



# **Le Voisinage: une communauté intentionnelle missionnaire dans une culture post-chrétienne**

**Mémoire**

**Bradley Stewart**

**Maîtrise en théologie - avec mémoire**  
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

***Le Voisinage* : une communauté intentionnelle  
missionnaire dans une culture post-chrétienne**

**Mémoire**

**Bradley Stewart**

Sous la direction de :

Gilles Routhier, directeur de recherche

## Résumé

Des changements sociaux et économiques ont radicalement transformé le mode de vie des jeunes adultes au cours des dernières décennies. Ces changements ont conduit le ministère évangélique *Pouvoir de Changer* à l'Université Laval à réévaluer ses approches pour mieux atteindre les jeunes issus du milieu québécois. Le résultat de ces questionnements a été l'établissement d'une communauté intentionnelle (appelé *Le Voisinage*) dans un quartier étudiant de la ville de Québec, où un groupe de jeunes adultes a décidé d'emménager ensemble afin d'intégrer la vie, la foi et la mission dans leur milieu. Ce mémoire cherche à poser une fondation missiologique à cette communauté par un examen approfondi de son contexte et une mise en corrélation entre *Le Voisinage* et un mouvement de communautés intentionnelles évangéliques, le *Nouveau monachisme*.

Le volet contextuel se concentre sur deux questions : dans quel contexte est né le ministère étudiant *Pouvoir de Changer*, et comment ce contexte a-t-il instauré des méthodes et des façons de penser qui sont soit déconnectées de la réalité présente, soit des distorsions de la mission chrétienne? Nous soutenons qu'un ministère dédié exclusivement à l'évangélisation et la formation de disciples n'est pertinent que dans un contexte christianisé, et que la théologie de la croissance des églises dont nous avons hérité provient d'un imaginaire formé par la société de consommation. Par conséquent, cette missiologie s'engage dans le consumérisme et s'avère nuisible aux jeunes et à l'Église. Nous terminons en évaluant comment la missiologie néo-monastique, basée sur l'idée de l'Église comme communauté de témoignage, et sa perspective élargie de Royaume de Dieu, peuvent équilibrer une missiologie centrée sur l'évangélisation et le salut individuel. Une missiologie et une pratique équilibrées pourront ainsi aider la communauté *Le Voisinage* à mieux servir les étudiants qui affrontent les pressions de la société de consommation.

## Abstract

Social and economic changes in recent decades have radically transformed the realities of young adult life. These changes led the student ministry *Power to Change* at *Université Laval* to reevaluate its context and its methods in order to better reach Québécois students. The result of these reflections was to found an intentional community (called *Le Voisinage*, or “*The Neighbourhood*”) in a student quarter of Quebec City, where Christian young adults decided to move together, integrating life, faith, and mission in their milieu. This study seeks to lay a missiological foundation for this community via a deep investigation of its context and by putting the community in dialogue with a movement of evangelical intentional communities, *The New Monasticism*.

The contextual part of this study asks two questions: in what context was *Power to Change* founded, and in what ways did this context lead to methods and ways of thinking that are either no longer pertinent, or even distortions of the Christian mission? We argue that a ministry dedicated exclusively to evangelism and discipleship is only relevant in a highly christianized context, and that the Church Growth Theology that we have inherited is patterned after the imaginary of consumer society. As a result, this missiology engages in the dynamics of consumerism and proves harmful both for young adults and for the Church. We finish by evaluating how neo-monastic missiology, based on the idea of the Church as a community of witness, and its expanded perspective of the Kingdom of God can balance a missiology centered on evangelism and individual salvation. A balanced missiology and a balanced practice can thus help the community *Le Voisinage* better serve students who are facing the pressures of consumer society.

# Table des matières

Résumé .....	ii
Abstract.....	iii
Table des matières .....	iv
Remerciements .....	x
Introduction .....	1
1 Intérêt de recherche .....	1
2 Problématisation.....	2
2.1 La communauté intentionnelle en tant que mission .....	3
2.2 Comment comprendre la mission? .....	6
2.3 La mission et la société de consommation .....	8
2.4 Une mission en contexte de chrétienté .....	10
3 Question de recherche et hypothèse .....	12
4 Objectifs de recherche.....	12
5 Méthodologie .....	13
6 Structure du mémoire .....	14
Chapitre 1 La genèse de <i>Le Voisinage</i> .....	17
1 Introduction .....	17
2 L’histoire du ministère étudiant Pouvoir de Changer à Québec .....	18
2.1 La philosophie et l’approche « traditionnelles » de Pouvoir de Changer .....	18
2.2 Un contexte en changement .....	20
3 Nouveau mandat, nouvelle équipe, nouveau plan de match .....	22
3.1 Un nouveau mandat.....	22
3.2 Une nouvelle équipe en partenariat .....	24

4	Le processus d'évaluation : <i>Canoeing the Mountains</i> .....	25
4.1	Méthodologie des réflexions .....	26
4.2	Les observations .....	26
4.2.1	Les observations personnelles des membres de l'équipe .....	27
4.2.2	Les commentateurs culturels .....	28
4.2.3	Les apports des chercheurs .....	31
4.2.4	Des réflexions bibliques .....	37
4.3	Les interprétations .....	38
4.3.1	La communauté dans un contexte d'isolement.....	38
4.3.2	Une nouvelle perception du public.....	40
4.3.3	Des pratiques mal-contextualisées.....	41
4.4	Les interventions .....	42
4.4.1	Redéfinir le public cible .....	42
4.4.2	Miser sur la communauté .....	43
4.4.3	Relocaliser les activités du ministère.....	44
4.4.4	La communauté intentionnelle : un village chrétien au sein de la ville	44
5	Le projet de mission .....	47
5.1	Les maisons .....	47
5.2	Les activités .....	48
6	Conclusion .....	49
	Chapitre 2 <i>Le Nouveau Monachisme</i> .....	51
1	Introduction .....	51
1.1	La pertinence d'une étude du <i>Nouveau Monachisme</i> .....	51
1.2	Revue de littérature sur le Nouveau Monachisme.....	53
1.3	Définition du <i>Nouveau monachisme</i> .....	55

2	Le contexte du Nouveau monachisme .....	57
2.1	L'évangélisme états-unien.....	57
2.2	La modernité tardive .....	60
3	Récit de la fondation du <i>Nouveau monachisme</i> .....	63
3.1	Le <i>Kensington Welfare Rights Union</i> et la fondation du <i>Simple Way</i> .....	64
3.2	L'influence de Claiborne sur Wilson-Hartgrove.....	65
3.3	L'influence de Jonathan Wilson.....	66
3.4	La création de <i>Rutba House</i> .....	67
3.5	Le <i>New Monasticism Gathering</i> et les douze marques du <i>Nouveau monachisme</i> 68	
4	Description et analyse des communautés.....	69
4.1	La pratique des douze marques .....	69
4.1.1	Les valeurs communautaires .....	70
4.1.2	Les pratiques contemplatives et les règles de vie.....	72
4.1.3	La responsabilité sociale.....	75
4.2	Analyse théologique et missiologique.....	76
4.2.1	La conception de la mission chrétienne : les « communautés de témoignage » 77	
4.2.2	Le post- ou anti-constantinienisme.....	79
4.2.3	Téléologie, eschatologie et le Royaume de Dieu .....	81
5	Conclusion .....	82
Chapitre 3 La société de consommation, le marché religieux, la missiologie évangélique et le nouveau monachisme..... 84		
1	Introduction.....	84
1.1	La pertinence d'une étude de la société de consommation .....	85
1.2	Le marché religieux et l'évangélisme québécois .....	86
1.3	Structure du chapitre .....	89

2	Le marché.....	89
2.1	Les origines de la régulation du marché.....	91
2.1.1	La création du consumérisme.....	92
2.2	Le fonctionnement du marché religieux.....	95
2.3	Le marché en tant qu'instance religieuse .....	98
3	Le marché et les traditions religieuses .....	101
3.1	Des renversements pour les communautés traditionnelles.....	102
3.2	La récontextualisation au marché : un choix déchirant.....	104
3.3	Une église du marché .....	106
3.4	Une missiologie du marché .....	108
4	Le marché et l'individu .....	110
5	Conclusion : Le marché et le jeune.....	114
	Conclusion Une pensée et un agir renouvelés.....	118
1	La corrélation des contextes.....	120
2	<i>La corrélation théologique</i> .....	124
2.1	Quel rapport à la culture?.....	124
2.2	Téléologie, eschatologie, salut – le Royaume de Dieu.....	125
2.3	Une missiologie renouvelée .....	129
3	Le projet de mission renouvelé .....	133
4	Conclusion finale : La suite.....	135
	Bibliographie .....	137
1	Jeunesse.....	137
2	Méthodologie .....	137
3	Missiologie.....	137
4	Nouveau monachisme, sources primaires .....	138



5	Nouveau monachisme, sources secondaires .....	139
6	<i>Pouvoir de Changer</i> et <i>Le Voisinage</i> , sources primaires .....	140
7	Société de consommation.....	141
8	Solitude .....	142

*For Moira, who before we know it, will be  
looking for a student community of her own.  
May the community of Christ be there for you.  
And for Michael, who will never have to.*

## Remerciements

J'aimerais d'abord remercier mon employeur, *Pouvoir de Changer*, qui permet à ses équipiers de poursuivre des études supérieures dans le cadre de notre travail, et particulièrement, mes superviseurs, Willy Versteeg et Andy Smits, qui m'ont permis de dépasser, de loin, le temps qui est habituellement alloué à de telles poursuites.

Ensuite, deux amis, ancien et nouveau qui m'ont encouragé dans ce processus, Bernard Westerveld et Maxime Scrive. C'est toujours une joie d'échanger avec des collègues qui partagent les mêmes valeurs. Merci.

À Samuel Daigle, qui a donné de son temps pour m'aider avec mon français écrit : il me reste du chemin à faire, mais ton aide m'a permis de produire un texte de plus grand calibre.

Un grand merci également aux membres du corps professoral de la Faculté de théologie et sciences religieuses avec de qui j'ai eu le plaisir d'apprendre ces deux dernières années, et notamment à Jean-Phillippe Perreault, qui m'a aidé à orienter mes recherches sur le marché et la société de consommation et à Gilles Routhier, qui a donné de son temps et de sa sagesse pour diriger ce projet.

Finalement, j'exprime ma grande reconnaissance à mon épouse Cassandra. Ta patience et ton appui ont rendu ce travail possible.

# Introduction

## 1 Intérêt de recherche

En tant que missionnaire protestant-évangélique appelé à évangéliser le corps étudiant de l'Université Laval et à former de jeunes chrétiens pour la vie et pour la mission, nous avons vu, au cours d'une période d'une dizaine d'années, une baisse marquée dans l'intérêt des étudiants (croyants ou non) pour ce qu'offrait notre ministère.

Jusqu'au début des années 2000, le regroupement *Pouvoir de Changer* à l'Université Laval a connu un certain succès, rassemblant régulièrement une soixantaine d'étudiants chrétiens, organisant des activités d'évangélisation qui pouvaient attirer, par moments, des centaines d'étudiants. Cependant, entre 2007 et 2018, le nombre de membres de l'association étudiante a baissé de façon graduelle, mais considérable, et les méthodes qui nous avaient servis depuis de nombreuses années ne produisaient plus les résultats recherchés. Ayant la tâche de créer des « mouvements d'évangélisation et de formation de disciples<sup>1</sup> », cette perte d'efficacité a poussé notre équipe à essayer de nouvelles méthodes pour rester pertinent; d'autres groupes de *Pouvoir de Changer*, au Québec et dans les autres provinces canadiennes, ont vécu des changements semblables pendant cette même période, et ils ont réagi de façon similaire. Certains de ces efforts ont porté du fruit, d'autres non. Par contre, les regroupements francophones n'ont trouvé aucun moyen d'inverser la tendance.

Pour l'équipe du ministère étudiant à Québec, la décroissance graduelle du regroupement a engendré une remise en question non seulement des méthodes employées dans le ministère étudiant, mais aussi de notre conception de ce qu'est le ministère universitaire tout court. Avec l'encouragement de la direction nationale de *Pouvoir de Changer*, nous avons entrepris un processus de réévaluation des approches et des logiques de notre ministère, réflexions qui ont abouti, en septembre 2019, par le lancement d'une nouvelle initiative.

---

<sup>1</sup> L'énoncé de mission de l'organisme, pendant cette période, était, « Pouvoir de Changer cherche à glorifier Dieu en contribuant le plus possible à l'accomplissement de l'Ordre Missionnaire au Canada et partout dans le monde en créant des mouvements d'évangélisation et de formation de disciples ». « Vision and Calling Album, version française », Pouvoir de Changer, 2008, p. 2.

Nous avons pris la décision de nous éloigner du terrain connu du campus universitaire et de fonder une communauté intentionnelle d'étudiants chrétiens – c'est-à-dire un groupe de jeunes adultes qui décide d'emménager dans un même quartier afin d'intégrer une implication missionnaire à leur quotidien. Pour cette communauté, nous avons choisi le nom *Le Voisinage*.

Cette recherche prend alors le relais du travail fait pour lancer cette communauté. Nous nous situons ici dans le domaine de la théologie pratique et, plus précisément, la missiologie protestante-évangélique. Cependant, si notre projet a commencé par la question, comme l'a bien formulé notre directeur de recherche, « que faisons-nous lorsque ce que nous faisons ne porte plus de fruit? », ce qui nous intéresse n'est pas seulement un agir renouvelé, mais aussi une compréhension théologique renouvelée. Notre question ne se limite pas à comment *faire* la mission dans un contexte nouveau; mais aussi comment *penser* la mission de manière contextuelle. Un thème récurrent dans ce travail sera de mettre de côté des pratiques et des idées qui proviennent d'un certain temps et lieu, mais qui n'ont plus de pertinence pour notre contexte actuel. Puisqu'un milieu de vie influence tout ce que nous faisons et tout ce que nous pensons, nous nous intéressons particulièrement à comment le contexte d'origine de notre ministère a façonné, en plus de nos pratiques missionnaires, notre conception de la nature de la mission elle-même.

## **2 Problématisation**

La période de déclin du ministère au campus de l'Université Laval correspond à une série de grands changements dans l'expérience des jeunes adultes; ici, nous en soulignons deux des plus importants. D'abord, pendant les dernières décennies, certains grands jalons de la vie adulte, notamment la fin des études, le début de la carrière et l'établissement du foyer familial, ont connu un retard généralisé. Selon le psychologue Jeffrey Arnett, ces changements ont eu comme conséquence un moratoire de développement psychosocial entre les âges de 18 et 27 ans approximativement. Il appelle ce phénomène *emerging*

*adulthood*<sup>2</sup>, et ce développement a beaucoup affecté l'implication des étudiants au sein du ministère. Les adultes émergents vivent, selon Arnett, une incapacité de prendre des engagements durables, ce qui a créé un vide de *leadership* au sein du regroupement. Puisqu'Arnett a proposé sa théorie en 2000, le phénomène des adultes en émergence n'était pas nouveau pendant la période de 2007 à 2018 (par contre, c'est une réalité qui s'est installée graduellement et progressivement). Cependant, dès 2007<sup>3</sup>, les effets de l'*emerging adulthood* ont été accentués par un deuxième grand changement : l'intégration de nouvelles technologies numériques, notamment les réseaux sociaux et les téléphones intelligents, dans toutes les sphères de la vie des jeunes adultes. Cette nouvelle réalité a dédoublé la difficulté qu'éprouvent les jeunes adultes à s'engager dans une communauté en présentiel, et a créé un sentiment de toujours manquer de temps, à la fois dû à des distractions constantes et à la multiplication de nouvelles opportunités desquelles les jeunes peuvent profiter<sup>4</sup>.

## **2.1 La communauté intentionnelle en tant que mission**

L'étude *Renegotiating Faith* de Rick Hiemstra et al., qui a examiné les effets de la transition à la vie adulte sur la pratique de jeunes Canadiens provenant de familles chrétiennes, a identifié plusieurs facteurs qui contribuent à la persévérance des jeunes croyants dans la foi. L'un des plus importants est de trouver une place au sein d'une communauté chrétienne qui permettra au jeune de façonner sa propre identité, indépendamment de celle de ses parents<sup>5</sup>. Cependant, plusieurs commentateurs culturels ont souligné un effritement communautaire dans l'occident contemporain<sup>6</sup>, ce qui touche autant les communautés chrétiennes que non-chrétiennes. Le paradoxe de l'importance et de l'absence de communauté dans la vie des jeunes était un moteur important pour la création de *Le Voisinage*; miser sur l'hospitalité et le vivre-ensemble pourrait être de bons

---

<sup>2</sup> Rick Hiemstra, Lorianne Dueck et Matthew Blackaby, *Renegotiating Faith: The Delay in Young Adult Identity Formation and What It Means for the Church in Canada*, Toronto, Faith Today Publications, 2018, p. 16 et suivant.

<sup>3</sup> Année de lancement du premier iPhone.

<sup>4</sup> R. Hiemstra, L. Dueck et M. Blackaby, *Renegotiating Faith...*, p. 83-86.

<sup>5</sup> R. Hiemstra, L. Dueck et M. Blackaby, *Renegotiating Faith...*, p. 10-11.

<sup>6</sup> Voir, par exemple, Catherine Dorion, « Réponse Au Discours d'ouverture », 2018; Mathieu Bélisle, *Bienvenue au pays de la vie ordinaire*, Ottawa, Leméac, 2018, p. 30-35.

modèles de mission auprès des étudiants en leur montrant, concrètement, l'amour chrétien qui répond à un besoin important dans leur vie.

Jusqu'ici nous parlons de *mission* pour signifier, principalement, l'évangélisation et la formation de disciples. Nous reviendrons à cette définition, car la définition de la mission est un thème central de ce mémoire. Nous soulignons ici une certaine équivoque quant au terme *mission*; dans notre milieu, il a au moins quatre significations distinctes : un sens théologique qui parle du travail global de l'Église, deux sens organisationnels, l'un qui signifie la vocation de l'organisme et l'autre qui exprime cette vocation sous forme d'énoncé de mission, et finalement un sens de public cible de l'organisme<sup>7</sup>. Autant que possible, nous chercherons des alternatives afin de réserver le sens théologique comme sens principal du terme, mais nous allons, inévitablement, nous en servir autrement par moments. Il est bien certain que cette imprécision des termes a été, dans l'histoire de *Pouvoir de Changer*, et sans doute au sein du mouvement évangélique généralement, une source de confusion quant aux motivations théologiques et organisationnelles de notre travail.

Ceci étant dit, en établissant un nouveau modèle de ministère, pour exprimer le lien entre le développement communautaire et le travail de proclamation et d'enseignement, notre équipe a adopté la devise (ou *énoncé de mission*, ce que nous allons à partir d'ici appeler la *vocation* du ministère) suivante : « Une communauté où trois types de personnes peuvent cheminer ensemble vers Jésus : le chrétien engagé, qui veut grandir dans sa foi et qui désire, peut-être, aider ses pairs à connaître Jésus, le jeune qui a grandi dans l'Église, mais qui se demande si la foi est vraiment pour lui, et la personne qui n'a jamais connu la foi ».

Puisque l'idée d'une communauté intentionnelle<sup>8</sup> chrétienne est loin d'être nouvelle, nous voyons une grande utilité à apprendre des exemples d'autres qui ont déjà fait des expériences semblables. Des groupes de chrétiens qui choisissent de vivre ensemble,

---

<sup>7</sup> Il existe, bien sûr, d'autres sens du terme, notamment pour parler d'un *voyage missionnaire* (*missions trip* en anglais), et d'un œuvre particulier, mais en milieu évangélique, on a tendance de remplacer ce dernier sens par « un ministère ».

<sup>8</sup> Contraire à une communauté naturelle, réunie par quelque chose que les membres ont en commun, comme une patrie, une ethnie, ou une culture, une communauté intentionnelle consiste en un groupe de personnes qui choisissent de partager un lieu d'habitation pour une raison particulière.

souvent aux marges de la société, sont tellement communs dans l'histoire de l'Église que Walter Capps a caractérisé la tendance comme une « Monastic impulse » propre à la nature humaine<sup>9</sup>. Appeler toutes ces communautés des *missions* serait une exagération, mais pour certaines, une réflexion missiologique a une place centrale dans la définition de leur identité. Ceci est le cas d'une communauté évangélique contemporaine, *Rutba House*.

*Rutba House* fait partie du mouvement du *Nouveau monachisme* qui regroupe de nombreuses communautés très variées. Fondée en 2004, *Rutba House* s'est inspirée de la pensée de Jonathan Wilson dans son livre *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*<sup>10</sup>. Pour Wilson, l'Église en occident moderne serait tellement influencée par l'échange libre d'idées, de symboles, de croyances et de pratiques venant d'autres traditions religieuses et de la culture séculière qu'elle aurait perdu sa fidélité à son histoire et à l'évangile, ce qui l'a rendue incapable d'accomplir sa mission. Selon Wilson, la solution est pour l'Église de se démêler de la société afin de récupérer sa fidélité, sa perception de soi, et une compréhension claire de sa mission :

The very mission of the church calls us to be in the world as a witness of the redemptive power of the gospel. Nevertheless, there are times – and I have argued that this is one of them – when the life of the church has been so compromised that we no longer are capable of fulfilling faithfully our mission. At such a time, the church must withdraw into a new monasticism, not in order to avoid a 'bad' society, but in order to recover faithful living and a renewed understanding of the church's mission<sup>11</sup>.

En raison de cette situation, pour Wilson, « living faithfully simply is the Christian mission in the modern world<sup>12</sup> ».

Cette définition de Wilson, et celles des communautés qu'il a influencées (dont *Rutba House*), est bien plus nuancée qu'elle ne le paraît. Wilson lui-même propose un éventail de communautés différentes, certaines plus, et d'autres moins séparées de leurs contextes sociaux. Dans le cas des communautés que nous allons étudier ici, cette séparation s'est

---

<sup>9</sup> Jonathan Wilson-Hartgrove, *New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church*, Grand Rapids, Mich., Brazos Press, 2008, p. 41.

<sup>10</sup> Jonathan R Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1997.

<sup>11</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 71.

<sup>12</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 45.



manifestée dans un rejet d'une vision constantinienne du christianisme – c'est-à-dire qu'elles ont pris la décision de s'éloigner du monde politique et des positions de pouvoir souvent recherchées par les évangéliques aux États-Unis, tout en gardant un grand souci pour l'implication et l'engagement sociaux dans leur ville. En même temps, pour Wilson, la mission n'exclut pas l'évangélisation; une vie fidèle d'Église en serait un préalable qui donne à l'évangélisation sa puissance. Par contre, comme nous allons le voir au 2<sup>e</sup> chapitre, l'évangélisation n'est pas un souci central des communautés néo-monastiques.

Puisque nous nous intéressons à ce en quoi consiste la mission, le fait que ces communautés en ont une vision qui est radicalement différente de la conception historique de *Pouvoir de Changer* en fait un lieu d'apprentissage potentiellement fructueux. En même temps, le contexte sociétal du *Nouveau monachisme* nous offre des possibilités intéressantes. Dans son contexte états-unien, il répond à des forces culturelles parfois semblables, parfois différentes de ce qu'on vit dans *Le Voisinage*. La modernité occidentale affecte les deux, mais la relation entre le mouvement évangélique et la société est très différente si on compare le Québec et les États-Unis (et particulièrement la Caroline du Nord, où se trouve *Rutba House*). Par contre, le *Nouveau Monachisme* est souvent critique de la pensée évangélique états-unienne. Puisque *Pouvoir de Changer* a des racines dans ce même milieu, et que cet héritage influence, souvent inconsciemment, notre pensée et notre pratique, ces critiques peuvent aussi nous aider à distinguer des éléments de notre propre passé qui sont contextualisés pour une société étrangère.

## **2.2 Comment comprendre la mission?**

*Pouvoir de Changer* a, par le passé, adhéré à une missiologie de la croissance des églises, théologie qui est très commune au sein de l'évangélisme états-unien (et l'évangélisme québécois, sous l'influence de missionnaires et de penseurs du Sud<sup>13</sup>). Cette pensée voit la croissance des congrégations locales, l'implantation de nouvelles églises, et la conversion du plus grand nombre de personnes possible comme les buts principaux (et parfois même comme les buts exclusifs) de la mission. Cette mission s'accomplit par une maîtrise de

---

<sup>13</sup> Gilles Marcouiller, « Repenser les fondements missiologiques du mouvement protestant évangélique francophone du Québec pour le contexte québécois du XXI<sup>e</sup> siècle », thèse de doctorat, Université Laval, 2017, p. 13.

méthodes qui mènent à une croissance, sans quoi la méthode, le ministère et même le missionnaire peuvent être considérés comme des échecs<sup>14</sup>.

Le revers du modèle classique du ministère universitaire à Québec et de chaque tentative d'ajustement technique pour retourner à une situation de croissance, nous a mené à nous demander si nous n'étions pas arrivés à un moment où une telle croissance est tout simplement impossible, ou bien très peu probable. Sous une forme extrême, une mentalité de croissance peut nous mener à dire qu'un tel travail missionnaire ne vaut même plus l'effort et l'investissement de ressources. Selon Donald McGavran, un des pères du *church growth movement*, « l'attention, l'énergie, les ressources doivent être investies là où les gens sont réceptifs à l'Évangile. Il n'y a aucune logique à s'investir dans des milieux où la croissance n'est pas possible<sup>15</sup> ».

Rendus là, nous avons commencé à nous interroger non seulement sur les méthodes qui seraient pertinentes pour la mission, mais aussi sur la définition de la mission en soi. La mission, est-elle simplement une question de méthode, de savoir-faire? De mobiliser les bonnes ressources, de la bonne manière, et par la suite, de recueillir la moisson? Si la croissance est normative dans l'histoire du peuple de Dieu, comment expliquer les périodes de recul, telles que la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle au Québec ou le déclin graduel du christianisme européen depuis l'époque des Lumières, pour ne citer que deux exemples? Suggérer que l'Église dans ces circonstances a perdu sa fidélité, ou qu'elle n'a pas employé les bonnes méthodes ne nous semble pas très satisfaisant en tant qu'explication. Comme l'a remarqué Alan Hirsch, « the vast majority of evangelical churches, perhaps up to 95 percent, subscribe to the contemporary church growth approach in their attempts to grow the congregation, in spite of the fact that successful applications of this model remain relatively rare<sup>16</sup> ». Y a-t-il, alors, seulement une faible minorité d'églises qui fait bien sa mission? Cette idée est d'autant moins convaincante à la lumière de récits bibliques comme l'appel du prophète Ésaïe, qui a reçu une vocation claire et précise avec une promesse d'inefficacité complète – un échec définitif, si l'on juge son travail par les attentes d'une

---

<sup>14</sup> G. Marcouiller, « Repenser »..., p. 33, 73-74.

<sup>15</sup> G. Marcouiller, « Repenser »..., p. 33.

