplifié, 2) un appel souvent émotionnel au

⁶⁰ "In the eighteenth century, the currents of Reformation theology, Puritan spirituality, and Pietist intensity flowed into the revivals that are now known as the Great Awakening that ignited the eastern seaboard of the United States and many parts of Great Britain. (...) [Whitefield and Wesley] were united, on two points that set them off from most of their Puritan forbearers. First, they both called for conversion without delay. They did not teach, as many Puritans had, that ordinarily there should be a period of despairing over sins before conversion. Second, they seemed to teach that assurance was inherent in faith, not a goal to be pursued after conversion (WELLS 1989: 90-91)."

⁶¹ "In their theology, the various movements included under the common title of 'Great Awakening' presented every conceivable shade of opinion. In practice, however, they were similar in their emphasis on conversion, personal experience, private reading of Scripture, and a tendency toward enthusiastic worship (GONZALEZ 1975: 288)."

"Their preaching broke through the indifference and cold formalism of many in their day. (...) And they brought into focus, in a way that had not happened in the Reformation period, the centrality and importance of the new birth. The doctrine of justification was affirmed and affirmed without reservation, but the emphasis lay more upon regeneration (WELLS 1989: 91)

candidat à se convertir par 3) un geste visible pour conclure sa conversion.⁶²

2.2.4 Leçons à tirer du survol des modèles de conversion

Le survol des modèles de conversion à travers l'histoire nous montre premièrement qu'il faut garder un équilibre entre les processus de conversion et les crises, et même faire une certaine synthèse des deux. Nous avons tendance à polariser les modèles quand ils décrivent la conversion comme étant un cheminement graduel OU comme une crise ponctuelle.⁶³ La tendance des réformateurs à voir la

⁶² La critique de l'évangéliste D. L Moody fait par Wells ici s'applique assez bien au modèle de conversion de tout le mouvement évangélique depuis les grands réveils : "*The delivery by Moody himself was marked by a dramatic presentation of the basic choice between the judgment of God, which was relentlessly awaiting the unrepentant sinner, and the pardoning pronouncement of grace to the believer. (...) Moody would then call his listeners to a straightforward decision in front of the audience [our emphasis]. During this appeal a great number of listeners would usually respond. These results, too, were still marked by stability; the rate of backsliders was relatively low compared with the figures of his twentieth-century successors. Yet even at this point, some of the inherent weaknesses of his approach were becoming plain (WELLS 1989: 93-94).*"

⁶³ Barker et Posterski nous rappellent que cette distinction n'est pas un "sine qua non" du mouvement évangélique. Plusieurs Églises n'insistent pas sur un moment de décision, mais plutôt sur une foi toujours croissante comme orientation de vie. Ils disent : "*Just as there are distinctive religious traditions, and (...) denominations, there are also various views with regard to how religious conversion takes place. In fact, each individual Christian has his or her own "story" of how the transforming work of Christ was operative in his or her own life. We would argue that there are two dominant views that frame [evangelical] theological thought and shape church practice. Process-oriented conversionists envision the Christian life as a journey with God. People grow into the faith. Disciples are learners. Children and youth study the teachings of the faith and are invited to appropriate them as truth for their personal lives. The faithful are expected to mature in the ways of God and live "in Christ." Along the journey, people are encouraged to worship and live as converts of the*

conversion comme un processus de toute une vie n'écarte pas, selon eux, la validité d'un changement soudain, de tournants décisifs dans la foi comme dans la vie. Par contre, nous avons vu que le modèle de conversion «instantané» de Wesley met beaucoup d'emphase sur les étapes du cheminement de la personne avant et après son expérience forte de l'assurance de son salut. En général, les modèles de conversion des trois périodes que nous avons évoqués font preuve d'un certain équilibre entre ces deux extrêmes.⁶⁴

faith and in the end enjoy God forever.

Decision-centered conversionists focus on a moment in time when those who believe become "new creations in Christ." The invitation is extended to be "born again" and in response to the decision to believe, sinners are forgiven and welcomed into the family of God. The emphasis is placed on the change of status that transpires before God. Prior to conversion people are spiritually lost; after conversion people are "saved." After conversion they are expected to change their ways and pursue the path to eternal life.

In orthodox Christian thought, the underlying motivation that propels both decision-centered and process-oriented conversionists is to unite the human creation with the Divine Creator. It is to connect people with the redemptive purpose that motivated God to send Jesus to earth, to endure the cross and triumph in his resurrection. (...) Greater empathy will result when we look beyond the differences in theological assumptions and methods that divide the church and move on to an understanding of the shared commitments that all God's people hold in common (POSTERSKI et BAKER, 1993: 67-68)."

⁶⁴ *"There are two dangers here that can seduce even earnestly pious people. If the Reformation focus on conversion is retained, in which the term is used broadly of the whole moral and spiritual transformation, then faith easily becomes moralistic. Faith can lose its dynamic and experiential quality and become simply the things that ought to be done. On the other hand, when conversion comes to refer primarily or exclusively to the initial Christian experience of faith, the danger is that the moral element of Christianity (as well as the doctrinal) will be reduced to a minimal level. Further, the sacramental ministry of the church will be seen as irrelevant to conversion. The proper balance--as Wesley and Whitefield seemed to sense in their better moments--was manifested in the Reformation with its preaching of faith and repentance, but that is not a balance that we always see in today's evangelical practice (WELLS 1989: 91-92)."*

Si le modèle dominant penche trop dans la direction de la conversion de crise, le remède à cette situation n'est pas d'en dévaluer l'importance. Il y a des moments dans la vie où les personnes changent instantanément et radicalement de croyances et de direction. Les processus progressifs n'expliquent pas ce phénomène. Il faut donc garder un équilibre entre les deux temps de la conversion. Tous les modèles de conversion encouragent le croyant à faire des choix ponctuels radicaux pour vivre la nouvelle naissance et pour expérimenter toute une vie de sainteté pratique basée sur une foi biblique et volontaire.⁶⁵

Un deuxième équilibre à garder est celui que tous les modèles ont essayé d'établir entre la réalité objective de l'offre divin du salut et la réception subjective de la part des croyants. L'objectivité des promesses bibliques a

⁶⁵ "The order of salvation (*ordo salutis*) will play a major role in any theology that seeks to take the Christian commitment with the utmost seriousness. It is fashionable in contemporary theological circles to speak only of various facets of the one great event of our salvation rather than of an order of salvation. Yet this kind of thinking fails to do justice to the biblical testimony that salvation has a definite beginning and that it progresses through a series of stages towards a final culmination. (...) The drama of conversion can be said to unfold in various stages. The foundation of our conversion and renewal should be viewed as the cross of Calvary. (...) In the case of believers who are not baptized as infants, their conversion begins in the outreaching work of the Spirit through the gospel, and it is confirmed in sacramental baptism. The realization and progression of conversion take place in the obedience of faith. (...) Moreover conversion continues throughout life as our relationship to God is deepened by the cleansing power of his spirit. Conversion is therefore both an event and a process in that it entails an initial surrender to Jesus Christ as well as constant fidelity to him throughout life. It signifies both taking up the cross in the decision of faith and bearing the cross in a life of obedience (BLOESCH 1988: 33-34, 68)."

l'avantage de bien rassurer des croyants, peu importe leur expérience. Mais, l'orthodoxie sans dévotion personnelle tue. À l'autre extrême, quand l'expérience est plus importante que les doctrines bibliques, les croyants risquent de se perdre dans le mysticisme.⁶⁶

Une saine tension est particulièrement importante à garder quand nous comparons les déplacements des modèles concernant les critères de l'assurance du salut pour les croyants. Calvin prêchait l'assurance objective. Les puritains exigeaient l'expérience subjective. Nous avons pourtant besoin des deux.⁶⁷

Une troisième leçon à tirer de l'histoire de l'Église est l'évidence que «la recette» des composantes des modèles

⁶⁶ *"Where conversion is reduced to an experience and, indeed, an experience that can almost be induced, it is disengaged from the whole corpus of belief in which it should have found a place. Truth is replaced by experience, what Christ did on the cross (objective) becomes what Christ does in sinners (subjective); justification retreats and regeneration alone becomes the gospel (WELLS 1989: 94)."*

⁶⁷ *"So on the one hand, Calvin tended to make the grounds for assurance wholly objective, urging believers to look to the promises of Scripture to gain a sense of personal assurance. On the other hand the Puritans tended to emphasize subjective means of establishing assurance, counselling people to examine their lives and behavior for evidences of their election. (...) By contrast, today assurance is rarely made an issue. Few professing Christians seem to lack assurance because evangelistic preaching is usually devoid of any call to holy living. Evangelists and counsellors normally seek to dispel doubts about salvation by pronouncing them groundless, or by teaching converts to view all doubt as an attack by the enemy. Preachers are so fearful of shattering anyone's confidence that they seem to forget false assurance is a more serious problem than no assurance (cf. Matt. 7:21-23). Surely there is a middle ground. Scripture encourages true believers with the promise of full assurance, while making false professors uncomfortable by seeking to destroy their false sense of security. (...) Aren't those the twin emphases our preaching should reflect? Can we recover a biblical understanding of assurance (MacARTHUR 1993: 161-162)?"*

de conversion évangélique est en perpétuelle mouvance. Par notre survol de quelques tournants importants du mouvement protestant, nous voyons qu'à chaque époque il y avait des déplacements dans la formulation des modèles de conversion. Ces changements étaient nécessaires pour corriger les excès et remplir les lacunes de l'héritage théologico-pastoral des générations précédentes. Ces reformulations des modèles de conversion étaient aussi dues au fait que chaque génération portait en elle ses propres préoccupations et sa façon de voir et d'aborder ces questions.

Par notre analyse des déplacements des modèles de conversion dans le passé, nous pouvons mieux apprécier d'où vient le modèle dominant auquel nous faisons face actuellement et quels sont les excès du passé que ce modèle a corrigés. Avec cette appréciation, nous aurons la liberté, et même le mandat, de renouveler et d'élargir notre modèle dominant pour mieux répondre aux besoins des réalités pastorales contemporaines.

INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

1. Exposé du modèle dominant de la conversion 1. Les composantes du modèle 2. L'influence du modèle	2. <u>Remise en question du modèle dominant</u> 1. Relecture d'un récit biblique 2. Relecture de l'histoire de l'Église 3. <u>Consultation des fondements théologiques spécifiques</u>	3. Jalons d'un modèle élargi
---	---	------------------------------

2.3 Consultation des fondements théologiques spécifiques

En plus des récits bibliques et historiques, la méthodologie praxéologique est soucieuse des déclarations théologiques formelles (comme le magistère de l'Église catholique) qui peuvent, elles aussi, favoriser la remise en question de la pratique pastorale.⁶⁸ Étant donné que la grande famille d'Églises évangéliques n'a pas un magistère officiel, nous avons choisi trois publications récentes auxquelles ont participé plusieurs théologiens et penseurs évangéliques.⁶⁹

⁶⁸ Jean-Guy Nadeau et Gilles Raymond nous encouragent à poser plusieurs questions intéressantes à la lumière des définitions théologiques formelles de la tradition évangélique actuelle. Nous en retenons quelques unes :

1. Qu'est-ce que les définitions de la théologie systématique de votre église disent de votre pratique ou de son drame? Dégagez les grandes lignes de ses interventions sur la question.
2. En quoi votre pratique questionne-t-elle les positions de ces définitions formelles et en quoi celles-ci questionnent-elles votre pratique?
3. Cette lecture vous permet-elle de mieux comprendre certains aspects du drame de votre pratique? (NADEAU 1987, tome II: 300)

⁶⁹ Sous l'égide du Comité de Lausanne pour l'évangélisation modiale, "la Consultation de Willowbank, présidée par John Stott et qui réunissait de nombreux responsables de mouvements missionnaires ou

Ces oeuvres reflètent un désir d'établir un consensus malgré la diversité de leurs théologies de conversion. Elles nous démontrent qu'il n'y a aucun débat sur le fait que la conversion soit vue toujours comme une profonde transformation spirituelle grâce à laquelle l'individu se tourne vers Dieu dans une attitude de repentance et de foi. Tout en étant d'accord sur le fond, le contenu, le «quoi», de la conversion, nous voyons quand même que ces documents révèlent des déplacements importants dans le «comment», les modalités, les moyens, les modèles de la conversion. Nous présentons ici un résumé des remises en question relatives à la conversion telles qu'elles apparaissent dans ces documents.

d'églises et de communautés évangéliques du monde entier est une nouvelle prise de conscience de la tension permanente qui demeure entre l'Évangile et toute culture (STOTT 1978: 8)."

En 1982 les psychologues Johnson et Malony ont publié leur livre important intitulé *Christian Conversion : Biblical and Psychological Perspectives* dans le but de discerner des pistes d'intégration possible. *"This book attempts to develop a psychology of conversion. Some former efforts to do so have been less than biblical; others have failed to maintain a holistic view of persons; still others have viewed psychology and theology as giving entirely different perspectives on conversion with the result that no relationship can be discussed. We attempt to avoid these three tendencies and develop a healthy integration of the psychological and theological perspectives (JOHNSON et MALONY 1982: 17)."*

Le livre de Wells *Turning to God* est un rapport de synthèse d'une autre consultation du Comité de Lausanne. *"Those who attended this consultation came from around the world. They came from North and South, East and West; from the so-called developed and underdeveloped countries; from First, Second, and Third Worlds. Furthermore, they came from both the academic and pastoral worlds. And we specifically ensured that different perspectives on conversion would be heard. What ensued was a vigorous discussion between three different disciplines : the biblical-theological, the psychological, and the cultural-anthropological (WELLS 1989: 10)."*

Ces déclarations officielles récentes indiquent trois déplacements dans le modèle de la conversion.⁷⁰

2.3.1 Le temps de la conversion

Le premier déplacement problématise à nouveau le temps de la conversion. Comme nous l'avons vu, le modèle dominant se limite à une conception «biblique» du mot «conversion».⁷¹

⁷⁰ Johnson et Malony identifient les trois déplacements dans les modèles de conversion : "*The tendency in Western Evangelical Christianity to see conversion as a private, static, once-for-all event divorced from a cultural context is called into question. A full-orbed understanding of the process of conversion to the Christian faith is based on the following :*

1. *Conversion is a dynamic sequence of events--from the convert's growing awareness to his/her incorporation into the faith of the 'new' community.*
2. *Conversion is influenced by culture; that is, by social phenomena.*
3. *Conversion is defined directionally rather than in terms of crossing set boundaries (JOHNSON et MALONY 1982: 22)."*

Roland Chagnon identifie les mêmes trois déplacements dans la théologie récente de la conversion :

1) "La théologie récente a ré-insisté sur le fait qu'on ne peut, sans l'appauvrir, réduire la conversion à un événement unique dans la vie du chrétien. La conversion doit être plutôt re-comprise comme un processus continu devant accompagner toute la vie du croyant (...)

2) La théologie récente a mis l'accent sur la dimension communautaire et sociale de la conversion chrétienne qui ne concerne pas seulement la vie spirituelle intime des personnes, mais encore leur souci d'un monde plus juste.

3) La théologie ne peut prétendre non plus se prononcer sur l'authenticité de telle ou telle conversion concrète. Il appartient aux communautés chrétiennes concernées de faire à ce propos un sain discernement. L'objet de la théologie consistera plutôt à réfléchir sur l'ensemble de l'expérience chrétienne en vue de proposer à la communauté des normes et des critères de nature à faciliter son travail de discernement spirituel. Ces normes et critères, toutefois, ne sont jamais établis une fois pour toutes (CHAGNON 1988: 21-22)."

⁷¹ "*Berkhof writes, 'If we take the word conversion in its most specific sense, it denotes a momentary change and not a process like*

C'est une approche doctrinale plutôt que phénoménologique. Abordée de cette façon, la conversion est vue comme un changement ponctuel et radical.¹² Selon les déclarations récentes, nous voyons que les théologiens ont maintenant tendance à aborder différemment la question du temps de la conversion. Sans rejeter la nature radicale de la conversion en fonction de données bibliques, les théologiens posent plutôt la question «Comment ce changement radical a-t-il lieu dans le vécu existentiel de l'individu»? Sous cet angle, la conversion est vue beaucoup plus comme un processus dans lequel il va y avoir un changement de statut spirituel qui est définitif et radical.¹³ Mais, ce changement

sanctification.' Observations by the behavioral scientists that conversion is a process are not to be put aside lightly. What are these scientists describing? Does the Bible have a position on the process issue? The answer is found in the biblical statement on events that may precede the conversion. It is these events that occur in the period of incubation that are sometimes identified with conversion as a process. In a strict biblical sense the period of incubation is not the conversion. Conversion is the moment when the person turns in repentance and faith (JOHNSON et MALONY 1982: 106)."

¹² "(...)the conversion-words refer only to that decisive turning to God whereby, through faith in Christ, a sinner secures (...) forgiveness of sins. (...) It is a once-for-all, unrepeatable event, as the habitual use of the aorist in the oblique moods of the verbs indicates (PACKER 1961: 251)."

"Conversion (...) is a conscious, radical, turning of man with all his heart to God and from sin and ungodliness, a turning which affects the whole of man's life in all its relationships (PETERS 1963: 236)."

¹³ "Christian conversion is a dynamic process in which a person moves from that faith to this faith. A sequence of events from a growing awareness of God to an incorporation into the faith and practice of the new community characterizes the process of conversion. (...) The essence of conversion is the turning point on the part of the person to a faith centered in Jesus Christ (JOHNSON et MALONY 1982: 40)."

n'est pas nécessairement ponctuel dans le sens de «temps réel» ou complètement conscient de la part du converti.⁷⁴

2.3.2 La nature sociale de la conversion

Le deuxième déplacement concerne le contexte culturel de la conversion. En portant plus attention au processus de la conversion, les trois documents tiennent compte des facteurs culturels impliqués dans la conversion.⁷⁵ Cette

⁷⁴ "L'expérience de la conversion est souvent plus progressive que l'enseignement traditionnel évangélique veut bien le laisser croire. Nous sommes bien sûr tous d'accord pour dire que la justification (statut nouveau) et la régénération (vie nouvelle) sont l'oeuvre instantanée de Dieu. Ce qui ne veut pas dire que nous en soyons toujours conscients. La conversion, quant à elle, est cette décision inspirée par Dieu, que prend l'individu de se tourner vers son Créateur dans une attitude de repentance et de foi. Sans doute peut-elle revêtir un caractère aigu mais elle peut être également le fait d'un processus lent et laborieux (STOTT 1978: 45)."

"Conversion can be spoken of as a single act of turning, just as consuming several dishes and drinks can be spoken of as a single act of dining. A significant part of the evangelical world encourages us to think of a simple, all-embracing, momentary crisis as the standard form of conversion. But conversion, our turning to God, is better understood if we view it as a complex process. The process involves thinking and rethinking, doubting and overcoming doubts, soul-searching and self-admonition, struggle against feelings of guilt and shame, and concern as to what a realistic following of Christ might mean, whether or not it culminates in a personal crisis that will afterward be remembered as "the hour I first believed." Sometimes, of course, it does so culminate (...) But sometimes the process does not climax in a single conscious crisis, even for those who attend evangelistic crusades. God is Lord in conversion, as elsewhere, and our experiences of his dealings with us differ (WELLS 1989: 63)."

⁷⁵ "The nature of the conversion is greatly influenced by cultural factors (JOHNSON et MALONY 1982: 40)."

"The process of repenting and trusting is unique for every individual because we have different expressions of sin and different worldviews. The theological explanation of conversion is the same. The behavioral components--what a person does to be in Christ--are affected by culture, personality, worldview, and prior lifestyle (WELLS 1989: 29)."

nouvelle sensibilité à la culture est plus lucide quant à l'ancien et au nouveau statut social des convertis.⁷⁶

2.3.3 La nature directionnelle de la conversion

Le troisième déplacement est une suite logique des deux premiers. Les trois publications reflètent une meilleure appréciation de la complexité de la conversion.⁷⁷ À la lumière de cette appréciation, les auteurs veulent corriger et élargir l'évaluation simpliste des expériences de conversion. Au lieu de définir une norme doctrinale et éthique

"On est trop habitué en Occident à ne concevoir la conversion qu'en termes d'expérience individuelle. L'exemple de l'alliance dans l'Ancien Testament et du baptême de la famille dans le Nouveau Testament devraient nous encourager à travailler davantage dans le sens du groupe familial ou communautaire. (...) Nous devons donc reconnaître la dimension collective de la conversion comme faisant partie d'un processus plus général d'où l'engagement personnel ne peut pas être exclu non plus (STOTT 1987: 44-45)."

⁷⁶ "Le converti peut être tenté de tout rejeter en bloc pour adopter la culture de l'évangéliste. Il faudra alors l'en dissuader avec amour, mais non sans fermeté. Il est notre devoir d'amener le nouveau croyant à percevoir sa relation avec le passé comme une combinaison faite de rupture et de continuité. La conversion ne détruit pas, elle construit. Il est tragique, mais parfois inévitable que la conversion d'une personne soit ressentie par les autres comme une trahison de ses origines culturelles. Il faut encourager le nouveau croyant à faire tout son possible pour s'identifier, malgré de tels conflits, aux joies, aux espoirs, aux peines et aux luttes de son milieu social et ethnique (STOTT 1978: 42-43)."

⁷⁷ "Nous sommes conscients de la complexité que peut revêtir l'expérience de la conversion. Même la terminologie utilisée varie suivant les contextes. Toutefois, l'engagement personnel envers Jésus-Christ reste l'élément fondamental. En Christ nous trouvons la seule source du salut, la vie nouvelle et notre véritable identité. Mais la conversion doit aussi conduire à de nouvelles attitudes dans nos relations et à un engagement responsable vis-à-vis de l'Eglise, de notre culture et du monde. Elle est un pèlerinage fait de décisions et de combats quotidiens, un cheminement toujours réorienté par Christ jusqu'à ce qu'il revienne en gloire (STOTT 1978: 46)."

faute de quoi le candidat n'est pas «sauvé», ces déclarations proposent une évaluation du candidat en termes de la direction et des changements⁷⁸ et de nouvelles relations⁷⁹ dans sa pensée et son comportement.

⁷⁸ "Most importantly, the interactive model of conversion allows for looking at behavior change more as a change of direction [our emphasis] than as a total change of behavior. (...) It suggests that (...) each person is engrossed in a lifelong search for meaning, that they deviate from the truth and invest themselves in futile efforts to secure their destinies, that the truth of Christ comes into their lives with surprise and promise, that they can respond through conversion to this revelation, that they can change their way of living and that they can continue to experience this contact with God again and again as they grow in their understanding and in their application of these truths to their daily behavior. This interactive model preserves the power of God alongside the activity of person. It stresses change while it accounts for the fact the conversion involves a process. It allows for growth but retains an emphasis on the grace of God working within the individual (JOHNSON et MALONY 1982: 122)."

"Evangelicals often make the test of spiritual life one's willingness to testify about the moment of birth. Describing one's sensations in passing through the doorway is considered proof that one is in the room! This shifts the focus from where it ought to be--the evidence of the spirit's renewing work in producing a God-centered life, a God-fearing heart, a God-honoring character and witness-- and places it on a person's autobiographical account of the conversion crisis. The only real proof of our conversion is an obedient and fruitful life. (...) Religious enthusiasms are easily generated. Their reality is not measured by the degree of excitement they engender but by the quality of their endurance. The result of the test should be fruitfulness--the new character and the new direction of life [our emphasis] that emerges. This is evident from the way conversion itself is treated in the New Testament. (...) Thus the goal of conversion is nothing less than loving God with all one's will, emotions, and thinking, whereas previously all of these faculties were engaged in self-love (WELLS 1989: 42)."

⁷⁹ "Christian conversion is a dynamic process in which a person moves from that faith to this faith. A sequence of events from a growing awareness of God to an incorporation into the faith and practice of the new community characterizes the process of conversion. The nature of the conversion is greatly influenced by cultural factors. The essence of conversion is the turning point on the part of the person to a faith centered in Jesus Christ (JOHNSON et MALONY 1982: 40)."

2.3.4 Leçon à tirer des déplacements

Si les déplacements récents sont bibliques, équilibrés et valables, cela veut dire que les accompagnateurs eux-mêmes doivent être en instance de conversion. Il faut pousser jusque là la dynamique de conversion de nos Églises. Tous les acteurs ecclésiaux doivent consentir à devenir «autres» avec les nouveaux convertis comme lieu d'accueil du neuf (novum) évangélique pour faire avancer son royaume dans l'histoire, la grande et nos petites histoires individuelles familiales ou communautaires. Nous reviendrons sur cette attitude et cette pratique évangélique dans le prochain chapitre.

Mais, comment ne pas nous y arrêter un moment? Dieu nous a voulu acteurs dans sa propre révélation, au point de se laisser amener à changer lui-même de direction, à se repentir de ses colères, à accepter de négocier avec Abraham le salut de Sodome et Ghomore, et en Jésus à se faire mendiant de foi : «Vous aussi allez vous m'abandonner?»

Jésus lui-même s'est laissé interpeller par des gens même de culture et de religion différentes des siennes, par leur foi étonnante, inattendue, telle la cananéenne qui lui dit qu'il n'est pas venu uniquement pour les brebis d'Israël. En contradiction de sa mission première, il loue la foi authentique de cette femme et le dessein de Dieu qu'elle évoque et invoque. Jésus a poussé jusque là son humilité et

marqué la réciprocité dans le mandat d'évangélisation qu'il nous propose.

Sommes-nous vraiment prêts à le suivre dans cette foulée de ses pas? Sinon, nous sommes des convertisseurs inconvertis à toute nouvelle parole de Dieu, à tout nouveau venu comme nouvelle parole de Dieu, nouvelle question de Dieu, nouveau cheminement avec Lui. Bien sûr, nous avons besoin de balises. C'est ce que nous essayons de préciser avec cette grille-outil d'observation, d'interprétation, d'intervention et de prospective. Mais, nous devons aussi bien discerner les fils conducteurs prophétiques du souffle de l'Esprit qui passent par les divers chemins de conversion, de maturation et de structuration de la foi évangélique. À ce chapitre, la conversion des accompagnateurs eux-mêmes dans le sillage des nouveaux convertis est un défi incontournable sur lequel nous reviendrons.

INTERPRÉTATION THÉOLOGIQUE

<p>1 Exposé du modèle dominant de la conversion</p> <p>1. Les composantes du modèle</p> <p>2. L'influence du modèle</p>	<p>2. Remise en question du modèle dominant</p> <p>1. Relecture d'un récit biblique</p> <p>2. Relecture de l'histoire de l'église</p> <p>3. Consultation des fondements théologiques spécifiques</p>	<p>3. <u>Jalons d'un modèle élargi</u></p>
---	--	--

3 Jalons d'un modèle élargi

À la lumière des forces et des faiblesses du modèle dominant de conversion dans l'accompagnement pastoral et à

la lumière des remises en question déjà abordées dans ce chapitre (celles de Pierre, de l'histoire des modèles de conversion et des déplacements récents de ce modèle), il est temps que nous proposons formellement les jalons d'un modèle élargi de conversion. Les Églises et les intervenants peuvent préciser les particularités doctrinales en fonction de leurs convictions et de leurs traditions. Mais, les modèles du comment les gens se convertissent et du comment les intervenants les accompagnent doivent refléter un élargissement d'esprit et de pratique. Cet élargissement gagne à suivre les trois axes des déplacements récents : processus, culture et direction.

Premièrement, le modèle élargi amène à voir la conversion plus comme un processus que simplement comme un changement instantané. Bien que la théologie protestante évangélique insiste sur la réalité du moment privilégié de la régénération divine, ce moment n'a pas de validité autre que dans un cheminement d'avant, de pendant et d'après.⁸⁰ Avec une vision de la conversion comme un processus, les intervenants seront plus aptes à bien accompagner tout le cheminement du converti et non pas simplement les événements entourant son changement d'allégeance. Nous voyons que la

⁸⁰ *"Finally, we need a fresh understanding of the decisive role of the Christian life in our salvation. Christian devotion or commitment becomes meaningless unless it is integrally related to divine justification and sanctification. The Christian life must be viewed as being something more than a by-product and sign of the salvation procured for us by Jesus Christ. It should be understood as the appropriation of this salvation in faith and love (BLOESCH 1988: 30)."*

grille de revitalisation personnelle est un bon modèle pour comprendre tout le cheminement de la conversion.

Deuxièmement, le modèle élargi doit travailler davantage en synergie avec les facteurs socio-culturels de la conversion. Ce modèle porte plus attention aux contextes culturel et social dans lesquels le futur converti chemine. L'accompagnement sera ainsi soucieux de l'identité personnelle du converti et de son insertion communautaire et sociale. Nous voyons que la grille de revitalisation personnelle est un bon modèle pour comprendre les facteurs socio-culturels qui sont en jeu dans la conversion.

Enfin, le modèle élargi doit privilégier la qualité «directionnelle» de la conversion, en tout cas, plus qu'une évaluation binaire (sauvé--pas sauvé). Avec toute l'assurance biblique que nous avons que Dieu donne la vie nouvelle, ni le converti ni les intervenants peuvent circonscrire le moment de ce don divin avec une certitude pastorale ou théologique.⁸¹ De dire que le converti, suite à une

⁸¹ Bernard Bolay propose quatre caractéristiques fondamentales d'une conversion chrétienne authentique. Il présente les critères en quatre questions pour évaluer l'authenticité de conversion du candidat : 1) Que dit-il? 2) Comment vit-il? 3) Quelle expérience a-t-il vécue? 4) Persévère-t-il?

De cette analyse limpide il tire les conclusions percutantes qui font appel à un élargissement du modèle dominant : "Nous affirmons d'abord le caractère secondaire et contingent des critères relatifs à l'expérience de la conversion. La preuve de la réception de l'Esprit est à chercher normalement en dehors des modalités de sa réception, sauf les cas exceptionnels dont le Nouveau Testament s'est fait l'écho. On peut normalement conclure à la pertinence limitée, occasionnelle et ponctuelle des formes que peut revêtir la conversion. (...) La présence des conditions remplies pour un seul critère n'est, en temps normal, pas suffisante pour qu'une conversion soit reconnue comme authentique. Il

expérience ou à un geste quelconque, est maintenant définitivement «correct», «IN», «sauvé», est tout simplement naïf. Nous devons plutôt nous réjouir quand nous voyons des progrès dans sa foi, sans prétendre tout connaître de son rapport avec Dieu. C'est Dieu qui sauve, pas nos critères d'évaluation.

Bref, le regard «directionnel» de la conversion nous pousse à ne pas trop nous fier à une évaluation superficielle de la personne. Il faut plutôt la voir et l'apprécier dans son cheminement, un cheminement orienté vers la connaissance de Jésus-Christ et une vie transformée par son Esprit. La grille de revitalisation personnelle est, encore une fois, un bon modèle pour situer et guider l'accompagnement pastoral à la lumière de tout le processus de prise de décision et de changement de direction à l'oeuvre dans la dynamique de conversion.

Les trois déplacements du modèle de conversion (processus, culture, et direction) font partie de la définition de

est nécessaire qu'il y ait concordance du dire et du faire dans la durée. Par contre l'absence durable et marquée d'un seul des critères (une confession de foi normée par l'Écriture, un comportement en accord avec l'engagement baptismal ou avec l'Évangile, ou encore la persévérance dans la foi, dans l'amour ou dans la vie communautaire) permet l'interrogation quant à l'authenticité de la démarche de foi (BOLAY 1994: 76-77)."

la conversion chrétienne que nous avons citée auparavant.⁸²
 Les éléments du modèle élargi ne sont pas nouveaux.

Nous voulons, en terminant, clarifier brièvement le «modèle élargi» que nous proposons par rapport au modèle dominant que nous avons déjà vu. Nous voulons présenter une comparaison globale avec le modèle dominant quant au discours des intervenants à chaque étape du cycle de la conversion. Avec le tableau comparatif suivant, le lecteur sera bien préparé pour l'exposé du chapitre suivant, où nous proposerons en détail un modèle d'accompagnement qui s'in

⁸² La conversion est un processus :

"Conversion is both an event and a process. It signifies the action of the Holy Spirit upon us by which we are moved to respond to Jesus Christ in faith. It also includes the continuing work of the Holy Spirit within us purifying us of discord and contumacy, remolding us in the image of Christ. This work of purification is accomplished as we repent and cling to Christ anew."

La conversion a lieu dans un contexte culturel :

"Again, conversion is both personal and social. While it basically connotes a change in our relationship with God, it indicates at the same time an alteration in our attitudes toward our fellow human beings. Conversion is a spiritual event with far-reaching social implications. It entails accepting Christ not only as Savior from sin but also as Lord of all life."

La conversion se manifeste dans un changement de direction :

"Finally, conversion must be seen as the beginning of our ascent to Christian perfection. What is needed is not a second conversion by which such perfection is secured but the continuing and maintaining of a conversion that is never completed in this life. Evangelical theology in the tradition of the Reformation contends that we can make progress toward perfection, but we can never attain it as a realized goal. Even the converted need to repent, even the sanctified need to turn again to Christ and be cleansed anew (BLOESCH 1984: 272-273)."

spire de la grille de revitalisation et du modèle élargi de conversion.

LE DISCOURS DES MODÈLES DE CONVERSION

FONCTION	«DOMINANT»	«ÉLARGI»
CROISSANCE DU STRESS	Vous avez besoin d'écouter le diagnostique biblique de votre situation et d'apprendre comment solutionner celle-ci parce que, sans cela, vous êtes dans la noirceur.	Parlez-nous de votre propre cheminement. Considérons ensemble les implications de l'Évangile dans votre situation.
DISTORSION CULTURELLE	Ne parlez pas de votre passé, il s'agit des ténèbres. Parlons plutôt de Jésus-Christ.	Dans votre vie, qu'est-ce qui vous semble être un trou noir, une incohérence ou une crise non gérable, un cul de sac?
RESYNTÈSE DU «MAZEWAY»	Écoutez (encore) le plan du salut. Acceptez-le en bloc.	Dans tout le contexte de votre situation, qu'est-ce que vous êtes en train de repenser radicalement?
	Vos questions seront réglées après avoir pris la décision d'accepter Jésus.	Comment l'oeuvre de Jésus-Christ vous interpelle dans votre remise en question?
	Si vous avez accepté Jésus, vous êtes maintenant sauvé.	Vous venez de donner une belle confession de foi. C'est fantastique. Continuez à grandir.

COMMUNICATION

Allez répéter le plan du salut à tout le monde tout le temps. S'il y a des objections, c'est parce qu'ils n'ont pas accepté le con-
tenu du plan de salut. Répétez-le encore.

Posez des questions. Écoutez. Répérez doucement des principes et des «*insights*» bibliques qui conviennent à la conversation. Écoutez encore et toujours. Accueillez le cheminement de l'autre. Acceptez de devenir autre avec eux.

Demandez-leur d'accepter Jésus. Sinon, vous ne les avez pas évangélisé.

Situez la personne sur l'échelle d'Engel pour discerner les enjeux de son cheminement et le meilleur moment de l'inviter à faire une confession de foi.

ORGANISATION

Si vous êtes un vrai croyant, vous viendrez naturellement à l'Eglise pour quitter le monde.

Vous aurez besoin de quelques personnes clé pour vous accompagner ici.

ADAPTATION

Suite à votre expérience de conversion, selon les promesses de la Bible, vous devez avoir l'assurance de votre salut.

Prenez le temps d'évaluer ce que vous avez fait. Laissez-vous enseigner par l'Esprit qui habite en vous. Echangez cela avec les autres dans la communauté.

Faites ce que nous faisons, et ne faites plus ce que nous considérons comme un péché.

Résistez à la tentation de faire comme tout le monde ici. Nous avons cheminé longtemps. Donnez-vous du temps aussi.

Plus vous témoignez comme il le faut, plus vous serez persécuté.

Soyez sage, patient, et attentif avec les non croyants et avec les mal-croyants.

TRANSFORMATION DE LA CULTURE

Quittez les païens qui n'ont pas accepté l'Évangile.

Vous avez un rôle important dans votre famille et dans la société.

«ROUTINISATION»

Vos enfants ont besoin d'une conversion soudaine et radicale comme vous avez vécu.

À même la vie courante développez avec vos enfants un discernement spirituel évangélique des petits et grands événements. C'est la meilleure façon de grandir ensemble dans la foi.

CONCLUSION DU CHAPITRE

Fidèle à la méthodologie praxéologique, nous avons fait appel à trois sources de réflexion théologique : un récit du Nouveau Testament, une lecture de quelques pages de l'histoire de l'Église et une analyse des déclarations théologiques récentes.

Nous avons tiré des leçons importantes du récit biblique de la conversion de Corneille. Premièrement,

l'accompagnateur lui-même est appelé à remettre en question son modèle de conversion. Deuxièmement, l'intervenant n'est pas efficace s'il ne respecte pas le cheminement spirituel antérieur du converti. Troisièmement, le témoin n'a pas besoin de changer le contenu de l'Évangile. Quatrièmement, la «vitesse» de la conversion est strictement une question de perspective. Enfin, l'enjeu social de la conversion est aussi important que le contenu théologique.

Nous avons identifié deux sujets de tension selon notre analyse de trois périodes de l'histoire de l'Église. Premièrement, il faut garder un équilibre entre les processus de conversion et les crises ponctuelles. Un deuxième équilibre à garder est celui entre la réalité objective de l'offre divin du salut et la réception subjective de la part des croyants.

Et, finalement, nous avons examiné les trois déplacements (processus, culture et direction) qui caractérisent la réflexion théologique récente.

Dans le chapitre suivant, nous proposons les éléments d'un modèle de conversion, conçu selon la logique des processus de conversion de la théorie de revitalisation, qui répond aux exigences de notre réflexion biblique, historique et théologique. Nous voulons ainsi articuler une élaboration nouvelle de l'accompagnement pastoral de la conversion en présentant un modèle qui rassemble nos investigations empiriques, scientifiques et théologiques.

CHAPITRE SEPT

LA RÉÉLABORATION DE LA PRATIQUE PASTORALE

Suite à notre démarche d'interprétation théologique, nous voulons proposer des balises d'un accompagnement pastoral qui comprend et qui fonctionne à la lumière d'un modèle élargi de conversion. Nous suggérons trois démarches dans l'accompagnement des nouveaux convertis. Nous voulons premièrement suggérer une démarche rigoureuse pour cueillir l'information nécessaire afin de bien situer et comprendre le cheminement du converti. Dans un deuxième temps, nous proposerons une grille d'évaluation du cheminement individuel de conversion inspirée de la théorie de revitalisation. Nous proposerons enfin des balises d'un modèle d'accompagnement de la conversion intégrale. Le but de ce chapitre est d'aider les accompagnateurs dans leur compréhension et leur choix d'intervention dans le projet d'accompagnement d'un nouveau converti.

RÉÉLABORATION DE LA PRATIQUE PASTORALE

1.	<u>La cueillette des données</u>	2.	Une grille d'évaluation	3.	Un modèle d'accompagnement	4.	Conclusion
----	----------------------------------	----	-------------------------	----	----------------------------	----	------------

1 La cueillette des données

Une démarche d'observation rigoureuse est la plus cruciale pour diriger toutes les interventions que nous proposons. Si les intervenants observent et écoutent bien, leur accompagnement sera déjà beaucoup plus pertinent. Une

écoute attentive de tout le récit du nouveau converti (pas seulement les événements de son changement d'allégeance) est la case de départ de l'accompagnement même si les agents ne font pas une analyse détaillée du cheminement de la personne. Nous proposons deux étapes pour faire cette démarche. La première est la conduite d'une entrevue, la deuxième est la construction d'un profil global du récit.

1.1 Une entrevue semi-directive

La «règle d'or» pour débiter un processus d'accompagnement serait, pour les intervenants, de conduire ou de faire conduire une entrevue semi-directive du nouveau converti autour de la question «Racontez-moi votre histoire de vie.» L'intervieweur doit soigneusement donner au converti le droit et «l'espace» pour structurer le récit oral de sa vie.¹ L'intervieweur doit se soucier de laisser l'interviewé choisir ses thèmes, ses sujets et ses mots. La trame sonore de cet entretien sera enregistrée (avec la permission de l'interviewé) afin de donner aux accompagnateurs la chance de l'étudier plus en profondeur. L'équipe pastorale peut développer une infrastructure de secrétariat pour transcrire ces entrevues avec un traitement

¹ Gordon McDonald a bien saisi la problématique des intervenants quand ils font face à d'autres personnes : "*Few leaders know how to ask questions of others, how to seek what God may be saying in other people's experiences. Our instinct appears to be to speak of everything we know, as if doing so is the only way to authenticate ourselves. ... This is hard for those of us who are extravagantly verbal. But I have driven myself to become more of a question-asker and less of an answer-giver* (MacDONALD 1998: 30)."

de texte. Sans aucun doute, l'analyse du verbatim de l'entrevue est le processus le plus efficace et valable pour les accompagnateurs. Si la transcription s'avère impossible ou peu faisable, l'accompagnateur suivra «la règle d'argent» qui consiste à réécouter la trame sonore à plusieurs reprises.

Dans les deux cas, soit par la lecture du verbatim, soit par la réécoute de la trame sonore, les accompagnateurs essaient de situer le cheminement du converti par un processus d'évaluation que nous explicitons ici.

1.2 Un profil général du récit

Avant de faire une évaluation formelle du cheminement de conversion, les accompagnateurs doivent situer le récit de vie du converti dans un ensemble d'observations générales. Nous empruntons la méthodologie du groupe de chercheurs de la Recherche-action du diocèse de St-Jérôme en proposant une série de «lectures» de l'entrevue. Voici les trois principaux paramètres de ces lectures. Premièrement, nous répertorions les «quoi»s ou les «qui»s, des signifiants de l'ordre du «*matter of fact*». Deuxièmement, nous observons les rapports à ces «quoi»s ou ces «qui»s ou entre les «quoi»s et les «qui»s. Enfin, nous faisons ressortir leur portée signifiante et référante pour discerner la contribution des deux paramètres précédents à formuler une meilleure compréhension globale du récit.

Ces lectures sont faites en posant les questions sui-

vantes au récit :

1) Quels sont les événements importants dans ce récit?

Comment «trame»-t-il ces événements dans son récit de vie?

À quel héritage se réfère-t-il? Quels continuités, ruptures, dépassements ou inédits y a-t-il dans ces événements?

2) Qui sont les personnes importantes dans ce récit? Quelles relations a l'interviewé avec elles? En quoi sont-elles des références positives ou négatives pour lui? Quels rôles ont joué les membres de la famille dans la vie de l'interviewé? Qui sont les personnes «divines» dont il parle le plus et quelle place ont-elles dans son récit (Dieu, le Christ, l'Esprit-Saint, les Saints, les ancêtres)?

3) Quels sont les référents sociaux de l'interviewé? Quels sont ses rapports avec les institutions de la société : la famille, l'école, l'Église, le gouvernement, le marché du travail, la vie de couple? Quels «héritages» l'interviewé tire-t-il de ces institutions?

4) Quels mots et expressions privilégie-t-il pour se dire? Quels sens leur donne-t-il? Quelles visions des choses révèlent-ils?

5) Quelles émotions sont en évidence dans le récit? Quand est-ce que l'interviewé hésite, tousse, bégaye, tape du pied, baisse ou monte la voix d'une façon inhabituelle dans son récit? Quels sujets aborde-t-il plus difficilement ou plus facilement? Où sont ses silences? Quels sont les traits majeurs de son univers affectif? Qu'en est-il de ses

rapports avec l'amour et à la sexualité?

6) Quel est l'horizon de vie de l'individu? Quelles sont ses valeurs, ses croyances «fortes»? Quels changements a-t-il vécus, quels mouvements, quels déplacements sont en évidence dans ses opinions? Quel est sa vision globale de son passé et de son avenir?

7) Dans quel contexte social global le récit de l'individu se déroule-t-il? À quels grands événements ou enjeux sociaux se réfère-t-il? Par exemple, un de nos interviewés vivait une période où il était préoccupé par «la fin du monde», alors qu'à la télévision il passait des heures à regarder les événements de la guerre du golfe (1991).