<sup>16</sup> Alan Hirsch, *The Forgotten Ways: Reactivating the Missional Church*, Grand Rapids, Mich., Brazos Press, 2006, p. 36, cité dans G. Marcouiller, « Repenser »..., p. 13.

théologie de croissance<sup>17</sup>. De telles questions sèment un doute sur la validité de cette approche missiologique, et soulèvent une question corollaire : comment cette théologie serait-elle devenue si répandue au sein du mouvement évangélique?

### **2.3 La mission et la société de consommation**

Dans nos réflexions sur la transition d'un contexte d'action missionnaire à un autre, nous sommes devenus convaincus que la théologie de la croissance est une interprétation de la mission qui est lié aux présuppositions culturelles de son contexte originel. Comme l'appuie Marcouiller, cette missiologie est influencée par le capitalisme états-unien, et ce de façon inconsciente<sup>18</sup>. Puisque notre définition de la mission détermine notre action missionnaire, il nous incombe non seulement de remettre en question notre modèle d'action missionnaire, mais aussi la définition de la mission qui lui a donné naissance. Pour bien le faire, il nous faut une compréhension de l'influence exercée par le capitalisme contemporain sur la missiologie évangélique.

Le capitalisme n'est bien évidemment pas restreint aux États-Unis; il est tout autant un élément important de notre contexte québécois. Par conséquent, l'explorer servira notre projet de deux manières : approfondir notre compréhension du contexte de notre travail missionnaire, et fournir le contexte pour réexaminer les fondements de notre théologie de la mission.

Le capitalisme est, à la base, une vision économique, mais cette vision a, en occident contemporain, débordé les rives de l'économie. Le sociologue Raymond Lemieux décrit les conséquences de la pensée économique qui s'est installée comme une matrice pour comprendre toute la vie en tant que « sécularité enchantée », ou une religiosité opérant comme marché de biens du salut, selon une logique de consommation. « [C]e monde de régulation sociale, écrit-il, [...] s'impose avec d'autant plus de force et de capacité contrôlante qu'il s'appuie sur un ensemble de croyances paraissant aller de soi : le progrès

---

<sup>17</sup> Is 6, 8-10.

<sup>18</sup> G. Marcouiller, « Repenser »..., p. 74, 156.

par le développement technique, le bonheur par la consommation, l'égalité par le marché, la liberté par la concurrence, la réalisation de soi par la performance<sup>19</sup> ».

Le fait que ces dynamiques semblent « aller de soi » est important; cela signifie qu'elles sont adoptées inconsciemment, et souvent sans réflexions critiques. S'installant comme vision de la vie et non seulement de l'action économique, elles commencent à opérer en dehors de la sphère de l'économie. Les obligations de concurrence et de consommation (qui correspondent aux deux côtés de la consommation économique, l'offre et la demande) influencent toutes les sphères de la vie, y compris la sphère religieuse. D'après François Gauthier, le consumérisme est devenu « the world's dominant social and cultural ethos<sup>20</sup> ». Ces dynamiques sont omniprésentes dans le mouvement évangélique, où les églises et les regroupements cherchent à attirer des fidèles par une ambiance, une prédication et une expérience musicale peaufinées, et les fidèles cherchent une offre spirituelle qui correspond à leurs besoins, à leurs intérêts et à leurs préférences, même passant, pour certains, d'une communauté à une autre lorsqu'une nouvelle offre se présente.

Si le même contexte de consommation qui aurait engendré la théologie de la croissance est aussi le contexte de notre société actuelle, pourquoi cette théologie ne serait-elle pas une adaptation contextuelle pertinente? Nous voyons, d'entrée de jeu, au moins quatre réponses. D'abord, comme nous l'avons déjà soulevé, elle ne semble pas fonctionner dans notre contexte – ni dans celui de la majorité des églises évangéliques ailleurs dans le monde. Deuxièmement, le fait que la théologie de la croissance s'est conformée à un imaginaire de marché de façon inconsciente devrait nous faire hésiter. Ce n'est pas pour dire qu'une contextualisation inconsciente ne peut pas être légitime, mais cette situation donne à réfléchir. Troisièmement, il nous semble qu'une application de principes économiques en dehors de la sphère économique peut nuire au bien-être humain, ce qui sera un argument principal de notre troisième chapitre. Finalement, l'économie néo-libérale n'est pas une description neutre d'une réalité absolue, mais une prescription idéologique qui a beaucoup

---

<sup>19</sup> Raymond Lemieux, « La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux », dans Francine Saillant et Éric Gagnon (dir.), *Communautés et socialités: formes et force du lien social dans la modernité tardive*, Montréal, Liber, 2005, p. 76.

<sup>20</sup> François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, Abingdon, Routledge, 2020, p. 1.

influencé l'imaginaire occidental contemporain. Même si bien accepté dans des endroits très christianisés, et souvent affilié avec un christianisme conservateur aux États-Unis, ce système économique n'est pas nécessairement entièrement compatible avec le donné de l'évangile. Il est une création humaine, et comme toute création humaine, il est un mélange de bonnes intentions et d'angles morts; de la grâce commune que Dieu donne aux justes comme aux injustes<sup>21</sup>, et de l'influence de la nature pécheresse de l'être humain.

#### 2.4 Une mission en contexte de chrétienté

Outre l'esprit de consommation bien présent dans la théologie de la croissance, nous voyons dans cette théologie de mission une autre faille : la tendance à réduire la mission aux deux activités de l'évangélisation et de la formation de disciples. Les deux demeurent très importantes, à la fois pour la mission de l'Église et pour la vocation de *Pouvoir de Changer*, mais nous soulignons le fait que l'énoncé de mission de l'organisme qui met en priorité l'évangélisation et la formation de disciples exclusivement découle du contexte très christianisé des États-Unis au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Si Jésus a envoyé l'Église « tout comme le Père [I]'a envoyé<sup>22</sup> », la mission pour laquelle il a envoyé l'Église, ne devait-elle pas inclure tout ce pour quoi Jésus a été envoyé? Ses descriptions de sa propre mission incluent plusieurs éléments autres que l'évangélisation; pour ne prendre qu'un seul exemple, nous renvoyons à Lc 4.18-19 « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux prisonniers la délivrance et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, pour proclamer une année de grâce du Seigneur. »

Par contre, pendant une longue période, un modèle de mission en matière d'évangélisation et de formation *fonctionnait*, et non seulement aux États-Unis. Pendant les années 1970 et 1980, le ministère de *Pouvoir de Changer* (en cette période, sous le nom de *Campus pour le Christ*), ainsi que d'autres ministères étudiants semblables, notamment *Les Navigateurs*, ont vu un grand nombre de conversions à la suite d'une explication très simple de la mort et

---

<sup>21</sup> Mt 5, 45.

<sup>22</sup> Jn 20,21.

de la résurrection de Jésus, et d'une invitation à prendre une décision personnelle pour se confier à lui pour le pardon des péchés. D'ailleurs, un grand nombre des dirigeants actuels des églises évangéliques québécoises attribuent, encore aujourd'hui, leurs propres conversions aux activités de ces organismes.

Nous remarquons une similarité entre le Québec des années 70 et 80 et les États-Unis des années 50<sup>23</sup> : les deux cultures étaient (ou avaient été, jusqu'à récemment) saturées de christianisme. Ceux qui répondaient rapidement à une invitation personnelle auraient eu, fort probablement, de nombreuses interactions avec la foi chrétienne – et ces interactions ne seraient pas limitées à une proclamation doctrinale. C'est-à-dire qu'ils ne répondaient pas seulement à une simple invitation, mais aussi à tout ce qu'ils avaient vu et expérimenté du Royaume incarné de Dieu. L'invitation personnelle serait, alors, la goutte d'eau qui a fait déborder le verre, ou la dernière pièce pour compléter le casse-tête qui représentait le Royaume de Dieu. La sécularisation rapide du Québec dans les dernières décennies a radicalement changé la donne. Le non-croyant n'a plus une idée bien élaborée de ce en quoi consiste le Royaume de Dieu, alors il faut lui montrer une image complète. À ce propos, nous remarquons un changement similaire ailleurs au Canada, où l'on semble vivre une déchristianisation plus graduelle, mais qui apporte des défis semblables. Est-ce possible, alors, qu'une approche de mission centrée sur l'évangélisation et la formation de disciples soit pertinente seulement dans un contexte déjà très christianisé, ou autrement dit, en « contexte de chrétienté »?

Nous reviendrons à cette idée dans notre hypothèse, mais pour résumer notre problématique, affronter un grand changement de contexte et de méthode dans notre action missionnaire nous a fait poser trois questions reliées à la mission : 1) pourquoi faisons-nous d'une certaine manière? 2) Pourquoi pensions-nous d'une certaine manière? Et 3) existe-t-il d'autres façons de faire et de penser la mission, qui sont à la fois plus pertinentes pour notre contexte et plus fidèles à la tradition et à la révélation chrétiennes?

---

<sup>23</sup> *Campus Crusade for Christ*, le nom original de *Pouvoir de Changer*, a été fondé en 1951 en Californie.

### 3 Question de recherche et hypothèse

Toutes ces réflexions nous mènent à formuler notre question de recherche ainsi : quelles leçons la communauté *Le Voisinage* peut-elle tirer du mouvement du *Nouveau monachisme* pour mieux accomplir sa vocation<sup>24</sup> dans le contexte de la société de consommation?

Notre hypothèse est la suivante : la forme du ministère étudiant traditionnelle de *Pouvoir de Changer*, provenant d'un contexte états-unien du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, a importé à la fois un modèle pratique qui n'est plus adapté à la réalité du ministère étudiant au Québec, et une théologie de mission qui est trop influencée par le contexte d'origine de l'organisme. Cette missiologie, à la fois réductrice et consumériste, devra céder la place à une vision holistique de la mission, qui ne se limite pas à l'évangélisation et à la formation de disciples. Puisque le mouvement du *Nouveau monachisme* a une vision très différente de la mission de l'Église, la communauté *Le Voisinage* peut apprendre de cette approche divergente afin de mieux accomplir sa tâche.

### 4 Objectifs de recherche

Nous avons deux objectifs principaux pour ce mémoire : d'abord, nous désirons poser des fondements théologiques, et particulièrement missiologiques, pour la communauté *Le Voisinage* et, par la suite, nous proposerons un agir pastoral renouvelé pour son avenir. Ces objectifs nécessitent l'acquisition d'une intelligence neuve du contexte de notre action missionnaire et de la pensée qui sous-tend cette action.

Ce projet en est un de théologie contextuelle; une partie importante de notre travail sera de comprendre le contexte d'origine de notre mission, et de comprendre le contexte de l'action actuelle, afin de discerner les éléments de l'ancienne pratique qui proviennent d'une situation qui n'est plus la nôtre. De tels éléments accidentels (c'est-à-dire, qui appartiennent à leur contexte d'origine plutôt qu'être des éléments essentiels de la foi chrétienne), lorsqu'ils ne correspondent pas à la réalité courante, peuvent être laissés de côté sans perte

---

<sup>24</sup> Par vocation nous entendons l'énoncé cité ci-haut : « [Être une] communauté où trois types de personnes peuvent cheminer ensemble vers Jésus : le chrétien engagé qui veut grandir dans sa foi et qui désire, peut-être, aider ses pairs à connaître Jésus, la jeune qui a grandi à l'Église, mais qui se demande si la foi est vraiment pour elle, et celui qui n'a jamais connu la foi ».

de fidélité. Cependant, puisque l’imaginaire que nous recevons de notre contexte influence notre interprétation de la foi chrétienne du haut en bas, cerner ce qui est accidentel et ce qui est essentiel nécessite un travail de remise-en-contexte du ministère antécédent. Notre approche pour ce faire sera de retracer les origines de certaines pratiques et croyances afin de les situer historiquement.

## 5 Méthodologie

Notre recherche suit une méthode de corrélation telle qu’élaborée par Marc Donzé<sup>25</sup>. Ce processus se fait en cinq phases, qui cherchent à « partir d’une pratique [pastorale] pour aboutir à une nouvelle pratique pastorale » en appliquant une analyse rigoureuse et scientifique. La phase préliminaire débute par « une pratique qui pose question », c’est-à-dire un constat fait au sein d’une œuvre existante. Comme nous l’avons déjà expliqué, dans notre cas, le constat était d’un contexte en mutation qui a nui à l’efficacité du ministère. Ce constat permet au praticien d’identifier les questions soulevées par ses expériences, et à partir de ces questions, de fixer un objectif pour son processus de réflexion, et de choisir un champ d’observation. Il élabore des hypothèses testables qui donneront déjà une première idée d’une solution. Cette première phase entame souvent un changement immédiat — un plan d’action provisoire — construit sur ces hypothèses. Même si c’était bien plus définitif que provisoire, créer *Le Voisinage* était pour *Pouvoir de Changer* un tel changement.

À la suite de la phase préliminaire, la phase d’analyse cherche des observations sociothéologiques, en s’appuyant sur la sociologie, la psychologie, la pédagogie, et d’autres domaines des sciences sociales, pour mieux comprendre le contexte de la pratique. Nous faisons une réflexion et une interprétation théologiques de ces observations pour découvrir leurs conséquences pour l’individu et pour la mission. Puisqu’un contexte social influence, pour ses habitants, la compréhension de la société et du but de la vie, et aussi sa notion de Dieu, l’analyse théologique cherche à cerner ces influences et leurs implications pour l’action pastorale. Ces données peuvent préciser les questions de la phase préliminaire, et

---

<sup>25</sup> Voir Marc Donzé, « Théologie pratique et méthode de corrélation », dans Adrian M Visscher (dir.), *Les études pastorales à l’université, perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Ont., Presses de l’Université d’Ottawa/University of Ottawa Press, 1990, p. 82-100; et Marc Donzé, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », dans *Pratique et théologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 183-190.



en soulever d'autres encore : comment pouvons-nous continuer à vivre et à agir avec fidélité à la foi chrétienne historique dans notre contexte actuel?

Troisièmement, dans la phase de corrélation, nous mettons les résultats de l'analyse en relation avec la tradition chrétienne. Donzé l'explique ainsi : « Il importe de réaliser une confrontation critique réciproque avec des situations semblables ou parallèles de l'A.T., du N.T et de l'histoire de l'Église [...] pour faire advenir une interprétation nouvelle ou une pratique plus appropriée à la fois aux requêtes du temps présent et aux données de l'Évangile et de la tradition<sup>26</sup> ». Comme lieu de corrélation, nous avons choisi deux communautés néo-monastiques : *Rutba House*, fondé à Durham, Caroline du Nord en 2003, et *The Simple Way*, à Philadelphie, qui a beaucoup influencé la fondation de *Rutba House* et le développement successif du plus grand mouvement du *Nouveau monachisme*.

La quatrième phase, celle du projet, est l'élaboration d'un plan d'action pastoral renouvelé. Cette phase correspond aux objectifs de recherche que nous avons donnés ci-haut : proposer une pensée renouvelée et des pratiques concrètes pour la communauté *Le Voisinage*.

Finalement, le théologien accompagne la communauté dans la phase de vérification pour évaluer si la nouvelle pratique accomplit les objectifs définis lors de la phase préliminaire.

## **6 Structure du mémoire**

Ce mémoire contient quatre sections importantes qui suivent la méthode de Donzé. À proprement parler, seules les phases deux, trois et quatre de sa méthode font partie de ce travail. Notre premier chapitre consiste en un compte rendu de la phase préliminaire – le processus qui a abouti par la création de *Le Voisinage*. Nous allons discuter de ce processus à partir de trois angles : la compréhension du contexte à laquelle notre équipe s'est fiée, notre lecture théologique de cette situation, et notre réponse concrète, c'est-à-dire, une description de la communauté et de ses activités. Cette initiative marque une rupture importante avec le ministère précédent, alors la transition a exigé une évaluation des pratiques anciennes. Pour bien montrer ce changement, nous commençons ce chapitre par

---

<sup>26</sup> M. Donzé, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie »..., p. 189.

une description de ce que nous appelons le modèle « classique » du ministère étudiant de *Pouvoir de Changer* afin de montrer pourquoi plusieurs éléments de cet ancien modèle ne correspondent plus au contexte actuel du ministère étudiant au Québec.

Le deuxième chapitre suit une structure semblable, pour décrire une autre façon de faire la mission. Nous racontons les origines du mouvement du *Nouveau monachisme* : en quel contexte est-il apparu? En réponse à quels facteurs culturels et religieux? Un souci principal de ce mouvement est de s'éloigner de ce qu'il perçoit comme étant des démesures dans le grand mouvement évangélique; alors pourquoi prend-il une position si critique de sa propre tradition? Ensuite, nous décrivons les communautés telles qu'elles existent maintenant, et nous terminons par une analyse des visions théologique et missiologique du *Nouveau monachisme*, desquels nous pouvons apprendre. Ces deux premiers chapitres servent à recueillir des données sur les deux communautés que nous allons mettre en dialogue lors de la phase de corrélation.

Au troisième chapitre, nous entamons une discussion de la société de consommation et de la régulation du marché transposé dans la sphère religieuse. Ce chapitre représente la phase d'analyse; elle est à la fois un regard approfondi sur le contexte du Québec contemporain où existe *Le Voisinage*, sur le contexte dans lequel est né le *Nouveau monachisme*, et sur le contexte où la théologie de la croissance des églises a connu son essor. Dans ce chapitre, nous entreprenons plusieurs tâches. D'abord, nous exposons les origines historiques et idéologiques de la société de consommation. Ensuite, nous regardons les effets de ces idéologies et de l'imaginaire qui est apparu comme conséquence, sur le religieux moderne. Une régulation de marché qui s'impose sur la globalité de l'expérience humaine a un effet d'homogénéisation sur toutes les traditions religieuses qu'elle touche, mais puisque ce mémoire est une étude de théologie chrétienne, nous nous attardons sur les transformations que l'Église est tenue à affronter sous ce régime. Nous nous intéressons particulièrement à comment la pensée missionnaire de l'Église a été influencée lorsque considérée avec un imaginaire de consommation et de marché. Cette réflexion nous conduit à la première des deux grands arguments de ce chapitre : nous démontrons que la théologie de la croissance des églises est une transposition des principes et des valeurs du marché et de la consommation à l'Église. Ce qui est de plus, cette transposition est malsaine, car, comme

nous l'appuyons par notre deuxième grand argument, l'individuation et la concurrence imposées par le marché – son esprit de « chacun pour soi » – sont profondément nuisibles à l'être humain, et encore plus nuisible aux jeunes.

La quatrième partie de ce travail, la conclusion, correspond aux deux phases de corrélation et du projet dans la méthode de Donzé. Nous entreprenons ici un dialogue entre *Le Voisinage* et le *Nouveau monachisme*, en prenant comme cadre théorique le travail de notre troisième chapitre. Si le marché impose de grandes pressions sur les jeunes, une missiologie et une mission qui suivent la norme culturelle de consommation en sont aussi victimes. Quelles leçons pouvons-nous tirer du mouvement néo-monastique, regroupement qui a une perspective tout à fait différente de la mission, pour équilibrer notre missiologie et notre action pastorale? Quelles pratiques pouvons-nous suggérer que *Le Voisinage* adopte ou délaisse afin de vivre en mission de façon holistique, et pour appuyer sa vocation, d'être une communauté qui aide des jeunes croyants, des chrétiens en questionnement et des non-chrétiens à cheminer vers Jésus?

# Chapitre 1

## La genèse de *Le Voisinage*

### 1 Introduction

L'objectif de ce premier chapitre est de faire la chronique de la genèse du projet de mission *Le Voisinage*. Cette communauté intentionnelle missionnaire est une collaboration de l'équipe de *Pouvoir de Changer* de la ville de Québec et d'un missionnaire du *Canadian National Baptist Convention*. Lancé en 2019, son objectif est de mieux servir la population étudiante de la ville de Québec et de répondre à un contexte qui a beaucoup changé pendant les dernières années. Dans ce chapitre nous adopterons une approche historique afin de décrire la transition d'un ministère étudiant selon le modèle « classique » de *Pouvoir de Changer* vers un modèle axé sur la communauté intentionnelle. Nous décrirons cette transition en quatre temps : premièrement, la forme et la philosophie « classiques » d'un ministère de *Pouvoir de Changer* sur un campus postsecondaire, deuxièmement, une série de changements institués par la direction nationale de ce ministère, troisièmement, la formation du partenariat entre les deux organismes et le processus de réflexion que cette nouvelle équipe fusionnée a poursuivi pour fixer une nouvelle direction. Finalement, nous donnerons une description de la communauté résultante.

Il est à noter que l'objectif de ce chapitre n'est pas de ré-analyser le travail de la fondation de cette communauté, mais plutôt d'en faire la chronique. C'est-à-dire que les conclusions que nous repérons dans ce chapitre ne sont pas nécessairement appuyées par une réflexion critique et scientifique et certaines peuvent être très généralisantes. Une telle critique fait partie du but de ce mémoire, mais pour entamer notre processus de corrélation, il nous faut préalablement une description précise de notre communauté dans sa forme initiale. Ce qui importe pour ce chapitre est la *compréhension* du contexte qui a donné naissance à cette communauté. Au deuxième chapitre, nous allons entreprendre la même démarche pour le *Nouveau Monachisme* : regarder le contexte de sa création et sa lecture de ce contexte, et décrire la communauté qui en est découlée. Le troisième chapitre sera consacré à une

regard approfondi de notre contexte, ce qui donnera plus de clarté à certaines des conclusions de ce premier chapitre.

## **2 L’histoire du ministère étudiant Pouvoir de Changer à Québec**

Le ministère de *Pouvoir de Changer* (jadis appelé *Campus Crusade for Christ* ou *Campus pour le Christ* en français) est présent au Canada depuis 1966<sup>27</sup>. La branche canadienne de cet organisme d’origine états-unienne a débuté en Colombie-Britannique et s’est graduellement installée sur des campus postsecondaires à travers le Canada<sup>28</sup>. Elle était présente à Québec pendant les années 1980, mais à la suite d’un rétrécissement de l’organisme vers la fin de cette décennie, des ouvriers canadiens ont relancé une branche de *Campus pour le Christ* sur le campus de l’Université Laval en 1997. Pendant les deux décennies qui ont suivi, l’Université Laval était le centre principal de ce ministère, mais l’équipe a également organisé des groupes satellites sur les campus de certains Cégeps des alentours : le Cégep de Sainte-Foy, le Cégep François-Xavier Garneau, et le Collège Champlain St Lawrence.

### **2.1 La philosophie et l’approche « traditionnelles » de Pouvoir de Changer**

Au cours de son histoire au Canada, Pouvoir de Changer a gardé comme objectif principal l’accomplissement, par l’évangélisation et la formation de disciples, du *Great Commission*<sup>29</sup>, le commandement de Jésus en Matthieu 28:19 : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et enseignez-leur à mettre en pratique tout ce que je vous ai prescrit ». Ces thèmes se voient clairement dans l’énoncé de mission de l’organisme mère en vigueur jusqu’en 2018 : « Pouvoir de Changer cherche à glorifier Dieu en contribuant au maximum à l’accomplissement de

---

<sup>27</sup> Pouvoir de Changer, « Our History – Power to Change Ministries » [<https://p2c.com/known/ourhistory/>], (consulté le 3 mars, 2020).

<sup>28</sup> L’organisme Pouvoir de Changer Canada comprend plusieurs ministères desservant différents publics tels que les athlètes, les familles, le monde des affaires et d’autres. Ce projet de recherche s’intéresse exclusivement au ministère auprès des étudiants, alors à moins d’indications contraires, toute référence à « Pouvoir de Changer » parle du ministère étudiant.

<sup>29</sup> Traduit variablement comme « Grande commission », « Ordre missionnaire » et « Mandat missionnaire » dans la littérature évangélique en général et dans les publications de Pouvoir de Changer aussi. Nous adoptons le terme « Ordre missionnaire. » qui est la traduction la plus fréquente dans les publications de l’organisme.

l'Ordre missionnaire au Canada et dans le monde entier par la création de mouvements d'évangélisation et de formation de disciples<sup>30</sup> » et celui du ministère étudiant datant de la même période : « Nous sommes là pour changer le monde en transformant les étudiants incroyants en ouvriers centrés sur Christ<sup>31</sup> ».

Pendant une bonne partie de son histoire, le ministère de Pouvoir de Changer a été caractérisé par une emphase sur l'utilisation de méthodes simples et transférables, c'est-à-dire, faciles à apprendre, pour permettre une formation rapide de nouveaux effectifs. L'exemple par excellence de cette approche est la brochure « Les quatre lois spirituelles », un court résumé du plan du salut rédigé par Bill Bright, le fondateur de *Campus Crusade for Christ* aux États-Unis en 1965<sup>32</sup>. Cette brochure et ses révisions successives étaient le moyen principal d'évangélisation au sein de l'organisme pendant des décennies<sup>33</sup>.

Le souci pour la transférabilité s'étendait non seulement aux outils concrets, mais aussi aux formules des ministères locaux. L'idéal d'un « mouvement d'évangélisation et de formation de disciples » sur un campus universitaire comprenait certains éléments incontournables : un lieu particulier (un campus postsecondaire), un certain style d'évangélisation, et des pratiques de formation de disciples hétérogènes.

Les groupes de Pouvoir de Changer se servaient en grande partie de trois méthodes d'évangélisation<sup>34</sup>. Les questionnaires individuels dans les cafétérias des campus (dites « random evangelism » ou « randoms ») avaient pour but de partager l'évangile, soit en présentant une brochure comme celle que nous venons de mentionner, soit en racontant un témoignage personnel de conversion. Les questionnaires se faisaient également à grande échelle, souvent en début d'année scolaire, pour identifier des étudiants qui seraient intéressés par le ministère – soit des chrétiens qui voudraient s'impliquer, soit des non-

---

<sup>30</sup> [s.a.], *Vision and Calling Album, version française*, Langley, Pouvoir de Changer, 2008. p. 2.

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 5.

<sup>32</sup> Pouvoir de Changer, « Our History ». Par « plan du salut » nous entendons un résumé du récit biblique de la création, la chute et la rédemption de l'humanité, avec une invitation personnelle à se repentir et à croire.

<sup>33</sup> Voir, par exemple, Campus Crusade for Christ, « Basic Seminar #1 : How To Present the Four Spiritual Laws » dans *New Life Training Curriculum Level 1*, [s. l.], Campus Crusade for Christ, [s.d.], p. 9, qui décrit la brochure ainsi : « It is simple and complete » et « It represents a transferable method for training others to witness for Christ. »

<sup>34</sup> Voir, par exemple, P2C – Students National Leadership Team, « Team Leader Gathering 2018 slides », [<http://p2c.sh/tlg18>], [s.l.], [s.é], 2018, p. 54.

croyants qui voulaient apprendre plus sur la foi chrétienne. À l'Université Laval, pendant plusieurs années, ces sondages se faisaient lors d'un barbecue gratuit sur le campus en début de la session d'automne. À ses activités s'ajoutaient, une ou deux fois par année, un grand événement d'évangélisation, souvent centré sur une conférence, un débat ou un spectacle apportant des thèmes chrétiens reliés à la vie étudiante.