8) Quels ont été ses rapports avec son héritage religieux, avec les intervenants religieux? Quelles interventions l'ont aidé selon lui? Lesquelles ne l'ont pas rejoint? Lesquelles ont entravé ou bloqué son cheminement?

1.3 Une première distance critique

Après cette analyse des «signifiants» du récit de vie, l'accompagnateur essaie de dégager les constantes, les recoupements, les tensions et les contradictions entre les signifiants privilégiés par l'interviewé. Puis, il se permet une première distance critique en recourant à ses propres perceptions, intuitions, soupçons, paris de compréhension, et autres clés de lecture. Cette lecture est faite en posant les questions suivantes au récit :

1) Quelles sont les propres clés de lecture de l'interviewé?

- 2) Y-a-t-il un noeud dramatique particulier au coeur de la démarche de conversion de l'interviewé?
- 3) Comment se traduit-il dans l'évolution de son récit et des signifiants privilégiés par celui-ci?
- 4) Y a-t-il une contre-hypothèse «dramatique» à sonder, à mettre à l'épreuve d'une seconde lecture?
- 5) Quels sont les «trous noirs» qui demeurent et font appel à un nouveau questionnement éventuel?

Les accompagnateurs qui font ces démarches si coûteuses en temps et énergie seront grandement récompensés. Les jeunes pasteurs, avec qui nous avons eu le privilège de développer et de pratiquer cette méthodologie, ont tous vécu un choc de vérité dans leur approche face à l'accompagnement pastoral. Presque tous ont commencé le processus pensant qu'ils comprenaient déjà le cheminement du converti qu'ils avaient à interviewer. Ils ont basé cette «compréhension» préliminaire sur les professions de foi que le converti a déjà données. Ces pasteurs ont, pour la majorité, changé radicalement d'idée quelque part dans leur démarche d'analyse des entrevues. Ils se sont rendus compte que leurs lectures «théologiques» (issues du modèle dominant de conversion), bien qu'importantes, n'expliquaient pas les vrais enjeux du cheminement de conversion des interviewés.

Comme dans la méthodologie praxéologique, les accompagnateurs qui se donnent la peine d'observer et d'écouter le nouveau converti de façon rigoureuse se trouveront inévita-

blement dans la complexité du réel. Dans un premier temps, ils verront trop de facteurs à évaluer et trop d'hypothèses à poursuivre en même temps. Mieux vaut ce choc qu'une lecture limitée aux croyances verbalisées de l'interviewé qui souvent ne cadrent pas avec la majorité des enjeux du cheminement de conversion qu'ils ont à accompagner. La démarche qui suit va permettre une décantation de ces riches matériaux du récit.

REÉLABORATION DE LA PRATIQUE PASTORALE

1. La cueillette des données	2. <u>Une grille d'évaluation</u>	3. Un modèle d'accompagnement	4. Conclusion
------------------------------	-----------------------------------	-------------------------------	---------------

2 Une grille d'évaluation du cheminement de conversion

Quand les accompagnateurs auront fait le deuil de leur capacité de «tout comprendre», ils seront dans une bonne position pour se servir de la grille de revitalisation personnelle avec confiance et humilité. Avec le verbatim ou la trame sonore en main, ils peuvent «lire» et situer le cheminement du converti selon les étapes et fonctions des processus de revitalisation. Cette lecture, elle aussi, ne sera qu'une analyse partielle et provisoire. Mais elle révélera les étapes et les fonctions qui ont été bien réussies, celles qui sont carrément bloquées, celles qui avancent mais qui n'ont pas encore été bien achevées, ainsi que celles qui restent à être abordées dans l'avenir. En répertoriant les réponses aux questions suivantes, les accompa-

gnateurs peuvent faire une analyse globale du cheminement de conversion de l'interviewé. De cette analyse, ils prendront conscience du travail d'accompagnement qui reste à faire.

2.1 Une analyse de chaque étape de la conversion

Les questions suivantes sont formulées pour aider les accompagnateurs à situer le progrès du nouveau croyant sur son cheminement de conversion. Elles deviendront importantes pour comprendre le profil général du récit de l'interviewé.

UNE ANALYSE DE CHAQUE ÉTAPE DE LA CONVERSION

1. Les <u>indices de la croissance du stress</u>	2. Les indices de la distorsion culturelle	3. Les indices de la reformulation du «mazeway»	4. Les indices de la communication	5. Les indices de l'organisation	6. Les indices de l'adaptation	7. Les indices de la transformation de la culture	8. Les indices de la «routinisation»
--	--	---	------------------------------------	----------------------------------	--------------------------------	---	--------------------------------------

2.1.1 Les indices de la croissance du stress

- 1) Quels désirs, valeurs ou buts portés par l'individu ne se sont pas réalisés dans sa vie dans le passé?
- 2) Quelles déceptions, mauvaises surprises ou malentendus l'interviewé a-t-il vécus dans le passé?
- 3) En quoi des «institutions» de l'interviewé jouent des rôles structurants ou déstructurants dans son passé : famille, école, Église, gouvernement, couple, etc, selon lui?
- 4) Quels sont les conflits, les antagonismes, les incohérences, les manquements qui sont en évidence dans ces institutions selon la perception de l'interviewé?

5) Quel était l'estime de soi que l'interviewé a développé de lui-même dans le passé?

6) Quelles solutions l'interviewé a-t-il favorisées pour faire face aux incohérences dans sa vie et sa culture dans le passé (les dépasser, les dénoncer, les compenser, les nier ou les refouler)?

UNE ANALYSE DE CHAQUE ÉTAPE DE LA CONVERSION

1. Les indices de la croissance du stress	2. Les <u>indices de la distorsion culturelle</u>	3. Les indices de la reformulation du «mazeway»	4. Les indices de la communication	5. Les indices de l'organisation	6. Les indices de l'adaptation	7. Les indices de la transformation de la culture	8. Les indices de la «routinisation»
---	---	---	------------------------------------	----------------------------------	--------------------------------	---	--------------------------------------

2.1.2 Les indices de la distorsion culturelle

1) Quelles sont les impasses dont l'interviewé a parlé? A-t-il eu une expérience proche avec la mort, le suicide, la drogue, ou une autre grande déception ou prise de conscience de ses limites?

2) Quelle était la(les) problématique(s) qui l'a(ont) amené à vivre une expérience-limite?

3) Quels comportements ou attitudes régressifs sont évidents dans l'entrevue?

4) Quels efforts l'interviewé a-t-il faits pour sortir de ces comportements?

5) Quelles personnes ont accompagné l'interviewé de façon salutaire dans cette période? Comment l'ont-elles fait?

6) L'interviewé parle-t-il d'une problématique clé, ou y a-

t-il une série décousue de crises et de résolutions dans son cheminement de conversion?

UNE ANALYSE DE CHAQUE ÉTAPE DE LA CONVERSION

1. Les indices de la croissance du stress	2. Les indices de la distorsion culturelle	3. <u>Les indices de la reformulation du «mazeway»</u>	4. Les indices de la communication	5. Les indices de l'organisation	6. Les indices de l'adaptation	7. Les indices de la transformation de la culture	8. Les indices de la «routinisation»
---	--	--	------------------------------------	----------------------------------	--------------------------------	---	--------------------------------------

2.1.3 Les indices de la reformulation du «mazeway»

1) Quels indices marquent une période de recherche intensive porteuse d'une certaine recomposition de sens? L'accompagnement pastoral dans cette période était-il bénéfique et compréhensif?

2) Y a-t-il des indices d'un changement d'allégeance sincère et profond? L'accompagnement pastoral dans cette période était-il bénéfique et compréhensif?

3) Le changement d'allégeance, fut-il rapide et violent ou graduel et paisible, ou une combinaison des deux?

4) Y a-t-il des indices d'une phase de réévaluation pondérée par rapport au changement d'allégeance de l'interviewé?

L'accompagnement pastoral dans cette période était-il bénéfique et compréhensif?

5) Y a-t-il des indices des quatres thèmes d'une resynthèse du «mazeway» dans les nouvelles croyances de l'interviewé :

a) contact avec une figure divine parentale protectrice et autoritaire, b) nouvelle identité dans une culture idéale,

c) nouvelle façon pour apaiser ses pensées de culpabilité,
 d) images apocalyptiques de la destruction de l'ancien système. Quel(s) thème(s) est(sont) dominant(s) dans la problématique de conversion?

6) Y a-t-il des indices d'une restructuration du code éthique? Quels comportements sont maintenant entièrement bons ou entièrement mauvais dans la perception de l'interviewé?

UNE ANALYSE DE CHAQUE ÉTAPE DE LA CONVERSION

1. Les indices de la croissance du stress	2. Les indices de la distorsion culturelle	3. Les indices de la reformulation du «mazeway»	4. <u>Les indices de la communication</u>	5. Les indices de l'organisation	6. Les indices de l'adaptation	7. Les indices de la transformation de la culture	8. Les indices de la «routinisation»
---	--	---	---	----------------------------------	--------------------------------	---	--------------------------------------

2.1.4 Les indices de la communication

- 1) Avec qui l'interviewé a-t-il partagé sa nouvelle foi? Avec qui l'interviewé n'en a-t-il pas encore parlé?
- 2) Quelles sortes de relations interpersonnelles l'interviewé tient-il avec les personnes qu'il a «évangélisées» et avec celles qu'il n'a pas encore évangélisées?
- 3) Quel est le contenu théologique du témoignage que l'interviewé communique aux autres selon l'entrevue?
- 4) Quels sont les mobiles qui le poussent à partager sa foi? Y a-t-il des indices d'un bonheur sincère? Est-ce par obligation? L'interviewé témoigne-t-il pour une approbation sociale? Selon vos observations et votre évaluation du contexte social du converti, y a-t-il un facteur d'agressivité

qui entre en ligne de compte?

5) L'interviewé mène-t-il bien ses activités d'évangélisation, ou est-il à la remorque d'une pulsion qui est «plus forte que lui»? L'interviewé respecte-t-il le rythme propre du cheminement d'autrui?

6) La fonction de communication chez l'interviewé est-elle une «explosion» de courte durée, un processus stable, ou une activité qui n'a pas encore trouvé sa cohérence et sa pertinence?

UNE ANALYSE DE CHAQUE ÉTAPE DE LA CONVERSION

1. Les indices de la croissance du stress	2. Les indices de la distorsion culturelle	3. Les indices de la reformulation du «mazeway»	4. Les indices de la communication	5. Les <u>indices de l'organisation</u>	6. Les indices de l'adaptation	7. Les indices de la transformation de la culture	8. Les indices de la «routinisation»
---	--	---	------------------------------------	---	--------------------------------	---	--------------------------------------

2.1.5 Les indices de l'organisation

1) Quelle est l'attitude de l'interviewé par rapport au rite du baptême des croyants?

2) Quelle est la fréquence et la régularité de son contact avec les gens et les activités de son Église évangélique?

3) Quel est l'état du réseau d'amitiés que l'interviewé a avec d'autres membres de l'Église? Qui sont ses amis? Il y en a-t-il plusieurs? S'agit-il seulement de quelques connaissances, ou de la personne qui l'a amené à une confession de foi, ou du pasteur? A-t-il des amis qui ont les mêmes profils et intérêts que lui?

4) Quelle est la profondeur de ses mobiles d'adhésion?

Adhère-t-il à l'Église à partir d'une expérience de changement d'allégeance profonde, ou plus dans la foulée du momentum des autres personnes autour de lui, ou même pour avoir accès à certains avantages sociaux?

UNE ANALYSE DE CHAQUE ÉTAPE DE LA CONVERSION

1. Les indices de la croissance du stress	2. Les indices de la distorsion culturelle	3. Les indices de la reformulation du «mazeway»	4. Les indices de la communication	5. Les indices de l'organisation	6. <u>Les indices de l'adaptation</u>	7. Les indices de la transformation de la culture	8. Les indices de la «routinisation»
---	--	---	------------------------------------	----------------------------------	---------------------------------------	---	--------------------------------------

2.1.6 Les indices de l'adaptation

1) Y a-t-il des indices de réticences, de doutes, de distance de la part de l'interviewé par rapport aux doctrines ou aux «règles» enseignées à la nouvelle Église?

2) L'interviewé se donne-t-il l'espace et le temps pour grandir dans sa compréhension et sa conformité au modèle véhiculé, ou se sent-il obligé de «faire comme les autres»? Se donne-t-il le droit d'exprimer ses réticences dans une atmosphère positive? Fait-il confiance à son jugement de conscience?

3) Son Église est-elle ouverte à une profusion de chemine-ments pour les disciples de Jésus-Christ, ou est-elle figée dans un seul modèle de «pureté»?

4) Quelles sont la nature et l'intensité des sources d'opposition rencontrées par l'interviewé (ignorance, mé-

fiance, rejet, menace)?

5) Y a-t-il des sources d'opposition jugées injustes qui doivent être confrontées ouvertement?

6) L'interviewé est-il respectueux envers l'héritage religieux et les valeurs des autres? A-t-il envenimé les sources d'opposition contre lui? Si oui, qu'a-t-il fait pour demander pardon et pour changer son approche?

UNE ANALYSE DE CHAQUE ÉTAPE DE LA CONVERSION

1. Les indices de la croissance du stress	2. Les indices de la distorsion culturelle	3. Les indices de la reformulation du «mazeway»	4. Les indices de la communication	5. Les indices de l'organisation	6. Les indices de l'adaptation	7. Les indices de la <u>transformation de la culture</u>	8. Les indices de la «routinisation»
---	--	---	------------------------------------	----------------------------------	--------------------------------	--	--------------------------------------

2.1.7 Indices de la transformation de la culture

- 1) Quelles sont les sources de stress que l'interviewé a surmontées dans sa nouvelle foi?
- 2) Quelles sources de stress demeurent toujours actives ou se sont ajoutées après sa prise de position dans la foi? (son couple, ses enfants, son travail, ses parents, sa santé)
- 3) À quel point le nouveau statut social de l'interviewé est-il bien défini et établi? Autrement dit, à quel point l'interviewé est-il «bien dans sa peau» par rapport à ceux qui rejettent sa foi, à ceux qui la tolèrent, à ceux qui la respectent et à ceux qui l'ont adoptée?
- 4) À quel point l'interviewé a-t-il identifié les personnes

les plus aptes à cheminer vers la conversion avec lui?

5) À quel point le nouveau converti voit-il sa nouvelle foi comme un appel à une société nouvelle? Quel(s) projet(s) communautaires a-t-il à coeur pour concrétiser sa nouvelle vision? Les autres croyants autour de lui lui lancent-ils ce défi? Est-il actif dans ce sens-là?

6) Voit-il l'influence de sa nouvelle foi dans la société en train de grandir, en train d'être de plus en plus marginalisée, ou plutôt stable?

UNE ANALYSE DE CHAQUE ÉTAPE DE LA CONVERSION

1. Les indices de la croissance du stress	2. Les indices de la distorsion culturelle	3. Les indices de la reformulation du «mazeway»	4. Les indices de la communication	5. Les indices de l'organisation	6. Les indices de l'adaptation	7. Les indices de la transformation de la culture	8. <u>Les indices de la «routinisation»</u>
---	--	---	------------------------------------	----------------------------------	--------------------------------	---	---

2.1.8 Les indices de la «routinisation»

1) L'interviewé est-il arrivé au point où il voit les doctrines de son Église comme un tout à défendre?

2) L'interviewé s'intéresse-t-il à l'histoire de son mouvement?

3) L'interviewé suit-il un programme de formation du leadership dans l'Église?

4) À quel point l'interviewé participe-t-il en tant que protecteur et éducateur de la nouvelle vision?

5) À quel point l'interviewé réussit-il à bien accompagner la génération montante (ses enfants et les enfants des

autres) dans la croissance de leur foi?

6) L'interviewé a-t-il trouvé une place dans la formation et la sélection des responsables? À quel point s'occupe-t-il de la relève?

2.2 Une analyse globale du cheminement de conversion

L'ensemble des réponses aux questions précédentes constitue un profil du cheminement de conversion de l'individu ainsi qu'une carte d'accompagnement pour les intervenants. En répertoriant les étapes qui ont été bien achevées, lesquelles ont été bloquées, et lesquelles restent à faire ; les accompagnateurs seront plus aptes à bien situer la route que le nouveau converti suit.

RÉÉLABORATION DE LA PRATIQUE PASTORALE

1.	La cueillette des données	2.	Une grille d'évaluation	3.	<u>Un modèle d'accompagnement</u>	4.	Conclusion
----	---------------------------	----	-------------------------	----	-----------------------------------	----	------------

3 Un modèle d'accompagnement de la conversion intégrale

Une fois que le cheminement est bien répertorié, les accompagnateurs doivent développer une stratégie d'intervention qui est appropriée à chaque «tournant» de la route de conversion. Il va de soi que les accompagnateurs ne peuvent pas cheminer POUR le converti. Mais ils peuvent cheminer AVEC lui, de façon à coordonner leurs interventions à chaque défi. Nous voulons proposer ici les balises d'un accompagnement pastoral qui se sert d'une bonne compréhension des étapes d'une conversion intégrale. Nous ne pouvons

pas évidemment donner une «recette magique» qui répond à chaque situation. Nous voulons plutôt énoncer les grandes lignes d'un accompagnement synergétique.

UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT DE LA CONVERSION INTÉGRALE

1. L' <u>ac-</u> <u>comp-</u> <u>agnement</u> <u>pastoral</u> <u>dans la</u> <u>croissance</u> <u>du stress</u>	2. L'ac-	3. L'ac-	4. L'ac-	5. L'ac-	6. L'ac-	7. L'ac-	8. L'ac-
comp-	comp-	comp-	comp-	comp-	comp-	comp-	comp-
agnement	agnement	agnement	agnement	agnement	agnement	agnement	agnement
pastoral	pastoral	pastoral	pastoral	pastoral	pastoral	pastoral	pastoral
dans la	dans la	dans la	dans la	dans l'or-	dans	dans la	dans la
croissance	distorsion	reformula-	communica-	ganisation	l'adapta-	transfor-	«routini-
du stress	culturelle	tion du	tion		tion	mation de	sation»
		«mazeway»				la culture	

3.1 L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress

Selon notre modèle de conversion élargi, le cheminement vers une reformulation radicale du «mazeway» est lent et souvent imperceptible. La resynthèse du «mazeway» est essentiellement une réorganisation des éléments confus et contradictoires portés par une personne dans une culture mouvante, plurielle et actuellement passablement éclatée. Les accompagnateurs des futurs convertis doivent avoir à coeur de vraiment accompagner ce processus.

Ils doivent prévoir que le futur converti ne saura accéder à la logique du «plan du salut» sans une solide et judicieuse prise sur la logique du plan de son propre «mazeway». Il se peut qu'il ne voit pas la nécessité de changer son plan parce qu'il n'est pas conscient que son cadre symbolique est déficient. Tout en voyant les peines s'accumuler dans sa vie, il n'est pas parvenu à se poser les

questions profondes, justement parce que ses incohérences culturelles sont inavouées.

Munis d'une bonne compréhension de la fonction de la croissance du stress individuel, les accompagnateurs doivent faire preuve de beaucoup de créativité et de persévérance en repérant des semences d'Évangile de l'Esprit-Saint dans la vie courante des gens. Ils peuvent aussi viser plus particulièrement les réseaux de gens les plus aptes à prendre le recul nécessaire pour ressaisir un «mazeway» défectueux.

Les accompagnateurs choisiront des voies de communication qui établissent la confiance, la stabilité, l'historicité et l'acculturation selon une approche holistique. Ils doivent favoriser les approches qui véhiculent le respect de l'autre. Les discussions sur «la religion» se jouent souvent dans l'ombre d'un manque de confiance autant que d'un manque d'information. Les accompagnateurs doivent ainsi favoriser des approches d'évangélisation qui développent la confiance, en prise sur des modes de communication qui sont utilisés par des gens quand ils posent et discutent les «grandes questions de la vie.»

C'est aux accompagnateurs d'acculturer l'Évangile petit à petit en le faisant jaillir des besoins et des quêtes de sens, là où les gens apprennent à être debout dans leur vie, dans leur foi, et non des êtres couchés dans leur détresse et leur désespoir. C'est tout l'enjeu d'une pertinence à la fois évangélique et culturelle, où Dieu révèle son vrai

visage et son dessein d'amour pour chaque personne. Même si les accompagnateurs peuvent informer le futur converti qu'il y aura la nécessité de rudes prises de décisions dans son cheminement, ils demeurent des serviteurs de l'action du Christ chez les autres. Leur but principal est de gagner le droit de faire partie de ces moments privilégiés.

UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT DE LA CONVERSION INTÉGRALE

1.L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress	2.L' <u>accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle</u>	3.L'accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»	4.L'accompagnement pastoral dans la communication	5.L'accompagnement pastoral dans l'organisation	6.L'accompagnement pastoral dans l'adaptation	7.L'accompagnement pastoral dans la transformation de la culture	8.L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»
--	---	--	---	---	---	--	---

3.2 L'accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle

Nous avons vu que les convertis vivent l'étape de la distorsion culturelle à différents niveaux d'intensité. Trois phases marquent l'évolution de cette distorsion. Premièrement, ils vivent des comportements régressifs, en signe de détresse et de désespoir. Deuxièmement, ils font face aux limites de la vie tout court : la mort d'un être cher, les pensées ou les tentatives de suicide et les expériences chocs qui les amènent à croire qu'ils vivent «la fin du monde.» Enfin, en dépit de leur misère, ils font des efforts pour rétablir l'ordre dans leur monde éclaté en posant des gestes de positivation. Les accompagnateurs avisés doivent avoir un savoir et un savoir-faire qui sont

appropriés pour les futurs convertis quand ils vivent chaque phase de la distorsion culturelle.

3.2.1 Accompagner les comportements régressifs

Les accompagnateurs doivent être munis premièrement d'une bonne compréhension de la nature et de la signification des comportements régressifs. Sinon, leur tendance sera de dénoncer, de juger et de condamner les personnes qui ont ces comportements tellement dérangeants. Plus nous comprenons la grille de Wallace et plus nous portons attention à l'itinéraire des personnes et de la société, plus nous sommes alertés par les signes de régression et leur dynamique potentielle. Au cours des dernières décennies, des mutations rapides et parfois violentes ont remis en cause l'héritage culturel et religieux «autoritaire» des Québécois. Elles ont suscité une volonté d'émancipation tous azimuts, souvent éclatée, précipitée, tantôt innovatrice, tantôt repliée sur une quête fébrile et incertaine d'identité. Elles ont provoqué le sentiment chez plusieurs d'un double échec, celui de leur nouvelle société tout autant que celui de l'ancienne. Tout cela retentit sur un certain désarroi intérieur. Il est inévitable qu'ici et là, des gens soient complètement déboussolés et déçus de leur «mazeway».

Nous sommes présentement dans un tournant historique où la croissance du stress individuel génère de plus en plus de situations et de comportements régressifs. Voyons, par

exemple, ce qui se passe chez les jeunes de l'adolescence jusqu'à trente-cinq ans. En regard de la vie relativement aisée de plusieurs «baby-boomers», des jeunes sont de plus en plus marginalisés dans l'éducation, dans le marché du travail et dans leur accès à l'abondance matérielle de la société.² Ces jeunes ont peine à retrouver un sens et un avenir à leur vie. Le chercheur Michel Pizarelli parle de la génération des jeunes Québécois en termes on ne peut plus wallaciens : «On assiste à l'émergence d'une auto-organisation sauvage. Démocratiquement, il y a un danger.»³ Plusieurs de cette génération vivent présentement en pleine distorsion culturelle.

Quelle attitude devraient avoir les accompagnateurs des futurs convertis quand ces derniers sombrent dans les comportements régressifs? Quelle autre réponse peuvent-ils avoir que de leur accorder une écoute et une attention spéciale? Jésus n'est pas venu pour les gens qui se voyaient «purs» et en santé, mais plutôt pour les exclus et

² Dans un article choc, "Le Québec n'a pas les moyens de se priver de sa jeunesse" les auteurs relèvent quelques chiffres alarmants : 1) Le chômage chez les moins de trente ans est passé de 13,1% à 18,9% entre 1989 et 1996. 2) Plus du tiers des jeunes ne terminent pas leur secondaire. 3) Le taux de pauvreté des jeunes est passé de 51,1% à 74,7% en vingt ans. 4) Le Québec affiche un des plus hauts taux de suicide au monde soit 37,9 jeunes hommes et 6,6 jeunes femmes pour 100 000 habitants. 5) À peine 8% des jeunes réuniront, à trente ans, les trois conditions jugées essentielles pour faciliter le passage de l'étudiant au marché du travail, soit une formation de base, une qualification professionnelle et un stage d'au moins 90 heures en milieu de travail. *Le Devoir*, 19 février 1998, p. A9.

³ Cité par Serge Truffaut, «De l'espoir au désespoir», *Le Devoir*, 3 février 1998, p. A1.

malades (Luc 5.31) Qui sont les publicains, les prostituées, les gens de mauvaise vie de toutes sortes, les marginaux que Jésus cherchait et embrassait? Ce sont des gens pris dans les comportements régressifs et non pas des gens qui se voient comme des gagnants.

Une attitude d'ouverture envers les «délinquants» sera particulièrement difficile pour la plupart des gens dans le mouvement évangélique qui, eux, sont majoritairement des «baby-boomers» bien établis et qui ne vivent pas la misère de la génération montante. Il sera plus facile pour nous de travailler avec les quelques «performants» de cette génération. Si nous fermons nos yeux à la réalité des «perdants», nous le ferons à notre propre perte. Wallace (et Jésus!) nous dit que ce sont les gens dans la distorsion culturelle qui sont les plus aptes à vivre une remise en question profonde. Ils sont les candidats pour vivre ce que la Bible appelle la repentance.

3.2.2 Accompagner les impasses

Les accompagnateurs doivent comprendre que bien des gens ont à se dépatouiller dans des situations âpres et difficiles et parfois dans des ruptures irréparables, des échecs, des deuils, des suicides, des finitudes, bref des limites plus ou moins infranchissables. Si les accompagnateurs agissent avec compréhension, compassion et patience, ils peuvent vraiment aider la personne à faire face à ses limites, à faire son deuil et à commencer le processus de

repentance et de resynthèse nécessaire. Chaque peine est vécue différemment. Plus les accompagnateurs sont au courant des enjeux de «fin du monde» que l'autre est en train de vivre, plus leur accompagnement sera à propos. Les outils d'accompagnement à cette phase sont une présence bienveillante, une écoute active, un art de poser les bonnes questions, une attitude qui ne condamne pas et une confiance calme que la confusion chez l'autre (et chez lui) sera salutaire en bout de ligne.

3.2.3 Accompagner la positivation

Les accompagnateurs qui comprennent la misère de la distorsion verront comme un signe de vie les efforts de la part du converti à remettre de l'ordre dans sa vie. Sur l'échelle d'Engel, la personne qui fait quelque chose pour améliorer sa vie a pris la décision primordiale d'agir. Rappelons que Wallace nous dit que la plupart des gens resteront dans leur misère familière plutôt que se risquer à emprunter la route de l'aventure des changements. Les accompagnateurs ne doivent pas minimiser l'importance de ces gestes, même s'ils ne sont pas toujours d'accord avec les «solutions». Les efforts pour changer la situation sont un très bon signe, même s'ils ne sont pas bien coordonnés ou «sages». Le modèle dominant de conversion nous a amené à dévaloriser toute tentative d'amélioration «pré-conversion» comme trop reliée aux «oeuvres charnelles.» Le modèle élargi, au contraire, nous amène à y voir un désir sincère

et valable de ne plus vivre comme avant. Sur la base de la valorisation de cette démarche, les accompagnateurs peuvent vraiment commencer à accompagner les gens qui veulent reformuler leur «mazeway».

UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT DE LA CONVERSION INTÉGRALE

1.L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress	2.L'accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle	3.L' <u>accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»</u>	4.L'accompagnement pastoral dans la communication	5.L'accompagnement pastoral dans l'organisation	6.L'accompagnement pastoral dans l'adaptation	7.L'accompagnement pastoral dans la transformation de la culture	8.L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»
--	---	--	---	---	---	--	---

3.3 L'accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»

Les accompagnateurs guidés par un modèle «élargi» de conversion devront bien escorter la resynthèse du «mazeway» dans toutes ces trois phases : la recherche intensive préparatoire, le moment de changement d'allégeance, ainsi que lors de la réévaluation pondérée du nouveau converti. Bien que le changement d'allégeance soit souvent très intense et émotif, l'importance d'un bon accompagnement des deux autres phases n'est pas moindre pour aider la personne à entreprendre une conversion intégrale.

Quant au contenu de leur évangélisation, les accompagnateurs ne doivent pas être gênés de présenter tout «le plan du salut» aux moments propices. Si nous croyons que la conversion est un cheminement et non pas simplement un état, notre accompagnement doit avoir comme but d'encourager la

personne à clarifier et à résoudre les défis et les questions qui sont propres à son cheminement. Il y a des moments pour parler de toute la «carte» du plan du salut. Mais, la plupart des interventions devront plutôt viser la «route» : le cheminement individuel de la personne. Pour toutes les situations où nous présentons globalement le plan du salut, nous devons avoir déjà répondu six fois auparavant aux questions posées et aux besoins ressentis par l'individu.

Quand le converti fait l'expérience de la «visitation divine», les accompagnateurs ne doivent pas le «classer» comme étant un «croyant» définitif. Il ne faut pas être naïf en pensant que simplement parce que le converti et les accompagnateurs veulent comprendre l'expérience de visitation en termes bibliques, qu'il s'agit d'un changement d'allégeance réfléchi pour suivre Jésus-Christ. La violence ou la paranormalité de l'expérience de conversion ne garantit pas nécessairement la stabilité ou la compréhension. Si nous apprenons une chose de la grille de Wallace, c'est que les êtres humains en grande difficulté ont la capacité d'être «visités» quand ils reformulent leur «mazeway», peu importe le contenu de la vision. En scientifique séculier, Wallace l'appelle une fonction de défense «in extremis» du cerveau. Le moins qu'on puisse dire c'est que la source du phénomène de «visitation» n'est pas nécessairement chrétienne. L'accompagnateur avisé continuera à encourager le

converti à suivre Jésus sans prendre pour acquis que la personne s'est engagée définitivement à suivre Jésus-Christ. C'est pourquoi Jésus nous avertit formellement que la joie de recevoir sa parole n'est qu'éphémère si elle n'est pas suivie d'un enracinement dans la bonne terre de la persévérance.⁴

UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT DE LA CONVERSION INTÉGRALE

1.L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress	2.L'accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle	3.L'accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»	4.L'accompagnement pastoral dans la communication	5.L'accompagnement pastoral dans l'organisation	6.L'accompagnement pastoral dans l'adaptation	7.L'accompagnement pastoral dans la transformation de la culture	8.L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»
--	---	--	---	---	---	--	---

3.4 L'accompagnement pastoral dans la communication

Nous avons vu que les convertis ont beaucoup de difficulté à garder leur équilibre dans la fonction de communication. Les accompagnateurs peuvent jouer un rôle stratégique

⁴ "Ceux qui sont sur le roc, ce sont ceux qui, lorsqu'ils entendent la parole, la reçoivent avec joie; mais ils n'ont point de racine, ils croient pour un temps, et ils succombent au moment de la tentation. Ce qui est tombé parmi les épines, ce sont ceux qui, ayant entendu la parole, s'en vont, et la laissent étouffer par les soucis, les richesses et les plaisirs de la vie, et ils ne portent point de fruit qui vienne à maturité. Ce qui est tombé dans la bonne terre, ce sont ceux qui, ayant entendu la parole avec un cœur honnête et bon, la retiennent, et portent du fruit avec persévérance (Luc 8.13-15)."

Nous pouvons facilement relire la parabole de Jésus en termes wallaciens. De cette façon son avertissement veut dire que ceux qui ne s'enracinent pas dans un réseau de croyants (organisation), ou qui ne arrivent pas à faire face aux oppositions internes et externes (adaptation), ou qui à la longue se laissent dominer par les valeurs du monde au lieu de les dépasser (transformation de la culture), ces gens-là ne parviennent pas à la maturité d'une conversion intégrale.

à ce moment important dans la vie du nouveau croyant. Sans éteindre la joie du converti, les accompagnateurs doivent être très attentifs aux indices d'agressivité et de condamnation dans son attitude et son discours. Les guides doivent encourager le respect, voire l'appréciation de l'héritage religieux des autres et, surtout, une prise de conscience de la lenteur du cheminement de conversion d'autrui.

L'objectif des accompagnateurs est d'aider le nouveau converti à établir des «lignes de transmission» solides pour parler et vivre sa foi d'une façon positive et cohérente. Ces «lignes» fourniront le «courant» de témoignage nécessaire au moment de la demande et avec une puissance appropriée pour les besoins ressentis. En voyant la communication comme un travail de longue haleine, les accompagnateurs aideront le nouveau converti à ne pas ressentir le besoin de «foudroyer» les non-croyants avec des chocs de mille volts. Les intervenants doivent apprendre au converti à envelopper et à entourer son témoignage par les phrases (sincères) suivantes :

«Je viens de faire une grande découverte qui a changé radicalement ma vie. C'est vraiment excitant pour moi. C'est tellement beau que ça me donne un désir ardent que vous goûtiez à une expérience semblable, mais aussi personnelle que la mienne.

Je me rends compte pourtant que j'ai mis (disons) deux ans à cheminer dans cette nouvelle prise de conscience de ma foi. Je veux vous laisser tout le temps et tout l'espace nécessaire pour faire votre propre cheminement. Si j'en dis trop, dites-le-moi. Je veux respecter et cultiver notre relation d'amis (parent-enfant, conjoints) tout en

étant cohérent comme chrétien devant vous.

Vous savez trop bien que je ne suis pas parfait, et qu'il y a beaucoup de choses encore à mettre en ordre dans ma vie. J'apprécierais votre compréhension et votre encouragement».

Il y a, par contre, des convertis qui ne veulent rien dire à certaines personnes où dans certaines situations «difficiles.» Les accompagnateurs n'ont pas besoin de mettre une pression sur le converti à ce moment-là. Il se peut que la réticence de la part du nouveau converti soit indicative des «travaux en progrès» dans d'autres fonctions de sa revitalisation. Quand les autres besoins sont réglés, la communication peut devenir plus tard encore plus naturelle et cohérente. Nous avons vu (au chapitre 4) qu'Engel met la communication comme la dernière étape du cheminement de conversion. Il peut y avoir des craintes ou des blocages de la part du converti que les accompagnateurs peuvent aider à clarifier. La compréhension, l'encouragement et la patience sont de mise. Quand l'accompagnement pastoral est bien fait en matière de communication, les autres étapes peuvent être achevées avec beaucoup plus de facilité parce qu'il y aura moins de pots cassés à réparer plus tard.

UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT DE LA CONVERSION INTÉGRALE

1.L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress	2.L'accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle	3.L'accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»	4.L'accompagnement pastoral dans la communication	5.L'accompagnement pastoral dans l'organisation	6.L'accompagnement pastoral dans l'adaptation	7.L'accompagnement pastoral dans la transformation de la culture	8.L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»
--	---	--	---	---	---	--	---

3.5 L'accompagnement pastoral dans l'organisation

Puisque la conversion est un phénomène aussi social qu'individuel, les accompagnateurs doivent veiller à la qualité du réseau communautaire du converti. S'ils se préoccupent seulement des croyances du nouveau converti, aussi importantes soient-elles, les intervenants risquent de restreindre son accès à une conversion intégrale.⁵ Les accompagnateurs doivent investir leurs temps et énergie pour approfondir leur propre relation avec le converti, tout en se souciant de son développement d'amitiés solides avec d'autres croyants. Nous avons vu que ce besoin est particulièrement stratégique quand la personne s'est convertie «toute seule» sans être comprise ou suivie par d'autres membres de son réseau communautaire.

D'autres recherches importantes démontrent que le développement d'un réseau communautaire de croyants autour

⁵ "God minted the coin of discipling with two sides. One is social, the other is theological. On the social side, new Christians must feel a part of the church's fabric of relationships. Otherwise they will become irregular in worship ... and drift away into another church or drop out entirely. ... On the theological side, disciplers help the new Christians develop disciplines that will spur them toward maturity (MYLANDER 1979: 71)."

du nouveau converti est essentiel pour assurer son avancement comme disciple.⁶ Le royaume n'est pas simplement une croyance individuelle, mais une relation organique avec d'autres croyants en Église.

Nous avons vu qu'il y a plusieurs mobiles qui incitent des gens à adhérer à un mouvement de revitalisation. Nous espérons que la plupart des convertis se joignent à leur nouvelle Église par une «conversion fondamentale» sincère. Si, par contre, le réseau social est aussi important que le réseau doctrinal pour l'avancement du cheminement de conversion, les accompagnateurs doivent avoir à coeur d'intégrer l'adhérent qui n'a pas encore passé par une conversion fondamentale. Les intervenants doivent comprendre que la chaleur humaine des activités de la communauté (musique, adoration, activités sociales, projets de service) est une

⁶ "Too much distance exists between the member of a local church and those who are outside the church. Little or no intentional relationship-building and follow-up work is done by most churches.

As an example, the 1976 Billy Graham Crusade in Seattle was analyzed by a number of studies on the immediate and longer-lasting effects of the crusade on the local Christian community. One year after the crusade, Arn and the Institute for American Church Growth conducted a study that focused on new members assimilated into local churches (...). The results of the study are instructive. (...) Of the 8,400 [first time decisions], only 15.3 percent or about 1,285 people were found to be incorporated into local churches one year after the crusade. Therefore 84.7 percent (about 7,100) were not so incorporated. (...)

However, Arn notes a crucial point. Of those individuals who were incorporated, 82.8 percent already had friends or relatives in that particular congregation. The significance is clear; incorporation into a local church is most effective when a relationship is maintained between church members and those outside. A previous study by the Institute for American Church Growth (of 8,000 church members in 35 states and 3 countries) revealed that 75-90 percent of those responding entered their particular church as a result of a relationship link to either friends or relatives (EVERETT 1985: 153-154)."

base solide sur laquelle une personne peut suivre un cheminement de conversion. Le défi pour les accompagnateurs est d'inclure une telle personne de façon à cultiver une prise de conscience plus sérieuse tout en respectant le rythme de son cheminement.

UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT DE LA CONVERSION INTÉGRALE

1.L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress	2.L'accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle	3.L'accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»	4.L'accompagnement pastoral dans la communication	5.L'accompagnement pastoral dans l'organisation	6.L' <u>accompagnement pastoral dans l'adaptation</u>	7.L'accompagnement pastoral dans la transformation de la culture	8.L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»
--	---	--	---	---	---	--	---

3.6 L'accompagnement pastoral dans l'adaptation

Le modèle élargi de conversion nous pousse à voir que le cheminement de conversion n'est pas achevé tant que le converti n'a pas vécu et réglé quelques crises «post-décisionnelles» importantes. Les accompagnateurs avisés sauront qu'une prise de conscience intense mais ponctuelle ne suffit pas pour en arriver à une conversion intégrale. Ils doivent aider le nouveau converti à trouver des solutions aux sources d'opposition internes et externes qu'il a rencontrées dans les fonctions précédentes de resynthèse du «mazeway», de communication et d'organisation.

3.6.1 La maturation de la resynthèse

Les accompagnateurs doivent encourager le converti à continuer de reformuler son «mazeway» à un rythme plus lent

et soutenu qu'au moment du changement d'allégeance, et cela à un niveau plus profond et réaliste. Plus le nouveau converti mettra de l'ordre dans sa vie, plus il aura besoin de sonder les fondements et les principes de son nouveau mode de vie pour dépasser l'enthousiasme naïf de «la vérité» toute faite. On ne bâtit pas une foi adulte sur une conscience infantile. Les accompagnateurs doivent l'aider à faire le transfert de l'obéissance aveugle (nécessitée par son besoin d'encadrement après la distorsion de son monde) à une foi cohérente et mature.

Pour ce faire, les accompagnateurs auront à accueillir les moments de doute, de remise en question, de critique acerbe et d'immatunité de la part du converti. Ce n'est pas le temps de dire que ces «failles» sont mauvaises ou un signe de manque de foi. Elles peuvent être les indices d'une volonté grandissante de mieux assumer les enjeux du «contrat» d'une vie de disciple. Un accueil paisible des «victoires» et des «défaites» de la part des accompagnateurs est très important.

3.6.2 La maturation de la communication

Il n'y a rien comme l'effort de communication judicieuse et constante pour faire avancer le converti sur son chemin de conversion. Celle-ci devient l'histoire consciente de l'évolution de sa nouvelle foi. Il est plus joyeux que jamais quand il voit d'autres personnes accueillir son message. Il voit aussi sa foi mise à l'épreuve face

aux murs d'opposition de toutes sortes. Il cherche des réponses aux questions et aux objections qu'il n'a même pas posées lui-même.

Les accompagnateurs doivent aider le nouveau converti à ajuster sa communication pour calmer des réticences et des résistances de la part des personnes qui l'entourent. Rappelons les trois sources d'opposition externes telles qu'observées par le schéma wallacien : l'ignorance, la xénophobie et la lutte pour le pouvoir. Pour combattre l'ignorance, les accompagnateurs peuvent aider le nouveau converti à bien expliquer sa nouvelle foi avec simplicité et clarté. Souvent, par contre, les murs d'opposition ne sont pas érigés à cause d'un manque d'information. Les opposants peuvent même être «contents» que le nouveau converti ait trouvé quelque chose qui lui fait du bien. Leur problème n'est pas la joie du nouveau converti mais plutôt leur méfiance à l'égard du nouvel organisme. Les opposants ont peur que l'appartenance de leur bien-aimé à son nouveau groupe va compromettre sa place dans la culture (la xénophobie) et dans les institutions qui gèrent la société (les luttes de pouvoir). Les accompagnateurs doivent travailler délibérément à ce que le nouveau converti ait les outils pour montrer que sa nouvelle foi ne l'aliène pas de la plupart des éléments de sa culture ni des fonctions de sa société. Les opposants doivent voir qu'au lieu de le retirer du monde, sa nouvelle foi le pousse à y participer plus

qu'avant sa conversion. Si cet effort n'est pas fait de la part des accompagnateurs, le nouveau converti aura tendance à s'isoler et à s'aliéner du «monde» et à compromettre sérieusement la crédibilité de son message.⁷

Nous ne pouvons pas éviter le fait que le nouveau converti fera parfois face à certaines formes d'opposition institutionnelle. Même s'il est «sage», la place d'un «chrétien francophone non catholique» n'est pas toujours évidente dans la société québécoise aussi «pluraliste et tolérante» qu'elle soit devenue.⁸ Les accompagnateurs doivent en parler et surtout travailler avec le nouveau converti soit pour nommer et résoudre des injustices, soit pour l'aider à tout simplement supporter les préjudices qu'il subit à cause de sa foi. Il y a un temps pour les deux réactions mais le nouveau converti doit être encadré pour

⁷ Donald Bloesch dit : *[We learn that] diastasis (separation) is always necessary for the Christian. We hear much today of the necessity of being for the world, but Scripture also tells us that the church must be against the world as well. We must be for the lost and helpless in the world, but we must stand against the spirit of the world, the idolatry and sin of the world. The Christian life cannot exist apart from a certain degree of separation and withdrawal from the world. (..) Yet diastasis should not be practiced exclusively, because this would lead to ghettoism. What is called for is the dialectic of withdrawal and return, separation from the world and active involvement in the world (BLOESCH 1988:33).*"

⁸ "Ni persécutés comme en France, ni reconnus comme en Suisse, les protestants francophones du Québec sont plutôt marginalisés. Ils sont doublement minoritaires: francophones, dans une société dominée par le pouvoir politique anglophone; protestants, dans une société dominée par le pouvoir social catholique. Ils sont aussi doublement 'traîtres' : perçus comme tels par les catholiques en raison de leur religion, ils sont également reniés par les anglophones puisque, protestants, ils auraient dû parler anglais (ROCHER et DROUIN 1993: 42)."

discerner consciemment l'approche la plus appropriée.