La formation des chrétiens se faisait surtout sous forme de mentorat individuel, où un ouvrier ou un étudiant plus mature offrait un accompagnement spirituel, personnel et pratique à un autre croyant, de petits groupes de prière et d'étude biblique et de rassemblements hebdomadaires, qui avaient une formule semblable à un culte d'église. Toutes ces activités mettaient une emphase sur la formation pratique en vue d'une implication dans le ministère – dans l'évangélisation, dans l'organisation des activités, dans le leadership, etc.

Il serait caricatural d'affirmer que tous les regroupements de *Pouvoir de Changer* de partout au Canada se ressemblaient, non seulement parce que ce modèle nécessite une certaine taille de groupe et un certain niveau d'engagement parmi les étudiants, mais aussi parce qu'il y avait une marge de manœuvre et une ouverture d'esprit à d'autres sortes d'activités. Cependant, ces catégories principales décrivent le modèle classique d'un ministère « mature<sup>35</sup> ». Cette reproduction quasi mécanique était motivée par un désir d'accroître le nombre et la taille des ministères locaux, afin d'accomplir le souhait dans l'énoncé de vision de *Pouvoir de Changer*, encore actuel : « Nous rêvons du jour où aucun étudiant ne terminera ses études sans avoir interagi avec le message transformateur de Jésus<sup>36</sup> ».

## **2.2 Un contexte en changement**

Même si ce modèle a ses origines dans un contexte très différent du Québec contemporain, il a connu un certain succès dans les premières années du ministère à l'Université Laval. Au début des années 2000, le groupe comptait une soixantaine d'étudiants chrétiens, ce qui a

---

<sup>35</sup> Voir, par exemple, [s.a.], *Carte routière du ministère étudiant*, [s.l.], Pouvoir de Changer, 2016, qui décrit cinq étapes de développement d'un ministère, terminant par la phase de la « mobilisation ».

<sup>36</sup> Andy Smits, « Rapport de célébration 2018-2019 », [<https://p2c.com/2018-2019-etudiants-celebration/>], (consulté le 3 mars, 2020).

permis de mettre en œuvre des activités d'envergure. Par exemple, entre 2004 et 2008, en collaboration avec une autre association étudiante évangélique, Pouvoir de Changer a organisé une « Semaine J » (pour Jésus) annuelle, qui incluait des spectacles, des témoignages publics, des conférences, et d'autres activités dans le but d'exposer le public universitaire à la foi chrétienne<sup>37</sup>. Notamment, à l'hiver 2005, une conférence donnant une réponse biblique au roman *Le Code de Vinci* a attiré plus de 500 personnes de la communauté universitaire.

Au fil du temps, les activités traditionnelles du ministère ont éprouvé une baisse marquée d'assistance. Par exemple, pendant l'année universitaire 2008-2009, il fallut annuler la *Semaine J* annuelle en raison d'un manque d'étudiants impliqués et prêts à prendre la responsabilité des diverses activités. Depuis ce temps, de moins en moins d'étudiants, qu'ils soient croyants ou non, s'intéressaient aux activités et aux événements qu'organise le groupe. L'équipe locale a tenté plusieurs changements de style et de fonctionnement pour contrer cette tendance, sans connaître de succès. En réponse, le groupe a fini par abandonner plusieurs éléments du modèle classique. Par exemple, en 2017, lors d'un dernier essai de grand sondage au barbecue de lancement, nous avons recueilli les coordonnées de 175 étudiants qui ont indiqué un intérêt pour rencontrer quelqu'un et parler de la foi. En recontactant ces personnes, nous n'avons réussi à fixer aucun rendez-vous; nous avons par la suite abandonné les stratégies de sondages à grande échelle et les conférences, qui dépendent toutes deux d'un suivi personnel des participants. Entre 2016 et 2018, l'assistance régulière des étudiants a également baissé, de façon graduelle, à une quinzaine de personnes.

Analysée dans le cadre de la méthode de corrélation de Donzé, cette situation serait la « pratique qui pose question<sup>38</sup>. » Dans ce cas, la question de notre équipe était, « pour quelle raison notre ministère ne fonctionne plus? »

---

<sup>37</sup> Ulaval Nouvelles, « Campus Express du 24 janvier 2007 », [<https://nouvelles.ulaval.ca/vie-universitaire/campus-express-d9c78f839a41075a0f7550999ffbe1c4>] (consulté le 3 mars, 2020).

<sup>38</sup> Voir Marc Donzé. « Théologie pratique et méthode de corrélation ». Dans *Les études pastorales à l'université / Pastoral Studies in the University Setting*, édité par Adrian Visscher, 82-100. Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, et Marc Donzé. « Théologie pratique et méthodes de corrélation ». Dans *Les études pastorales à l'université : perspectives, méthodes et praxis*, édité par Adrian M Visscher, 82-100. Ottawa, Ont. : Presses de l'Université d'Ottawa, 1990.



### 3 Nouveau mandat, nouvelle équipe, nouveau plan de match

#### 3.1 Un nouveau mandat

La motivation pour repenser le ministère à Québec n'est pas née exclusivement des expériences locales. À travers le Canada, des groupes de Pouvoir de Changer vivaient des expériences similaires. Il ne s'agissait pas toujours de baisses aussi prononcées, mais à partir de 2018 l'équipe de direction nationale encourage les équipes locales à repenser leur façon de faire. Lors d'une réunion des responsables d'équipes locales à l'été 2018, les dirigeants ont introduit des changements aux styles de pensée traditionnels de l'organisme, en matière de « cultural changes<sup>39</sup> » et de « structural changes<sup>40</sup> ». Plusieurs de ces changements seraient fondamentaux pour le lancement de la communauté *Le Voisinage*, notamment les affirmations « students are the mission », « from evangelist to missionary » et « from movement building to life-long labourers ». À cela s'ajouterait une transition de grandes stratégies nationales vers des approches locales et contextualisées, en partenariat avec d'autres regroupements et organisations ayant des objectifs compatibles.

L'affirmation « students are the mission » implique deux grands changements dans la pensée de l'organisme. D'abord, les dirigeants ne voulaient plus parler d'un public en terme de campus postsecondaires. Cette idée était présente depuis le début de l'organisme; même son ancien nom *Campus Crusade for Christ* souligne la valeur accordée à un lieu particulier, le campus. Mais si la mission concerne les étudiants et non les campus, la porte s'ouvre à d'autres lieux de ministère. Deuxièmement, le choix de mettre les étudiants au centre voulait corriger une démesure commune dans les regroupements : voir les étudiants chrétiens principalement comme une main d'œuvre qui peut servir la mission, et non comme des personnes que la mission doit servir. Ceci n'est pas pour dire que les étudiants ne devaient pas participer et servir, mais plutôt qu'on devait privilégier le bien-être des membres du groupe au-delà du service et du travail qu'ils pouvaient accomplir pour le ministère.

---

<sup>39</sup> P2C National Leadership Team, « Team Leader Gathering 2018 slides », p. 20.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 27.

Ce changement est né non seulement d'un souci pastoral, mais aussi d'un souci pratique exprimé par un autre « changement culturel » : une transition « from movement building to life-long labourers<sup>41</sup> ». La reproduction rapide et mécanique sur la base de méthodes transférables doit céder la priorité à un processus de formation et de maturation de longue durée dans la vie des chrétiens. Un ministère fondé sur la simple application de méthodes dans le contexte particulier de l'université ne se traduit pas facilement à la vie quotidienne après les études ni aux contextes de l'Église, de la famille ou de la carrière. Telle était la conclusion tirée de nombreuses années de conversations avec d'anciens étudiants qui ne continuaient tout simplement pas à mettre en application ce que *Pouvoir de Changer* leur avait enseigné. Un membre de la *National Leadership Team* a exprimé ce changement ainsi :

We sometimes prioritize equipping and mobilizing students for the ministry they can have on campus over the ministry they can have beyond the campus. [...] If we view our task as primarily amassing a big group of students on campus to reach students with the gospel, we care less about what our students learn and experience through the process, and more about reaching the maximum number of students in the shortest time possible. [...] For a season, we need to be willing to emphasize better over bigger, to consider how we can more effectively develop life long labourers before seeking to expand the pool of those we are developing<sup>42</sup>.

Autant pour le bien des étudiants eux-mêmes que pour contribuer à la plus grande mission de Dieu, le ministère devait prendre une approche à long terme au développement de ses membres.

La direction a enfin demandé aux ouvriers de repenser le rôle du personnel de l'organisme. Par le passé, les équipiers de *Pouvoir de Changer* avons compris notre vocation comme celle d'évangélistes, dont l'objectif principal est de partager l'évangile avec le plus grand nombre d'étudiants possible. L'importance des questionnaires de masse et de la « random evangelism » a reflété cette vocation. Or, certaines notions-clés du champ missionnaire échappaient au concept original et amputaient les efforts des ouvriers sans que ceux-ci s'en aperçoivent. Selon l'équipe de direction, la distinction entre missionnaire et évangéliste

---

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 20.

<sup>42</sup> John Howe, « Cultural Changes », dans *Google Docs*, 2018, p. 4.

comporte trois éléments : une contextualisation des approches et des ministères locaux, un tournant communautaire, et un ralentissement des activités, dites « moving at the speed of relationship<sup>43</sup> ». Ces changements ont remis en question la pertinence des deux stratégies d'évangélisation mentionnées ci-haut, selon les deux interrogations suivantes : « Are questionnaires a helpful method for your primary audience? » et « Does random initiative evangelism [...] meet the context of non-Christian students?<sup>44</sup> »

Pour stimuler ces réflexions des ministères locaux, la direction a cité le livre *Canoeing the Mountains*<sup>45</sup> de Tod Bolsinger : « What is needed? A spirit of adventure where there are new unexpected discoveries and ultimately new perceptions<sup>46</sup> ». L'ensemble de ces changements a donné à l'équipe de la ville de Québec à la fois la liberté et la responsabilité de prendre du recul pour remettre en question ses structures et ses activités traditionnelles – tout en prenant des risques significatifs pour en créer de nouvelles.

### **3.2 Une nouvelle équipe en partenariat**

En 2018, l'importance de travailler en partenariat avec les églises locales et avec d'autres organismes chrétiens figurait déjà depuis un certain temps parmi les idéaux de *Pouvoir de Changer*. À l'automne de 2016, un missionnaire de la *Canadian National Baptist Convention*, Robert Pinkston, a déménagé à Québec dans le but d'évangéliser les étudiants postsecondaires. Au lieu de démarrer un nouveau ministère, il a approché *Pouvoir de Changer* dans le but de trouver des façons de collaborer. Il a également pris le rôle de pasteur dédié au campus de l'Université Laval pour l'Église évangélique Mosaique, qui avait un rassemblement satellite à l'université le dimanche soir. Pendant les années scolaires 2016-2017 et 2017-2018, les deux associations étudiantes ont collaboré à la mise en œuvre de plusieurs activités.

À l'automne de 2018, l'église Mosaique a pris la décision de se retirer du campus de l'Université Laval après l'année scolaire en cours. Cette annonce coïncidait avec le

---

<sup>43</sup> P2C National Leadership Team, « Team Leader Gathering 2018 slides », p. 27.

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>45</sup> Tod E Bolsinger, *Canoeing the Mountains: Christian Leadership in Uncharted Territory*, Downers Grove, Ill., IVP Books, 2018.

<sup>46</sup> P2C National Leadership Team, « Team Leader Gathering 2018 slides », p. 20.

changement de focus de Pouvoir de Changer. Puisque le mandat de M. Pinkston demeurait de servir les étudiants, il a continué avec l'équipe de Pouvoir de Changer dans le processus d'évaluation et de planification en vue d'élaborer un nouveau projet collaboratif, qui deviendrait *Le Voisinage*. Nous avons commencé ensemble ce processus d'évaluation de façon intensive au mois d'octobre 2018.

#### **4 Le processus d'évaluation : *Canoeing the Mountains***

Pour nous orienter, nous avons repris le livre qu'avait utilisé la direction nationale de Pouvoir de Changer : *Canoeing the Mountains : Christian Leadership in Uncharted Territory* de Tod Bolsinger. Bolsinger se sert de l'expédition de Lewis et Clark comme métaphore pour la situation missiologique en Amérique du Nord<sup>47</sup>. Cette expédition avait pour but de traverser les États-Unis par voie terrestre. Le président Jefferson engagea Meriweather Lewis et William Clark, des explorateurs expérimentés qui croyaient avoir toutes les expertises nécessaires pour mener cette expédition. Cependant, au cours de route ils se sont buté contre les Rocheuses, et l'expertise qu'ils avaient acquise pendant leur exploration des Appalaches n'était pas suffisante pour les traverser. Il leur fallait de nouvelles méthodes afin de vaincre cette barrière naturelle ; après avoir vendu leurs canots, les explorateurs achetèrent des chevaux, et engagèrent des guides autochtones pour aller de l'avant.

Selon Bolsinger, l'Église occidentale est arrivée aux Rocheuses dans le voyage de sa mission. En arrivant à la fin de la chrétienté, les formes, les méthodes, et les outils du passé ont perdu leur pertinence dans ce nouveau contexte. Une telle situation exige de nouvelles structures, de nouveaux outils, et de nouvelles stratégies, car l'Église affronte maintenant des « problems with no ready answers that arise from a changing environment and uncharted territory<sup>48</sup> »

---

<sup>47</sup> Bolsinger écrit dans et pour un contexte étasunien, auquel ressemble le Canada anglais. La direction nationale de Pouvoir de Changer a proposé ce texte à tous les équipes locales du pays pour animer des réflexions sur comment mieux servir un contexte qui a beaucoup changé pendant les dernières décennies.

<sup>48</sup> T. Bolsinger, *Canoeing the Mountains*, p. 42.

#### **4.1 Méthodologie des réflexions**

Bolsinger propose une méthode de remise en question et de planification en trois étapes : recueillir des observations concernant le ministère actuel et son contexte, en faire des interprétations et proposer des interventions sur la base de ces interprétations<sup>49</sup>. Autrement dit, recueillir des données sur ce qui se passe dans le ministère et dans la culture, former des hypothèses sur les causes de ces réalités, et proposer des gestes concrets pour agir en conséquence; les hypothèses seront testées par l'action. Il souligne l'importance d'une pluralité d'observations, d'interprétations et d'interventions, afin d'avoir une compréhension aussi globale que possible de la situation, et de proposer et vérifier plusieurs hypothèses. Sa méthode en est une d'expérimentation, d'essais et d'erreurs; les mêmes faits peuvent appuyer plusieurs interprétations, alors une multiplicité d'interprétations et d'interventions donnera de meilleures chances de trouver des méthodes viables pour répondre à un contexte en changement.

Même si cette approche partage des éléments en commun avec la méthode de la corrélation de Donzé, l'approche plutôt gestionnaire de Bolsinger n'inclut pas un temps consacré à la réflexion théologique. Par conséquent, l'équipe a intégré ces réflexions tout le long du processus. Dans le but de retracer de façon fidèle la genèse de *Le Voisinage*, nous avons organisé cette section selon les étapes de Bolsinger.

#### **4.2 Les observations**

Dans la phase des observations, l'équipe s'est servie de quatre types de sources : les expériences personnelles des membres, des observations de commentateurs culturels sur la société québécoise, quelques études sociologiques sur le rapport des jeunes adultes canadiens et québécois avec la foi chrétienne, et des réflexions théologiques (principalement bibliques) sur la nature de la mission chrétienne. Nous n'allons pas énumérer ici toutes les observations de l'équipe, mais plutôt nous concentrer sur celles qui étaient centrales dans la création de *Le Voisinage*.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 111-122.

#### **4.2.1 Les observations personnelles des membres de l'équipe**

Les premières observations reflétaient la baisse d'efficacité et d'implication que vivait le ministère de Pouvoir de Changer depuis plusieurs années<sup>50</sup>. Nous nous sommes interrogés sur l'implication faible des étudiants chrétiens, sur le fait que les étudiants non croyants ne semblent pas être réceptifs à l'évangile, et sur la pertinence du modèle traditionnel du ministère. Des particularités du style relationnel des Québécois ont également figurées parmi ces observations.

Au-delà du fait qu'un nombre de moins en moins important d'étudiants s'impliquaient dans le ministère, nous avons trouvé que ceux qui faisaient encore partie du groupe s'engageaient de moins en moins dans les activités et les objectifs du ministère. Peu d'entre eux montraient un intérêt pour l'évangélisation et pour les rôles de responsabilité. Un refrain régulier de leur part parlait d'un manque de temps et d'un débordement constant qui ne leur permettait pas une implication plus régulière. À part ces soucis pratiques, nous avons souligné de nombreux cas de jeunes chrétiens qui s'éloignaient de la foi une fois les études postsecondaires entamées.

Dans le contexte québécois, l'évangélisation a longtemps été plus difficile qu'ailleurs en Amérique du Nord et plusieurs des observations développaient ce point. Nous en repérons deux ici. Comparé aux anglophones, le processus de conversion d'un Québécois non croyant est d'habitude très long et prend souvent des années. De plus, il est difficile de passer d'une première à une deuxième conversation sur la foi avec une personne inconnue. Ces deux réalités ne correspondent pas au contexte dans lequel est né le modèle de ministère universitaire traditionnel. En pensant aux jeunes Québécois de leur entourage qui avaient vécu une conversion pendant les années récentes, nous avons aussi remarqué que pour un grand nombre d'entre eux – plus de la moitié – c'était une expérience de communauté chrétienne à l'extérieur du Québec, par exemple lors d'un échange scolaire dans l'Ouest canadien, d'un voyage en Afrique ou d'un séjour de travail en Asie, qui aura fait naître un intérêt pour la foi.

---

<sup>50</sup> Bradley Stewart, « synthèse des réflexions », octobre 2018, p. 1-3. Toutes les observations personnelles de l'équipe proviennent de ce document.

La direction de Pouvoir de Changer a donné le mandat de prioriser un style relationnel de ministère, et ces observations ont renforcé cette nécessité. Par contre, une telle transition était majeure, et cette difficulté perçue souligne une autre grande différence contextuelle entre le Québec et l'Amérique du Nord anglophone : celle des styles relationnels. Tisser des liens de confiance avec des Québécois est un processus beaucoup plus lent que dans les cultures anglophones et bâtir une communauté serait alors également un défi particulier. Cette réalité nous a donné l'impression que les jeunes Québécois, de façon générale, ne cherchent pas de nouvelles relations ou de nouvelles communautés. Par contre, certains types d'activités semblent faciliter des relations durables, notamment participer dans une cause commune comme une équipe de sport ou une activité missionnaire. De telles relations ne semblaient pas nécessairement se former dans des contextes de simple présence, tels qu'une église, un groupe de jeunesse, ou une classe d'école.

#### **4.2.2 Les commentateurs culturels**

En nous tournant vers des commentateurs de la société québécoise, nous avons trouvé des échos de nos intuitions concernant les défis des relations et de la communauté au Québec. Deux penseurs en particulier ont soutenu cette idée : Mathieu Bélisle, essayiste et professeur de littérature au collège Jean-de-Brébeuf à Montréal, et Catherine Dorion, députée à l'Assemblée nationale du Québec. Leurs propos ont beaucoup influencé notre compréhension de la société québécoise, et par conséquent l'approche missiologique de *Le Voisinage*.

Bélisle, dans son recueil d'essais *Bienvenue au pays de la vie ordinaire*<sup>51</sup>, observe plusieurs éléments de la société québécoise contemporaine et historique : sa religion, son art, sa politique, et sa place dans un monde en voie de mondialisation capitaliste, à travers la lentille de la théorie de l'identité moderne de Charles Taylor<sup>52</sup>. Bélisle prend de Taylor trois visions de « la vie bonne » dans l'ère moderne : la vie de participation, c'est-à-dire d'implication communautaire, la vie de contemplation, qui comprend la vie spirituelle, et la vie ordinaire. D'après Bélisle, c'est la vie ordinaire, ou « la vie de production et de

---

<sup>51</sup> Mathieu Bélisle, *Bienvenue au pays de la vie ordinaire*, Ottawa, Leméac, 2018.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 23.

reproduction, la vie du travail et de la famille » qui prime dans la société québécoise : « Ma thèse, écrit-il, est qu'au Québec, la vie de participation et la vie de contemplation ont de tout temps été soumises aux exigences de la vie ordinaire<sup>53</sup> ».

Ce n'est pas pour dire que la vie familiale serait sacro-sainte pour les Québécois. Dans son troisième essai intitulé *Le retour de Diogène*, Bélisle parle de la montée d'un cynisme québécois, basé en grande partie sur la politique provinciale, mais qui influence la vie entière du « cynique », y compris son rapport aux relations et à sa communauté. Dans un passage particulièrement marquant, il écrit ceci :

[Le cynique] demeure persuadé que ses liens avec les autres relèvent d'une libre association à laquelle il serait possible de mettre fin : je suis de tel pays parce que je l'ai voulu, mais je pourrais très bien m'établir ailleurs ; je vis avec tel homme ou telle femme, mais je pourrais très bien me séparer de lui ou d'elle et partager ma vie avec quelqu'un d'autre ; j'occupe tel emploi, mais rien ne m'empêcherait de poursuivre une autre carrière ; j'ai tels amis, mais je pourrais très bien rompre avec eux et nouer d'autres liens, etc. D'où le paradoxe de sa condition d'individu socialement intégré mais toujours prêt à faire défection. La communauté dans laquelle vivent les cyniques est une communauté par défaut, d'ailleurs marquée par une méconnaissance grandissante des rapports humains. Sur ce plan, nous sommes sans doute de moins en moins « intelligents » : nous avons perdu quelque chose dont nos ancêtres avaient une connaissance intime<sup>54</sup>.

Un exemple des effets de ces relations « jetables » qui est resté dans nos esprits lors des réflexions est une statistique venant du recensement canadien de 2011. Selon le recensement, 43 % des adolescents québécois âgés de 15 à 17 ans vivaient soit dans une famille monoparentale soit dans une famille recomposée<sup>55</sup>. Sans avoir trouvé de chiffres tout à fait analogues du recensement de 2016, nous savons, au moins, que le pourcentage de familles monoparentales a continué à croître depuis 2011<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 33. Bélisle précise que cette situation n'est pas unique au Québec; le monde occidental entier progresse dans ce même sens. Par contre, « [le Québec] est certainement [le pays] qui présente l'image la plus claire, la moins conflictuelle et la moins paradoxale de son triomphe [...] la vie ordinaire domine ici de manière exemplaire. »

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 63.

<sup>55</sup> Lia Lévesque, « 43 % des ados vivent dans une famille monoparentale ou recomposée », dans *La Presse*, décembre 16, 2014.

<sup>56</sup> Conseil du statut de la femme. *Quelques constats sur la monoparentalité au Québec*, Québec, 2019, p. 14.



L'historiographie que Bélisle a présentée, jumelé avec l'idée selon laquelle « nous avons perdu la vie communautaire de notre passé », étaient révélatrices pour nous. Le discours de la députée Catherine Dorion du 6 décembre, 2019, en réponse au discours d'ouverture du premier ministre François Legault a renforcé cette perception.

Dans ce discours passionné, elle aborde « le problème qui, d'après [elle], est la pierre angulaire de tous les autres :[...] la solitude<sup>57</sup> ». Tout comme Bélisle, Dorion souligne cette situation en tant que nouveau phénomène social : « Depuis toujours, explique-t-elle, le Québécois est un animal social. Autant chez les autochtones que chez ceux qui sont arrivés après, la richesse de la communauté a toujours marqué le ton sur notre territoire. Mais les choses, sur ce plan, ont radicalement changé dans les dernières décennies. » Comme exemple, elle décrit une scène d'un film du documentariste Pierre Perrault qui montre une fête traditionnelle dans un petit village aux années 1960. Ce *party* est produit d'une simple joie des villageois d'être ensemble, de danser, de jouer de la musique, et de profiter de leur communauté naturelle et facile. De la même manière, elle dit qu'« on a tous jασé avec nos parents, avec nos grands-parents de choses qui ont pratiquement disparu de la vie d'aujourd'hui et qui autrefois venaient toutes seules, se mettre à jouer de la musique en famille, à danser, à jouer aux cartes, à débarquer chez le voisin sans s'être annoncé. »

Dorion présente ce genre d'activité culturelle en tant qu'« anticorps naturel contre la solitude », mais pour elle, un système économique qui exige un niveau de productivité et d'efficacité exagéré enlève aux Québécois le temps et la flexibilité nécessaires pour de telles activités communautaires. La conséquence de cet effondrement communautaire serait alors une crise de solitude qui isole les aînés et qui crée des taux élevés de stress, d'anxiété et d'autres troubles de santé mentale chez les adolescents et les jeunes adultes<sup>58</sup>. « Tout ça pour dire, dit-elle en conclusion, que nous avons besoin les uns des autres », et pour

---

<sup>57</sup> Assemblée nationale du Québec, *Débat* (6 décembre 2018), fascicule n°7, pages 314-317. [[http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/journaux-debats/index-jd/recherche.html?cat=ex&Session=jd4211se&Section=particip&Requete=314-7&Hier=DORION+Catherine++Taschereau\\_Discours+d%27ouverture\\_D%C3%A9bat+parlementaire\\_314-7](http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/journaux-debats/index-jd/recherche.html?cat=ex&Session=jd4211se&Section=particip&Requete=314-7&Hier=DORION+Catherine++Taschereau_Discours+d%27ouverture_D%C3%A9bat+parlementaire_314-7)] (consulté le 17 septembre 2019).

<sup>58</sup> Dorion donne des sources fiables pour certaines de ses statistiques, mais pas pour toutes.

retrouver cet esprit de communauté, il faudrait un retour à un rythme de vie plus traditionnel.

### 4.2.3 Les apports des chercheurs

Sans doute, la source scientifique qui a eu la plus forte influence sur nos réflexions est l'étude *Renegotiating Faith : The Delay in Young Adult Identity Formation and What It Means for the Church in Canada*<sup>59</sup>. Cette étude, effectuée par des chercheurs de l'Alliance évangélique du Canada en collaboration avec plusieurs églises et ministères qui servent les étudiants et les jeunes adultes, cherchait à répondre à la question, « How can we help young adults transition from high school to the next phase in life while maintaining a connection to Church and faith<sup>60</sup>? » Hiemstra et son équipe ont rapidement trouvé que cette question reposait sur des suppositions simplistes. Malgré cela, cette question démontre toujours l'objectif principal du projet et le souci pastoral qui l'a motivé.