3.6.3 La maturation de l'organisation

Si l'opposition créée par la communication est un grand défi pour le nouveau converti, l'adaptation à la vie dans un groupe de croyants (c'est-à-dire une Église locale) n'est pas toujours facile. À part le problème de légalisme déjà mentionné, le nouveau croyant fait face au défi de s'intégrer dans un groupe de personnes qui n'ont pas nécessairement beaucoup en commun avec lui dans leur profil socio-économique et qui en plus sont à des niveaux très différents dans leur cheminement de conversion.

Cette fonction d'intégration dans un groupe «terrestre» est particulièrement difficile dans le sens que les attentes du nouveau croyant sont très irréalistes puisqu'elles sont de nature «divine». Il s'attend à ce que le groupe reflète et vive leur code de façon cohérente. En plus d'être dérangé par ceux qui sont plus «purs», le nouveau croyant est particulièrement incapable de digérer les manquements de ceux qui sont moins «purs» que lui, surtout quand il s'agit des responsables du groupe. Les accompagnateurs doivent aider le nouveau à traverser les chocs d'adaptation avec grâce et miséricorde, envers lui-même et envers les autres dans sa nouvelle Église, y compris les leaders!⁹ C'est

⁹ Dietrich Bonhoeffer a dit : "By sheer grace, God will not permit us to live even for a brief period in a dream world. He does not abandon us to those rapturous experiences and lofty moods that come over us like a dream. God is not a God of the emotions but the God of truth. Only that fellowship which faces such disillusionment, with all its

peut-être pourquoi l'apôtre Paul commence si souvent sa salutation aux jeunes Églises avec les mots : «Que la grâce et la paix vous soient données».

Si, comme nous l'avons déjà vu, l'évangélisation n'est pas un processus à «sens unique», l'intégration dans la vie d'une communauté chrétienne ne l'est pas non plus. Les accompagnateurs du nouveau croyant doivent aider l'Église à voir que le nouveau apporte quelque chose de neuf dans le groupe. Les «fidèles» de l'Église doivent être mis au défi d'intégrer de nouvelles personnes avec de nouvelles perspectives et des cheminements autres que les leurs.

Dans la foulée de la fonction d'adaptation, le travail n'est jamais terminé. Il y aura toujours des malentendus, des blocages et des oppositions à résoudre. Le modèle élargi amène les accompagnateurs à être attentifs à tous les composantes du processus.

unhappy and ugly aspects, begins to be what it should be in God's sight, begins to grasp in faith the promise that is given to it.

The sooner this shock of disillusionment comes to an individual and to a community, the better for both. A community which cannot bear and cannot survive such a crisis, which insists upon keeping its illusion when it should be shattered, permanently loses in that moment the promise of Christian community. Sooner or later it will collapse. Every human wish dream that is injected into the Christian community is a hindrance to genuine community and must be banished if genuine community is to survive. He who loves his dream of a community more than the Christian community itself becomes a destroyer of the latter, even though his personal intentions may be ever so honest and earnest and sacrificial (BONHOEFFER 1954)."

UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT DE LA CONVERSION INTÉGRALE

1.L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress	2.L'accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle	3.L'accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»	4.L'accompagnement pastoral dans la communication	5.L'accompagnement pastoral dans l'organisation	6.L'accompagnement pastoral dans l'adaptation	7.L' <u>accompagnement pastoral dans la transformation de la culture</u>	8.L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»
--	---	--	---	---	---	--	---

3.7 L'accompagnement pastoral dans la transformation de la culture

Nous avons vu que la transformation de la culture a lieu à trois niveaux : 1) la réduction du stress personnel, 2) la formation d'une nouvelle définition sociale, et 3) la transformation de la société à grande échelle. Nous avons déjà observé que les accompagnateurs ont tendance à favoriser le premier niveau à l'exclusion quasi-totale des deux derniers. Nous pouvons nous demander, par contre, à quel point les accompagnateurs sont conscients de l'importance de leur rôle même pour mener à bien le premier niveau.

3.7.1 L'accompagnement de la réduction du stress personnel

Il est évident que le converti vit une réduction du stress dont les accompagnateurs se réjouissent. Mais, souvent, il porte encore toutes sortes de problèmes non résolus. Le modèle dominant de conversion nous a habitués à penser que si le nouveau converti a «trouvé le Seigneur», tout le reste de ses problèmes fondra comme la neige au printemps. Les accompagnateurs avisés sauront que ce n'est pas le cas. Il peut y avoir des problèmes dans son couple,

avec ses enfants, dans la gestion de ses finances, des manquements dans son éducation qu'il veut corriger, des choses qu'il veut restituer, des ruptures interpersonnelles qu'il veut réparer : bref, toutes sortes de pots cassés. Les intervenants ne seront pas surpris ni déçus quand ils verront que le converti ne sait pas comment se sortir de ses problèmes. Les accompagnateurs doivent donc rester présents pour orienter le nouveau dans le rétablissement de l'ordre dans sa vie personnelle. Au temps voulu et dans un contexte de confiance profonde, les accompagnateurs peuvent l'aider à identifier, à prioriser et à résoudre les sources de stress qui le tracassent toujours. L'accompagnement d'une conversion intégrale comprend chaque défi du cheminement du nouveau converti.

3.7.2 L'accompagnement de la formation d'une nouvelle définition sociale

Le modèle élargi de la conversion aidera les accompagnateurs à comprendre que le nouveau converti n'est pas un croyant isolé, mais qu'il a une nouvelle définition sociale à créer pour bien compléter son cheminement de conversion. Nous avons déjà vu que les convertis se trouvent dans des contextes sociaux où leur nouvelle vision peut être rejetée en bloc, parfois tolérée à un niveau minimal, parfois respectée, mais à distance, ou même acceptée et partagée par les personnes de leur entourage. Quand les accompagnateurs parlent avec le converti de ces quatre réactions, et des nuances et des variations possibles, ils peuvent identifier

avec lui le nouveau contexte social où il se trouve. C'est ainsi que les accompagnateurs aideront le converti à lire la nouvelle «carte» relationnelle que sa conversion est en train de tracer. En faisant ce bilan, les accompagnateurs peuvent aussi déstresser la topographie interrelationnelle du nouveau pour l'aider à mieux se situer. Tout en souhaitant «la conversion de tout le monde,» le converti doit apprendre à accepter la réalité et le bien-fondé des quatre réactions. Il doit y trouver une certaine paix et un niveau de satisfaction par le fait que sa nouvelle place identitaire est clairement repérée, tout en lui lançant un défi de la transformer davantage.

3.7.3 L'accompagnement de la transformation de la société

Le modèle élargi de la conversion encourage les accompagnateurs à ouvrir l'horizon du nouveau converti. Ils ne peuvent pas le laisser se contenter de transformer sa petite vie. Ils doivent l'impliquer dans un projet qui a des conséquences à une plus grande échelle dans la société. Le nouveau converti doit être capable, en écoutant les nouvelles ou en parlant avec les gens, de se savoir engagé et actif pour apporter au moins une solution à un problème de la société. Sinon, sa foi a très peu en commun avec l'action de Dieu dans l'histoire. Le modèle dominant a tendance à mettre plus d'emphasis sur la nécessité de séparer le nouveau croyant du monde déchu, comme si son salut n'était que pour l'enlever de sa culture. Le modèle élargi essaye

d'impliquer le chrétien dans les défis de la société tout en cultivant une vision plus grande que sa culture.¹⁰ Les accompagnateurs doivent aider le converti à relever ces défis.

UN MODÈLE D'ACCOMPAGNEMENT DE LA CONVERSION INTÉGRALE

1.L'accompagnement pastoral dans la croissance du stress	2.L'accompagnement pastoral dans la distorsion culturelle	3.L'accompagnement pastoral dans la reformulation du «mazeway»	4.L'accompagnement pastoral dans la communication	5.L'accompagnement pastoral dans l'organisation	6.L'accompagnement pastoral dans l'adaptation	7.L'accompagnement pastoral dans la transformation de la culture	8.L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»
--	---	--	---	---	---	--	---

3.8 L'accompagnement pastoral dans la «routinisation»

Le dernier grand défi dans le cheminement de conversion est la transmission de la foi à la génération montante. Les accompagnateurs doivent aider le converti à élever ses propres enfants, et ceux des autres, dans la culture de leur nouvelle foi. Le converti doit être conscient que le processus de développement de la foi de la génération montante sera très différent de ce qu'il a connu. Si le converti n'a toujours pas bien complété les autres étapes de son cheminement de conversion, ses enfants peuvent vivre encore beau-

¹⁰ "The converted sinner will be primarily concerned about the spiritual lostness of man, but he will also agonize over the injustices that the lost condition of man engenders. (...) wherever people are seeking a just social order we should lend them our earnest support. Indeed, Christians should be in the vanguard of those who seek to correct the inequities and injustices within society. Yet we must always remember that social reform does not of itself prepare the way for the kingdom of God (BLOESCH 1988: 79)."

coup de stress sinon de distorsions. Mais, en général, l'enfance et l'adolescence des enfants auront beaucoup moins de stress que ceux du converti. C'est peut-être pourquoi l'apôtre Paul a indiqué qu'un des critères de maturité pour un responsable dans une Église (que nous prenons ici comme un indice d'une conversion intégrale) est que ses enfants grandissent dans leur foi d'une façon libre et en leur nom. Le texte insiste plus particulièrement sur le fait que les enfants ne tombent pas dans des comportements régressifs («ayant des enfants fidèles, qui ne soient ni accusés de débauche ni rebelles» Tite 1.6). Selon ce texte, les enfants sont un test de vérité de l'aboutissement du cheminement de conversion intégrale. Les accompagnateurs doivent aider le converti, non pas simplement à compléter leur propre cheminement de conversion, mais aussi à devenir des accompagnateurs du cheminement de ses enfants sur un chemin de conversion qui sera très différent de celui qu'il a suivi. La carte de route change de celle de la conversion radicale à celle de la cultivation de la foi par des modèles cohérents et une bonne éducation chrétienne.¹¹ Au lieu d'être dominé par le stress, la distorsion, la rupture et la

¹¹ Ken Taylor, traducteur de la *Living Bible* explique ainsi le développement de sa : "*From my earliest memories, I was a believer. Mother and Dad didn't tell Doug and me that we couldn't go to heaven unless we said just the right words of faith. Instead, it was assumed that we loved Jesus, just as they did. However, the way of salvation was clear to us both, both from family devotions, as Dad explained the Bible text to us, and because Dad constantly told people he met that Jesus died on the cross for their salvation* (TAYLOR 1991: 1-2)."

resynthèse d'une culture éclatée, les enfants peuvent bâtir leur propre foi personnelle sur la fiabilité et la crédibilité du modèle fonctionnel de leur famille, de leur Église locale et de la «culture» du mouvement évangélique. Il va de soi qu'un tel processus n'est pas sans crise personnelle pour les enfants, mais leur niveau de stress peut être beaucoup moindre de celui que leur parents ont vécu avant eux.

Peu importe le niveau de sérénité du modèle proposé, chaque enfant choisit son chemin. Il y en aura certains qui choisiront d'autres voies. Si, par contre, la majorité des enfants des convertis suit activement la foi de leurs parents jusqu'à l'âge adulte, nous pouvons dire que les convertis, les Églises et, enfin, tout le mouvement évangélique auront réussi à compléter le cheminement d'une conversion intégrale, capable d'un incessant renouvellement évangélique de vie et de foi.

RÉÉLABORATION DE LA PRATIQUE PASTORALE

1.	La cueillette des données	2.	Une grille d'évaluation	3.	Un modèle d'accompagnement	4.	<u>Conclusion</u>
----	---------------------------	----	-------------------------	----	----------------------------	----	-------------------

4 Conclusion

Nous terminons ce chapitre sur la pratique de l'accompagnement des nouveaux convertis en citant une réflexion contribué par notre directeur de thèse, Jacques Grand'Maison, sur la conversion des ... accompagnateurs!

La première conversion est celle de l'accompagnateur. «Sors de toi, pars avec eux, c'est moi qui te les envoie», lit-on au sujet de Pierre dans les Actes des Apôtres. Il faut insister ici sur cette conversion de l'accompagnateur lui-même qui doit humblement accepter de travailler en second, comme serviteur du converti et du Christ lui-même. Nous ne sommes pas des béquilles pour le converti si tant est que nous ayons compris qu'il n'y a pas de foi évangélique à long terme si l'autre n'a pas appris à marcher par lui-même dans son propre chemin vocationnel, avec un profond «je crois» personnel au dedans duquel il découvre Celui qui l'a aimé le premier, qui a cru en lui le premier. Est-ce bien là notre vraie pratique?

Nous sommes conviés à être d'abord des témoins des signes de l'Esprit dans la vie du converti lui-même, des receveurs plus que des lanceurs. Plus les distorsions de culture, de sens et d'âme sont profondes, plus la pastorale de conversion se doit d'être patiente, lucidement critique et empathique dans son discernement spirituel des signes qui viennent tout autant du candidat à la conversion que de l'Esprit-Saint qui travaille en lui. Ça c'est une vraie conversion. Voilà le renversement de pratique que suggère cette phase dramatique que vit le converti.

Rien là d'une quelconque sous-estimation de la Parole de Dieu, bien au contraire cette quête de la Parole de Dieu chez l'autre, dans l'autre, avec l'autre, pour l'autre peut nous libérer de confondre la Parole de Dieu avec la nôtre, et empêcher le converti d'être capable de rejoindre et accompagner d'autres candidats à la conversion. Comme pasteurs nous ne pouvons nous dire témoins de la bonne nouvelle si nous ne consentons pas au fond de nous au pari de devenir nous-mêmes autre, un homme nouveau, au bout de nos accompagnements de conversion. C'est la conversion qui est porteuse de bonne nouvelle mais elle passe d'abord par la mort à soi du convertisseur dans le drame spirituel du converti lui-même. Peut-être y a-t-il là matière à une révision profonde du rôle traditionnel du «preacher»? Cette phase dramatique du processus de conversion est cruciale pour réinscrire le mystère pascal dans la pratique elle-même du ministère pastoral.

CHAPITRE HUIT

PROSPECTIVE

Il y a bien des façons de concevoir la prospective, sans compter le fait qu'une seule recherche ne peut épuiser son champ d'exploration et sa thématique. Et même du dedans d'une recherche singulière jaillissent d'autres pistes de recherches et, en praxéologie, d'autres types de démarches, comme autant d'explorations de nouveaux «possibles».

Le cadre théorique wallacien, on l'a vu, ne peut pas être conçu et traité sous un mode purement linéaire, univoque, séquentiel. Il s'accompagne de plusieurs cercles herméneutiques, et de phénomènes de blocages, de régression, de ressaisies et de réorientations.

Dans cette double dynamique : nouvelles pistes de recherche, et ressaisie prospective des itinéraires des témoins privilégiés, nous proposons ici l'essai de prospective qui nous semble le plus approprié à cette thèse. Celle-ci tient plus d'un nouveau point de départ que d'un point d'arrivée. C'est une façon d'établir une fois de plus les limites de notre travail, fût-il le résultat d'une décennie de labeur acharné avec le plus de rigueur possible.

De plus, dans cette «conclusion» d'étape, nous tenons à nous situer à nouveau personnellement et «évolutivement», comme théologien et pasteur et, bien sûr, comme croyant d'une tradition chrétienne particulière que nous avons eue à confronter à une autre tradition (catholique). Il y a eu là une distanciation heureuse qui a contribué à la distanciation

tion critique nécessaire dans toute démarche doctorale. Notre participation intensive à l'équipe de recherche de Jacques Grand'Maison a aussi été un précieux contrepoint à notre propre recherche. Tout cela nous a permis non seulement de progresser professionnellement et intellectuellement, mais aussi sur le plan de l'intelligence de la foi chrétienne. On ne saurait s'étonner de la confession de foi dans ce dernier chapitre si tant est qu'on admette que l'expérience de foi fait partie de toute démarche théologique.

PROSPECTIVE

1. <u>Quelles recherches restent à faire?</u>	2. Où sont maintenant les douze convertis?	3. Où en suis-je maintenant?
---	--	------------------------------

1 Quelles recherches restent à faire?

Gilles Raymond a dit, avec beaucoup de sagesse, que la rédaction d'une thèse est un «deuil perpétuel». C'est un deuil pour l'étudiant qui doit toujours résister aux grandes tentations de poursuivre d'autres pistes de recherches intéressantes qui apparaissent en chemin (auxquelles nous n'avons pas toujours résisté). C'est aussi un deuil pour tous ceux et celles qui sont autour du chercheur qui doivent faire face à des «mises en attente» parfois frustrantes. Nous nommons ici quelques pistes de recherches à poursuivre qui nous sembleraient les plus logiques et intéressantes à la lumière de notre thèse.

1.1 Pistes ouvertes par la grille wallacienne

Il va de soi que la théorie de Wallace est d'abord et avant tout une grille de lecture des mouvements de revitalisation. Nous l'avons taillée à nos fins pour lire les processus de conversion des individus. Il reste quand même une autre lecture à faire avec cette théorie : celle des processus de revitalisation qui sont à l'oeuvre dans la recrudescence récente du mouvement évangélique au Québec. Comme preuve de notre incapacité de résister à cette tentation, nous avons déjà publié un chapitre sur cette lecture (PEACH 1998) qui sera retravaillé et précisé en français dans un proche avenir.

1.2 Pistes ouvertes par le concept de la conversion «intégrale»

Par notre désir de développer un modèle élargi de conversion, nous avons ouvert une piste de réflexion que nous n'avons pas pu poursuivre dans notre thèse. Il s'agit d'une théologie biblique du modèle élargi de conversion. Il faut avouer que nous avons fait des premières démarches dans cette direction et nous nous sommes vite rendu compte qu'une telle réflexion sera longue et exigeante. La première étape sera de répertorier et d'analyser de nombreux textes bibliques qui jettent une lumière sur chaque étape et fonction d'une conversion intégrale. Ensuite, il sera question d'intégrer les débats actuels dans le mouvement évangélique au sujet du contenu de l'Évangile (par exemple, la pensée «*Lordship*» versus le mouvement «*Grace*») dans un modèle

biblique, équilibré et réaliste. MacArthur (1988, 1993), un porte-parole de la pensée «*Lordship*», a mis le doigt sur des problèmes du modèle dominant. Le ton belliqueux de ce débat, malheureusement, a plus divisé le mouvement évangélique qu'il l'a stimulé à faire une réflexion à la fois critique et constructive. Nous pensons que le mémoire de thèse de Bolay (1994) établit des paramètres très utiles pour cette réflexion.

1.3 Pistes ouvertes par l'histoire des modèles de conversion

Pendant toute notre formation théologique, nous n'avons pas rencontré une analyse détaillée des modèles de conversion qui ont été véhiculés par le protestantisme à travers le temps. Il y a bien sûr beaucoup de documentation sur l'histoire des doctrines, et surtout des ouvrages importants sur les débats sotériologiques dans les Églises protestantes. Mais nous n'avons pas encore trouvé des travaux sur les pratiques pastorales dans ces tournants. Nous avons noté un début de consensus, chez les théologiens, pour reconnaître que le modèle dominant n'a pas toujours été «le» modèle des Églises protestantes évangéliques.¹ Malheureusement, nous ne voyons pas encore un tel consensus chez les praticiens au Québec, c'est-à-dire chez les pasteurs et les

¹ "...the narrowed preaching on conversion with which we are so familiar today is not how the church has always done its gospel business (WELLS 1989: 95)."

accompagnateurs laïcs.² Une telle analyse aidera tout le mouvement évangélique en général à mieux se comprendre et ainsi donnera confiance aux acteurs concernés pour entreprendre les modifications nécessaires au modèle dominant de conversion.

1.4 Pistes ouvertes par les blocages dans le cheminement des convertis

Toch nous a éveillé au fait que chaque processus de conversion comporte inévitablement un processus de «dé-conversion» ou de «désaffection» possible. Il y a donc beaucoup de réflexion au niveau théorique, d'abord sur les processus de blocage ou de recul dans le cheminement de conversion. Wallace en a nommé quelques-uns qui sont plus applicables aux mouvements de revitalisation. Mais que se passe-t-il chez l'individu quand il y a un blocage? Peut-on même développer des «modèles de recul»? Cette question sera encore plus pertinente quand nous parlerons, plus tard, des péripéties des douze convertis six ans après leur entrevue. Leur cheminement nous a amené à poser des questions importantes : Comment, par exemple, accompagner quelqu'un qui est bloqué à une étape? Comment accompagner quelqu'un qui a pris un recul sérieux, soit de par sa propre décision, soit à cause de son environnement ou de problèmes avec d'autres

² Une recherche américaine récente (GOETZ 1995) démontre un écart important entre la perception des pasteurs et celle des laïcs au sujet de l'efficacité des méthodes d'évangélisation. Les pasteurs sont plus à l'aise avec des méthodes qui sont inspirées d'un modèle "élargi", quand les laïcs tiennent plus aux méthodes du modèle dominant.

personnes? Comment d'autres personnes «bloquées» ont réussi à régler leurs problèmes pour avancer? Qu'est-ce qu'elles ont fait pour s'en sortir? Quelle influence l'accompagnement pastoral a-t-il eu sur ces avancées et ces reculs? Il y a beaucoup à explorer sur cette piste de réflexion.

PROSPECTIVE

1. Quelles recherches restent à faire?	2. <u>Où sont maintenant les douze convertis?</u>	3. Où en suis-je maintenant?
--	---	------------------------------

2 Où sont maintenant les douze convertis?

Nous avons dit depuis le début de la thèse que la théorie de Wallace est un outil précieux pour interpréter les expériences de conversion évangélique parce qu'elle identifie les défis qui se présentent le plus souvent sur le chemin des convertis. En nous servant de cet outil, nous avons identifié les indices des fonctions de revitalisation dans les récits des convertis. À la fin du chapitre cinq, nous avons osé catégoriser les convertis par rapport au progrès qu'ils ont fait vers une conversion «intégrale». Nous avons essayé de graduer leur niveau de succès à entreprendre les fonctions d'une revitalisation.