Somme toute, Hiemstra et son équipe ont sondé deux types d'individus : le premier se composant de 1998 jeunes adultes, âgés de 18 à 28 ans qui pratiquaient régulièrement la foi chrétienne alors qu'ils avaient entre 14 et 17 ans et le second de 1570 ouvriers (« ministry experts ») qui servent les jeunes adultes et les adolescents. Par la suite, ils ont effectué des entrevues approfondies avec 40 jeunes adultes et 26 « ministry experts »<sup>61</sup>. La grande majorité des répondants était de tradition évangélique, mais plusieurs jeunes adultes catholiques et protestants de courant traditionnel<sup>62</sup> (*mainline* en anglais) ont aussi participé. Le résultat final de l'étude lie la recherche sur les « adultes émergents » de Jeffrey Arnett aux expériences de jeunes adultes canadiens ayant grandi dans des églises chrétiennes.

Les plus importants principes de *Renegotiating Faith* qui ont influencé la création de *Le Voisinage*, étaient l'*adulte émergent* comme phase de développement, le processus de la formation identitaire des jeunes adultes en matière de négociation d'une place au sein d'une

---

<sup>59</sup> Rick Hiemstra, Lorianne Dueck et Matthew Blackaby, *Renegotiating Faith: The Delay in Young Adult Identity Formation and What It Means for the Church in Canada*, Toronto, Faith Today, 2018.

<sup>60</sup> *Ibid*, 14.

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 175-176. Pour l'étude, une pratique régulière signifie une assistance au moins mensuel à un culte d'église ou d'une messe.

<sup>62</sup> *Ibid*, p. 10-11, 180.

communauté, l'influence des mentors dans cette négociation, et les effets des médias sociaux sur la vie et sur la santé mentale des jeunes adultes d'aujourd'hui.

Le concept des adultes émergents est une adaptation récente de la théorie de développement psychosocial d'Erik Erikson<sup>63</sup>. D'après Arnett, les dernières décennies dans le monde occidental ont vu un report de plusieurs grands jalons de la vie adulte, notamment quitter le foyer familial, la fin des études, le début de la carrière, le mariage (ou la cohabitation) et la parentalité. Cette situation a causé pour plusieurs un moratoire dans le développement psychosocial entre l'adolescence (entre 12 à 18 ans dans la théorie de Erikson) et la vie adulte (entre 18 à 40 ans). Ce délai a repoussé le début de la vie adulte de cinq à sept ans en moyenne. Il est à noter que ces changements sont dus, en grande partie, à des facteurs extérieurs, tels un marché du travail qui exige de plus en plus souvent des études supérieures et un marché immobilier qui est peu abordable pour les jeunes professionnels.

La théorie d'Arnett nous a aidé à comprendre certaines de nos observations concernant l'implication des étudiants. En particulier, selon la théorie d'Erikson, la transition à la vie adulte correspond à l'acquisition de la « vertu de la fidélité », qui donne au nouvel adulte la capacité de prendre des engagements durables<sup>64</sup>. Un report de cette acquisition explique, au moins en partie, la réticence des étudiants à prendre des rôles de responsabilité dans le ministère.

Dans un contexte occidental, les jeunes adultes définissent leur identité par un processus de différenciation de leurs parents; les cinq jalons de la vie adulte que nous avons mentionnés donnent les moyens traditionnels pour cette différenciation. Les adultes émergents cherchent toujours à se distinguer de leurs parents, même si les moyens traditionnels peuvent rester hors de leur portée, mais un élément de leur identité sur lequel ils retiennent un grand niveau de contrôle est leurs croyances et leurs pratiques religieuses. D'après les données, les jeunes adultes canadiens se servent souvent de ce moyen pour se différencier,

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 16-30.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 31.

et ceci est particulièrement le cas lorsque les parents détiennent une forte identité religieuse<sup>65</sup>.

Un des plus grands points d'application de l'étude vient du concept de la différenciation religieuse. Selon la théorie d'Erikson, le processus de formation identitaire se fait lorsqu'un jeune adulte négocie des rôles au sein de différentes communautés. Par conséquent, l'importance de donner aux jeunes adultes des occasions de le faire dans une communauté chrétienne devient claire. Ceci se fait souvent plus facilement dans une communauté autre que celle des parents, car dans sa communauté d'origine, un jeune adulte doit travailler pour défaire son identité héritée (ex. il est l'enfant de ses parents) afin de se différencier<sup>66</sup>. Des adultes de la communauté qui servent de mentors pour les jeunes peuvent faciliter ce processus de plusieurs manières : en leur donnant des occasions d'essayer de nouveaux rôles, en les encourageant à mettre en service leurs dons et leurs talents, ou en les aidant à s'intégrer dans une nouvelle communauté à la suite d'un déménagement<sup>67</sup>.

L'ubiquité des médias sociaux, tels que Facebook, Whatsapp et Instagram<sup>68</sup> rajoute une autre dynamique que les générations précédentes n'ont pas vécue. La quasi-totalité des répondants au sondage (95 %) utilise les réseaux sociaux, mais plusieurs vivent des effets secondaires inattendus de cette utilisation. Ces effets sont reliés à des caractéristiques particulières de ces plateformes. Les réseaux en ligne cherchent à encadrer et à concentrer l'attention des utilisateurs, et par conséquent ils enlèvent l'attention de ce qui n'est pas sur l'écran, par exemple les personnes en proximité physique telles que la famille, les amis ou les membres d'une communauté de foi<sup>69</sup>.

Cependant, le lien social promis par ces réseaux n'est pas du même caractère que les amitiés en personne. Par exemple, ce qu'on présente en ligne est un avatar soigné – un moi idéalisé auquel les autres utilisateurs ont tendance à se comparer. En affichant principalement les meilleurs moments de la vie, les meilleures photos et les réussites, et en

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 75-76.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 76-77.

excluant les échecs et les moments banals, l'on donne au monde une fausse impression de la vie. Ceci a l'effet inattendu des autres commencent à comparer leur propre vie, tout à fait normale, à ces images soignées. « Several young adults said the purpose of social media posts is to present yourself as a unique individual who does not lead a routine life », dit Hiemstra, ce qui cause des sentiments d'insuffisance, car une vie routinière demeure la norme, même pour ceux qui se présentent autrement.

Ces pressions peuvent créer certaines craintes qui sont de plus en plus communes chez la génération en question : *Fear of Missing Out* et *Fear of Not Being Amazing*<sup>70</sup>. La *Fear of Missing Out* est liée aux sentiments d'isolement et de dépression, et est une conséquence de l'utilisation fréquente des réseaux sociaux. Le flux constant de photos et de vidéos des expériences des autres peut donner aux jeunes le sentiment « that they are missing out on life », selon la *Royal Society for Public Health* du Royaume-Uni<sup>71</sup>. L'ironie de cette crainte et des sentiments d'isolement est qu'ils sont plus communs chez les utilisateurs actifs des réseaux sociaux<sup>72</sup>, ce qui est tout à fait contraire à la promesse des réseaux de permettre des liens *sociaux*.

La *Fear of Not Being Amazing* est une conséquence des standards qu'un jeune peut penser que les autres imposent sur lui, ou qu'il impose sur lui-même. Dans une ère où tout ce que l'on écrit en ligne, et toute photo, vidéo ou compte-rendu des actions dans le « monde réel » reste disponible en permanence et court la chance d'être partagé à grande échelle (devenir viral), le risque de rejet social dû à un échec devient énorme<sup>73</sup>. Devant un tel risque, plusieurs choisissent l'inaction au lieu d'essayer quelque chose de nouveau et de courir la chance d'échouer. Suivant la suggestion de plusieurs *ministry experts*, Hiemstra suggère alors que les jeunes ont besoin de « safe spaces » qui « limit the scale and intent of criticism by, among other things, putting in place explicit or implicit covenants that criticism will not

---

<sup>70</sup> Hiemstra et ses collègues soulignent aussi une troisième crainte que vivent plusieurs : la *Fear of Passionless Monotony*. Celle-ci est liée au choix de carrière, qui devient plus difficile à cause d'un désir commun de choisir une carrière significative, qui va aider le jeune à former une identité intéressante et unique, et par une pression venant des parents de réussir. Cependant, celle-ci n'a pas beaucoup influencé nos réflexions.

<sup>71</sup> Cité dans *ibid*, p. 83.

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 85.

<sup>73</sup> *Ibid*, p. 81-82.

get “posted” or shared online ». Au sujet des effets des réseaux sociaux, Hiemstra a conclu qu’« although these networks are sought out for a sense of connection, they feed comparisons and feelings of anxiety, loneliness and depression<sup>74</sup> ».

En plus de souligner ces nouveaux défis de la vie des jeunes adultes, *Renegotiating Faith* a aussi confirmé l’intuition que de nombreux jeunes chrétiens quittent la foi lorsqu’ils atteignent l’âge adulte. Par contre, les données ont aussi démontré une forte corrélation de l’expérience de la communauté et de l’accompagnement dans la phase de transition après l’école secondaire, avec l’appartenance à une communauté chrétienne et la pratique de la foi plus tard dans la vie. Lorsque les jeunes quittaient leur église d’origine pour aller à l’université, si un mentor de cette église les aidait à trouver une nouvelle communauté, 77 % d’entre eux se joignaient à une nouvelle église ou paroisse, et 79 % se joignaient à un groupe chrétien à l’université. Sans cet accompagnement, les chiffres descendent à 17 % et 10 % respectivement<sup>75</sup>. Dans une veine similaire, les jeunes adultes qui avaient déjà eu l’occasion de se différencier de leurs parents en négociant un rôle dans un groupe chrétien avaient de plus fortes chances de rester attachés à leur foi. Hiemstra souligne en particulier que ceux qui ont participé à un groupe de jeunesse ou à un camp chrétien se joignaient environ trois fois plus fréquemment à un regroupement étudiant, et environ deux fois plus fréquemment à une nouvelle église ou à une paroisse<sup>76</sup>.

Pour mieux comprendre la situation missiologique propre au Québec, nous avons pris le temps de rencontrer Gilles Marcouiller, titulaire de la Chaire de leadership en enseignement en missiologie protestante évangélique à l’Université Laval. Il nous a donné quatre idées principales à prendre en considération pendant la planification : une relecture du récit commun de la mission évangélique au Québec pendant les années 1970 et 1980, une relecture de l’évangile, une vision moins restreinte de la formation des disciples, et un petit aperçu de l’état des ministères envers les jeunes adultes à Québec<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>77</sup> B. Stewart, *Synthèse des réflexions*, p. 5-6.

Le récit populaire de la mission évangélique au Québec parle d'un réveil pendant les années 1970 et 1980, une période où plusieurs jeunes adultes qui avaient quitté l'Église catholique sont devenus chrétiens à la suite d'une prédication simple du plan du salut (ce qui concorde avec la compréhension traditionnelle de la mission selon *Pouvoir de Changer*). Marcouiller a remis en question cette interprétation, soulignant le fait que les « convertis » des années 70 avaient déjà une bonne base et de la foi chrétienne et un vocabulaire commun avec les évangéliques, ce qui leur a permis de comprendre et de répondre à ce que disaient les missionnaires. Autrement dit, les questions qu'ils se posaient sur la vie et sur la foi venaient de leurs expériences à l'Église catholique. Par conséquent, ces conversions s'expliquaient mieux comme changement de tradition chrétienne que de changement de religion, contrairement à l'affirmation populaire dans le discours évangélique.

Cette compréhension des expériences des évangéliques québécois aux années 1970 et 1980 correspond à une vision restreinte de ce qu'est l'évangélisation, et aussi de ce qu'est l'évangile. Marcouiller a suggéré une relecture des textes des évangiles avec un œil sur la façon dont Jésus a prêché et enseigné : il aura très peu parlé de façon doctrinale de la justification, se concentrant principalement sur la réalité du Royaume de Dieu. À son avis, nous pourrions apprendre de la façon que Jésus aborde certains thèmes qui résonnent avec les soucis contemporains des Québécois, tels que l'équité, la justice et la paix, et des manières dont le peuple de Dieu dans le Nouveau Testament est présenté, vit sa foi et expérimente la communauté. Notons qu'à cette période, alors que tous les membres de l'équipe étaient prêts à explorer différentes méthodes d'évangélisation, ce n'étaient pas tous qui étaient à l'aise de remettre en question leur définition même de l'évangile.

Le dernier point que nous avons retenu de cet entretien était la mention d'un sondage informel fait auprès de quelques pasteurs évangéliques de la région de Québec. On leur avait demandé quels étaient les besoins les plus importants des étudiants et des jeunes adultes de leurs assemblées. Ensuite, ces jeunes adultes ont répondu à la même question, et étonnamment, il y avait une grande disparité entre les réponses des deux groupes.

#### 4.2.4 Des réflexions bibliques

Pour terminer cette première phase, nous nous sommes posés la question suivante : « Que dit la Bible au sujet de la conversion? » Sans minimiser l'importance de la prédication, nous nous sommes attardés sur l'importance d'autres manifestations de la vie de foi, notamment l'intégration communautaire, dans la conversion. Sur ce point, les textes qui nous ont le plus influencés viennent de deux discours de Jésus dans l'Évangile selon Jean. Dans ces textes, Jésus présente un lien étroit entre l'unité et l'amour réciproque des disciples, et le témoignage public de l'Église :

Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Comme je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres. C'est à cela que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres<sup>78</sup>

et

Je ne prie pas pour eux [les douze] seulement, mais encore pour ceux qui croiront en moi à travers leur parole, afin que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient [un] en nous pour que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée afin qu'ils soient un comme nous sommes un – moi en eux et toi en moi –, afin qu'ils soient parfaitement un et qu'ainsi le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé<sup>79</sup>.

Nous n'avons pas cherché à réduire ces textes à des consignes pour l'évangélisation – les chrétiens ne s'aiment pas seulement pour mieux évangéliser – mais ces textes nous ont révélé que l'activité de l'évangélisation est profondément liée à la vie communautaire du peuple de Dieu. Ce serait une des idées les plus importantes dans la réflexion qui allait suivre, et nous y discernons aussi les premières traces d'une thèse centrale de ce mémoire : qu'un ministère qui se concentre principalement sur l'évangélisation est pertinent seulement dans un contexte où son œuvre peut se jumeler au travail d'autres regroupements ou églises qui complètent les autres éléments de la mission de l'Église.

---

<sup>78</sup> Jn 13:34-35.

<sup>79</sup> Jn 17:20-23.



### 4.3 Les interprétations

La deuxième phase de la méthode de Bolsinger consiste à interpréter les données recueillies pendant la phase d'observation. Il souligne l'importance de proposer une variété d'interprétations, afin de les tester en tant qu'hypothèses. « After gathering as many objective observations as possible, we then invite consciously *subjective* responses by looking for personal interpretations of the data. Again, the goal is to get as many divergent interpretations as possible, all the while listening for the common thread[s] and themes<sup>80</sup>. » Une multiplicité d'interprétations aide aussi à distinguer les thèmes récurrents des opinions uniques : « In the interpretation stage we look for patterns we wouldn't normally notice [...] and] begin to question the interpretations themselves. Is this a recurring theme or just one perspective<sup>81</sup>? »

Un grand nombre de ces réflexions rejoignaient un thème commun : l'importance de la communauté dans un contexte d'isolement et de solitude. Les expériences des membres de l'équipe, la directive organisationnelle de *Pouvoir de Changer*, les chercheurs et les commentateurs sociaux étaient tous d'accord sur ce point.

#### 4.3.1 La communauté dans un contexte d'isolement

Nous avons noté l'histoire de la perte de la communauté du passé au Québec chez Bélisle et chez Dorion. Bélisle parle du Québécois « socialement intégré mais toujours prêt à faire défection<sup>82</sup> » d'une relation, d'une famille, d'une carrière, ou d'un lieu de résidence. Dorion a comparé la société contemporaine et productiviste à la vie au village « de l'époque », où l'on avait le temps pour jouir du simple plaisir d'être ensemble.

Nous comprenons cette idée de changement en matière de la perte des deux principaux lieux de communauté de l'histoire québécoise : la paroisse catholique et la famille. Ces deux institutions ont radicalement changé dans les dernières générations, alors que la province a connu des baisses précipitées du taux d'assistance à la messe, de la taille des

---

<sup>80</sup> T. Bolsinger, *Canoeing*, p. 115.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> M. Bélisle, *Bienvenue*, p. 63.

familles, et de la stabilité de la famille. Nous avons conclu que la société québécoise avait tout simplement oublié comment vivre en communauté<sup>83</sup>.

Puisque ces deux changements ont eu lieu avant la naissance de la génération actuelle d'étudiants, les jeunes adultes d'aujourd'hui n'ont jamais connu une de ces communautés traditionnelles, ni les relations qui en découlent. Ceci aide à comprendre la difficulté de la formation des relations parmi les jeunes Québécois : le manque de motivation pour investir du temps dans les relations peut s'expliquer s'ils n'ont pas connu la valeur d'une communauté stable. Sans exemples de relations fiables, comme dans des familles traditionnelles, personne ne saurait que ce serait possible. Les relations « jetables », où la norme est, éventuellement, de quitter ou de se laisser quitter, ne valent plus les risques implicites aux rapports humains. Le manque d'expérience relationnelle qui en est le résultat aggrave la situation, car les jeunes n'ont pas acquis les habiletés nécessaires pour former de nouvelles relations. En temps récent, la transition vers la communauté virtuelle a empiré l'isolement par la surutilisation des réseaux sociaux qui peut engendrer des sentiments de solitude et d'anxiété.

Pour l'équipe, conclure que la communauté et les relations sont difficiles n'a pas signifié qu'elles sont impossibles ou indésirables. Les activités qui facilitent la formation de relations durables nommées ci-haut et les témoignages de jeunes Québécois qui se sont convertis en raison d'une expérience de communauté chrétienne à l'extérieur du Québec ont donné de l'espoir. Le grand pari derrière *Le Voisinage* était, alors, de voir si une communauté chrétienne vivante qui se trouve en sol québécois pourrait toucher les non-croyants autant qu'une communauté ailleurs. Mais au-delà de l'évangélisation, nous avons identifié une excellente opportunité pour servir la société québécoise et les fidèles en même temps. La socialité demeure un besoin humain fondamental, et l'isolement touche non seulement à notre société en général, mais aussi aux chrétiens. Les mêmes activités, comme témoignage de l'amour de Dieu, peuvent contribuer au bien-être de tous.

---

<sup>83</sup> Bradley Stewart, *Invitation à une soirée d'information*, [s.é.], 2019.

### 4.3.2 Une nouvelle perception du public

Nous sous-entendons par cette dernière conclusion une lecture élargie de Jean 13.35, « c'est à cela que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples ». À la différence de l'interprétation qui s'est intéressée principalement à la tâche de l'évangélisation et au témoignage de l'amour auprès des non-croyants, le *tous* en Jean 13 pourrait inclure aussi des disciples actuels de Jésus. La juxtaposition des disciples et « *le monde* » de Jean 17 n'est pas présente dans ce passage.

Inclure les étudiants croyants comme partie du public du ministère étudiant n'est rien de nouveau. Les objectifs de Pouvoir de Changer ont toujours inclus la formation de chrétiens avec l'évangélisation, et ceci est aussi vrai du ministère de la *Canadian National Baptist Convention*. Par contre, comme l'a souligné la direction nationale de Pouvoir de Changer dans son énoncé « *students are the mission* », les besoins des étudiants croyants ont souvent été relégués à une importance secondaire, après la tâche de l'évangélisation.

Les besoins particuliers des jeunes d'un arrière-plan chrétien qu'ont révélé Heimstra et al. nous ont mené non seulement à donner une plus grande priorité aux jeunes chrétiens dans la communauté, mais aussi à penser à un troisième groupe que nous avons appelé « les chrétiens en questionnement ». Ce développement renvoie au phénomène de remise en question de la foi à l'université et au fait que plusieurs jeunes hésitent à exprimer leurs doutes dans leur famille et dans leur église<sup>84</sup>.

En raison de la cadence ralentie du ministère au Québec et du phénomène de retard de développement psychosocial chez les jeunes adultes, nous avons conclu qu'il n'est plus possible d'accomplir chez un étudiant tout ce que proposait le ministère dans sa forme traditionnelle. Dans un contexte qui oblige une approche relationnelle à l'évangélisation et qui, en même temps, rend le développement des relations difficile, le processus de conversion s'étend, d'habitude, sur une période d'années. Puisque les jeunes adultes s'approprient de moins en moins rapidement la capacité de prendre des engagements

---

<sup>84</sup> R. Hiemstra, *Renegotiating Faith*, p. 37-39.

durables, la formation de jeunes chrétiens en tant que disciples, et surtout en tant qu'ouvriers, dépasse maintenant la durée normale d'un parcours universitaire.

Considérons cette réalité à la lumière de la stratégie traditionnelle de « win, build, train, send<sup>85</sup> », instituée par Bill Bright, qui a fondé *Campus Crusade for Christ* en Californie dans les années 1950. Sa façon de faire était de « gagner » des étudiants à la foi chrétienne (les évangéliser), les « former » dans les fondements de la foi chrétienne et ensuite dans l'évangélisation et le *leadership*, pour ensuite les envoyer répéter tout le processus. Dans une situation idéale, ceci pourrait se produire chez un jeune non-croyant au courant de sa scolarité. Dans notre contexte, même la première étape de ce processus peut remplir les trois ou quatre ans qu'un étudiant passe à l'université. Cette juxtaposition met en évidence l'écart entre le contexte culturel du Québec contemporain et celui dans lequel est né le modèle de ministère traditionnel. Nous concluons alors qu'il n'est plus possible d'accomplir un tel mandat en nous limitant aux étudiants.

#### **4.3.3 Des pratiques mal-contextualisées**

Enfin, considérer les origines du mouvement évangélique québécois a révélé un défaut de l'approche traditionnelle. Si Gilles Marcouiller avait raison de dire qu'une explication simple du salut personnel nécessite un contact régulier et préalable avec la foi chrétienne (ce qui n'est plus le cas pour les jeunes Québécois), il nous faut une autre lecture de l'évangile qui pourrait mieux rejoindre notre public. Nous avons conclu que « Most [evangelical] Québécois churches have used European, American and Canadian models without ever asking what a Québécois church would look like<sup>86</sup>. » Ce n'est pas pour dire que nous avons songé à établir une église, mais plutôt qu'il existait, fort probablement, des méthodes d'incarner la foi chrétienne qui seraient plus accessibles pour le public québécois.

Au-delà des différences générationnelles, il existe un autre présupposé du modèle traditionnel que nous avons dû remettre en question : le mythe de la vie universitaire. Très présent dans la culture états-unienne, le récit du *College* en tant qu'expérience de vie qui permet la découverte de soi, la liberté et l'autonomie individuelle, et l'intégration à une

---

<sup>85</sup> Bill Bright, *Come Help Change the World*, Orlando, FL : NewLife Publications, 1999, p. 97.

<sup>86</sup> B. Stewart, *Synthèse des réflexions*, p. 9.

communauté, est beaucoup moins présente chez les Québécois. À notre avis, les jeunes Québécois considèrent leurs études davantage dans une perspective de boulot que d'expérience de vie ou de communauté : plutôt que passer leur vie sur le campus universitaire, la règle générale est de se rendre sur le campus pour les cours, y rester un peu de temps pour étudier, et rentrer chez eux. Autrement dit, l'université consiste plus en une tâche qu'en un lieu de vie.

#### **4.4 Les interventions**

Muni de ces interprétations, nous avons enfin abordé à la dernière phase de la méthode de Bolsinger : choisir des *interventions* sur la base des nouvelles compréhensions du contexte<sup>87</sup>. Les observations et les interprétations ont parlé d'un public en mutation, de solitude, de communauté et de pratiques mal-adaptées au contexte. Nos interventions ont suivi ces mêmes thèmes. Le résultat de ces interventions proposait la création d'une communauté qui ressemble très peu au modèle traditionnel de ministère étudiant.

##### **4.4.1 Redéfinir le public cible**

Le processus de réflexion, ainsi que le mandat donné par la direction nationale de Pouvoir de Changer, ont souligné l'importance de prioriser les besoins des jeunes croyants au sein du ministère, et aussi d'offrir un lieu où les « chrétiens en questionnement » pourraient intégrer une communauté chrétienne. Sans vouloir négliger l'importance de l'évangélisation, nous avons commencé à parler de notre public en distinguant trois types de personnes : « 1. Le Chrétien engagé, qui veut grandir dans sa foi et qui désire, peut-être, aider ses pairs à connaître Jésus, 2. Le jeune qui a grandi dans l'Église mais qui se demande si la foi est vraiment pour lui, et 3, celui qui n'a jamais connu la foi<sup>88</sup>. »

Le terme que nous avons adopté pour le second groupe, « chrétiens en questionnement », est expressément ambigu. Cette catégorie peut inclure des jeunes ayant des points de vue variés. Certains détiennent encore une croyance ferme dans les fondements de la foi chrétienne, tout en remettant en question des points de doctrine ou des pratiques qu'ils ne se

---

<sup>87</sup> T. Bolsinger, *Canoeing*, p. 111.

<sup>88</sup> Blogue de Bradley Stewart, « Toucher trois types de personne en même temps », [<https://bradstewart.ca/posts/trois-types-de-personnes/>] (consulté le 16 avril 2020).

sentent pas à l'aise de soulever dans leur église d'origine. D'autres se demandent sincèrement si la foi de leurs parents est pertinente pour leur propre vie, et d'autres encore ont rejeté la foi, sans nécessairement l'avoir avoué publiquement. La raison de l'ambiguïté du terme est de communiquer à chacune de ces personnes qu'elle peut trouver sa place au sein de cette communauté.

En même temps, la cadence ralentie du ministère et les besoins particuliers des jeunes adultes nous ont fait élargir notre mire au-delà des étudiants seulement. Encore motivés pour rejoindre les étudiants, il nous semble que nous pouvons mieux les servir en incluant des jeunes adultes diplômés et d'autres personnes d'âge universitaire qui ne sont pas inscrits aux études. En accueillant ces autres personnes, qui ont des besoins semblables à notre public primaire, nous pouvons créer une masse critique dans la communauté, afin d'offrir une communauté plus attrayante pour les étudiants. Cette approche nous permet aussi d'investir dans la vie des jeunes sur une plus longue période, et de répondre aux défis du rythme ralenti de ministère et de la vie des adultes en émergence.