Les premiers lecteurs de ce chapitre ont posé la question clé : «Mais, où sont-ils rendus maintenant, ces convertis-là?» Pour répondre à cette question, nous avons repris contact avec tous les douze. Premièrement nous voulions

obtenir leur approbation du texte de leur profil de conversion tel qu'il apparaît au chapitre deux. Nous avons voulu aussi capter quelques idées de leur cheminement au cours des six années qui se sont écoulées depuis l'entrevue. Pour ce faire, nous avons posé deux questions. La première : «Quand vous lisez votre récit, comment réagissez-vous? Comment voyez-vous le cheminement que vous avez fait en relation avec ce profil?» Nous avons ensuite posé la deuxième question : «Comment décririez-vous votre cheminement au cours des six années depuis l'entrevue? En quoi est-il semblable et en quoi est-il différent de celui de votre texte?» Nous avons pris note des réponses rapidement pendant et après chaque nouvelle entrevue. De ces conversations fort intéressantes, nous avons retenu trois leçons importantes.

2.1 La théorie ne dicte pas la réalité

Premièrement, le fait d'avoir identifié les étapes logiques et fonctionnelles d'une revitalisation-conversion dans les récits des nouveaux convertis ne veut pas dire que nous avons pu prévoir l'avenir de chacun. Au cours des six années depuis notre entrevue, Linda s'est remariée, quant à Nancy et à André, ils sont en instance de divorce avec leur partenaire respectif. Jean-Paul, que nous avons catégorisé comme étant l'un des plus avancés vers une conversion intégrale, fait face, maintenant, à des grands défis familiaux d'ordre physique et économique. Pour faire face à ces défis, il ne peut plus s'impliquer dans une Église évangé-

lique comme autrefois. Au lieu de vivre avec liberté la «routinisation», comme nous l'avons constaté à l'époque, Jean-Paul est maintenant en situation de survie. Il doit repenser sa foi avec ces inattendus.

Dans le processus de séparation d'avec son épouse, André a aussi fait une faillite personnelle. Il est allé tout seul, sans avocat, plaider pour la garde de son enfant, qu'il a fini par gagner. Mais, son Église a pris la défense de la mère; ce qui a provoqué chez André une révolte contre Dieu pour un temps et un éloignement à plus long terme des Églises évangéliques. Anne-Marie et Laurent se sont éloignés aussi de leur Église pour des raisons moins dramatiques mais aussi radicales.

Toutes les surprises n'étaient pas mauvaises, par contre. Linda, la divorcée marginalisée, flottante d'Église en Église au moment de notre entrevue, est maintenant beaucoup plus stable à tous les niveaux. Céline, rejetée par son père, a bâti une relation amicale avec lui comme elle ne l'a jamais eue auparavant. Suzanne, la jalouse aux prises avec des crises d'angoisse, a fait un «gros ménage» pour grandir dans sa foi et dans ses relations interpersonnelles. Matthieu, le timide qui n'a dit que «quelques mots» pour témoigner, est maintenant actif dans un programme d'évangélisation très poussé.

Dans notre introduction de la thèse, nous avons dit que «dans le cheminement de conversion, il y a des chevauche-

ments d'étapes, des régressions et des avancées, des ressaisies critiques de sens et de non-sens, des résistances et des nouveaux possibles, des nouveaux noeuds dramatiques et des dépassements avortés ou réussis». La vérité de ce constat ne peut pas être plus claire quand nous observons les convertis cheminer à travers le temps.

2.2 La théorie situe les défis des convertis

À la lumière de la variété des péripéties que vivent les convertis, la question logique qui s'impose est bien celle-ci : À quoi sert une grille de revitalisation pour les accompagnateurs si le converti peut tourner imprévisiblement dans n'importe quel sens dans son cheminement? La réponse à cette question est la deuxième leçon que nous retenons, qui clarifie la contribution de la grille de Wallace tout en démontrant ses limites. Même si nous avons analysé le succès avec lequel chaque converti a pu entreprendre des fonctions d'une conversion intégrale, nous n'avons pas déterminé l'avenir des convertis. La grille a simplement clarifié les défis du cheminement de chacun, en les situant dans un cadre qui est logique pour nous, les accompagnateurs. C'est en ce sens-là que nous avons dit dans l'introduction que le cheminement de conversion a lieu sur un vecteur d'évolution marqué de constantes que Wallace a su bien identifier. À la lumière d'une telle grille d'analyse, les intervenants peuvent ajuster leur accompagnement pour le rendre plus pertinent. Mais, ils ne peuvent pas avancer à la

place de l'autre.

Nous pouvons, encore une fois, comparer la grille de revitalisation-conversion aux grilles des étapes de deuil développées depuis un certain temps par des théoriciens des soins de santé. Les intervenants qui travaillent avec un individu qui fait face à la mort (soit la sienne ou celle d'un être cher) connaissent le «menu» des réactions possibles que leur client peut avoir dans son cheminement vers l'acceptation éventuelle de cette perte. Il va de soi qu'ils ne peuvent pas faire le deuil pour la personne. Mais, ils peuvent mieux l'accompagner à chaque tournure de son cheminement parce qu'ils comprennent la logique et la fonction bénéfique de chaque réaction et ils peuvent situer chaque réaction dans un ensemble plus cohérent que la crise ponctuelle.

Nous croyons fermement que la grille de revitalisation nous a aidé à situer les défis placés devant les interviewés, même si elle n'a pas prédit quelles options seraient prises. Avec la grille, nous avons identifié Charles et France comme étant très avancés vers une conversion intégrale. Nous ne sommes donc pas surpris de voir, six ans plus tard, qu'ils ont continué sur le même ton. Nous avons dit que Matthieu et Suzanne étaient en position d'avancer s'ils le voulaient. C'est ce qu'ils ont fait. Nous avons dit que Céline et Nancy étaient coincées dans leur cheminement par leur mariage à des hommes qui ne voulaient rien

entendre de leur nouvelle foi. C'était effectivement un blocage qui est devenu catastrophique pour Nancy. Nous avons dit qu'Anne-Marie avait des problèmes dans les fonctions de sa resynthèse et de son appartenance à une Église. Nous ne sommes donc pas surpris de voir qu'elle porte toujours une image très basse de sa propre foi et qu'elle a décidé de se retirer de son Église. Nous avons dit que Laurent avait la liberté d'avancer s'il le voulait. Mais nous ne pouvons pas être surpris de voir qu'Anne-Marie a fini par l'entraîner avec elle dans son découragement. Nous avons pris Thomas comme étant un exemple d'une conversion motivée par des mobiles «mixtes» qui ont donné une resynthèse plutôt terne. Nous constatons que Thomas a fait des progrès en douceur, mais nous ne sommes pas surpris de voir qu'il n'a jamais eu la motivation d'un converti radicalement «resynthétisé».

2.3 La théorie souligne la dignité du converti

Nous avons été fasciné par les réponses à notre question : «Quand vous lisez votre récit, comment réagissez-vous? Comment voyez-vous le cheminement que vous avez fait dans ce profil?» La plupart des gens ont répondu qu'ils étaient surpris de lire des difficultés qu'ils avaient oubliées depuis longtemps. En lisant leur récit, ils se sentent, six ans plus tard, comme des nouvelles personnes qui vivent tout à fait à un autre niveau. Un répondant a dit : «Quand on est au Seigneur, toutes choses se renouvel-

lent.»

Pour quelques convertis, pourtant, la réponse à notre question a été très différente. Ils ont lu leur récit avec une optique de réminiscence d'un temps maintenant perdu. Sans changer leur croyance fondamentale au salut en Christ, ils se voient maintenant comme étant dans un temps de recul, voire d'auto-protection, suite à des déceptions ou à des blessures qu'ils ont eues au cours de leur cheminement. Ces gens sont déçus des autres chrétiens au point de ne plus vouloir s'associer avec eux.

Nous prenons ces deux façons de voir le passé (soit «des difficultés oubliées,» soit «de bons souvenirs d'un temps perdu») comme étant des indicateurs d'une différence d'attitude ou de direction de la part des convertis, qu'ils ont poursuivi à travers le temps. Sans vouloir banaliser la difficulté des obstacles auquel chaque converti a fait face, nous observons, quand même, que certains, qui ont vécu de grands blocages, ont réglé leurs problèmes pour passer à autre chose. Un converti en instance de divorce est en révolte contre Dieu et contre son Église, quand un autre, dans une situation semblable, après avoir lu son récit, nous a dit : «Dieu a toujours été là pour moi. Je reste confiant.» Quand un converti voit sa femme sombrer dans un temps de découragement et de déception envers son Église, il est patient et garde une bonne attitude. Un autre, dans une situation semblable, a fini par se retirer aussi. Certains

convertis avec les plus grands défis devant eux, au moment de l'entrevue, sont allés ensuite plus loin dans leur cheminement que d'autres qui avaient beaucoup moins d'obstacles à franchir.

De cette observation, nous retenons notre troisième leçon. L'accompagnement pastoral doit respecter l'image de Dieu chez chaque personne. Chaque nouveau converti est responsable de ses choix qui vont marquer la direction de son cheminement. Les accompagnateurs des nouveaux convertis ne peuvent pas fonctionner selon une logique de ce qui «doit» arriver. Ils s'offrent plutôt pour être présents et pertinents dans les choix et les tournants que les convertis font eux-mêmes. C'est une attitude sensible à la question que nous avons posée en introduction : «Notre accompagnement pastoral des convertis contribue-t-il vraiment à ce qu'ils deviennent sujets, interprètes, acteurs et décideurs dans leur vie et leur foi nouvelles?» Si notre réponse est négative, nous nous trompons grandement, autant théologiquement qu'anthropologiquement.

PROSPECTIVE

1. Quelles recherches restent à faire?	2. Où sont maintenant les douze convertis?	3. <u>Où en suis-je maintenant?</u>
--	--	-------------------------------------

3 Où en suis-je maintenant?

Je reprends le style du récit pour décrire mon propre cheminement personnel et professionnel dans le processus de

rédaction de cette thèse. Comme dans tous les projets de longue haleine, cette thèse a créé des changements à plusieurs niveaux de mon être, de mon savoir et de mon savoir-faire.

3.1 Une écoute plus attentive

Parce que j'ai fait tant d'entrevues avec la Recherche-Action ainsi que pour ma propre recherche, je sais mieux la portée d'une réception de l'autre jusque dans ses propres mots et silences. Avant de commencer ce projet, j'avais la mauvaise habitude de compléter la phrase de quelqu'un quand il hésitait pour chercher ses mots. Naturellement «moulin à paroles» et «pasteur» en plus, j'avais toutes les excuses pour imposer aux gens mes mots pour le dire. Maintenant, j'espère que je suis moins prompt à remplir les silences des autres avec mon bruit. Je suis même fasciné par l'autre qui réfléchit pour choisir ses mots. C'est comme si je voyais «le verbatim» sortir de sa bouche pour s'aligner sur l'écran de mon ordinateur. Chaque mot est important.

3.2 Un regard plus global

Je n'analyse pas tout le monde, tout le temps, selon la grille de Wallace. Mais, je vois les processus de revitalisation dans les situations les moins prévisibles : dans des grandes institutions ainsi que dans des petits organismes. J'observe des personnes faire des revitalisations non religieuses. Un individu proche de moi suit les étapes comme s'il avait lu Wallace. Dans un autre contexte, à la lumière

du cycle de revitalisation, j'ai pu encourager un pasteur québécois, qui, auparavant, faisait l'évangélisation à temps plein, à faire un virage dans son ministère. Il a ensuite développé un programme de formation des nouveaux convertis afin de les aider à aller plus loin vers une conversion intégrale.

3.3 Un mélange de fierté et de malaise

En cours de route, j'ai dû m'avouer que ma thèse était incontournablement une quête de ma propre identité en tant que chrétien évangélique. Comme je l'ai dit en introduction à propos des lecteurs éventuels de ma thèse, je ne pouvais pas non plus m'abstraire totalement de ma propre expérience de foi en analysant les expériences des autres. Mon initiation avec la Recherche-action m'a fait apprécier beaucoup plus l'itinéraire des traditions catholiques. C'était un temps bénéfique et en même temps définisseur pour moi. Dans cette expérience de recherche, j'ai mieux compris le génie ainsi que les tensions propres au mouvement protestant évangélique. Je peux honnêtement dire que je suis plus ancré que jamais dans ma tradition. Je l'embrasse avec une fierté et avec un amour qui me poussent à vouloir continuer de cheminer avec elle. Voici ma propre confession de foi. La théologie elle-même ne peut se concevoir sans l'expérience de foi qui la sous-tend, la précède, l'accompagne et la dépasse.

Et en même temps, je me rends compte de l'importance de

la fonction critique et auto-critique dans le discernement spirituel. Comment recevoir ou présenter l'Évangile comme une bonne nouvelle, si on ne sait trouver rien de neuf dans la vie, dans le monde, chez les autres travaillés, eux aussi, par l'Esprit-Saint et par les avancées du royaume de Dieu?

Pour répondre à cette question, je dois avouer que, pendant mes recherches, j'ai vécu un malaise grandissant face à l'influence persistante du modèle dominant de conversion sur les méthodes d'évangélisation au Québec. Dans une réunion pour la jeunesse à mon Église, dernièrement, le pasteur invité nous a prêché, point par point, le modèle dominant de conversion comme s'il lisait mon chapitre six. L'Évangile est si grand, si multiforme, si riche. Le mouvement évangélique en souffrira tant et aussi longtemps qu'il restera figé au modèle dominant.

3.4 Une théologie plus incarnationnelle

Dans la foulée de mon itinéraire doctoral, ainsi que dans ma propre pratique pastorale, ma théologie sotériologique est devenue de plus en plus incarnationnelle. Je vois les processus de conversion comme étant beaucoup plus longs et plus patients dans leur cheminement souterrain du dedans de l'expérience humaine. Il va de soi que la régénération est un don surnaturel et souverain de Dieu. L'incarnation du Fils de Dieu l'était aussi. En envoyant son Fils, Dieu n'a pas court-circuité les processus de gestation humaine.

Après sa naissance, Jésus a dû grandir et se développer à travers les années comme n'importe quel autre enfant. Si l'incarnation du Fils de Dieu s'est faite du dedans des processus humains, je peux avoir confiance que le salut, la naissance d'en haut, se fait par ces processus aussi.

Le salut est une histoire avec un avant, un pendant et un après. Je veux respecter ces processus dans mon accompagnement. Cela ne veut pas dire que le salut n'est pas mystérieux. Au contraire, je suis convaincu que Dieu travaille dans le coeur des gens pour leur offrir une nouvelle alliance en Jésus-Christ. Cela a d'énormes conséquences : au lieu de les forcer à écouter d'abord mon expérience et ma compréhension de l'Évangile, je veux d'abord discerner où Dieu est à l'oeuvre dans l'histoire de leur vie. Je veux savoir si et comment je peux les accompagner sur leur chemin de conversion comme Dieu le fait déjà avec eux.

Je termine ma thèse en citant Fernand Dumont (1996: 82-83) qui résume bien l'élargissement de mon optique incarnationnelle :

Songeant au Christ, nous croyons à un événement : le surgissement de Dieu dans notre histoire. Et c'est notre propre histoire qui doit nous inciter à nous reconnaître en lui. (...) Le Christ, c'est celui de nos parents, celui des propos entendus. Il est à distance de nous par l'accumulation des siècles ; il est proche par ces multiples visages que des croyants innombrables ont entrevus de lui et qui ont été présents à leur vie. Le Christ lui-même est l'héritier d'une promesse longtemps différée, d'une longue attente, d'une espérance têtue, tantôt obscure et tantôt éclatante dont l'Ancien Testament garde le témoignage. Dieu n'a pas bondi dans notre histoire

comme un météorite. Des hommes ont fait leur histoire en conjugaison avec lui, n'en attendant pas seulement leur salut personnel mais ce grand rassemblement de peuples dont l'Apocalypse de Jean dit mystérieusement le langage.

Ces témoignages qui conduisent jusqu'à nous sont davantage qu'une preuve de son existence ou un souvenir de ses paroles ; ils évoquent, à travers l'histoire et grâce à elle, l'identité de Dieu. Car si nous pouvons entrevoir quelque peu ce que Dieu est pour nous, c'est par le Christ. C'est grâce à lui aussi que sont constamment dénoncées les vues faciles dans lesquelles nous tentons, et les institutions avec nous, d'emprisonner Dieu.

GUIDE BIBLIOGRAPHIQUE

- ALDRICH, Joseph - 1981: *Life-Style Evangelism: Crossing Traditional Boundaries to Reach the Unbelieving World*, Portland, OR, Multnomah Press, 246 p.
- ALESHIRE, Daniel - 1988: *Faith care: Ministering to all God's people through the ages of life*, Philadelphia, Westminster Press, 179 p.
- ANATRELLA, Tony - 1988: *Interminables adolescences*, Paris, Les Éditions du Cerf, 217 p.
- ARÈS, Jean-Patrice - 1990: *Les campagnes de tempérance de Charles Chiniquy: un des principaux moteurs du réveil religieux montréalais de 1840*, Montréal, mémoire de maîtrise présenté à l'UQAM.
- ARN, Win - 1981: «Church Growth Leader, Win Arn, Responds to Firebaugh's Conclusion»: *Christianity Today* (March 27, 1981) 26-27.
- BACON, Ross - 1993: *Shared-Praxis as an Inquiry into the Christian Faith of Young Adults*, Deerfield, IL, thèse de doctorat présentée à Trinity Evangelical Divinity School.
- BAER, Hans A. - 1978: «A Field Perspective of Religious Conversion: the Levites of Utah»: *Review of Religious Research* 19 (no 3, Spring) 279-294.
- BAKKE, Ray, André POWNALL et Glenn SMITH - 1994: *Espoir pour la ville: Dieu dans la cité*, Québec, Les Éditions la Clarière, 235 p.
- BARDIN, Laurence - 1977: *L'Analyse de contenu*, Paris, PUF, 233 p.
- BARNA, George - 1988: *Marketing the Church: What They Never Taught You About Church Growth*, Colorado Springs, Navpress, 172 p.
- 1992: *Baby Busters: The Disillusioned Generation*, Chicago, Moody Press, 158 p.
- BASTIDE, Roger - 1961: «Messianisme et développement économique et social»: *Cahiers internationaux de sociologie* 31 (1961) 3-14.
- 1966: *La Conversion Spirituelle*, Paris, PUF, 101 p.

- BEEKE, Joel - 1991: *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation*, New York, Peter Lang, 500 p.
- BERGER, Peter - 1963: *Invitation to Sociology: A Humanist Perspective*, Garden City, NY, Doubleday, 191 p.
- 1971: *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, éditions du Centurion, 288 p. - Original anglais, 1967.
- BERGERON, Richard - 1982: *Le cortège des fous de Dieu*, Montréal, Les Éditions Paulines, 511 p.
- 1987: *Les fondamentalistes et la Bible*, Montréal, Les Éditions Fides, 82 p.
- 1989: «Les nouvelles religions»: *Revue Notre Dame* 7, (juillet-août 1989) 1-13.
- BERKHOF, Louis - 1937: *The History of Christian Doctrines*, Grand Rapids, Baker Book House, 285 p.
- 1953: *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 784 p.
- BIBBY, Reginald - 1988: *La religion à la carte: pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Les Éditions Fides, 381 p. - Original anglais, 1988.
- BILLETTE, André - 1975: *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 234 p.
- BISSONNETTE, Lise - 1993: «La volonté d'illusion»: *Le Devoir*, 13 mars 1993.
- BLAIKLOCK, E. M. - 1975: «Cornelius», dans: Merrill TENNEY (dir.), *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Grand Rapids, Zondervan, Volume 1, pp. 977-978.
- BLANK, Joseph - 1981: «Unité et pluralité dans l'éthique néo-testamentaire»: *Concilium* 170 109-119.
- BLOESCH, Donald - 1984: «Conversion», dans: Walter ELWELL (dir.), *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids, Baker Books, 273-274.
- 1988: *The Crisis of Piety: Essays Toward a Theology of the Christian Life*, Colorado Springs, Helmers and Howard, 168 p.

- BOLAY, Bernard - 1994: «Conversion oblige»: *Hokhma* 55 (1994) 51-84.
- BOMBARDIER, Denise et Claude SAINT-LAURENT - 1989 *Le mal de l'âme: essai sur le mal de vivre au temps présent*, Paris, Les Éditions Robert Laffont, 210 p.
- BONHOEFFER, Dietrich - 1954: «Disillusioned with Your Church? It may be part of God's gracious plan.» extrait de *Life Together*, New York, Harper and Row, 1954, réimprimé dans: *Leadership* 19: (winter 1998) 37-38.
- BOUYER, Louis - 1963: *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, New York, Seabury Press, 541 p. - Original français.
- BRETON, Jean-Claude - 1990: *Approche contemporaine de la vie spirituelle*, Montréal, Bellarmin, 191 p.
- 1995: «Prospérité de l'Évangile: Les Évangéliques»: *Présence magazine* 4 (mars/avril no 24) 15.
- BRETON, Stanislas - 1986: «Le récit de la croix»: *Esprit* (avril/juin) 127-131.
- BRUEGGEMANN, Walter - 1993: *Biblical Perspectives on Evangelism: Living in a Three-Storeyed Universe*, Nashville, Abingdon Press, 139 p.
- BÖHLER, Pierre - 1988: «L'identité Chrétienne: entre l'objectivité et la subjectivité»: *Concilium* 216 (1988) 27-38.
- CAILLOT, Joseph - 1989: *L'Évangile de la communication*, Paris, Les Éditions du Cerf, 368 p.
- CAIRNS, Earle - 1954: *Christianity through the Centuries*, Grand Rapids, Zondervan, 511 p.
- CALVIN, John - 1947: *Institutes of the Christian Religion*, 2 volumes, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans. - Original latin, 1559.
- CAROL, Gail - 1991: *Alcoholics in Recovery: Spiritual and Cultural Revitalization*, Center City, MN, Hazelden, 279 p.
- CHAGNON, Roland - 1985: «Les nouvelles religions dans la dynamique socio-culturelle récente au Québec», dans: William WESTFALL, Louis ROUSSEAU, Fernand HARVEY et John SIMPSON (dir.), *Religion/culture*, Ottawa, Assoc. des études canadiennes, 1985, pp. 118-151.