#### **4.4.2 Miser sur la communauté**

Deux idées principales ont guidé nos réflexions sur la contextualisation : la première vient de Timothy Keller, qui a défini la contextualisation comme « Giving people the Bible's answers [...] to questions about life that people in that particular time and place are asking, in language and forms that they can comprehend, and through appeals and arguments with force they can feel, even if they reject them<sup>89</sup> ». La deuxième est une maxime venant d'un membre de l'équipe : « nous voulons être la bonne nouvelle qui répond à la mauvaise nouvelle dans la vie des gens ». Pour les étudiants, la mauvaise nouvelle est l'isolement; la forme la plus adéquate pour présenter concrètement la Bonne nouvelle comme solution est une communauté fondée sur l'amour à l'image de Jésus. Nous avons communiqué ce changement aux potentiels membres de la communauté ainsi : « nous parions notre avenir

---

<sup>89</sup> Timothy Keller, *Center Church – Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*, Grand Rapids, Zondervan, 2012, p. 89,

sur la promesse de Jésus [en Jean 13.34]. [...] Un tel amour changera la vie de celui qui le vit et de celle qui le voit; Jésus nous promet autant.<sup>90</sup> »

#### **4.4.3 Relocaliser les activités du ministère**

La reformulation du public cible va de pair avec le déménagement du ministère en dehors du campus. En tant qu'association étudiante à l'Université Laval, *Pouvoir de Changer* devait respecter les limites imposées par l'administration universitaire sur l'implication des non-étudiants. Puisque le campus universitaire est plutôt un lieu de travail qu'un milieu de vie pour les étudiants, le changement de localité nous permet d'être présents avec eux dans leur quotidien. S'ils peuvent intégrer la pratique de leur foi et une implication missionnaire à ce milieu, ils auront les outils nécessaires pour maintenir cette approche plus tard dans la vie.

Ayant pris cette décision, nous avons identifié un quartier ayant une grande population étudiante pour y déplacer la majorité de nos activités : le quartier St-Thomas-d'Aquin, centré sur l'avenue Myrand à Sainte-Foy. Les plus grands avantages de cette localité sont sa proximité avec les quatre institutions postsecondaires où *Pouvoir de Changer* a eu des ministères par le passé (l'Université Laval, le Cégep François-Xavier Garneau, le Collège Champlain St-Lawrence et le Cégep de Sainte-Foy), et le grand nombre d'étudiants qui y résident.

#### **4.4.4 La communauté intentionnelle : un village chrétien au sein de la ville**

La décision de miser sur la communauté soulève une question : à quoi ressemblerait une communauté chrétienne typiquement québécoise? L'histoire de la perte de la paroisse (ou du style de vie en village) comme lieu principal de communauté suggère une option naturelle : reconstruire ce qui a été perdu, un village chrétien au sein de la ville<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> B. Stewart, *Invitation*.

<sup>91</sup> B. Stewart, *Synthèse des réflexions*, p. 10. Cette idée a été exprimée de plusieurs manières de façon interne; pendant la planification initiale, nous avons parlé informellement d'un « ghetto chrétien », et l'idée de « récupérer la paroisse » a fait partie de certains discours sur l'idée.

Pour nous inspirer, nous avons identifié trois exemples de communauté intentionnelle qui incarnent un élément de ce que nous voulions bâtir : le ministère évangélique *MoveIn*, l'habitat groupé *Cohabitat Québec*, et deux ministères similaires à Sherbrooke, soit la *Maison Impact* à l'Université de Sherbrooke et *Encounter* à Bishop's University.

*MoveIn*, qui existe dans des grands centres urbains dans plusieurs pays du monde, se décrit comme « a movement of regular Christians prayerfully moving in among the unreached, urban poor<sup>92</sup>. » Le *modus operandi* de *MoveIn* est de rassembler un petit groupe de chrétiens, souvent trois ou quatre jeunes adultes ou deux jeunes familles, qui emménagent dans un quartier défavorisé, souvent dans un immeuble à logements. Ils font ceci avec l'intention de cultiver des relations avec leurs voisins, de pratiquer l'hospitalité et ainsi de parler de Jésus de façon naturelle. Ce ministère minimise les programmes organisés; d'habitude il priorise une soirée par semaine consacrée à la prière pour les voisins et les amis des membres. Le ministère pratique se fait, en grande partie, en invitant ces amis à des repas, en leur parlant dans les lieux communs des immeubles ou dans des parcs, et en trouvant des façons créatives pour partager les moments de la « vraie vie » avec eux. Comme devise, *MoveIn* prend Jean 1.14, selon la paraphrase anglaise *The Message* : « The Word became flesh and blood, and moved into the neighbourhood<sup>93</sup> ».

*Cohabitat Québec* est un exemple d'habitat groupé situé dans le quartier Saint-Sacrement à Québec. Bien que ce mode d'habitation n'est pas unique (*Cohabitat Québec* était inspiré par des exemples européens), c'est par cette instance particulière que nous en avons pris connaissance. *Cohabitat Québec* est une copropriété qui mélange des maisons de ville et des condominiums de style appartement, arrangés autour d'une cour centrale et d'une « maison commune ». Ces dernières constituent des aires partagées par tous les membres de la copropriété, notamment un jardin communautaire, des terrains de jeu, un atelier et des chambres pour les invités. La maison commune est également munie d'une cuisine industrielle et d'un réfectoire où tous les copropriétaires partagent un repas communautaire une fois par semaine. Ce style de développement urbain, se décrivant comme « une

---

<sup>92</sup> Site web de *MoveIn*, « *MoveIn* », [<https://www.movein.to/>] (consulté le 21 avril, 2020).

<sup>93</sup> Cité dans *MoveIn*, « *The MoveIn Mission and Values* », [<https://www.movein.to/vision>] (consulté le 21 avril 2020).



communauté de voisins dans un village urbain<sup>94</sup> », a donné un exemple d'un village au sein de la ville, construit pour faciliter les relations communautaires.

Finalement, les maisons de mission à Sherbrooke ont servi de modèle concret pour cette nouvelle communauté. Ces deux ministères ont lieu dans des maisons de location à proximité des deux campus universitaires, l'Université de Sherbrooke et Bishop's University. Bien que certains détails de leur fonctionnement diffèrent selon leurs circonstances, les deux projets partagent la même structure principale : une maison qui sert de centre de ministère. Des étudiants aménagent dans la maison et paient le loyer à leurs frais. Chaque semaine, ils accueillent deux activités principales : un souper gratuit ouvert à tous les étudiants de leur entourage, et une réunion centrée sur un temps de louange musicale et d'un enseignement biblique.

Chacun de ces exemples a contribué de façon importante à la création de *Le Voisinage*. *MoveIn* est un modèle de simplicité et de reproductibilité. Dans le but de former des « life-long labourers », reprendre un tel exemple, basé sur des pratiques peu compliquées comme la prière, l'hospitalité et une vie intégrée dans la communauté que l'on cherche à servir, est tout à fait réalisable par un chrétien dans n'importe quel contexte, même sans les ressources d'un grand organisme missionnaire.

Loin d'être un projet d'évangélisation, la communauté de *Cohabitat Québec* a inspiré *Le Voisinage* en tant que façon de servir les chrétiens en les considérant aussi comme une partie du public de la mission. *Cohabitat* existe afin de combler les besoins communautaires de ses membres, et non ceux des autres. Si la désintégration communautaire est un défi pour les chrétiens comme pour les non-chrétiens, et si l'amour fraternel des disciples de Jésus pouvait « changer la vie de celui qui le vit » autant que « de celle qui le voit<sup>95</sup> », le village chrétien serait le contexte dans lequel cet amour aurait son influence dans la vie des chrétiens.

---

<sup>94</sup> Cohabitat Québec, « La Communauté », [<https://www.cohabitat.ca/>] (consulté le 21 avril 2020).

<sup>95</sup> B. Stewart, *Invitation*.

*La Maison Impact* est faite exprès pour créer un milieu communautaire, un tiers lieu<sup>96</sup> où les voisins, qu'ils soient chrétiens ou non, qu'ils s'identifient comme membres de la communauté ou non, peuvent se rassembler pour partager un repas, pour passer du temps ensemble, et pour tisser des liens relationnels. Elle sert également de porte d'entrée pour de nouvelles personnes, et de forum pour l'enseignement structuré de la foi chrétienne. Le tout se fait avec l'évangélisation comme élément central de sa raison d'être.

Ces exemples ont aidé à concrétiser ce à quoi la nouvelle communauté pourrait ressembler, et pendant l'année scolaire 2018-2019, les préparatifs ont commencé.

## **5 Le projet de mission**

L'inauguration de *Le Voisinage* a eu lieu le 1er juillet 2019, le jour du déménagement au Québec. Pendant les mois de juillet et d'août, la communauté a travaillé pour préparer le lancement des activités lors de la rentrée scolaire. Nous terminons ce premier chapitre par une description de *Le Voisinage* dans son état actuel de développement.

### **5.1 Les maisons**

Dès le début, nous avons constaté que réaliser notre vision d'un village chrétien au sein de la ville devait être un plan à long terme, qui prendrait, dans toute probabilité, deux à trois ans à se réaliser. Certains étudiants et jeunes adultes étaient partants pour déménager tout de suite afin de lancer le projet de mission, mais d'autres auraient besoin de voir la communauté concrète avant d'embarquer. Pour cette raison, l'objectif primaire de la première année était de lancer une seule *Maison Impact* comme fondation sur laquelle bâtir *Le Voisinage*. Par contre, dans le processus de recrutement de résidents et la recherche d'une maison, plusieurs jeunes adultes ont exprimé un intérêt pour le projet. Par conséquent, nous avons pris la décision de démarrer deux *Maisons Impact*, l'un pour les jeunes hommes, l'autre pour les jeunes femmes.

---

<sup>96</sup> De l'anglais « third place », un environnement social après la maison et le travail, un lieu où la « conversation is the main activity ». Voir, par exemple, Craig Bartholomew, *Where Mortals Dwell: A Christian View of Place for Today*, Grand Rapids, Mich, Baker Academic, 2011, p. 266.

En même temps, quelques jeunes adultes et étudiants qui avaient été impliqués dans *Pouvoir de Changer* et *Mosaïque Université* habitaient déjà le quartier St-Thomas-d'Aquin, et ils se sont impliqués dans les activités de *Le Voisinage* à des niveaux variés. Après une première année de ministère, quelques résidents des deux maisons ont décidé de déménager, et de nouvelles personnes ont pris leur place. Encore d'autres ont commencé à s'approprier l'idée du village chrétien et prévoyaient déménager en appartements dans le *Voisinage* pour l'année scolaire 2020-2021. Il va sans dire que le début de la pandémie de COVID-19 en mars 2020 a eu de grandes conséquences pour la communauté. Certains étudiants qui avaient prévu louer un appartement dans *Le Voisinage* sont retournés dans leur ville d'origine, et nous avons dû trouver des moyens créatifs de servir la communauté, notamment par des livraisons de repas et des activités en ligne. En date de la fin du printemps 2021, la communauté consiste encore en les deux maisons et quelques individus en appartement.

## **5.2 Les activités**

En décrivant les activités de *Le Voisinage*, nous nous limitons à ce qui s'est fait pendant l'année avant la pandémie. Nous espérons pouvoir retourner bientôt à un modèle bâti sur un squelette semblable; alors que nous avons organisé de nombreuses activités virtuelles pendant cette dernière année, la communauté en présentielle demeure la fondation de ce que *Le Voisinage* cherche à accomplir.

Pendant sa première année, les activités principales de *Le Voisinage* ont eu lieu dans les deux *Maisons Impact*. Tout d'abord, les mardis soir, « la maison des gars » accueillait les étudiants pour un souper communautaire gratuit. En moyenne, de soixante à soixante-dix personnes se réunissaient pour manger ensemble, pour discuter, et pour jouer à des jeux de société. Dans un environnement si informel, il est difficile à connaître tous ceux qui viennent, mais ce groupe était un bon mélange des trois types de personne que *Le Voisinage* cherche à servir: un nombre approximativement égal de chrétiens convaincus et de non-croyants, ainsi que quelques « chrétiens en questionnement ».

Lors des soupers du mardi soir, les étudiants ont essayé plusieurs méthodes pour apporter un contenu spirituel. Pendant le repas, un étudiant impliqué prend la parole pour accueillir

les invités au nom du ministère, bénir le repas, et remercier l'église qui a fourni la nourriture de la semaine<sup>97</sup>. Au cours de la soirée, les chrétiens de la communauté cherchent à rencontrer et à accueillir les invités, ce qui mène souvent à des conversations sur la foi. Nous avons aussi essayé des activités plus organisées pour faire connaître la foi chrétienne, telles que quelques séances du parcours Alpha<sup>98</sup> (ce qui n'a pas été très bien reçu) et demander à des membres du groupe de partager un témoignage<sup>99</sup> ou une histoire qui relate comment Dieu a été à l'œuvre dans sa vie. Cette pratique a notamment piqué l'intérêt de plusieurs non-croyants du groupe.

Chez « la maison des filles », le groupe s'est rassemblé le dimanche soir pour un temps de louanges musicales et d'échanges bibliques sur des thèmes qui rejoignent la vie des jeunes adultes. Tout comme dans les autres activités, cette réunion est organisée pour prioriser l'élément communautaire du ministère : elle commence et se termine par un temps de fraternité libre avec des collations et des desserts. Le dimanche soir attire principalement les croyants et les croyants en questionnement du groupe, mais au cours de l'année plusieurs amis et des étudiants qui voulaient apprendre plus sur foi chrétienne y ont assisté.

L'objectif éventuel est que d'autres activités, à plus petite échelle, aient lieu dans les foyers d'autres membres de la communauté. Par exemple, inviter des voisins pour un temps de prière, une étude biblique, un souper ou une soirée de film serait un moyen pour que tous apprennent à exercer l'hospitalité, non seulement pendant leur temps aux études, mais pour toute la vie. Mais pour la première année, ces activités ont surtout eu lieu dans les Maisons impacts, et quelques-unes sur le campus de l'Université. Pendant l'année scolaire 2020-2021, en raison de la pandémie, elles ont été tenues principalement en ligne.

## **6 Conclusion**

Pendant les dernières décennies, la société québécoise a connu de grandes mutations. Certaines sont particulières à son contexte, et d'autres sont partagées par toute la société

---

<sup>97</sup> Plusieurs églises de la région aident en fournissant les repas, à tour de rôle.

<sup>98</sup> Une série de vidéos exposant les éléments fondamentaux de la foi chrétienne.

<sup>99</sup> Ces témoignages peuvent être des récits d'une expérience de conversion, mais peuvent aussi parler d'une application de la foi dans sa vie, par exemple, apprendre à pardonner et se réconcilier avec un membre de sa famille.

occidentale. Ces changements ont causé de grandes difficultés pour la mission évangélique et notamment pour le ministère auprès des étudiants. Une conséquence importante est la disparition des lieux et des formes de communauté qui ont marqué l'histoire du Québec, et par conséquent, un grand nombre de jeunes se trouvent à la fois isolés et mal équipés pour intégrer une communauté, ou pour bâtir des relations durables. Pour un ministère qui priorise l'évangélisation, cette nouvelle réalité présente des défis et des opportunités. D'une part, entrer en contact avec les jeunes afin de leur partager la parole de Dieu est devenu extrêmement difficile. D'autre part, ce besoin criant donne l'occasion de montrer, concrètement, l'amour de Dieu. À partir de là, il serait facile de penser à la communauté comme un simple moyen d'accomplir l'évangélisation. Cependant, dans le discours de Jean 13, Jésus ne parle pas d'amour comme moyen – le nouveau commandement qu'il donne est d'aimer. L'amour est une fin en soi, mais une fin qui fait signe de la vérité de notre foi.

Ce constat n'est pas anodin. Pour un organisme qui a depuis longtemps compris la mission principalement en matière d'évangélisation, la relation entre l'évangélisation et d'autres responsabilités du corps de Christ donne à réfléchir. Par ce qui suit dans ce mémoire, nous allons soutenir que le travail d'évangélisation ne dépend pas seulement de la réalité communautaire du peuple de Dieu, mais de toute l'activité de l'Église. La mission ne peut pas se résumer à l'évangélisation, car l'évangélisation est une action qui existe en état de symbiose avec une globalité d'actions. Dans notre contexte, combler le besoin de relations humaines s'inscrit, de façon aussi légitime que l'évangélisation, dans la définition de la mission.

Ces réflexions sur le contexte québécois ont mené notre équipe à établir un ministère d'une forme très différente de ce qui a précédé; au lieu de viser une reproduction rapide d'effectifs dans le but d'élargir notre influence en évangélisation, nous nous concentrons maintenant sur la création d'une communauté qui aidera ses membres à cheminer ensemble par le biais d'une vie commune. Au lieu d'avoir l'université comme public cible, nous nous attachons maintenant à une plus grande tranche d'âge et à un lieu différent. Et au lieu d'un modèle de ministère importé d'ailleurs, nous en avons développé un qui répond mieux aux besoins du Québec contemporain, et qui, à notre avis, ressemble plus à une forme contextualisée du christianisme québécois, la communauté locale de la paroisse.

## Chapitre 2

### *Le Nouveau Monachisme*

#### 1 Introduction

Les grands changements de style et de philosophie impliqués dans la transition du modèle traditionnel de *Pouvoir de Changer* vers le projet de mission communautaire *Le Voisinage* nous ont conduit dans un territoire inexploré. Pour cette raison, un des objectifs principaux de cette recherche est l'approfondissement des fondations théologiques et missiologiques du projet de mission *Le Voisinage*, afin d'arriver à une pratique mieux adaptée à notre contexte.

Tout comme les explorateurs Lewis et Clark ont engagé des guides autochtones qui connaissaient déjà la région dans laquelle ils entraient, nous tournons maintenant vers d'autres communautés qui ont déjà couvert du terrain semblable, communautés qui serviront de partenaires de dialogue dans notre méthode de corrélation : le *Nouveau monachisme*. À la fin de cette étude, nous juxtaposerons les deux communautés pour comparer les contextes, les objectifs, les théologies et les pratiques des deux pour afin de proposer de nouvelles idées pour *le Voisinage*.

#### 1.1 La pertinence d'une étude du *Nouveau Monachisme*

La mission évangélique connaît des expressions diverses. Rick Richardson en a identifié cinq courants présents en début du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>100</sup>; selon sa typologie, un ministère

---

<sup>100</sup> Rick Richardson, « Emerging missional movements: an overview and assessment of some implications for mission(s) », dans *International Bulletin of Missionary Research* 37, n° 3 (juillet 2013), p. 131-136. Les cinq courants, selon Richardson sont : le courant *missional* qui se fie à la pensée de Leslie Newbigin et, comme plusieurs des courants, trouve des expressions dans des églises de traditions diverses. Les églises plus conservatrices et évangéliques expriment ce courant de pensée par un accent sur l'évangélisation, et les églises protestantes de tradition *mainline* se concentrent plus sur l'implication sociale. Le courant « *eMerging* » priorise des expressions relationnelles et expérientielles de la foi, et certaines églises

traditionnel de *Pouvoir de Changer*, qui priorise la formation de *leaders* et l'implantation de nouvelles branches à de nouvelles institutions post-secondaires, se situe étroitement dans le *Multiplying stream*. Par contre, le modèle et la philosophie de *Le Voisinage* a plusieurs éléments en commun avec le courant néo-monastique, notamment la priorité que cette communauté donne au vivre ensemble, à la vie partagée, et à l'hospitalité.

Les parallèles entre *Le Voisinage* et le *Nouveau monachisme* ne sont pas limités aux pratiques. Les contextes culturels des deux mouvements se chevauchent sur deux plans importants : le caractère occidental et (post-)moderne des sociétés dans lesquelles ils se trouvent, et la grande influence de l'évangélisme états-unien. Plusieurs fondateurs de communautés néo-monastiques viennent de ce milieu, et ils ont adopté certaines de leurs pratiques dans le but d'équilibrer des manquements qu'ils ont perçus dans les églises évangéliques de leur pays. Les organismes qui ont fondé de *Le Voisinage* ont également des racines dans ce même milieu. De plus, le mouvement évangélique au Québec est en grande partie un produit d'une influence de missionnaires évangéliques américains et anglo-canadiens<sup>101</sup>. À part ces deux parallèles contextuels, nous voyons aussi une opportunité d'apprendre des forts liens œcuméniques que les communautés néo-monastiques ont tissés avec des communautés catholiques, un exemple qui pourrait être un atout pour une mission évangélique dans le contexte catholique du Québec.

Nous tenons à souligner, aussi, l'engagement missionnaire du *Nouveau Monachisme*. La mission est la raison d'être de *Le Voisinage*, mais nous allons voir que les définitions de la mission des deux se distinguent sur plusieurs points. En même temps, certaines des valeurs de ces communautés les différencient de *Le Voisinage*, comme la place qu'elles donnent au partage des ressources économiques, à la réconciliation raciale, et à la spiritualité contemplative. Au premier regard, ces éléments ne semblent pas très pertinents à la

---

*eMerging* se fient à une théologie narrative plutôt que propositionnelle. Le courant multiethnique voit l'évangélisation, la justice et la réconciliation raciale comme des éléments centraux de l'évangile. Le quatrième courant selon Richardson est le *Nouveau monachisme*, le sujet de ce chapitre. Le dernier courant est le « *Multiplying stream* », ou le courant de la multiplication, qui cherche à multiplier les assemblées locales par la formation de nouveaux *leaders*.

<sup>101</sup> Voir, par exemple, Gilles Marcouiller, « Repenser les fondements missiologiques du mouvement protestant évangélique francophone du Québec pour le contexte québécois du XXI<sup>e</sup> siècle », thèse de doctorat, Université Laval, 2017, p. 1.

vocation de *Le Voisinage*, mais nous croyons que certains d'entre eux pourront être une source d'inspiration pour notre communauté.

En raison de ce mélange de similarités de contextes et d'approches, et des différences philosophiques et pratiques, un processus de corrélation entre le *Nouveau monachisme* et le *Voisinage* sera un terrain d'apprentissage fertile pour notre communauté.

## 1.2 Revue de littérature sur le Nouveau Monachisme

Malgré le rejet de la vie monastique par bon nombre des grands réformateurs qui a en grande partie mis fin à ce style de vie en Europe protestante, plusieurs communautés monastiques protestantes ont existé depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. Au moment de la réforme même, quelques communautés catholiques déjà existantes ont changé pour une « règle protestante<sup>102</sup> ». Des regroupements monastiques sont demeurés assez communs en milieu anglican<sup>103</sup>, et des communautés de traditions diverses ont vu le jour au cours des derniers siècles. Un des plus influents est celle des Frères moraves à Herrnhut sous la tutelle du comte Zinzendorf en début du XVIII<sup>e</sup> siècle; c'est cet exemple qui a inspiré de nombreuses nouvelles communautés au XX<sup>e</sup> siècle. Certains historiens suggèrent que la Réforme radicale serait en elle-même une forme de vie religieuse, en raison des arrière-plans monastiques de plusieurs des fondateurs du mouvement anabaptiste, expériences desquelles ils ont puisé dans la fondation de leurs communautés respectives. Sur ce point, Alden Bass a remarqué que « In a sense, the Anabaptists have always been a sort of laicized monasticism<sup>104</sup> », une telle tendance est facile à voir dans le cas des communautés séparatistes comme les Amish, les Hutterites et les Mennonites.

Le XX<sup>e</sup> siècle a amené un foisonnement de communautés monastiques en milieu protestant. Parmi les mieux connues sont la communauté de Taizé<sup>105</sup> en France et le séminaire

---

<sup>102</sup> François Biot, *Communautés protestantes: la renaissance de la vie régulière dans le protestantisme continental*, Paris, Fleurus, 1961, p. 13.

<sup>103</sup> Dans son ouvrage *Communautés protestantes*, Biot ne considère pas ces communautés, en raison des tendances catholiques présentes dans l'Église anglicane.

<sup>104</sup> Alden Bass, « Bringing it to completion: American new monastics and the Benedictine tradition », dans *The American Benedictine Review*, 66, n° 4 (Décembre 2015), p. 359.

<sup>105</sup> Alors que la communauté de Taizé est maintenant œcuménique, elle était fondée par un protestant; elle a attiré des membres catholiques pendant les années suivantes sa création.



clandestin que Bonhoeffer a fondé à Finkenwalde en 1935, mais ce ne sont que deux exemples parmi plusieurs<sup>106</sup>.

En 2012, Erik Carter a publié une excellente revue de littérature sur le mouvement du *Nouveau Monachisme*<sup>107</sup>. Comme plusieurs autres, il souligne le lien entre le *Nouveau monachisme* et ces communautés précédentes, expliquant que « it is important to realize [new] monasticism's historical connections with previous movements and figures. One such figure, whose wisdom is frequently drawn upon by new monastic authors, is German theologian Dietrich Bonhoeffer ». Si un bon nombre de ces communautés plus anciennes ont été objets de nombreuses études académiques, ceci n'est pas le cas du *Nouveau monachisme*. D'après Carter, « Several of the texts discussed in this literature review are lacking in academic profundity and scholarship. Most of them fall short by not providing appropriate documentation, and they rely too much on secondary sources[...] » Nous avons trouvé que cette situation s'est améliorée dans les huit ans suivants la publication de l'article de Carter. Plusieurs études ont été publiées par des auteurs tels qu'Amy Cox Hall<sup>108</sup>, Alden Bass<sup>109</sup>, Carl Ivor Brook<sup>110</sup>, William Samson<sup>111</sup>, et Mark Killian<sup>112</sup>. Par contre, la critique

---

<sup>106</sup>Répertorier ces communautés serait bien en dehors de la portée de cette recherche, mais nous en mentionnons quelques-unes auxquelles les fondateurs des communautés néo-monastiques que nous étudions font souvent référence en tant qu'antécédentes à leur mouvement : les communautés du Bruderhof, fondé en Allemagne en 1920, le travail Dorothy Day et Peter Maurin qui ont fondé le *Catholic Worker Movement* dans les années 1930, *Koinonia Farm*, établie en Géorgie, É-U en 1942, la « *Quiet Revolution* » de John Perkins dans les années 1960 qui a abouti par la formation de la *Christian Community Development Association*, et les *Jesus People* de la même période. Voir, par exemple, Jonathan Wilson-Hartgrove, « New Monasticism and the Resurrection of American Christianity », dans *Missiology* 38, n° 1 (2010), p. 7.

<sup>107</sup>Erik C. Carter, « The New Monasticism: A Literary Introduction », dans *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 5, n° 2 (novembre 2012), p. 268-284.

<sup>108</sup>Amy Cox Hall, « Living on a Prayer: Neo-Monasticism and Socio-Ecological Change », dans *Religion* 48, n° 4 (octobre 2018), p. 678-699; Amy Cox Hall, « Neo-Monastics in North Carolina, de-Growth and a Theology of Enough », dans *Journal of Political Ecology* 24, n° 1 (septembre 2017), p. 543.

<sup>109</sup>A. Bass, « Bringing it to completion »...

<sup>110</sup>Carl I Brook, « Resonance at Rutba: The Relevance of New Monasticism for South Africa », dans *Missionalia* 41, n° 2 (mai 2014), p. 195.

<sup>111</sup>Will Samson, « The New Monasticism », dans Brian Steensland (dir.), *The New Evangelical Social Engagement*, New York, NY, Oxford University Press, 2014, p. 94-108; William A. Samson, « The New Monastics and the Changing Face of American Evangelicalism », thèse de doctorat, University of Kentucky, 2016.

<sup>112</sup>Mark Killian, « Everything in Common: The Strength and Vitality of Two Christian Intentional Communities », thèse de doctorat, 2013; Mark Killian, *Religious Vitality in Christian Intentional Communities: A Comparative Ethnographic Study*, Lantham, Lexington Books, 2017.

qui veut que ces études dépendent principalement de sources secondaires s'applique à presque toutes ces publications.

Seules les recherches doctorales de Samson et de Killian tentent de recueillir des données primaires au sein de communautés néo-monastiques. Par le biais d'entrevues avec quarante membres de deux « Christian Intentional Communities », et d'une implication personnelle d'une durée d'un an, Killian a examiné les facteurs qui ont motivé les membres à s'y joindre, sur les forces qui ont permis la multiplication des communautés néo-monastiques, et sur les stratégies qu'elles utilisent pour retenir leurs membres. L'étude de Samson, par contre, se base en grande partie sur ses propres expériences en tant que membre d'une communauté néo-monastique. Son analyse théologique et contextuelle du mouvement est très utile, d'autant plus puisque *Rutba House* et *The Simple Way*, les deux communautés auxquelles nous nous intéressons dans ce chapitre, figurent parmi celles qu'il a étudiées, mais à notre avis son analyse des données et des entrevues souffre d'un manque de rigueur – il ne s'en sert presque pas, à l'exception de quelques anecdotes et généralisations. Pour cette raison nous prenons des parties importantes de sa publication plutôt comme récit personnel – c'est-à-dire comme une source primaire – et non comme étude scientifique.

Ceci étant dit, même si la grande majorité des textes publiés au sujet du *Nouveau monachisme* racontent les expériences vécues des membres de ces communautés (ou se basent principalement sur de tels récits), ces publications fournissent amplement de matière pour notre étude corrélationnelle. À part les textes mentionnés ci-haut, nous allons nous fier en grande partie aux écrits de certaines personnalités influents au sein du mouvement, notamment Jonathan R Wilson, Jonathan Wilson-Hartgrove et Shane Claiborne.

### **1.3 Définition du *Nouveau monachisme***

Le terme « Nouveau Monachisme » n'a pas de définition précise dans la littérature. Pour la grande majorité des auteurs, le mouvement remonte aux communautés états-uniennes et européennes du début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>113</sup>, et ces communautés reconnaissent toutes des liens filiaux avec les communautés monastiques qui existent depuis les temps des Pères du

---

<sup>113</sup> Voir, per exemple, A. Bass, « Bringing it to completion »... et; J. Wilson-Hartgrove, « New Monasticism and the Resurrection of American Christianity »...

désert. Le terme « New Monasticism » est habituellement attribué à une de deux sources : une lettre écrite par Dietrich Bonhoeffer à son frère Karl-Friedrich en janvier 1935, ou le livre *Living Faithfully in a Fragmented World* de Jonathan R. Wilson<sup>114</sup>.

Dans les années 1930, Bonhoeffer avait visité de multiples communautés monastiques (principalement anglicanes et catholiques), et quelques mois avant la fondation de son séminaire clandestin à Finkenwalde, il a écrit ceci : « The restoration of the church must surely depend on a new kind of monasticism, which has nothing in common with the old but a life of uncompromising discipleship, following Christ according to the Sermon on the Mount. I believe the time has come to gather people together and do this<sup>115</sup>. » Wilson a conclu son livre par un appel à la formation de nouvelles communautés monastiques (nous allons explorer sa pensée plus tard); son gendre, Jonathan Wilson-Hartgrove, allait relever cet appel lors de la formation de *Rutba House* à Durham, Caroline du Nord. Il n'est pas clair si Wilson s'est inspiré de Bonhoeffer, mais la vie et la pensée de Bonhoeffer, et surtout son livre *De la vie communautaire*, sont influents dans la pensée de plusieurs membres du mouvement<sup>116</sup>. Peu importe sa source, l'utilisation du terme « *Nouveau monachisme* » en milieu évangélique s'est popularisée seulement au début du XXI<sup>e</sup> siècle.

Même si les frontières précises du *Nouveau monachisme* sont floues, aux fins de cette recherche, nous nous servons du terme pour parler de l'ensemble de communautés reliées à la pensée de Wilson et de Wilson-Hartgrove, dont deux des communautés phares sont la *Rutba House* de Wilson-Hartgrove et *The Simple Way*, la communauté de Shane Claiborne à Philadelphie. Dans la troisième partie de ce chapitre, nous allons explorer les origines de ces communautés.

---

<sup>114</sup> Il est à noter que le II<sup>e</sup> concile œcuménique du Vatican a déclenché un foisonnement de nouvelles communautés monastiques en milieu catholique, et que ce mouvement est souvent appelé, également un, ou le, *Nouveau monachisme*. Pour cette étude nous nous concentrons sur le mouvement protestant-évangélique, mais nous soupçonnons qu'il existe un certain lien entre les deux, d'autant plus en raison de l'ouverture à l'œcuménisme à la suite du concile, et des liens qu'ont tissé de grands figures du *Nouveau monachisme* évangélique avec des communautés catholiques.

<sup>115</sup> Cité dans Jonathan Wilson-Hartgrove, *New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church*, Grand Rapids, Mich., Brazos Press, 2008, p. 26.

<sup>116</sup> Voir, par exemple, Jonathan R. Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: From after Virtue to a New Monasticism*, Cambridge, Lutterworth, 2010, p. 61.

## 2 Le contexte du Nouveau monachisme

Pour bien comprendre le mouvement du *Nouveau monachisme*, et surtout pour tirer des leçons de son exemple, nous devons examiner le contexte culturel dans lequel le *Nouveau monachisme* a fleuri, afin de comprendre comment ces communautés y répondent. Comme nous l'avons déjà mentionné, deux éléments très importants de ce contexte sont la modernité tardive occidentale et l'évangélisme états-unien.

### 2.1 L'évangélisme états-unien

Le *Nouveau monachisme* est profondément enraciné dans le mouvement évangélique. Par exemple, les deux fondateurs des communautés néo-monastiques que nous étudions, Wilson-Hartgrove et Claiborne, ainsi que le théologien Wilson, ont tous les trois grandi dans des familles et des églises évangéliques. Wilson-Hartgrove et Claiborne ont été grandement influencés par la pensée de Tony Campolo, un professeur et pasteur évangélique de grande renommée, pendant leurs études à Eastern University<sup>117</sup>. Mais au-delà de ces influences, certains commentateurs ont soutenu qu'il y a quelque chose d'explicitement évangélique (ou bien protestant plus généralement) dans la création de ces communautés. Gerald Schlabach voit ici un exemple de la tendance protestante de repartir de zéro face à des manquements dans l'Église, et il craint que ces communautés ne soient qu'une tentative de trouver « the next big thing »<sup>118</sup>, ce qui peut être une tendance nuisible dans le monde évangélique<sup>119</sup>. Samson, par contre, se demande si le fait que les évangéliques aux États-Unis se définissent en tant que groupe marginalisé n'a pas conduit certains à se marginaliser eux-mêmes en réaction à la place importante que l'évangélisme a trouvée dans la société états-unienne. Il exprime cette idée en demandant « What if today's younger evangelicals are simply following the established evangelical pattern [by] turning against mainstream evangelicalism itself<sup>120</sup>? »

---

<sup>117</sup> Voir, par exemple, E.C. Carter, « The New Monasticism »...

<sup>118</sup> Gerald W. Schlabach, « Call No Movement New until It Is Old: "New Monasticism" and the Practice of Stability », dans *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 21, n° 3 (août 2012), p. 247-257.

<sup>119</sup> Par contre, il admet que certains membres de ces groupes, notamment Wilson-Hartgrove, sont conscients de ce risque, et qu'ils répondent en insistant d'autant plus sur des valeurs monastiques telles que la stabilité et l'humilité, ce qui permet à Schlabach de garder un certain optimisme au sujet du mouvement.

<sup>120</sup> W. Samson, « The New Monasticism »...

Quant aux éléments du contexte évangélique qui influence le *Nouveau monachisme*, nous en trouvons des lectures complémentaires chez deux commentateurs qui ont participé à deux communautés différentes : Bass, membre de la communauté *Lotus House*, à Saint Louis, Missouri, et Samson, ancien membre de la communauté *Communality*, à Lexington, KY. Bass répertorie quatre éléments qui influencent le mouvement néo-monastique : un désir chez les jeunes croyants les plus engagés pour une expression particulière de leur dévouement; une réaction contre une vision « constantinienne » de la foi chrétienne aux États-Unis; une réappropriation de certaines traditions anabaptistes au sein du mouvement évangélique, et une montée d'œcuménisme parmi les jeunes chrétiens états-uniens<sup>121</sup>. Samson, à son tour, souligne deux soucis qui motivent les néo-monastiques : le « moralisme militariste » de la droite religieuse et le « théraputisme » du mouvement des *megachurches*. Ces deux lectures se recoupent sur plusieurs points, alors nous allons les examiner en parallèle en suivant le schéma de Bass, auquel nous allons rajouter les observations de Samson.

Pour Bass, le mouvement évangélique a, historiquement, offert aux jeunes les plus engagés un canal particulier pour exprimer leur zèle : la mission à l'étranger. Pour certains, la pensée postcoloniale, qui voit une association de la mission chrétienne au colonialisme aurait rendu cette option moins attrayante. Cette nouvelle perspective a, selon Bass, « left a vacuum for evangelical Christians who believe they have a special vocation. In the past, foreign missions served as the highest level of commitment for dedicated Christians, analogous in many ways to monastic commitment ». Sur ce point, nous trouvons que Bass exagère; la mission étrangère est encore très vivante chez les évangéliques états-uniens, et elle demeure une option viable même pour les membres des communautés néo-monastiques : notamment, Claiborne et Wilson-Hartgrove ont participé ensemble à une forme de mission internationale avec l'organisme *Christian Peacemaker Teams*; comme nous allons le voir, en ce moment Claiborne avait déjà fondé la *Simple Way*, et c'était

---

<sup>121</sup> A. Bass, « Bringing it to completion »...

pendant cette expérience que Wilson-Hartgrove a décidé de fonder sa propre communauté<sup>122</sup>.

Par contre, son intuition que les communautés néo-monastiques sont une façon attrayante pour les jeunes très engagés d'exprimer leur foi est pertinente, et Samson corroborent l'idée. Il a trouvé que les néo-monastiques sont des gens très engagés, et dans ses entrevues, plusieurs ont exprimé une déception par rapport à l'enseignement commun chez les évangéliques d'une « grâce bon marché<sup>123</sup> » et du « théraputisme » qui réduit la foi chrétienne à une recherche de bien-être psychologique<sup>124</sup>. Claiborne exprime ces mêmes tendances ainsi : « In our culture of “seeker sensitivity” and radical inclusivity, the great temptation is to compromise the cost of discipleship in order to draw a larger crowd<sup>125</sup>. » L'appartenance à une communauté néo-monastique serait, alors, une façon pour les jeunes évangéliques de vivre un engagement particulier.

Le deuxième moteur contextuel pour le *Nouveau monachisme*, selon Bass, est le rapprochement des évangéliques aux couloirs du pouvoir aux États-Unis – un exemple de « constantinianisme », terme que les néo-monastiques ont emprunté à John Howard Yoder. Encore une fois, Samson voit une tendance parallèle dans les expressions politiques de ce qu'il appelle un « moralisme militariste ». Ce moralisme consiste en trois éléments qui causent un malaise chez les membres des communautés néo-monastiques : la place centrale consacrée aux questions d'éthique sexuelle dans la sphère publique, notamment les « guerres culturelles » au sujet du mariage homosexuel et de l'avortement<sup>126</sup>; le fort appui de l'agression états-unienne parmi certaines grandes figures évangéliques à la suite des attentats du 11 septembre 2001; et plus généralement, la perception des États-Unis comme nation chrétienne.

---

<sup>122</sup> Voir, par exemple, Jonathan Wilson-Hartgrove, « Costly hospitality: learning trust at Rutba House », dans *The Christian Century* 130, n° 22 (octobre 30, 2013), p. 30-34.

<sup>123</sup> W. Samson, « The New Monasticism »... Ce serait un exemple de la pensée de Bonhoeffer dans les communautés néo-monastiques.

<sup>124</sup> W.A. Samson, « The New Monastics and the Changing Face of America »..., p. 61-67.

<sup>125</sup> Shane Claiborne, « Mark 2: Sharing Economic Resources with Fellow Community Members and the Needy Among Us », dans *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005, p. 32.

<sup>126</sup> Ce n'est pas pour dire qu'ils rejettent une position traditionnelle sur les questions d'éthique sexuelle, mais plutôt qu'ils trouvent que le discours politique des églises évangéliques donne trop de place à deux questions qui n'occupent que très peu de place dans les écritures.

Troisièmement, Bass postule l'influence d'un réveil de la pensée anabaptiste sous l'influence de figures telles que Yoder et Stanley Hauerwas. Nous avons déjà fait mention des tendances monastiques dans la Réforme radicale, et Yoder et Hauerwas, deux éthiciens anabaptistes, prônent tous les deux une séparation étroite entre l'Église et le pouvoir politique, ainsi que l'importance d'une vie fidèle comme tâche primaire de l'Église. Comme nous allons voir, ces idées sont centrales pour la missiologie de Jonathan R. Wilson qui a grandement influencé la communauté de Wilson-Hartgrove.

Finalement, les deux commentateurs remarquent une perte en importance des allégeances dénominationnelles chez les jeunes chrétiens aux États-Unis. Le biais protestant contre le monachisme disparaît, et de plus en plus d'évangéliques commencent à étudier le christianisme patristique et médiéval, et à adopter des pratiques spirituelles de ces anciennes traditions. Samson voit ici un renversement générationnel. À son avis, plusieurs des pratiques que ces jeunes rejettent viennent de la génération du *baby boom*, qui a écarté les styles plus traditionnels et liturgiques des églises évangéliques pour établir un culte axé sur l'expérience individuelle. Leurs enfants, à leur tour, retournent aux pratiques du passé, en en incorporant du passé lointain aussi<sup>127</sup>.

## 2.2 La modernité tardive

Un élément central à la pensée du *Nouveau monachisme* est une critique de la modernité; Wilson va jusqu'au point de déclarer que le « new monasticism is rooted in a stringent critique of modernity and postmodernity<sup>128</sup>. » Par contre, nous ne pouvons pas séparer l'évangélisme états-unien de la modernité occidentale; le mouvement évangélique est, lui-même, un produit de son contexte occidental et moderne. Par conséquent, les critiques néo-monastiques de la modernité visent la façon dont l'Église évangélique a assumé des pratiques et des présuppositions de la modernité autant que la société moderne en soi. En cherchant à incarner une pratique et un style de vie distincte, les communautés néo-monastiques se distinguent non seulement de la société moderne en général, mais aussi du courant évangélique dominant. Ces communautés cherchent à contrer plusieurs aspects de

---

<sup>127</sup> W.A. Samson, « The New Monastics and the Changing Face of America »..., p. 105.

<sup>128</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully 2nd Ed.*..., p. x.

la culture moderne qu'elles considèrent « nocifs », et parmi les plus importants pour la formation du *Nouveau monachisme* sont l'individualisme, le consumérisme (ou le matérialisme), et la fragmentation.

L'une des présuppositions fondamentales de la modernité est celle de l'autonomie du sujet individuel. Les fondateurs du *Nouveau monachisme* soulignent cette même présupposition dans la foi évangélique par son insistance sur la conversion personnelle et l'idée d'une relation personnelle avec Dieu, qui vont souvent jusqu'au point de minimiser l'importance de la pratique collective de la foi et l'intégration du chrétien dans le peuple de Dieu. Cet individualisme peut aussi limiter la compréhension évangélique de la réconciliation au pardon personnel du péché. Jonathan Wilson-Hartgrove a exprimé que pour lui, un des facteurs qui l'a conduit à considérer une vie monastique était un inconfort personnel avec « the tensions around American individualism<sup>129</sup>. »

La société de consommation, ou le consumérisme, est étroitement lié à l'individualisme de l'occident moderne. Pour Wilson-Hartgrove, la tendance à trouver une satisfaction personnelle dans la consommation de biens et d'expériences a également influencé la pratique de la foi chrétienne (nous allons approfondir ce thème au chapitre 3). Un retour aux formes anciennes du christianisme serait, alors, une façon d'échapper à ce danger : « from the very beginning, we always said that [the New Monasticism] wasn't about being novel, because novelty seems to be one of the temptations of our kind of consumerist culture<sup>130</sup> ».

Parmi les traitements néo-monastiques de la modernité, la plus rigoureuse vient de Jonathan R. Wilson, dont le livre *Living Faithfully in a Fragmented World* a inspiré son gendre, Jonathan Wilson-Hartgrove, dans la fondation de *Rutba House*. Wilson construit sa pensée sur celle d'Alasdair MacIntyre dans son ouvrage *After Virtue*, qui postule une société fragmentée pour remplacer l'idée commune d'une société pluraliste. Le pluralisme est caractérisé par la présence de plusieurs communautés religieuses qui coexistent dans un état de concurrence. Chaque communauté provient d'une tradition qui est bien comprise,

---

<sup>129</sup> Pamela D Winfield, « Interview with Jonathan Wilson-Hartgrove », dans *Cross Currents* 64, n° 2 (juin 2014), p. 282-286.

<sup>130</sup> P.D. Winfield, « Interview with Jonathan Wilson-Hartgrove »...



cohérente et facile à distinguer; bien que ces communautés puissent se trouver en désaccord sur plusieurs sujets, les sources de ces conflits sont faciles à cerner lorsqu'on compare deux traditions incompatibles, mais bien définies<sup>131</sup>.

Même si la société occidentale a déjà été pluraliste (Wilson décrit les États-Unis des années 1950 et 1960 ainsi), d'après MacIntyre, ce modèle ne décrit plus le contexte contemporain. La société pluraliste s'est transformée en société fragmentée; même si ces communautés existent encore, elles ne représentent plus des traditions cohérentes et bien comprises. Leur structure unifiée, atomique se ramène dorénavant à des fragments tels que des croyances, des pratiques et des symboles de traditions différentes qui se mélangent librement<sup>132</sup>.

D'après Wilson, ce libre-échange de fragments est dangereux pour la fidélité de l'Église. Lorsqu'elle s'entremêle avec la culture séculière, la fragmentation de la culture se reflète dans l'Église : elle incorpore des croyances et des pratiques culturelles qui sont tout à fait étrangères à la foi chrétienne — par exemple, considérer que la prospérité, la sécurité et le plaisir soient les buts principaux de la vie<sup>133</sup>.

Pour MacIntyre, la fragmentation de la société est une conséquence de l'abandon de la pensée téléologique dans la philosophie morale à l'époque des Lumières. Il soutient que les philosophes des Lumières cherchaient à justifier la vie morale indépendamment de convictions religieuses concernant le but (ou *telos*) de l'être humain, et pour lui, ce « projet des Lumières » était voué à l'échec<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> Jonathan R Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1997, p. 27-29.

<sup>132</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 30.

<sup>133</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 32.

<sup>134</sup> D'après MacIntyre, avant le siècle des Lumières, le monde occidental adhérait à un modèle moral enraciné dans la pensée d'Aristote et développé ensuite par les penseurs médiévaux. Ce système était construit sur la base de trois idées clés : 1) l'état moral de l'humanité, 2) l'état idéal (ou le *telos*) de l'humanité, et 3) ce qu'il faut faire pour passer de 1 à 2, c'est-à-dire, le code moral. L'espoir du projet des Lumières était d'élaborer une moralité indépendante de toute conviction, et surtout de toute conviction religieuse — autrement dit, sans *telos*, sans but ultime pour l'humanité. Le code moral perdure, mais en absence de *telos*, il n'a plus de cohérence et devient arbitraire, une simple question de préférences personnelles, ou d'*émotivisme*. Alors le projet des Lumières qui cherchait à maintenir le résultat du modèle moral aristotélicien, soit un code moral, a échoué en raison de la suppression de l'une de ses prémisses préalables.

Par analogie, Wilson souligne un projet des Lumières propre à l'Église, où des penseurs chrétiens ont essayé de justifier l'évangile sans *telos*<sup>135</sup>. Ces efforts se révèlent dans certaines approches de l'évangélisation et de l'apologétique : « the church has had its thinkers who have sought to ground the gospel in accounts of the passions, desires, reason, and choice ». Et tout comme les efforts de bâtir une moralité sans *telos*, toute tentative d'appuyer l'évangile sur un fondement externe est aussi vouée à l'échec. Wilson construit sa théologie de la mission sur cette idée, ce que nous explorerons plus tard dans ce chapitre.

Nous avons jusqu'ici souligné les éléments du contexte évangélique et moderne qui nous semblent être les plus significatifs pour la fondation du *Nouveau monachisme*. Cependant, le mouvement critique plusieurs autres éléments de son milieu, par exemple l'hypermobilité et l'indifférence au lieu<sup>136</sup>, la tendance à glorifier les *leaders*<sup>137</sup> et la recherche constante d'innovation – c'est-à-dire le désir de trouver la prochaine mode. Certains autres vont paraître aussi dans notre prochaine section, où nous exposerons l'histoire du développement du mouvement, mais nous ne poursuivons pas d'exploration approfondie de ces points ici. Ces éléments proviennent des grandes idéologies de la modernité, thème que nous allons explorer davantage au troisième chapitre sur la société de consommation. Il suffit, pour le moment, de mentionner que ces mouvements en sont conscients.

### **3 Récit de la fondation du *Nouveau monachisme***

Comme nous l'avons déjà vu, de nombreuses nouvelles communautés monastiques protestantes sont apparues depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, et le mouvement du *Nouveau monachisme* se voit comme un membre de cette fraternité. Cette expression particulière de communauté chrétienne intentionnelle a eu son épiscentre à *Eastern University* en Pennsylvanie<sup>138</sup>, *alma mater* de Shane Claiborne et de Jonathan Wilson-Hartgrove.

---

<sup>135</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully*..., p. 43-44.

<sup>136</sup> Ou « placelessness » selon Samson, voir, par exemple, W.A. Samson, « The New Monastics and the Changing Face of America »..., p. 20.

<sup>137</sup> Voir, par exemple J.R. Wilson, *Living Faithfully 2nd Ed.*..., p. x; et G.W. Schlabach, « Call No Movement New until It Is Old »...

<sup>138</sup> E.C. Carter, « The New Monasticism »..., p. 274.

### 3.1 Le *Kensington Welfare Rights Union* et la fondation du *Simple Way*

Pendant son baccalauréat à *Eastern*, Claiborne, un jeune étudiant qui a grandi dans une église fondamentaliste au Tennessee, a été grandement influencé par des professeurs comme Tony Campolo qui l'a initié aux doctrines sociales d'autres traditions chrétiennes, notamment à l'option préférentielle pour les pauvres, influente au sein de l'Église catholique depuis les années 1960. Une crise d'hébergement à Philadelphie allait réunir ces théories et la réalité en automne de 1995 lorsqu'une quarantaine de familles sans domiciles fixes se sont installées dans la cathédrale *St Edward's*, au borough de Kensington, l'un des quartiers les plus pauvres en Pennsylvanie<sup>139</sup>. En réponse, l'archidiocèse de Philadelphie a imposé un échéancier de 48 heures pour que les familles quittent les lieux; sinon ils risquaient de se faire arrêter.

Après avoir lu un reportage à ce sujet, Claiborne et quelques amis de *Eastern* se sont rendus sur le site pour offrir de l'aide. Ému par l'expérience des familles, et inspirés par un message affiché sur la façade de l'église qui demandait, « How can we worship a homeless man on Sunday and ignore one on Monday? », le groupe est retourné à l'université avec un plan d'action. Ils ont distribué des encarts qui annonçaient, « Jesus is getting kicked out of a church in North Philly ». Le lendemain, quelques douzaines d'étudiants se sont réunis à « St. Ed's » pour exprimer leur solidarité avec les familles et pour résister avec eux aux efforts d'expulsion par la police. Pendant les semaines qui ont suivi, à chaque fois que les autorités revenaient, ces étudiants se sont rendus de nouveau à l'église pour manifester. Comme geste de solidarité, ils ont démarré un culte hebdomadaire le dimanche soir, animé à tour de rôle par des prêtres catholiques, des chorales de musique gospel, et certaines des personnes habitant l'église; ces rassemblements priorisaient toujours des questions de pauvreté et de justice sociale. Au fil des semaines, le mouvement a de nouveau attiré l'attention des médias et des chaînes locaux ont permis aux familles de tenir une conférence de presse afin de parler de leur situation. Cette publicité a suscité des dons du public et l'appui de la ville, qui a fourni des logements permanents pour les familles en besoin. L'expérience à *St Edwards's* a tellement marqué Claiborne et ses compagnons qu'en 1998,

---

<sup>139</sup> Shane Claiborne, « Introduction to Tenants Taking Ownership », dans Jill Suzanne Shook (dir.), *Making Housing Happen: Faith-based Affordable Housing Models*, St. Louis, MO, Chalice, 2006, p. 101.

certains d'entre eux ont emménagé à Kensington pour fonder *The Simple Way*, dans le but de continuer leur service à la communauté locale.

### 3.2 L'influence de Claiborne sur Wilson-Hartgrove

C'est Leah Wilson, la fille de Jonathan Wilson, qui a invité Jonathan Wilson-Hartgrove au *Simple Way* pour la première fois, quelques jours avant que les deux ont commencé leurs études à *Eastern University*<sup>140</sup>. Pendant les années suivantes, cette communauté a permis à Wilson-Hartgrove de voir, à son tour, sa foi chrétienne d'un autre angle. La simple pratique de l'hospitalité et l'orientation communautaire inspirée de la pensée de Bonhoeffer<sup>141</sup>, ainsi que l'opportunité de relire la Bible à la lumière de la doctrine sociale allaient l'inspirer. Mais c'était une expérience en Irak qui lui a permis de découvrir une vocation à une vie et à un ministère d'hospitalité.

En 2003, juste avant l'invasion états-unienne en Irak, à l'instar de Claiborne, Wilson-Hartgrove s'est joint à une équipe de *Christian Peacemaker Teams*, un organisme de tradition anabaptiste (surtout mennonite et quaker) qui cherchait à protéger les droits de la personne en zones de conflit par le moyen de la résistance non violente. Pendant ce séjour, une voiture du groupe a happé du obus de balle dans la rue et elle est tombée dans un fossé, ses occupants blessés, y compris Claiborne. Une voiture de passage les a embarqués jusqu'à la ville de Rutba pour chercher de l'aide médicale, où un médecin irakien a soigné le groupe en leur expliquant, « Three days ago your country bombed our hospital. But whether you are American or Iraqi, Christian or Muslim, we will take care of you because we take care of everyone<sup>142</sup> ». Pour Jonathan et Leah Wilson-Hartgrove (née Wilson, ils se sont mariés en 2001), cette expérience d'hospitalité a servi d'appel d'établir une communauté chrétienne axée sur l'hospitalité et la formation de disciples.

---

<sup>140</sup> J. Wilson-Hartgrove, *New Monasticism...*, p. 23-26.

<sup>141</sup> Le livre de Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, a beaucoup influencé la pensée de plusieurs des communautés monastiques protestantes depuis sa publication, y compris celles du *Nouveau monachisme*.