- 1986: «Religion, sécularisation et déplacements du sacré», dans: Yvon DESROSIER (dir.), *Religion et culture au Québec*, Montréal, Les Éditions Fides, 1986, pp. 21-51.
- 1988: *Les Conversions aux nouvelles religions*, Montréal, Les Éditions Fides, 67 p.
- CHAGNON, Roland et Marcel VIAU (dir.) - 1986: *Études pastorales: pratiques et communautés*, Montréal, Bellarmin, 288 p.
- CHANTRY, Walter - 1970: *Today's Gospel: Authentic or Synthetic?* London, Banner of Truth Trust, 93 p.
- CHARRON, André - 1989: «L'indifférence religieuse»: *Revue Notre Dame*, (mars 1989) 1-13.
- 1990: «L'indifférence religieuse: Que faire quand la foi n'intéresse plus?»: *L'Église canadienne*, (23 août 1990) 399-404.
- 1992: «Du culturel à l'interculturel: incidences sur l'intervention chrétienne et le service pastoral», dans: Camil MÉNARD et Florent VILLENEUVE (dir.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Montréal, Fides, pp. 281-338.
- CHARRON, André, Raymond LEMIEUX et Yvon THÉROUX - 1992: *Croyances et Incroyances au Québec*, Montréal, Fides, 151 p.
- CHARRON, Jean-Marc et Jean-Marc GAUTHIER (dir.) - 1993: *Entre l'arbre et l'écorce: Un monde pastoral en tension*, Montréal, Les Éditions Fides, 308 p.
- CLERMONT, Benoît - 1991: «Une société anesthésiée par l'ignorance»: *Le Devoir*, 8 octobre 1991.
- COLLINS, Gary - 1977: *The Rebuilding of Psychology*, Wheaton, Tyndale, 211 p.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA - 1993: *Catéchisme de l'Église catholique*, Ottawa, Service des Éditions, 676 p. - Original latin, 1992.
- CONINCK, Frédéric de - 1996: *La ville: Notre territoire, nos appartenances: L'incarnation de l'Évangile dans le tissu urbain d'hier et d'aujourd'hui*, Les Éditions la Clarière, Québec, 154 p.

- COURCY, Raymond - 1985: «L'Eglise catholique du Québec: de la fin d'un monopole au redéploiement dans une société plurielle», dans: William WESTFALL, Louis ROUSSEAU, Fernand HARVEY et John SIMPSON (dir.), *Religion/culture*, Ottawa, Assoc. des études canadiennes, 1985, pp. 86-98.
- DAVIES, Rupert - 1963: *Methodism*, Baltimore, Penbuin Books, 224 p.
- DAWSON, Lorne - 1996: «Who joins new religious movements and why: Twenty years of research and what have we learned?»: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 25 (no 2, 1996) 141-161.
- DENNIS, Lane - 1978: «A Call to Holistic Salvation», dans: *The Orthodox Evangelicals: Who They Are and What They Are Saying*, Nashville, TN, Nelson, pp. 94-117.
- 1980: *Conversion in an Evangelical Context: A Study on the Micro-Sociology of Religion*, Evanston, IL, thèse de doctorat présentée à Northwestern University, 365 p.
- DESROSIERS, Yvon (dir.) - 1986: *Religion et culture au Québec: Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Les Éditions Fides, 422 p.
- DITTES, James - 1971: «Conceptual Deprivation and Statistical Rigor: Comment on 'Social Deprivation and Religiosity'»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 10 (no 4 1971) 393-395.
- DONEGANI, Jean-Marie - 1982: *Les raisons de vivre des Français de 20-40 ans*, Paris, Le Centurion, 227 p.
- DONEGANI, Jean-Marie, et Guy LESCANNE - 1986: *Catholicismes de France*, Paris, Desclée et Cie, 287 p.
- DONTIGNY, Diane - 1990: «Le nouveau credo des Québécois»: *Contact*, L'université Laval, (hiver 1990) 26-29.
- DROLET, Jean-Louis - 1986: *Psychological Sense of Symbolic Immortality During Early Adulthood*, Boston, thèse de doctorat présentée à Boston University.
- 1990: «Transcending Death During Early Adulthood: Symbolic Immortality, Death Anxiety, and Purpose in Life»: *Journal of Clinical Psychology* 46 (no 2, march 1990) 148-160.

- DUCLOS, R.-P. - 1913: *Histoire du protestantisme français au Canada et aux Etats-Unis*, 2 tomes, Cap-de-la-Madeleine, Éditions Impact.
- DUMONT, Fernand - 1986: (dir.), *Une société des jeunes?* Québec, Institut québécois de recherches sur la culture, 397 p.
- 1987a: *L'institution de la théologie: essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 283 p.
- 1987b: *Le sort de la culture*, Montréal, Les Éditions de l'Hexagone, 332 p.
- 1989: «Les grandes questions demeurent et le besoin d'idéal aussi»: *Revue Notre Dame* (no 3, Mars 1989) 16-28.
- 1990: «Pourquoi le nationalisme?»: *Relations* (no 565 novembre 1990) 267-269.
- 1996: *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 301 p.
- DUNAIS, Jean-Paul - 1984: «L'entretien non directif», dans: B. GAUTHIER (dir.), *Recherche sociale: De la problématique à la collecte des données*, Québec, PUQ, pp. 246-275.
- DUPONT, Jacques - 1984: *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Les Éditions du Cerf, 535 p.
- ELIAS, John - 1983: *Psychology and religious education*, Malabar, FL, Krieger Publishing, 149.
- ENGEL, James et Wilbert NORTON - 1975: *What's Gone Wrong With the Harvest? A Communication Strategy for the Church and World Evangelism*, Grand Rapids, Zondervan, 164 p.
- ENGEL, James - 1977: *How Can I Get Them to Listen?* Grand Rapids, Zondervan, 185 p.
- 1990: «The Road to Conversion: the Latest Research Insights»: *Evangelical Missions Quarterly* (April 1990) 184-193.
- 1991: «Using Research Strategically in Urban Ministry»: *Urban Mission* (March 1991) 6-12.
- ERIKSON, Erik - 1958: *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, New York, W.W. Norton, 288 p.

- 1963: *Childhood and Society*, deuxième édition, New York, W.W. Norton, 445 p.
- 1972: *Adolescence et Crise*, Paris, Flammarion, 348 p.
-Original anglais, 1968.
- ERICKSON, Millard - 1978: *Salvation: God's Amazing Plan*, Wheaton, IL, Victor Books, 131 p.
- 1983-85: *Christian Theology*, 3 tomes, Grand Rapids, Baker Book House.
- EVERETT, Gordon - 1985: «Relationships: The Missing Link in Evangelistic Follow-Up»: *Bibliotheca Sacra* 142 (April-June 1985) 152-163.
- FERM, Robert - 1959: *The Psychology of Christian conversion*, Old Tappan, NJ, Revell.
- FOWLER, James - 1981: *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper and Row, 213 p.
- FOWLER James, et Sam KEEN - 1978: «Life Maps», dans: Jerome BERRYMAN, (dir.) *Conversations of the Journey of Faith*, Waco, TX, Word Books, pp. 14-99.
- FOWLER, Robert - 1982: *A New Engagement: Evangelical Political Thought, 1966-1976*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 298 p.
- GALLAGHER, Eugene - 1990: *Expectation and Experience: Explaining Religious Conversion*, Atlanta, GA, Scholars Press, 163 p.
- GASPER, Louis - 1963: *The Fundamentalist Movement: 1930-1956*, Grand Rapids, Baker Book House.
- GAUCHET, Marcel - 1985: *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Éditions Gallimard, 306 p.
- GAVENTA, Beverly - 1986: *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 155 p.
- GEFFRÉ, Claude (dir.) - 1984: *Théologie et choc des cultures*, Paris, Les Éditions du Cerf, 109 p.

- GELINAS, Jean-Paul, «La pratique religieuse des collégiens et collégiennes du Petit Séminaire du Québec comparée à celle des Cégépiens de Sainte-Foy et de Limoilou»: *Nouveau Dialogue* (No 79, Mars 1989) 10-23.
- GERLACH, Luther et Virginia HINE - 1970: *People, Power, Change Movements of Social Transformation*, New York, Bobbs-Merrill, 257 p.
- GERMAIN, Elisabeth, Jean-Paul MONTMINY, Jacques RACINE et Reginald RICHARD - 1988: *Des mots sur un silence: les jeunes et la religion au Québec*, Québec, Cahiers de recherche en sciences de la religion de l'Université Laval, 109 p.
- GINGRICH, Gerald - 1959: *Protestant Revival Yesterday and Today: A historical study of the characteristics of 12 revival movements and of their application in the mid-twentieth century*, New York, Exposition Press.
- GLASNER, Peter - 1977: *The Sociology of Secularization: A critique of a concept*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 134 p.
- GOETZ, David - 1995: «How Do You Feel about Evangelism? It May Be Different from How Your People Do»: *Leadership* 16 (no 2, Spring 1995) 74-75.
- GONZALEZ, Justo - 1975: *A History of Christian Thought*, Volume 3, From the Protestant Reformation to the Twentieth Century, Nashville, Abingdon Press, 407 p.
- GORDON, Albert - 1967: *The Nature of Conversion: A Study of 45 men and women who changed their religion*, Boston, Beacon Press, 333 p.
- GRAND'MAISON, Jacques - 1965: *Crise de prophétisme*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 315 p.
- 1970: *Nationalisme et religion*, 2 tomes, Montréal, Librairie Beauchemin.
- 1973: *La seconde évangélisation*, 3 tomes, Montréal, Les Editions Fides.
- 1973: *Symboliques d'hier et d'aujourd'hui: un essai socio-théologique sur le symbolisme dans l'Eglise et la société contemporaine*, Montréal, H.M.H., 318 p.
- 1991: «L'enjeu des passeurs de la foi»: *Communauté chrétienne* (décembre 1991) 8-20.

- GRAND'MAISON, Jacques (dir.) - 1992a: *Le drame spirituel des adolescents: Profils sociaux et religieux*, Montréal, Les Éditions Fides, 244 p.
- 1992b: *Vers un nouveau conflit de générations: Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal, Les Éditions Fides, 399 p.
- GRAND'MAISON, Jacques et Solange LEFEBVRE (dir.) - 1993: *Une génération bouc émissaire: Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Les Éditions Fides, 436 p.
- 1994: *La part des aînés*, Montréal, Les Éditions Fides, 362 p.
- GRAND'MAISON, Jacques, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER (dir) - 1995: *Le défi des générations: Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Les Éditions Fides, 496 p.
- GREISCH, Jean - 1986: «Penser le récit»: *Esprit* (avril/juin 1986) 149-156.
- GROOME, Thomas - 1980: *Christian Religious Education: Sharing our Story and Vision*, San Francisco, Harper and Row, 296 p.
- 1991: *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry*, San Francisco, Harper and Row, 569 p.
- HAMBRICK-STOWE, Charles - 1982: *The practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, Chapel Hill, NC, UNC Press, 298 p.
- HAMELIN, Jean (dir.) - 1977: *Histoire du Québec*, Montréal, Les Éditions France-Amérique, 569 p.
- HENRY, Carl F. H. (dir.) - 1962: *Basic Christian Doctrines*, Grand Rapids, Baker Book House, 302 p.
- HERVIEU-LEGER, Danièle 1986: *Vers un nouveau christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 395 p.
- 1987: «Faut-il définir la religion?»: *Archives des Sciences sociales des Religions* 63 (no 1 janvier-mars 1987) 11-30.
- HIEBERT, Paul - 1978a: «Conversion, Culture and Cognitive Categories»: *Gospel In Context* 1 (October No 4) 24-29.

- 1978b: «Missions and Anthropology: A Love/Hate Relationship»: *Missiology* 6 (no 2, april, 1978) 165-180.
 - 1988: *Anthropological Insights for Missionaries*, Grand Rapids, Baker Books, 315 p.
 - 1995: *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids, Baker Books, 272 p.
- HEIRICH, Max - 1977: «Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion» *American Journal of Sociology* 83 (no 3, 1977) 653-680.
- HODGES, Zane - 1980: *The Hungry Inherit: Whetting Your Appetite for God*, Portland, OR, Multnomah Press, 143 p.
- 1989: *Absolutely Free! A Biblical Reply to Lorship Salvation*, Dallas, Redencion Viva, 236 p.
- HORDEN, William - 1983: *Experience and Faith: The Significance of Luther for Understanding Today's Experiential Religion*, Minneapolis MN, Augsburg Publishing House.
- HORNE, Charles - 1971: *Salvation*, Chicago, Moody Press, 123 p.
- HUBERT, Mgr Bernard - 1990: «L'Eglise du Québec en 1990: Une forteresse qui s'effrite?»: *L'Eglise canadienne* (23 août 1990) 393-398.
- HYBELS, Bill et Mark MITTLEBERG 1994: *Becoming A Contagious Christian*, Grand Rapids, Zondervan, 223 p.
- IRONSIDE, H. A. - 1937: *Except Ye Repent*, Grand Rapids, Zondervan, 191 p.
- JACQUEMONT, Patrick, Jean-Pierre JOSSUA et Bernard QUELQUEJEU - 1976: *Le temps de la patience: étude sur le témoignage*, Paris, Les Éditions du Cerf, 161 p.
- JAMES, William - 1936: *The Varieties of Religious Experience*, New York, The Modern Library, 526 p.
- JOHNSON, Cedric, et Newton MALONY - 1982: *Christian Conversion: Biblical and Psychological Perspectives*, Grand Rapids, Zondervan, 182 p.
- KANNENGIESSER, Charles (dir.) - 1977: *Le déplacement de la théologie*, Paris, Les Éditions Beauchesne, 184 p.

- KUHN, Thomas - 1972: *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 246 p. - Original anglais, 1970.
- KILBOURNE, Brock et James RICHARDSON - 1988: «Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories»: *Sociological Analysis* 50 (no 1, 1988) 1-21.
- KÖBBEN, A. J. F. - 1960: «Prophetic Movements as an Expression of Social Protest»: *International Archives of Ethnography* 49 (1960) pp 117-164.
- KRAFT, Charles - 1979: *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 387 p.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth - 1964: *On Death and Dying*, New York, Macmillan Publishing, 289 p.
- KUEN, Alfred 1967: *Il faut que vous naissiez de nouveau*, Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible, 236 p.
- LACROIX, Benoît - 1986: *La religion de mon père*, Montréal, Bellarmin, 293 p.
- LACUEVA, F. - 1981: *L'oeuvre de la grâce*, Hulhouse Cedex, Les Éditions Grâce et vérité, 121 p.
- LADRIERE, Jean - 1984: *L'articulation du sens II: Les langages de la foi*, Paris, Les Éditions du Cerf, 349 p.
- LAMBERT, Yves - 1985: *Dieu change en Bretagne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 451 p.
- LAMONDE, Yvan et Esther TREPANNIER - 1986: *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 319 p.
- LATOURETTE, Kenneth Scott - 1953: *A History of Christianity*, New York, Harper and Row, 1516 p.
- LEFEBVRE, Solange - 1990: «Reconsidération du rapport du Christianisme à la Sécularité»: *Nouveau Dialogue* (septembre 1990) 21-26.
- 1995: «Un modèle de resymbolisation»: dans Jacques GRAND'MAISON, Lise BARONI et Jean-Marc GAUTHIER (dir.), *Le défi des générations*, Montréal, Éditions Fides, 337-355.
- LELIÈVRE, Mathieu - 1990: *La théologie de Wesley*, Publications Évangéliques méthodistes, Nîmes, France.

- LESAGE, Marc et Francine TARDIF (dir.) - 1989: *Trente ans de révolution tranquille: entre le je et le nous, itinéraires et mouvements*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 223 p.
- LESCANNE, Guy et Thierry VINCENT - 1988: *15-19, des jeunes à découvert*, Paris, Éditions du Cerf, 128 p.
- LÉTOURNEAU, Laval - 1972: «Évangéliser»: *Communauté chrétienne* 11 (nos 62-63, mars-juin 1972) 105-114.
- LINTON, Ralph - 1943: «Nativistic Movements»: *American Anthropologist* 45 (1943) 230-240.
- LODER, James - 1981: *The Transforming Moment: Understanding Convictional Experiences*, San Francisco, Harper and Row, 229 p.
- LOFLAND, John - 1966: *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 362 p.
- LOUGHEED, Richard - 1994: *The Controversial Conversion of Charles Chiniquy*, Montréal, thèse de doctorat présentée à l'Université de Montréal, 436 p.
- LUCIER, Pierre - 1987: «Réflexions sur la méthode en théologie», dans: Jean-Guy NADEAU (dir.), *La Praxéologie pastorale*, Tome II, Montréal, Editions Fides, pp. 61-77.
- LUCKMANN, Thomas - 1967: *The Invisible Religion*, London, The Macmillan Company, 125 p.
- LUZBETAK, Louis - 1970: *The Church and Cultures*, Pasadena, William Carey Library, 429 p.
- MacARTHUR, John - 1988: *The Gospel According to Jesus*, Grand Rapids, Zondervan, 253 p.
- 1993: *Faith Works: The Gospel According to the Apostles*, Dallas, Word Publishing, 272 p.
- MacDONALD, Gordon - 1998: «Monday Morning Restoration»: *Leadership* 19 (winter 1998) 28-32.
- MACHEN, J. Gresham - 1925: *What is Faith?* Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, 263 p.
- MAFFESOLI, Michel - 1988: *Le temps des tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Meridiens Klincksieck, 226 p.

- MALHERBE, Abraham - 1983: *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 131 p.
- MALHERBE, Jean-François - 1985: *Le langage théologique à l'âge de la science*, Paris, Les Éditions du Cerf, 256 p.
- MARLÉ, René - 1983: «La théologie, un art de raconter?» *Études* 358 (no 1, janvier 1983) 123-137.
- MARSTIN, Ronald - 1979: *Beyond Our Tribal Gods: The Maturing of Faith*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 150 p.
- McINTOSH, Gary - 1995: *Three Generations: Riding the Waves of Change in Your Church*, Grand Rapids, Fleming H. Revell, 215 p.
- McLOUGHLIN, William - 1978: *Revivals Awakenings, and Reform; An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*, Chicago, University of Chicago Press, 228 p.
- 1984: *Cherokees and Missionaries, 1789-1839*, New Haven, Yale University Press, 375 p.
- 1986: *Cherokee renaissance in the New Republic*, Princeton, Princeton University Press, 472 p.
- McLOUGHLIN, William (dir.) - 1968: *The American Evangelicals, 1800-1900, An Anthology*, New York, Harper and Row, 213 p.
- McLOUGHLIN, William et Jack GREENE - 1977: *Preachers and Politicians: Two Essays on the Origins of the American Revolution*, Worcester, MA, American Antiquarian Society, 73 p.
- MERCURE, Daniel (dir.) - 1992: *La culture en mouvement: nouvelles valeurs et organisations*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 314 p.
- MERTON, Robert - 1957: «Social Structure and Anomie», dans: *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, IL, The Free Press, pp. 131-160.
- MITCHELL, Robert - 1970a: *Religious Change and Modernization: The Aladura Churches Among the Yoruba in Southwestern Nigeria*, Evanston, IL, thèse de doctorat présentée à Northwestern University, 457 p.

- 1970b: «Religious Protest and Social Change: The Origins of the Aladura Movement in Western Nigeria», dans: Robert ROTBERT et Ali MAZRUI (dir.), *Protest and Power in Black Africa*, New York, Oxford University Press, pp. 458-496.
- 1977: *African Primal Religions*, Niles, IL, Argus Communications, 299 p.
- MOERMAN, Murray (dir.) - 1998: *Transforming Our Nation: Empowering the Church for a Greater Harvest*, Richmond, BC, Church Leadership Library, 452 p.
- MORISSET, Paul (dir.) - 1973: *L'incroyance au Québec: approches phénoménologiques, théologiques et pastorales*, Montréal, Les Éditions Fides, 399 p.
- MORRIS, Leon - 1965: *The Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmann Publishing, 317 p.
- MOTZ, Arnel (dir.) - 1990: *Reclaiming a Nation: The Challenge of Re-evangelizing Canada by the Year 2000*, Richmond, BC, Church Leadership Library, 280 p.
- MULLINS, E. Y. - 1917: *The Christian Religion in its Doctrinal Expression*, Philadelphia, Roger Williams Press, 514 p.
- MYLANDER, Charles - 1979: *Secrets for Growing Churches*, San Francisco, Harper and Row, 149 p.
- NADEAU, Jean-Guy (dir.) - 1987: *La praxéologie pastorale: Orientations et parcours*, 2 tomes, [Cahiers d'études pastorales nos 4 et 5] Montréal, Les Éditions Fides.
- 1989: *L'interprétation un défi de l'action pastorale*, Montréal, Les Éditions Fides, 280 p.
- NADEAU, Jean-Guy - 1990: «Pour une science de l'action pastorale. Le souci de la pertinence pratique», dans: A. VISSCHER (dir.), *Les Etudes pastorales à l'université*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, pp. 136-150.
- NAISBITT, John - 1982: *Megatrends*, New York, Warner Books, 333 p.
- NEESER, Maurice - 1926: *Du Protestantisme au Catholicisme, Du Catholicisme au Protestantisme: Essai de psychologie des conversions confessionnelles*, Paris, Éditions Victor Attinger.

- NEWBIGIN, Lesslie - 1979: «Context and Conversion»,
International Review of Mission 68 (July 1979) 301-312.
- 1991: *Truth to Tell: The Gospel as Public Truth*,
Grand Rapids, Eerdmans, 90 p.
- ORTBERG, John, Jr. - 1991: «What Changes at Conversion? What
Conversion Is and Isn't -- And How to Nurture Change at
the Core»: *Leadership* 12 (No 3, summer 1991) 52-57.
- OSER, Fritz, Paull GMÜNDER, Louis RIDEZ - 1991: *L'homme, son
développement religieux: Étude de structuralisme
génétique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 330 p.
- PACKER, J. I. - 1961: *Evangelism and the Sovereignty of God*,
Downers Grove IL, InverVarsity Press, 126 p.
- PARENT, Michelle 1983: *Expériences de Dieu*, Montréal, Les
Éditions Paulines.
- PARKS, Sharon - 1986: *The Critical Years: Young Adult Search
for a Faith to Live By*, San Francisco, Harper and Row,
245 p.
- PARKS, Sharon et Craig DYKSTRA (dir.) - 1986: *Faith
Development and Fowler*, Birmingham, AL, Religious
Education Press, 301 p.
- PEACH, Wesley - 1990a: «Evangelism--Distinctly Quebec»,
dans: Arnell MOTZ (dir.), *Reclaiming a Nation*,
Richmond B.C., Trinity Western University Press, pp.
151-176.
- 1990b: «L'évangélisation québécoise: une étude des
sentiers par lesquels des Québécois ont trouvé le
Seigneur»: *Ensemble* 12 (no 4, oct/nov 1990) 4-5.
- 1998: «Rethinking Revival in Québec», dans: Murray
MOERMAN (dir.), *Transforming Our Nation: Empowering the
Church for a Greater Harvest*, Richmond, BC, Church
Leadership Library, pp. 173-202.
- PECK, Royal (dir.), - 1980: *Christian Witness to Nominal
Christians Among Roman Catholics*, [Lausanne Occasional
Papers, No 10: The Thailand Report], Wheaton IL,
Lausanne Committee for World Evangelization, 38 p.
- PEELMAN, Achiel - 1988: *L'inculturation: L'Eglise et les
cultures*, Novalis, Ottawa, 197 p.
- PETERS, George - 1963: «The Meaning of Conversion»
Bibliotheca Sacra (July, 1963) 234-242.

- PETERSON, Jim - 1989: *Living Proof: Sharing the Gospel Naturally*, Colorado Springs, NavPress, 251 p.
- PETIT, Jean-Claude et Jean-Claude BRETON (dir.) - 1988: *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?*, Montréal, Les Éditions Fides, 275 p.
- PETTIT, Norman - 1989: *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, Middletown, CT, Wesleyan University Press, 235 p.
- POSTERSKI, Donald - 1989: *Reinventing Evangelism*, Downers Grove, InterVarsity Press, 202 p.
- POSTERSKI, Donald et Irwin BAKER - 1993: *Where's a Good Church?* Winfield, BC, Wood Lake Books, p. 270.
- QUEBEDEAUX, Richard - 1974: *The Young Evangelicals*, New York, Harper and Row, 157 p.
- 1978: *The Worldly Evangelicals*, New York, Harper and Row, 189 p.
- RAMBO, Lewis - 1982: «Current Research On Religious Conversion»: *Religious Studies Review* 8 (no 2, April 1982) 146-159.
- RAWLYK, George - 1996: *Is Jesus Your Personal Saviour?* In Search of Canadian Evangelicalism in the 1990's, Montréal, McGill-Queens University Press, 239 p.
- Répertoire chrétien 1992*, Montréal, Direction Chrétienne.
- REYES, Léopold - 1988: «Le sens de la vie et une nouvelle perception de la religion»: *Nouveau Dialogue* (no 77, novembre 1988) pp. 13-22.
- RICHARDSON, James - 1978: *Conversion Careers: In and Out of New Religions*, Beverly Hills, Sage Publications.
- 1985: «The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 163-179.
- RICHADSON, James et Mary STEWART - 1977: «Conversion Process Models and the Jesus Movement»: *American Behavioral Scientist* 20 (no 6, Jul/Aug 1977) 819-837.
- RICOEUR, Paul - 1977: «Nommer Dieu»: *Etudes théologiques et religieuses* 52 (no 4) 489-508.

- 1983: *Temps et récit*, tome I, Paris, Editions du Seuil, 320 p.
 - 1986: *Du texte à l'action: Essais d'erméneutique*, II, Paris, Editions du Seuil, 406 p.
 - 1988: «L'identité narrative», dans: Pierre BÜHLER et J.-F. HABERMACHER (dir.), *La Narration: Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides.
- ROCHER, Marie-Claude et Catherine DROUIN - 1993: *Un autre son de cloche: Les protestants francophones au Québec*, Québec, Le musée du séminaire de Québec, 46 p.
- ROEHLKEPARTAIN, Eugene - 1990: «What Makes Faith Mature?» *Christian Century* (May 9, 1990) 496-499.
- ROUSSEAU, Louis - 1986a: «A l'origine d'une société maintenant perdue: le réveil religieux montréalais de 1840», dans: Yvon DESROSIERS (dir.), *Religion et culture au Québec*, Montréal, Editions Fides, pp. 71-92.
- 1986b: «La conduite pascale montréalaise, 1831-1865, un indice des mouvements de la ferveur religieuse», dans R. LITALIEN (dir.), *L'Église de Montréal 1836-1986: aperçus d'hier et d'aujourd'hui*, Montréal, Fides, 270-284.
 - 1987a: «Peut-on parler d'une revitalisation dans le catholicisme québécois du milieu du dix-neuvième siècle?»: *Cahiers de recherche* 12, Montréal, UQAM, 22 p. (ronéo).
 - 1987b: «Les missions populaires de 1840-42: acteurs principaux et conséquences»: SCHEC, Rapport 53 (septembre 1987), 69-84.
 - 1990: «Crise et réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle»: *Interface* (jan\fév 1990) 24-31.
 - 1993: «Impulsions romantiques et revouveau religieux québécois au XIXe siècle: Quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond», dans: Maurice LEMIRE (dir.), *Le Romantisme au Canada*, Québec, Nuit Blanche, 199-214.
- ROUSSEAU, Louis et F. W. REMIGGI, «Analyse spatio-temporelle de la pratique pascale», *Cahiers de recherche* 30 (juillet 1991) Montréal, UQAM, Département des sciences religieuses, Département de géographie.
- RYRIE, Charles - 1963: *The Grace of God*, Chicago, Moody Press, 126 p.

- 1969: *Balancing the Christian Life*, Chicago, Moody Press, 191p.
- 1989: *So Great Salvation: What It Means to Believe in Jesus Christ*, Wheaton, SP Publications, 166p.
- ST-PIERRE, Céline - 1987: «La responsabilisation sociale»: *Relations* (décembre 1987)311-313.
- SCHARPFF, Paulus - 1996: *History of Evangelism: Three Hundred Years of Evangelism in Germany, Great Britain, and the United States of America*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing. - Original allemand, 1964.
- SEEBURG, Reinhold - 1977: *The History of Doctrines*, 2 Volumes, Grand Rapids, Baker Book House. - Original allemand, 1898.
- SÉVIGNY, Robert - 1971: *L'expérience religieuse chez les jeunes: une étude psycho-sociologique de l'actualisation de soi*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 323 p.
- 1979: *Le Québec en héritage: La vie de trois familles montréalaises*, Laval, Les Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 278 p.
- SHINN, Larry - 1993: «Who Gets to Define Religion? The Conversion/Brainwashing Controversy»: *Religious Studies Review* 19 (no 3, July 1993) 195-207.
- SINGER, C. Gregg - 1964: *A theological Interpretation of American History*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing, 305 p.
- SMITH, James et Shane CUDNEY - 1996: «Postmodern freedom and the growth of fundamentalism: Was the Grand Inquisitor right?»: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 25 (no 1, 1996) 35-49.
- SMITH, Marian - 1959: «Towards a Classification of Cult Movements»: *Man* (January) 8-12.
- SNOW, David, Louis ZURCHER, Jr., et Sheldon EKLAND-OLSON - 1980: «Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment»: *American Sociological Review* 45 (October) 787-801.
- SNOW, David et Cynthia PHILLIPS - 1980: «The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment»: *Social Problems* 27, 430-47.

- SPROULE, R. C. - 1995: *Faith Alone: The Evangelical Doctrine of Justification*, Grand Rapids, Baker Books, 221 p.
- STARK, Rodney et William BAINBRIDGE - 1980: «Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects»: *American Journal of Sociology* 85 (no 6) 1376-1395.
- STIPE, Claude - 1981: «The role of religion in culture change»: *Christian Scholars Review* 10 (no 2) 116-131.
- STOTT, John (dir.) - 1978: *La culture au risque de l'Évangile: Le rapport Willobank*, Lausanne, Presses bibliques universitaires. - Original anglais, 1977.
- STROUT, Richard - 1986: *The Latter Years of the Board of French Evangelization of the Presbyterian Church in Canada: 1885-1912*, Lennoxville, mémoire de maîtrise présenté à Bishop's University.
- SWEET, William - 1930: *The Story of Religion in America*, Grand Rapids, Baker Book House, 492 p.
- SWIFT, Allan - 1991: «A church amid change»: *Faith Today*, (Jan\Feb 1991) 18-24.
- TAHON, Marie-Blanche - 1995: *La Famille désinstituée*, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 230 p.
- TAYLOR, Bryan - 1976: «Conversion and Cognition: An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge» *Social Compass* 23 (no 1, 1976) 5-22.
- TAYLOR, Kenneth - 1991: *My Life: A Guided Tour*, Wheaton, Tyndale, 401 p.
- TÉTU DE LABSADE, Françoise - 1990: *Le Québec: un pays, une culture*, Montréal, Boréal/Seuil, 485 p.
- THOMAS, George - 1989: *Revivalism and Cultural Change: Christianity, Nation Building, and the Market in the Nineteenth-Century United States*, Chicago, University of Chicago Press, 230 p.
- TOCH, Hans - 1965: *The Social Psychology of Social Movements*, New York, Bobbs-Merrill, 257 p.
- TREMBLAY, Marc-Adélar - 1968: *Initiation à la recherche dans les sciences humaines*, Montréal, McGraw Hill, 425 p.

- TRUFFAUT, Serge - 1998: «De l'espoir au désespoir», *Le Devoir* 89 (no 21, 3 février 1998) A1.
- VALADIER, Paul - 1989: *L'Eglise en procès: Catholicisme et société moderne*, Paris, Les Éditions Flammarion, 238 p.
- VARONE, François - 1986: *Ce Dieu absent qui fait problème*, Paris, Les Éditions du Cerf, 230 p.
- VIAU, Marcel - 1987: *Introduction aux études pastorales*, Montréal, Paulines\Médiaspaul, 231 p.
- VILLARD, Paul - 1928: *Up to the Light*, Toronto, United Church of Canada.
- VOISINE, Nive (dir.) - 1984: *Histoire du catholicisme québécois*, 4 volumes, [2,1. Lucien LEMIEUX - Le XVIII et XIX siècles: Les années difficiles 1760-1839; 2,2. Philippe SYLVAIN et Nive VOISINE - Les XVIII et XIX siècles : Réveil et consolidation 1840-1898; 3,1. Jean HAMELIN et Nicole GAGNON - Le XXe siècle: 1898-1940; 3,2. Jean HAMELIN - Le XXe siècle : de 1940 à nos jours] Montréal, Boréal Express.
- WALDOCK, Raymond - 1989: *Current Theological Issues in Donald A. McGavran's Missiology*, Montréal, thèse de doctorat présentée à l'Université de Montréal.
- WALLACE, Anthony F. C. (dir.) - 1952a: *Halliday Jackson's Journal to the Seneca Indians, 1798-1800* [Réimprimé de *Pennsylvania History* 19 (nos 2 et 3 April, July 1952)] Pennsylvania Historical and Museum Commission, 55 p.
- 1977: *Perspectives on Anthropology: 1976*, Washington, American Anthropological Association, 161 p.
- WALLACE, Anthony F. C. - 1949, 1990: *King of the Delawares: Teedyuscung 1700-1763*, Syracuse, Syracuse Univ. Press (réédition de Philadelphia, Univ. of Penn. Press, 1949) 305 p.
- 1951: «Some Psychological Determinants of Culture Change in an Iroquoian Community», dans: William FENTON, (dir.), *Symposium on Local Diversity in Iroquois Culture*, Washington, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 149, pp 59-76.
- 1952b: «Handsome Lake and the Great Revival in the West»: *American Quarterly* (Summer 1952) 149-165.
- 1952c: «Individual Differences and Cultural

Uniformities»: *American Sociological Review* 17
(December 1952) 747-750.

- 1953: «A Science of Human Behavior»: *Explorations, Studies in Culture and Communication* (no 3), 127-136.

- 1956a: «Revitalization Movements»: *American Anthropologist* 58 (April 1956) 264-81, Réimprimé dans William McLAUGHLIN (dir.), *Studies in Social Movements: A Social Psychological Perspective*, New York, The Free Press, pp. 30-52.

- 1956b: «New Religions Among the Delaware Indians, 1600-1900»: *Southwestern Journal of Anthropology* 12 (no 1, Spring 1956) 1-21.

- 1956c: «Mazeway Resynthesis: A Bio-Cultural Theory of Religious Inspiration»: *Transactions of the New York Academy of Sciences* 18 (March 1956) 626-638.

- 1956d: «Stress and Rapid Personality Changes»: *International Record of Medicine* 169 (December 1956) 761-774.

- 1956e: *Tornado in Worcester: An Exploratory Study of Individual and Community Behavior in an Extreme Situation*, Washington, National Academy of Sciences - National Research Council, Publication 392, 159 p.

- 1957: «Mazeway Disintegration: The Individual's Perception of Socio-Cultural Disorganization»: *Human Organization* 16 (no 2, summer 1957) 23-27.

- 1958a: «Study of Processes of Organization and Revitalization of Psychological and Socio-cultural Systems, Based on a Comparative Study of Nativistic Religious Revivals»: *1957 Yearbook of the American Philosophical Society*, Philadelphia, American Philosophical Society, 310-311.

- 1958b: «The Dekanawidah Myth Analyzed as the Record of a Revitalization Movement» *Ethnohistory* 5, 118-130.

- 1958c: «Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory Among the Seventeenth Century Iroquois» *American Anthropologist* 60 (April 1958) 234-248.

- 1959a: «Cultural Determinants of Response to Hallucinatory Experience»: *A.M.A. Archives of General Psychiatry* 1 (July-Dec 1959) 58-69.

- 1959b: «Toward a Further Classification of Cult Movements»: *Man* 59 (no 2, February 1959) 25-26.
- 1960: «The Institutionalization of Cathartic and Control Strategies in Iroquois Religious Psychotherapy», dans: Marvin OPLER (dir.), *Culture and Mental Health*, New York, Macmillan, pp. 63-96.
- 1961a: *Culture and Personality*, New York, Random House, 213 p.
- 1961b: «The Psychic Unity of Human Groups», dans: Bert KAPLAN (dir.), *Studying Personality Cross-Culturally*, Evanston, IL, Row and Peterson, pp. 129-163.
- 1961c: «Cultural Composition of the Handsome Lake Religion», dans: W. N. FENTON et John GULICK (dir.), *Symposium on Cherokee and Iroquois Culture*, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 180, no 15, 143-157.
- 1961d: «Schools in Revolutionary and Conservative Societies», dans: Frederick GRUBER (dir.), *Anthropology and Education*, Philadelphia, U. of Pennsylvania Press, pp. 25-54.
- 1961e: «Religious Revitalization: A Function of Religion in Human History and Evolution», Paper presented to the 8th Institute on Religion in an Age of Science, Portsmouth NH, July 26, 1961, 24 p.
- 1966a: «Theological Resources from the Social Sciences. Rituals: Sacred and Profane» *Zygon Journal of Religion and Science* 1 (no 1, March 1966) 60-81.
- 1966b: *Religion: An Anthropological View*, New York, Random House, 290 p.
- 1969: *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York, Random House, 337 p.
- 1971: *Administrative Forms of Social Organization*, Reading MA, Addison-Wesley Modular Publications, 11 p.
- 1972: «Paradigmatic Processes in Culture Change»: *American Anthropologist* 74, (1972) 467-478.
- 1973: *Mental illness, biology and culture*, Andover, MA, Warner Modular Publications, 40 p.

- 1978: *Rockdale: the growth of an American village in the early industrial revolution*, New York, Knopf, 485 p.
 - 1982: *The Social Context of Innovation: Bureaucrats, Families, and Heroes in the Early Industrial Revolution, as Foreseen in Bacon's «New Atlantis»*, Princeton, Princeton University Press, 175 p.
 - 1988: *St. Clair: a 19th century coal town's experience with a disaster prone industry*, Ithica NY, Cornell University Press.
- WALLACE, Anthony F. C. et John ATKINS - 1960: «The Meaning of Kinship Terms»: *American Anthropologist* 62, 58-80.
- WALLACE, Anthony F. C. et Ray FOGELSON - 1965: «The Identity Struggle», dans: Ivan BOSZORMENYI-NAGY et James FRAMO (dir.), *Intensive Family Therapy*, New York, Harper and Row, pp. 365-406.
- WEISBERGER, Bernard - 1958: *They Gathered at the River: The Story of the Great Revivalists and Their Impact upon Religion in America*, Boston, Little, Brown, 345 p.
- WENDT, Lowell (dir.) - 1990: *Salvation By Grace Through Faith*, Grandville MI, Independent Fundamental Churches of America.
- WELLS, David - 1978: *The Search for Salvation*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 51 p.
- 1989: *Turning to God: Biblical Conversion in the Modern World*, Grand Rapids, Baker Books, 152 p.
- WILSON, Bryan - 1959: «An Analysis of Sect Development» *American Sociological Review* 24 (no 1, February 1959) 3-15.
- WINGENDER, Eric - 1996: «La conversion»: *Ensemble* 18 (no 4, automne 1996) 6-7,19.

ANNEXE I

ENTREVUES DES CONVERTIS ÉVANGÉLIQUES

I. Partie non-directive

Racontez-moi l'histoire de votre vie.

(enfance, famille, école, moments de joie, situations difficiles, grands tournants, projets)

II. Partie semi-directive

J'aimerais que vous m'expliquiez votre expérience de conversion plus en détail. Pour le faire, je vais vous poser d'autres questions plus spécifiques, qui seront donc plus courtes que la grande question du début.

1) Selon l'histoire de votre vie que vous venez de présenter, pourriez-vous identifier les étapes ou démarquer les périodes dans votre cheminement vers la conversion?

les contacts avec les Églises et les religions

les situations, les tournants

les personnes, les relations

les questions, les difficultés

2) Pourriez-vous faire un bilan des événements clés au cours des deux années AVANT votre conversion qui, selon vous, ont contribué à votre cheminement?

3) Parlez moi de l'événement de votre conversion. Qu'est-ce qui s'est passé au juste?

4) Qu'est-ce que vous cherchiez au moment de votre conversion? C'était quoi le «moteur» de votre prise de décision, selon vous?

5) Parlez-moi des personnes clés dans votre cheminement.

6) Avant votre conversion, comment avez-vous perçu votre «monde» (c.-à-d., qui vous étiez, votre place dans la société, au travail, dans la famille, votre routine)?

en paix

en difficulté

en progression ou détérioration

à améliorer légèrement

à changer à tout prix

Comment vous voyez-vous maintenant? De quelle façon votre foi a-t-elle changé l'idée que vous aviez de vous-même et votre façon de vivre dans votre monde?

III. Réactifs :

Le bonheur

La souffrance, la mort

L'avenir

Les rapports quotidiens, la vie sociale, l'engagement

Les débats autour de la sexualité

L'argent

La morale

La politique

Qu'est-ce qui est sacré pour vous?

L'éducation religieuse que vous avez reçue?

C'est quoi la religion pour vous?

L'au-delà?

La Bible?

Jésus-Christ, qui est-il pour vous?

L'Église? Comment la voyez-vous?

La prière?

La foi, c'est quoi pour vous?

Est-ce que vous partagez ça avec d'autres? Comment?

Est-ce que ça inspire votre vie? Est-ce que ça la transforme? Comment?

FICHE D'IDENTIFICATION

AGE :

SEXE :

STATUT CIVIL :

NOMBRE D'ANNÉES DE SCOLAIRTE :

OCCUPATION :

LIEU DE RÉSIDENCE :

MILIEU SOCIAL :

ARRIÈRE-PLAN RELIGIEUX :

DATE DE CONVERSION :

AGE AU MOMENT DE CONVERSION :

DATE DE BAPTÊME ADULTE :

DATE DE L'ENTREVUE :

NOM DE L'INTERVIEWÉ :

NOM DE L'INTERVIEWEUR :

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier, en premier lieu, mon employeur, UFM International, qui a subventionné la moitié de mes frais de scolarité, et qui a inclus mes recherches comme faisant partie de ma description de tâche pour mon ministère pastoral. Sans leur soutien et patience, mon projet de recherche n'aurait pas pu être réalisable.

J'aimerais remercier d'une façon toute particulière, les douze personnes que j'ai interviewées et analysées à fond dans cette thèse. Elles ont démontré une grande confiance en moi, un inconnu. En plus, elles ont lu et commenté le profil que j'ai fait de leur histoire de vie et elles m'ont donné, avec enthousiasme, la permission de publier ce matériel. Sans leur participation courageuse, cette thèse n'aurait pas pu prendre sa forme actuelle.

J'aimerais aussi remercier l'anthropologue Anthony Wallace qui a collaboré avec moi tout au long de ma recherche. Il m'a fourni de la documentation, il m'a accordé une entrevue d'une demi-journée chez lui, et il a lu et corrigé ma synthèse de sa théorie anthropologique.

Je tiens à remercier ma correctrice, Manon Dubé, dont les services m'ont été accordés par le centre des porteurs du Flambeau. Elle a corrigé toute la version définitive de ma thèse avec ses doigts à l'aide d'un écran ... en braille!

Je veux remercier également mon épouse et ma famille pour leur patience et leur encouragement. Ils ont découvert

très vite que ce n'est pas toujours facile de vivre avec quelqu'un qui est possédé et passionné par un projet qui entre toujours en compétition avec ses responsabilités familiales.

En dernier lieu, je tiens à remercier mon directeur, Jacques Grand'Maison, avec qui ce projet est devenu pour moi, à plusieurs niveaux, un cheminement d'un père avec son fils. Dans un monde académique dominé par la production rapide, j'ai eu le privilège de passer plus de deux cents heures en classe avec lui, et au moins cinquante heures en entrevue privée, sans compter les heures qu'il a mises à commenter mes écrits. Ce n'est pas pour rien que je puisse dire que mes années de réflexion avec Jacques Grand'Maison ont marqué ma vie.