<sup>142</sup> J. Wilson-Hartgrove, *New Monasticism...*, p. 35.

### 3.3 L'influence de Jonathan Wilson

Pendant la même année, Wilson-Hartgrove terminait ses études à *Eastern University*. Pour un cours sur l'hospitalité chrétienne, il a lu le livre de son beau-père<sup>143</sup>, dont l'application missiologique de la théorie de MacIntyre culmine par un appel à la formation de nouvelles communautés monastiques. Pour récupérer la tradition de la vertu, qui d'après lui avait été perdue, MacIntyre avait évoqué la chute de l'Empire romain et les communautés monastiques qui ont gardé allumé le flambeau des vertus et de la civilité pendant l'âge des ténèbres qui suivait :

Un tournant capital dans la chute de Rome est le moment où les hommes de bonne volonté cessèrent d'étayer l'*imperium* et d'identifier la continuation de la civilité et de la communauté morale avec le maintien de cet *imperium*. Sans en être toujours conscients, ils se consacrèrent dès lors à la construction de nouvelles formes de communauté où la vie morale pouvait être soutenue et ainsi permettre à la morale et à la civilité de survivre à la barbarie à venir [...] Si la tradition des vertus a pu survivre aux horreurs des ténèbres passées, tout espoir n'est pas perdu. Cette fois, pourtant, les barbares ne nous menacent pas aux frontières; ils nous gouvernent déjà depuis quelque temps. [...] Nous [attendons aujourd'hui] un nouveau (et sans doute fort différent) saint Benoît<sup>144</sup>.

Wilson reprend la pensée de MacIntyre, mais au lieu de parler de la tradition morale des vertus, son souci est pour la vie fidèle de l'Église. Pour lui, la fidélité exige que l'Église mette de côté une vision « constantinienne » qui confond la réussite de l'empire occidental et la réussite de l'Église<sup>145</sup>. Cependant, contraire à MacIntyre, il croit que la situation actuelle nécessite non pas une seule personne qui va inspirer un grand nombre de communautés, mais une diversité de communautés qui répondent à leurs contextes particuliers : « I suspect that what should develop is a mixture of forms, more and less separate from society<sup>146</sup>. »

---

<sup>143</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully 2nd Ed....*, p. ix.

<sup>144</sup> Alasdair Chalmers MacIntyre et Laurent Bury, *Après la vertu: étude de théorie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 255.

<sup>145</sup> Cette vision suit la pensée de John Howard Yoder, ce que nous explorerons à la fin de ce chapitre.

<sup>146</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully....*, p. 76.

Dans son chapitre ultime, Wilson esquisse le caractère des communautés néo-monastiques qu'il propose<sup>147</sup> : elles devraient récupérer une vision téléologique du monde, inclure tout le peuple de Dieu et non seulement les religieux, exiger un niveau élevé de discipline ecclésiastique, et faire preuve d'une réflexion théologique approfondie.

En parlant du *telos* du monde, Wilson laisse entendre une vision de la bonne nouvelle du Royaume de Dieu en disant, « A recovery of the telos of this world that is revealed in the gospel of Jesus Christ. [...] [the New Monasticism will not be] marked by a division between the secular and the sacred. Rather, it will see the whole of life under the Lordship of Jesus Christ ». Une telle vision du Royaume de Dieu est infusée dans la pensée et dans la pratique des communautés néo-monastiques, un thème que nous explorerons plus tard dans ce chapitre.

### 3.4 La création de *Rutba House*

C'était la combinaison de cette réflexion théologique avec leurs expériences avec Claiborne au *Simple Way* et en Irak, qui ont inspiré les Wilson-Hartgrove à fonder *Rutba House*. À la suite de son premier cycle à Eastern University, Jonathan a poursuivi ses études à Duke Divinity School, à Durham, Caroline du Nord. À l'exemple de Claiborne au *Simple Way*, les Wilson-Hartgrove s'installent à Walltown, un quartier pauvre de la ville. Cette décision a exprimé également un souci pour la réconciliation raciale, car Walltown est un quartier majoritairement afro-américain d'une ville qui est, d'après Wilson-Hartgrove, « broken by a history of racial division and rapid economic change<sup>148</sup> ».

Cette communauté est petite; la *Rutba House* est, en réalité, deux maisons d'hospitalité où habitent des personnes venantes de différents arrière-plans sociaux, économiques et ethniques. Nous explorerons la vie de la communauté (et celle d'autres communautés du *Nouveau monachisme*) dans la prochaine section.

---

<sup>147</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 72-75.

<sup>148</sup> J. Wilson-Hartgrove, *New Monasticism...*, p. 36.

### 3.5 Le *New Monasticism Gathering* et les douze marques du *Nouveau monachisme*

Les fondateurs de *Rutba House* ont reçu des consignes et commentaires au sujet de la vie communautaire d'amis et de connaissances, et ils ont contacté plusieurs communautés existantes pour apprendre de leurs expériences de communauté chrétienne intentionnelle. Nous avons déjà mentionné certains de ces regroupements, mais nous y ajoutons ici l'organisme de formation spirituelle *Renovaré*<sup>149</sup> et des communautés monastiques traditionnelles, particulièrement des bénédictines<sup>150</sup>.

Toutes ces réflexions ont inspiré les membres de *Rutba House* à inviter d'autres regroupements ayant une vocation similaire pour réfléchir ensemble à ce à quoi pourrait ressembler un nouveau monachisme adapté à la vie américaine contemporaine. À l'été 2004, ils ont réuni à l'église St. John's Baptist (situé en face de *Rutba House*) des représentants de trente communautés de traditions diverses, entre autres, baptistes, méthodistes, presbytériennes et évangéliques non affiliés, ainsi que catholiques et Orthodoxes orientales.

Le produit final de ce temps de consultation était une déclaration en guise de douze « marques » du *Nouveau monachisme*<sup>151</sup>, dont nous offrons ici une traduction :

Dirigés par l'Esprit de Dieu, en ce temps dit Amérique, à se rassembler à l'église St. John's Baptist à Durham, NC, nous souhaitons reconnaître un mouvement de renaissance radicale, fondé sur l'amour de Dieu et s'inspirant de la tradition riche des pratiques chrétiennes qui ont, depuis longtemps, formé la Voie simple du Christ. Cette école contemporaine de conversion, ce que nous avons nommé un « nouveau monachisme », produit un œcuménisme organique et un témoignage prophétique au sein de l'Église nord-américaine. Ce nouveau monachisme a des formes diverses, mais les marques suivantes le caractérisent :

1. Déménager dans les lieux abandonnés de l'Empire.
2. Partager les ressources économiques avec nos confrères et avec ceux qui sont dans le besoin.
3. Montrer l'hospitalité à l'étranger.

---

<sup>149</sup> Rutba House (Organization), *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005, p. viii.

<sup>150</sup> Jonathan Wilson-Hartgrove, « Joining the eternal song: how liturgical prayer is saving our community from burnout », dans *Christianity Today* 55, n° 5 (mai 2011), p. 42-44.

<sup>151</sup> Rutba House (Organization), *School(s) for Conversion...*, p. xii-xiii.

4. Se lamenter des divisions raciales dans l'Église et dans nos communautés, et poursuivre une juste réconciliation.
5. Se soumettre humblement au corps du Christ, l'Église.
6. Se former volontairement dans la voie du Christ selon la règle de la communauté, suivant le modèle de l'ancien noviciat.
7. Encourager une vie commune parmi les membres de communautés intentionnelles.
8. Soutenir les célibataires chastes aux côtés de couples mariés monogames et leurs enfants.
9. Vivre à proximité des membres de la communauté qui partagent une règle de vie.
10. Soigner le lopin de terre que Dieu nous a donné et soutenir nos économies locales.
11. Procurer la paix au milieu de la violence et prôner la résolution des conflits selon Matthieu 18.
12. S'engager dans une vie de contemplation disciplinée.

Que Dieu nous donne la grâce, par la puissance du Saint-Esprit, pour cerner des règles de vie qui nous aideront à incarner ces marques dans nos contextes locaux comme des signes du royaume du Christ et pour le bien-être du monde qui appartient à Dieu.

La suite du rassemblement à Durham était la création d'un réseau de communautés qui en comprenait de nouvelles ainsi que d'anciennes. En 2014, quelque deux cents communautés y étaient affiliées<sup>152</sup>.

## **4 Description et analyse des communautés**

Ayant regardé le contexte dans lequel s'est établi le *Nouveau monachisme* (surtout *Rutba House* et *The Simple Way*) et les grandes lignes de sa fondation, nous passons maintenant à une analyse de ces communautés. D'abord, nous allons décrire brièvement comment leur vie et leurs pratiques mettaient en œuvre les douze marques, et ensuite nous ferons une analyse de la vision théologique qui les anime.

### **4.1 La pratique des douze marques**

Les communautés affiliées au *Nouveau monachisme* sont nombreuses et elles proviennent d'une grande diversité de traditions. Pour cette raison, la pratique des douze marques est hétérogène; la disposition et le contexte de chaque groupe, ainsi que les caractères de leurs

---

<sup>152</sup> W.A. Samson, « The New Monastics and the Changing Face of America »..., p. 26.



membres, font en sorte que chaque groupe en priorise certaines et les pratique à leur façon, alors que d'autres marques peuvent même être ignorées. Dans ce survol, notre désir est de souligner cette diversité en faisant référence à une sélection de communautés, mais en prêtant une attention particulière aux entourages immédiats de Wilson-Hartgrove (*Rutba House*) et de Claiborne (*The Simple Way*).

La diversité des pratiques révèle quelque chose de la nature des douze marques. Certains commentateurs les ont décrites comme une règle de vie en elles-mêmes<sup>153</sup>, mais nous croyons que cette conclusion est erronée. Comme l'écrit Wilson-Hartgrove en préface de *School(s) for Conversion*, « Some marks are more visible in some communities than others, yet all recognize the work of the Holy Spirit in their common forms of life sketched in the twelve marks. The list is not to be understood as the necessary shape of all faithful witness<sup>154</sup>. » La fin de la déclaration des douze marques, en forme d'une prière que « Dieu nous donne la grâce [...] pour cerner des règles de vie qui nous aideront à incarner ces marques » clarifie l'intention des rédacteurs, soit d'esquisser des lignes directrices pour les communautés néo-monastiques. L'adoption, ou la non-adoption, d'une règle de vie particulière est la responsabilité de chaque communauté.

Au lieu d'examiner chaque marque individuellement, nous les regroupons selon des thèmes communs : la vie communautaire, la règle de vie et les pratiques spirituelles, et la responsabilité sociale.

#### **4.1.1 Les valeurs communautaires**

Les marques trois, sept et neuf (Montrer l'hospitalité à l'étranger; Encourager une vie commune parmi les membres de communautés intentionnelles; Vivre à proximité des membres de la communauté qui partagent une règle de vie) soulignent la centralité de la vie communautaire au sein du *Nouveau monachisme*. Nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises l'importance du vivre ensemble, par exemple dans l'idée de l'impulsion monastique que Wilson-Hartgrove réclame, et dans la fondation du *Simple Way* lorsqu'un

---

<sup>153</sup> Voir, par exemple, R. Richardson, « Emerging missional movements »...; W. Samson, « The New Monasticism »..., p. 108.

<sup>154</sup> Rutba House (Organization), *School(s) for Conversion*..., p. x.

groupe de jeunes ont emménagé ensemble. Les communautés néo-monastiques sont de taille variable, entre une douzaine et une centaine de personnes, mais une communauté qui réunit plus de deux douzaines est plutôt rare<sup>155</sup>.

En date de 2014, les deux maisons de la *Rutba House* comptaient quatorze résidents<sup>156</sup>; ces résidents peuvent rester pour une longue ou une courte période. Les Wilson-Hartgrove y demeurent depuis le début, et ils ont accueilli, entre autres, un homme sans domicile fixe pendant quelques mois et un jeune homme de seize ans qui est venu pour un temps de convalescence à la suite d'une chirurgie, mais qui est resté jusqu'à ce qu'il ait terminé ses quatre ans d'université<sup>157</sup>. La communauté s'organise pour accueillir et servir leurs voisins, par des activités telles que des soupers communautaires hebdomadaires, des temps de prière et de culte, et encore des offres de logements de longue durée : l'un des premiers gestes qu'ont posés les Wilson-Hartgrove en s'installant à Walltown était d'inviter un homme sans domicile à emménager avec eux.

Plusieurs membres de ces communautés, dont Wilson-Hartgrove, considèrent que la mobilité de la société moderne est une menace au bien-être des chrétiens et des communautés chrétiennes. Il a écrit,

We cannot overlook the fact that America's loneliness stems from an economy that demands our allegiance when it comes to where we live. We often acknowledge, sometimes with a hint of pride, that ours is a mobile society. [...] Churches will also have to call people into higher-commitment membership. We have to find ways to get people to stick around.<sup>158</sup>

Sur ce point, Bass souligne une différence significative entre les communautés néo-monastiques et leurs cousines bénédictines : l'absence de vœux de stabilité. Même si ces communautés sont conscientes du défi de la mobilité<sup>159</sup>, elles reflètent quand même leur

---

<sup>155</sup> P.D. Winfield, « Interview with Jonathan Wilson-Hartgrove »...

<sup>156</sup> P.D. Winfield, « Interview with Jonathan Wilson-Hartgrove »...

<sup>157</sup> J. Wilson-Hartgrove, « Costly hospitality »...

<sup>158</sup> J. Wilson-Hartgrove, *New Monasticism...*, p. 72.

<sup>159</sup> Par exemple, pour répondre à cette problématique Jonathan Wilson-Hartgrove a écrit un livre intitulé *The Wisdom of Stability: Rooting Faith in a Mobile Culture* (Orleans, MA: Paraclete, 2010) qui prône l'idée que « staying in one place is both a virtue and good for you. »

contexte moderne et hypermobile. Le fait qu'une bonne proportion de ces communautés ferment après quelques années d'existence<sup>160</sup> souligne cette réalité.

#### 4.1.2 Les pratiques contemplatives et les règles de vie

Nous avons mentionné précédemment un éveil aux pratiques anciennes chez les évangéliques des générations récentes. Dans son article « The “New Monasticism” as Ancient-Future Belonging », Philip Harrod interprète la récupération de ces traditions – notamment de la spiritualité bénédictine – comme un effort de participer au passé de l'Église. Pour lui, participer à d'anciens rites crée un lien avec l'histoire chrétienne qui s'oppose à l'idée rationnelle et moderne du temps : « “Time thickens” amid the contingencies and dynamic interchanges between the self and the social, the present thick description of life and an imagined community that is as richly textured and complex as any way of life experienced in the here and now<sup>161</sup> ».

Une des leçons que Wilson a tirée de MacIntyre était l'importance de « living with our history », ce qu'il définit de façon strictement rationnelle comme une connaissance de l'histoire de l'Église et une prise de la responsabilité pour les gestes des chrétiens du passé<sup>162</sup>. Par contre, Wilson-Hartgrove va plus loin, et adopte une vision transtemporelle du corps du Christ lorsqu'il parle du « new “we”, that great cloud of witnesses<sup>163</sup> », c'est-à-dire la communion des saints qui inclut ceux du passé avec ceux du présent<sup>164</sup>.

D'après Harrod, ce sentiment de participation au passé par la récupération des rites est un élément d'une quête de la Sagesse du passé. Sa définition de cette Sagesse, comme « the way to live » qui trouve son équilibre entre *doctrina* et *disciplina*, décrit bien l'importance des disciplines chez les néo-monastiques. Les marques cinq, huit, neuf et douze (Se soumettre humblement au corps du Christ, l'Église; Soutenir les célibataires chastes aux côtés de couples mariés monogames et leurs enfants; Vivre à proximité des membres de la

---

<sup>160</sup> A. Bass, « Bringing it to completion »..., p. 362.

<sup>161</sup> Philip Harrod, « The “New Monasticism” as Ancient-Future Belonging », dans *Theology Today* 67, n° 2 (juillet 2010), p. 182-193.

<sup>162</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully*..., p. 6.

<sup>163</sup> J. Wilson-Hartgrove, « Joining the eternal song »...

<sup>164</sup> Une telle conception de la communion des saints est commune parmi les églises de la réforme magistérielles, mais très rare dans les églises évangéliques provenant de la réforme radicale.

communauté qui partagent une règle de vie; S'engager dans une vie de contemplation disciplinée) parlent alors de la pratique de cette Sagesse ancienne.

La huitième marque indique une des différences les plus marquantes entre la *disciplina* du *Nouveau monachisme* et celle des ordres monastiques traditionnels : ces nouvelles communautés ne pratiquent pas, en général, le célibat<sup>165</sup>. D'après Bass, sur ce point les néo-monastiques reflètent mieux l'orientation familiale des tiers ordres plutôt que la discipline des ordres monastiques<sup>166</sup>.

D'un intérêt particulier pour notre étude, nous voulons souligner deux éléments des pratiques culturelles néo-monastiques : la prière contemplative et la commémoration des saints. Dans le cas de *Rutba House*, pendant ses premières années, les membres suivaient les prières quotidiennes du *Livre de la prière commune* de la Communion anglicane<sup>167</sup>. Par la suite, ils sont rentrés en contact avec d'autres communautés contemplatives, notamment des bénédictines, qui leur ont enseigné des pratiques liturgiques, et les néo-monastiques en ont incorporé des éléments. Après quelques années, Wilson-Hartgrove et Claiborne ont collaboré avec Enuma Okoro, une directrice spirituelle de la tradition ignatienne, pour publier leur propre livre de prière liturgique, intitulé « Common Prayer : A Liturgy for Ordinary Radicals<sup>168</sup> », que plusieurs communautés ont adopté depuis.

Le fait que ces communautés pratiquent la commémoration de « saints » surprendra un bon nombre de lecteurs évangéliques. Les auteurs de *Common Prayer* incluent des canonisés des traditions catholique et orthodoxe, mais aussi d'autres qu'ils considèrent comme des « héros » de l'histoire chrétienne; par contre, ils font très attention à leur traitement de ces personnages. Ils évitent toute mention d'invocation ou de vénération, s'en servant principalement comme des exemples de piété et d'action sociale<sup>169</sup>. Cette délicatesse reflète

---

<sup>165</sup> Par contre, les membres de Philadelphia, une des communautés étudié par Killian, font des voeux de célibat; voir M. Killian, « Everything in Common »..., p. 17.

<sup>166</sup> A. Bass, « Bringing it to completion »..., p. 361.

<sup>167</sup> Jason Bayasse, « Alternative Christian Communities », dans *Christian Century*(octobre 15, 2005), p. 38-47.

<sup>168</sup> Shane Claiborne, Jonathan Wilson-Hartgrove et Enuma Okoro, *Common Prayer: A Liturgy for Ordinary Radicals*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 2010.

<sup>169</sup> Voir, par exemple, J. Wilson-Hartgrove, « Joining the eternal song »...; et les exemples suivants de S. Claiborne, J. Wilson-Hartgrove et E. Okoro, *Common Prayer*... Le terme prend toujours une minuscule, ce

le caractère œcuménique du mouvement néo-monastique et de son désir de servir des chrétiens de traditions diverses. Cependant, à notre avis, leur finesse serait trop subtile pour une bonne partie de la communauté évangélique, pour qui une telle pratique pourrait se rapprocher trop des pratiques encore mal vues des églises catholique et orthodoxe.

Il est à noter que les communautés néo-monastiques encouragent fortement la prière liturgique en communauté, ce qui les distingue de la pratique, courante pour un grand nombre d'évangéliques, des dévotions personnelles. Par exemple, *Common Prayer* priorise une utilisation commune; pour les moments où il n'est pas possible de prier avec la communauté, le texte suggère, « Even when we are by ourselves, it's important to remember that we are not alone. These prayers are one way you can join your voice with others wherever you are<sup>170</sup> ».

Le souci pour l'intégration des disciplines dans la vie communautaire s'étend, pour certains regroupements, jusqu'à redéfinir l'église locale. Dans le cas d'une communauté que Samson a étudiée, le culte hebdomadaire se faisait sans clergé, prédicateur ou musiciens désignés, mais suivant un style anabaptiste, où tous peuvent suggérer un chant ou partager une prière, une lecture ou une réflexion<sup>171</sup>. Voici un exemple parfait de la variabilité de la mise en œuvre des douze marques : puisque les membres de cette communauté se sont désaffiliés des églises de leur milieu pour tenir leurs propres cultes, ils ont renoncé à la cinquième marque, la soumission au corps du Christ, l'Église, telle que comprise par d'autres communautés<sup>172</sup>.

Dans la catégorie des règles de vie, nous incluons aussi la marque six (Se former volontairement dans la voie du Christ selon la règle de la communauté au modèle de l'ancien noviciat), mais nous l'avons laissé à la fin en raison de la difficulté de son

---

qui signifie, selon la préface, une distinction entre les « Saints » canonisés et la communion des « saints », qui comprend tous les chrétiens vivants et morts. Par exemple, « O Lord, listen to the song of your saints who cry, "How long?" » (Office du 2 décembre) et « Lord, if only we made ourselves as open and available as your saints of old... » (Office du 17 mars).

<sup>170</sup> Shane Claiborne et Jonathan Wilson-Hartgrove, *Common Prayer Pocket Edition: A Liturgy for Ordinary Radicals*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 2012, p. 154.

<sup>171</sup> W. Samson, « The New Monasticism »...

<sup>172</sup> Voir, par exemple, l'insistance de Wilson-Hartgrove que les membres des communautés néo-monastiques devraient garder leurs liens avec les églises établies dans J. Wilson-Hartgrove, *New Monasticism...*, p. 141-142.

application. Parmi les cinq communautés que Samson a étudiées (dont *Rutba House* et *The Simple Way*) aucune d'entre elles n'avait réussi à établir une pratique de noviciat<sup>173</sup>. Cependant, en 2004, David Janzen a décrit un processus de noviciat au *Simple Way* qui comprenait quatre paliers d'adhésion : les visiteurs, les invités et les novices qui passent par une période de discernement quant à leur vocation à l'appartenance à la communauté, et les partenaires, ou les membres les plus engagés dans la communauté<sup>174</sup>. Nous ignorons ce qui aurait changé entre les deux publications.

### 4.1.3 La responsabilité sociale

Comme les autres priorités des communautés néo-monastiques, la responsabilité sociale, exprimée par les marques qui restent (1. Déménager dans les lieux abandonnés de l'Empire, 2. Partager les ressources économiques avec nos confrères et avec ceux qui sont dans le besoin, 4. Se lamenter des divisions raciales dans l'Église et dans nos communautés, et poursuivre une juste réconciliation, 10. Soigner le lopin de terre que Dieu nous a donné et soutenir nos économies locales, et 11. Procurer la paix au milieu de la violence et prôner la résolution de conflit selon Matthieu 18) sont pratiquées différemment d'une communauté à l'autre.

De façon générale, les néo-monastiques considèrent que la responsabilité sociale est une responsabilité locale. Les « lieux abandonnés de l'Empire », « [notre] le lopin de terre » et « nos économies locales » reflètent ce souci. Plusieurs communautés se localisent dans des quartiers défavorisés afin de les servir et d'offrir des services sociaux, telles qu'un service d'aide aux devoirs pour des enfants animé par un membre de *Rutba House*, et la distribution de vêtements et l'action pour les droits à l'hébergement du *Simple Way*. D'autres s'impliquent dans des causes politiques à l'échelle locale et régionale, par exemple par des manifestations contre l'exploitation minière, des abus militaires<sup>175</sup> ou la peine de mort<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> W. Samson, « The New Monasticism »..., p. 155.

<sup>174</sup> David Janzen, « Mark 6: Intentional Formation in the Way of Christ and the Rule of the Community Along the Lines of the Old Novitiate », dans *Rutba House (Organization) (dir.), School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005, p. 87.

<sup>175</sup> W. Samson, « The New Monasticism »..., p. 18, 172.

<sup>176</sup> J. Wilson-Hartgrove, *New Monasticism...*, p. chap. 7.

Et encore, le partage des ressources au sein de la communauté prend des formes différentes. L'exemple le plus extrême est celui de la communauté du pseudonyme « *Philadelphia* » dans la recherche de Killian, qui exige que ses membres confient toutes leurs ressources financières, y compris leurs épargnes et leur salaire, à la communauté<sup>177</sup>. Cependant, la plupart des groupes demandent une contribution limitée pour payer les coûts communs comme le logement et la nourriture, tout en encourageant un esprit de générosité parmi les membres. Par exemple, des membres de *Rutba House* participent à un groupe volontaire du nom de la « *Relational Tithe* », où ils versent la dîme de leurs salaires. Par la suite, ces fonds sont distribués pour des besoins particuliers, comme le cas d'une connaissance qui avait un besoin urgent d'une chirurgie dentaire<sup>178</sup>.

Finalement, la réconciliation raciale, alors qu'une priorité pour plusieurs communautés, demeure un défi. Carter remarque que « Despite efforts to tackle the color line, members of the neo-monastic communities tend to be privileged white folks, who, when faced with the temptation to flee, have degrees, financial capital, and networks with deep pockets to fall back on<sup>179</sup> ». Le fait que la grande majorité des néo-monastiques est jeune, blanc, et célibataire mène Bass à se demander si être insatisfait du « rêve américain » serait la prérogative des blancs<sup>180</sup>. Wilson-Hartgrove parle également de la méfiance qu'éprouvent des blancs qui s'installent dans des quartiers majoritairement afro-américains et pauvres<sup>181</sup>. Mais croyant que la réconciliation est un long processus qui doit se faire sur le plan individuel, il donne de nombreux exemples de sa propre communauté, et d'autres dans des contextes similaires, où la présence à long terme et la persévérance dans l'amour ont franchi les barrières de la méfiance.

## 4.2 Analyse théologique et missiologique

Les caractéristiques que Jonathan Wilson a élaborées pour le *Nouveau monachisme* était la suivante : elles doivent faire preuve d'une réflexion théologique approfondie. Pour terminer ce deuxième chapitre, nous nous tournons vers une analyse des préceptes théologiques qui

---

<sup>177</sup> M. Killian, « Everything in Common »..., p. 5.

<sup>178</sup> J. Wilson-Hartgrove, « New Monasticism and the Resurrection of American Christianity »...

<sup>179</sup> E.C. Carter, « The New Monasticism »..., p. 282.

<sup>180</sup> C.I. Brook, « Resonance at Rutba »...

<sup>181</sup> J. Wilson-Hartgrove, « Costly hospitality »...

sous-tendent le mouvement qui est né, en partie, en réponse à son appel. Ces préceptes consistent en trois points principaux : une lecture de la mission chrétienne qui repose sur l'idée yoderinne de « communautés de témoignage », l'adoption d'une ecclésiologie anti-constantinienne qui suit aussi la pensée de Yoder, et une vision téléologique (ou eschatologique) du Royaume de Dieu.

#### **4.2.1 La conception de la mission chrétienne : les « communautés de témoignage »**

La missiologie du mouvement néo-monastique est grandement influencée par la pensée de John Howard Yoder, l'un des auteurs anabaptistes qui sont, comme Bass l'a souligné, de plus en plus influents dans la pensée évangélique. Dans *Living Faithfully*, Wilson a hybridé l'idée des « communautés de témoignage » avec l'appel de MacIntyre pour un nouveau Saint-Benoît, afin d'élaborer une vision de mission chrétienne en forme du *Nouveau monachisme*. Comme c'est le cas pour plusieurs idées néo-monastiques, la réalisation de cette vision varie d'une communauté à l'autre. Cependant, dans les cinq communautés qu'a étudiées Samson, les idées et les écrits de Yoder étaient très courants<sup>182</sup>.

Pour Yoder, la mission ne concerne pas une Église combattante; Jésus a déjà gagné le combat. La mission de l'Église est tout simplement d'être elle-même :

[...] la première tâche de l'Église est d'exister. Elle est en elle-même proclamation de la seigneurie du Christ face aux Puissances dont elle a commencé à se libérer. L'Église n'attaque pas les Puissances, Christ l'a déjà fait. Mais elle doit s'efforcer de résister à leurs séductions. Par son existence, elle démontre que leur rébellion a été vaincue<sup>183</sup>.

Et c'est par cette proclamation, par cette existence fidèle, que l'élément évangélique de la mission peut se faire : « Nous avons des raisons d'espérer que notre soumission volontaire

---

<sup>182</sup> W.A. Samson, « The New Monastics and the Changing Face of America »..., p. 142 Ce n'est pas seulement les écrits de Yoder qui véhiculaient ses idées; Claiborne aussi a écrit un livre, « Jesus for President, » qui se base en grande partie sur Yoder.

<sup>183</sup> John Howard Yoder, *Jésus et le politique: la radicalité éthique de la croix*, Daniel Alexander et Maurice Gardiol (dir.), Lausanne [Switzerland, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 142.



et aimante<sup>184</sup> aura en elle-même un impact missionnaire; *la femme non-croyante est sanctifiée par son mari... Sais-tu, femme, si tu pourras sauver ton mari*<sup>185</sup>? »

À son tour, Wilson reprend et étend ce fil de pensée de Yoder à la lumière de MacIntyre. Nous rappelons l'idée que la fragmentation morale propre à la modernité est un résultat du « projet des Lumières » de justifier un code moral sans une vision du *telos* de l'être humain. Pour Wilson, le projet équivalent de l'Église était de justifier l'évangile sur un fondement externe, et il trouve le correctif, la vraie façon de justifier l'Évangile, chez Yoder, et écrit :

To go beyond MacIntyre's account, the way for the church to justify the claims of the gospel is by living the way of life to which the gospel calls us. This way of life, as it displays the full claims of the gospel, may then be compared to other ways of life. In this understanding, the church commends the gospel by living according to the gospel, not by appealing to some ground outside the gospel. For this very reason then, this work is about *living faithfully* in a fragmented world: *living faithfully simply is the Christian mission in the modern world*<sup>186</sup>.

Dans cette missiologie, nous trouvons deux particularités qui la distinguent d'autres courants évangéliques communs. Premièrement, les communautés néo-monastiques se contentent souvent d'une portée restreinte, ou autrement dit, elles ne recherchent pas une grande influence ou une grande efficacité, priorisant une action individuelle et relationnelle. En même temps, elles acceptent l'échec apparent de leurs efforts. Par exemple, dans sa discussion de l'hospitalité, Wilson-Hartgrove énumère autant de cas de rejet et de relations cassées que de « succès »<sup>187</sup>. Ceci est une manifestation visible de la mission selon Yoder, pour qui la fidélité est bien plus importante que l'efficacité :

La fidélité de l'Église qui attend le « triomphe final de l'Agneau » peut avoir comme résultat une « défaite manifeste ». L'idée que l'avènement ultime du bien dépend de la fidélité plutôt que les résultats tangibles de nos efforts est l'obstacle sur lequel l'homme moderne s'achoppe<sup>188</sup>.

---

<sup>184</sup> La soumission est un élément de la vie fidèle qui fait partie de la polémique de Yoder pour le pacifisme chrétien.

<sup>185</sup> J.H. Yoder, *Jésus et le politique...*, p. 173.

<sup>186</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 45.

<sup>187</sup> J. Wilson-Hartgrove, « Costly hospitality »...

<sup>188</sup> J.H. Yoder, *Jésus et le politique...*, p. 221.

Ceci marque un contraste important avec la théologie de la croissance, bien présent dans le mouvement évangélique, qui peut même soutenir que « l'attention, l'énergie, les ressources doivent être investies là où les gens sont réceptifs à l'Évangile. Il n'y a aucune logique à s'investir dans des milieux où la croissance n'est pas possible<sup>189</sup> ».

La deuxième distinction que nous trouvons concerne de la place de l'évangélisation. Parmi les penseurs du *Nouveau monachisme* que nous avons regardés, Wilson est de loin celui qui a le plus grand souci pour l'évangélisation, et ce souci trouve peu d'échos dans les communautés néo-monastiques. Nous n'avons trouvé que deux références à l'évangélisation parmi les réflexions des membres des communautés étudiées; l'une venant d'un membre de la communauté « *Philadlphia* » dans l'étude de Killian<sup>190</sup>, et l'autre dans un texte de Wilson-Hartgrove, qui a parlé de la commémoration des saints comme une méthode d'« incarnational evangelism<sup>191</sup>. »

Cette atténuation de l'importance de l'évangélisation marque une distinction importante des courants majoritaires de mission évangélique, une différence qui se voit aussi dans la définition de la « conversion » qu'utilisent les néo-monastiques. À la place d'un moment de décision pour adhérer à la foi chrétienne, ils parlent de la conversion plutôt comme un processus continu tout au long de la vie, de façon similaire à l'idée protestante de la sanctification<sup>192</sup>. Cependant, la vision néo-monastique de la conversion va au-delà de l'individu, pour inclure la réconciliation des communautés, autant séculières que chrétiennes.

#### **4.2.2 Le post- ou anti-constantinienisme**

Comme l'ont révélé Bass et de Samson, un élément contextuel dans la création du *Nouveau monachisme* était la tendance des regroupements et des personnages évangéliques importants d'entremêler leur foi et la vie politique états-unienne. En réponse, les

---

<sup>189</sup> G. Marcouiller, « Repenser »..., p. 33.

<sup>190</sup> M. Killian, « Everything in Common »..., p. 237.

<sup>191</sup> J. Wilson-Hartgrove, « Joining the eternal song »..., p. 44 Cependant, il n'explique pas cette idée, ni comment la commémoration y contribue.

<sup>192</sup> J. Wilson-Hartgrove, « Joining the eternal song »...

communautés néo-monastiques ont largement adopté la vision de Yoder de la relation entre l'Église et l'État.

Pour le faire, Wilson a encore appliqué la pensée de MacIntyre à l'Église. Lors de la chute de Rome, dit MacIntyre, « les hommes de bonne volonté cessèrent d'étayer l'*imperium* et d'identifier la continuation de la civilité et de la communauté morale avec le maintien de cet *imperium*<sup>193</sup>. » Wilson considère que le temps est arrivé pour que les chrétiens, à leur tour, cessent d'identifier la continuation de la foi chrétienne avec le maintien de l'*imperium* occidental. Plusieurs, d'après lui, ont fait l'erreur de confondre la mission de l'Église et la récupération d'un « particular state of affairs, such as a political system [...] so that the kingdom may once again be present<sup>194</sup> ». La solution se trouve, une fois encore, dans une fusion de MacIntyre et Yoder : tout comme les détenteurs d'une vision aristotélicienne des vertus se sont vus comme une minorité afin de rester fidèles à leur tradition, les chrétiens aussi devraient commencer à se voir comme une minorité au sein d'une culture qui n'est plus chrétienne, afin de rester fidèles<sup>195</sup>.

Cette vision s'est bien enracinée dans les communautés néo-monastiques. Par contre, étant donné le fait que plusieurs de ces communautés se situent dans la *Bible Belt* des États-Unis, nous concluons qu'elles prennent Yoder plus selon son sens prescriptif, pour dire que le « constantinienisme » est incompatible avec une pratique fidèle de la foi chrétienne, et non dans son sens descriptif qui que la chrétienté arrive à sa fin.

Cependant, dans la pensée de Yoder, l'abandon de l'idéal constantinien ne signifie pas un désengagement de toute implication politique. La place de l'Église dans la sphère publique en est une de service et de correction, qui recherche le bien commun et qui confronte des lacunes du système. « [L'Église] est appelée, écrit-il, à être la conscience de la société en même temps que sa servante<sup>196</sup>. » Nous avons vu ces deux rôles dans l'implication communautaire et l'action politique des communautés néo-monastiques.

---

<sup>193</sup> Alasdair Chalmers MacIntyre et Laurent Bury, *Après la vertu: étude de théorie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 255.

<sup>194</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 15.

<sup>195</sup> Voir J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 7; et J.H. Yoder, *Jésus et le politique...*, p. 223.

<sup>196</sup> J.H. Yoder, *Jésus et le politique...*, p. 147.

### 4.2.3 Téléologie, eschatologie et le Royaume de Dieu

Pour notre dernière observation, nous revenons à une autre caractéristique que Wilson a mandatée pour les nouvelles communautés monastiques : elles devraient récupérer une vision téléologique du monde<sup>197</sup>. Dans son introduction aux douze marques, il a exprimé la même idée en d'autres mots : « The New Monasticism is Eschatologically Directed<sup>198</sup> ». Dans sa discussion du *telos* dans *Living Faithfully*, Wilson est équivoque quant au *telos*, parlant parfois d'un *telos* humain au niveau individuel, d'autres fois d'un *telos* de toute l'humanité, d'autre fois du *telos* de l'Église, et encore du *telos* du monde<sup>199</sup>. Certes, les quatre sens sont connexes, et c'est dans la vision eschatologique que les quatre s'intègrent; Wilson écrit, « for Christians [...] eschatology replaces teleology as the end or goal toward which any thing and all things are directed. » Cette eschatologie est centrée sur la nouvelle création et le Royaume de Dieu :

God works in and through history for the redemption of creation, and God brings history to its fulfillment in a new creation. [...] To be eschatologically directed, the NM must orient its life in accordance with the consummation of the kingdom of God – the redemption of [all of] creation in Jesus Christ<sup>200</sup>.

Une pensée centrée sur une participation présente à la rédemption finale de toute la création en Jésus-Christ est évidente dans plusieurs écrits et pratiques du *Nouveau monachisme*, que ce soit l'activisme social, le service communautaire, la recherche de la réconciliation raciale, ou l'intendance environnementale. Elle se voit dans la missiologie yoderienne, où c'est par sa présence fidèle que « [L'Église] est en elle-même proclamation de la seigneurie du Christ<sup>201</sup> ». Elle est présente dans la liturgie quotidienne des communautés, comme le dit Wilson-Hartgrove, « when I pray [twice daily] for God's kingdom to come in this place as it is in heaven, I actually want it a little more each day. I know how far we are from it. But I also feel how much we need it<sup>202</sup>. »

---

<sup>197</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully*..., p. 72.

<sup>198</sup> Jonathan R Wilson, « Introduction », dans Rutba House (Organization) (dir.), *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005, p. 5.

<sup>199</sup> Par exemple, J.R. Wilson, *Living Faithfully 2nd Ed.*..., p. 55 contient trois sens distincts du terme.

<sup>200</sup> J.R. Wilson, « Introduction »..., p. 6-7.

<sup>201</sup> J.H. Yoder, *Jésus et le politique*..., p. 142.

<sup>202</sup> J. Wilson-Hartgrove, *New Monasticism*..., p. 89.

## 5 Conclusion

Il reste plusieurs facettes des communautés néo-monastiques que nous pourrions examiner, comme leur œcuménisme pratique qui se fonde sur l'action commune au lieu de la discussion doctrinale, leur compréhension de soi comme contre-culture qui répond à la modernité, ou bien les critiques du mouvement, sans parler des nombreuses autres communautés reliées. Par contre, nous croyons que les éléments que nous avons recensés ici – les réactions du *Nouveau monachisme* à son contexte, sa vision théologique et missiologique, ses pratiques liturgiques, ses règles de vie, ses valeurs de communauté et de service – seront les plus pertinents pour un dialogue avec *Le Voisinage*.

Puisque la question principale de cette recherche en est une de contextualisation, nous avons dans ce chapitre souligné des éléments du contexte moderne, évangélique et états-unien qui ont donné naissance au *Nouveau monachisme*, et un bon nombre de ces éléments sont partagés par *Le Voisinage*. Cependant, une des motivations principales du *Nouveau monachisme* pour s'éloigner de son contexte évangélique s'avère très différente des raisons pour lesquelles *Le Voisinage* a remplacé les formes traditionnelles du ministère étudiant. Pour les néo-monastiques, une perception de déséquilibre social et théologique du milieu évangélique, entre autres dans la tendance de se mélanger avec la politique et de prioriser l'expérience individuelle et minimiser l'expérience communautaire était moteur. Contraire à ces idées normatives de ce qui devrait être la forme de l'Église, les changements de *Le Voisinage* avaient une justification pragmatique : *Pouvoir de Changer* confrontait des réalités qui menaçaient son existence. Alors, si la motivation du *Nouveau monachisme* était « changer pour retrouver notre vie fidèle », celle de *Le Voisinage* était, « changer pour survivre ».

Nous trouvons une certaine ironie dans le fait de prendre une communauté qui rejette consciemment le constantiniennisme encore présent dans sa société comme tuteur pour une communauté qui affronte une société qui est, de fait, post-constantinienne, d'autant plus étant donné le fait que les évangéliques québécois francophones n'ont jamais connu une situation non marginale. Mais observer comment cette aspiration des néo-monastiques les mène à pratiquer leur foi peut quand même être une source d'inspiration pour les chrétiens

en contexte québécois qui vivent, bon gré mal gré, loin de la position privilégiée des évangéliques au sud des États-Unis.

Par contre, une des plus importantes réalités états-uniennes qui a donné naissance au *Nouveau monachisme* reflète aussi le contexte québécois : la société de consommation. Alors dans notre exploration des leçons que *Le Voisinage* peut apprendre des néo-monastiques, une très importante est simplement d'être conscient de cette société de consommation dans laquelle nous vivons. Les penseurs du *Nouveau monachisme* n'ont jamais fait d'exploration académique de ce thème, mais ils y répondent souvent dans leurs écrits polémiques et pastoraux. Nous ne faisons pas de reproches pour ce manque, car comme l'a plaisanté Carter dans sa revue littéraire, « In the new monasticism, there is no mark 13—production of academically acceptable literature<sup>203</sup> ». En revanche, si le consumérisme est réellement une force importante dans la société moderne, approfondir cette thématique ne peut que nous aider. C'est à cette tâche que nous consacrons notre dernier chapitre.

---

<sup>203</sup> E.C. Carter, « The New Monasticism »..., p. 283.

## Chapitre 3

### La société de consommation, le marché religieux, la missiologie évangélique et le nouveau monachisme

#### 1 Introduction

Un thème principal de ce mémoire est de cerner comment vivre dans la société contemporaine en tant que communauté chrétienne, ou en tant que mission chrétienne, ou tout simplement en tant que chrétien. Jonathan Wilson a parlé de « vivre fidèlement dans un monde fragmenté », sur la base d'une vision macintyrien de fidélité à une *tradition* de foi. Nous trouvons que son souci de fidélité, face à un contexte différent de celui qu'ont connu les chrétiens des générations précédentes, demeure très important. Pour bien vivre notre foi dans le contexte actuel, il nous faut une bonne compréhension non seulement de la foi historique, mais aussi du contexte actuel, ce que nous cherchons à acquérir dans ce chapitre. Plusieurs pistes d'exploration nous sont possibles, mais celle que nous avons retenue est la société de consommation. Cette consommation, régulée par un marché à l'image de l'économie néo-libérale, a des effets importants sur toute la société. Notre intérêt ici porte sur les changements qu'elle impose sur la religion et l'individu et, plus précisément, sur les communautés chrétiennes, les membres des communautés chrétiennes, et les jeunes aujourd'hui.

Ces pages représentent, dans la méthode de corrélation de Donzé, la phase d'analyse qui s'appuie sur des observations des sciences sociales pour mieux comprendre le contexte de notre pratique; dans ce cas nous nous fions principalement à la sociologie. Le but ici n'est pas tout simplement de comprendre les enjeux de la société de consommation, mais aussi d'en faire une interprétation théologique, afin de comprendre les défis pour les communautés chrétiennes et pour les habitants de ce contexte. Comment ce dernier

influence-t-il leur compréhension de la société, du but de la vie et de Dieu? Dans la prochaine phase, celle de la corrélation entre les deux communautés, les données recueillies ici nous permettront de nous interroger sur comment *Le Voisinage* peut renouveler sa pratique afin de mieux servir son public.

### **1.1 La pertinence d'une étude de la société de consommation**

Dans le chapitre précédent, nous avons souligné trois tendances principales de la société occidentale critiquées par le *Nouveau monachisme*, tendances auxquelles ce mouvement cherche à répondre : l'individualisme, le consumérisme (ou le matérialisme dans le sens populaire du terme), et la fragmentation des traditions ou des communautés. Chacune de ces tendances est propre à la modernité : l'idée de la fragmentation provient des efforts de MacIntyre de formuler une théorie de la société moderne à partir de la philosophie morale, et l'individualisme et la consommation sont, eux aussi, des caractéristiques de la modernité. Nous avons choisi de nous concentrer sur le consumérisme, ou plus précisément sur la société de consommation, mais les autres pourraient également ouvrir des pistes intéressantes pour notre étude. Cependant, la société de consommation dépend d'une vision moderne de l'individu, alors en cours de route, nous allons toucher à cette thématique aussi.

Quant à la théorie de MacIntyre, sa grande force est sa description de l'état des traditions religieuses dans la société contemporaine. Nous constatons avec MacIntyre et Wilson un échange libre de symboles, de pratiques et même de croyances, entre traditions religieuses. Mais cette situation peut s'expliquer aussi bien par un esprit de consommation de biens dans un marché qui s'impose sur la sphère religieuse – et un tel échange fait partie intégrale de la perspective que nous allons examiner. Cependant, contrairement à la théorie de MacIntyre, selon laquelle la perte de téléologie prescriptive serait à la source de ce désordre, un fonctionnement de marché dépend d'une certaine prescription concernant le but de vie, voire le *telos*, du consommateur et aussi de la société. Nous trouvons cette interprétation plus convaincante que celle de MacIntyre, en raison à la fois des recherches sociologiques qui présentent un fonctionnement du marché et de notre expérience du ministère sur le terrain qui comprend des centaines de conversations avec de jeunes Québécois au sujet des croyances et du but de la vie. Les deux suggèrent que les jeunes ne vivent pas sans but ultime; certes, très peu d'entre eux expriment leurs objectifs de vie en



termes religieux ou même en termes prescriptifs, mais il existe une grande d'homogénéité dans leurs points de vue<sup>204</sup>.

Par contre, même si nous trouvons le diagnostic de MacIntyre moins propice à notre situation, l'exhortation de Wilson de récupérer une idée de *telos* dans la vie chrétienne demeure pertinente, car si le marché impose ses propres idées téléologiques, ces idées ne concordent pas avec une éthique chrétienne traditionnelle. Au cours de ce chapitre, nous allons même voir comment la moralité chrétienne a été un obstacle à surmonter dans le développement du consumérisme contemporain.

## 1.2 Le marché religieux et l'évangélisme québécois

Nous ajoutons à nos raisons d'avoir choisi une perspective du marché pour notre étude de la société québécoise le fait que cette perspective est d'actualité parmi des chercheurs québécois qui étudient le phénomène du religieux au Québec. Les deux chercheurs principaux par lesquels nous appuyons ce chapitre sont Raymond Lemieux, qui a beaucoup écrit sur la religiosité au Québec, sur le marché religieux même, et sur l'influence du marché sur le catholicisme québécois (surtout entre 1990 et 2008), et François Gauthier qui offre un regard sur l'histoire et les origines de la régulation du marché dans la société contemporaine. Une partie importante de la pensée de Gauthier s'appuie l'éthique de l'authenticité et de l'individualisme expressif dans la pensée de Charles Taylor, thématique que nous allons considérer brièvement aussi. À ces sources majeures, nous ajoutons quelques textes de Jean-Philippe Perreault qui a suivi Lemieux dans cette ligne de

---

<sup>204</sup> Une des activités communes de *Pouvoir de Changer* est des « questionnaires d'intérêt spirituel », qui cherchent à susciter des discussions sur la foi. Un outil que nous avons utilisé est un type de questionnaire à choix multiples, au nom de *Perspective*, qui donne plusieurs réponses possibles aux questions telles que « quels sont le sens et le but de la vie? » et « quelle est la source de vérité spirituelle? », en permettant aux répondants de choisir une ou plusieurs des options et ensuite d'offrir des explications personnelles. Nous n'avons jamais recueilli de données précises sur les réponses, mais dans des centaines de conversations, nous (et nos collègues) estimons que plus de 75 % des Québécois d'âge universitaire que nous avons interrogés auraient choisi à la fois les options « vivre pour soi-même » et « surmonter les épreuves », dont les descriptions respectives sont « Être à l'aise et en paix avec soi-même; se divertir; se sentir heureux ou satisfait; être apprécié des autres; gagner de l'influence; réussir dans la vie » et « Surmonter ses blessures émotionnelles, ses mauvaises habitudes, ses dépendances, ses peurs, ses circonstances, etc. » L'élément important ici est l'homogénéité dans ces réponses, ce qui démontre une certaine idée commune de la question du but de la vie.

recherche, souvent en partenariat avec Gauthier, et qui nous a beaucoup aidé dans nos recherches pour ce chapitre.

D'entrée de jeu, nous soulignons le fait que nous n'avons trouvé aucune recherche qui relie directement le mouvement évangélique au Québec à un imaginaire de marché ou de consommation. Nous croyons que ce manque provient de l'état embryonnaire de l'étude de l'évangélisme québécois – personne n'a posé la question. En revanche, plusieurs études relient l'expérience catholique québécoise à la société de consommation. Dans les termes de Perreault, « Nous assisterions, simultanément, à une reconnexion du catholicisme à la culture de la société de consommation<sup>205</sup> ». Une transposition de l'expérience catholique à l'expérience évangélique est soutenable pour plusieurs raisons.

D'abord, Lemieux s'inspire de la pensée du sociologue américain Peter Berger, qui commentait la situation de la modernité occidentale<sup>206</sup>, et non seulement celle du Québec. Ensuite, il existe une pléthore d'études qui traitent de l'évangélisme états-unien dans une optique de marché et de consommation<sup>207</sup>, et comme nous l'avons déjà remarqué, le mouvement évangélique francophone du Québec est en grande partie né des efforts de missionnaires suivant un modèle états-unien. Notamment, comme l'a conclu Gilles Marcouiller dans sa thèse doctorale, nous voyons cette influence dans la présence importante de la théologie de la croissance des églises parmi les évangéliques au Québec. Alors que Marcouiller n'a pas discuté d'une régulation de marché lui-même, il a soutenu que la théologie de la croissance représente une interprétation de la mission de l'Église qui

---

<sup>205</sup> Jean-Philippe Perreault, « Jeunes et religieux au Québec : du catholicisme ethnique au catholicisme de marché (Youth and religion in Québec: from ethnic catholicism to market catholicism) - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n26p357 », dans *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (juin 29, 2012), p. 360.

<sup>206</sup> Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Éditions de l'IQRC, 2000, p. 127-128.

<sup>207</sup> Voir, par exemple, James K. A Smith, *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit*, Grand Rapids, Brazos, 2016, p. 74-77; François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, Abingdon, Routledge, 2020, p. 220 et plusieurs autres; Stephen Ellingson, « Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion: Explaining the Emergence and Expansion of Megachurches », dans François Gauthier et Tuomas Martikainen (dir.), *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, London, Ashgate, 2013, p. 59-74.

est profondément influencée par l'esprit du capitalisme mondialisé<sup>208</sup>, dont le marché qui gère la consommation constitue un élément central. Stephen Ellingson à son tour, situe la consommation à la fondation des *megachurches* états-uniennes et fait un lien direct entre cette théologie et l'esprit de la consommation, disant, « At [this] time, a nascent “church growth” industry was urging evangelical leaders to think of prospective church attendees as consumers who would join if a church's programmes and messages were tailored to fit the needs, interests, and lifestyles of targeted audiences<sup>209</sup> ».

À cette convergence d'idées, nous rajoutons la thèse principale de François Gauthier dans son livre *Religion, modernity, globalisation: nation-state to market*, qui veut que le « consumerism [has become] the world's dominant social and cultural ethos<sup>210</sup>. » S'il a raison en disant qu'une régulation de marché et un esprit de consommation se soient imposés dans toutes les sphères de la vie humaine à travers le monde entier, y compris dans la sphère religieuse, il a, bien sûr, touché à l'évangélisme québécois aussi.

Pour toutes ces raisons, nous croyons que la consommation est un modèle pertinent pour l'étude de l'évangélisme québécois, mais nous ne devons pas oublier le fait que *Le Voisinage* a pour public non seulement des croyants évangéliques, mais aussi les jeunes sans affiliation religieuse. En effet, la vocation de *Le Voisinage* priorise l'évangélisation, et pour appuyer l'idée que les jeunes Québécois non affiliés vivent leurs croyances sous une régulation de marché religieux, les études abondent, notamment chez Raymond Lemieux et Jean-Philippe Perreault<sup>211</sup>. Nous voyons alors que notre public, à tous les niveaux, est bien immergé dans une société de consommation.

---

<sup>208</sup> Voir, par exemple, Gilles Marcouiller, « Repenser les fondements missiologiques du mouvement protestant évangélique francophone du Québec pour le contexte québécois du XXI<sup>e</sup> siècle », thèse de doctorat, Université Laval, 2017, p. 74-76, 191.

<sup>209</sup> S. Ellingson, « Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion: Explaining the Emergence and Expansion of Megachurches »..., p. 66.

<sup>210</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 1.

<sup>211</sup> Voir, entre plusieurs autres, Raymond Lemieux, « Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens », dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 29-41; Jean-Philippe Perreault, « L'allégorie de la jeunesse. Figure de l'étude du religieux et de la religion au Québec », dans David Koussens, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs.*, Presses de l'Université Laval, 2020, p. ???

### 1.3 Structure du chapitre

Pour comprendre l'influence du marché sur *Le Voisinage*, nous commencerons par un regard plus général, sur la place du marché dans la société contemporaine, en réduisant notre focus progressivement, pour nous questionner ensuite sur l'influence du marché sur la religion, ensuite sur le christianisme, et enfin sur le christianisme québécois. Nous allons enfin regarder l'influence du marché sur l'individu qui habite ce contexte et, puisque *Le Voisinage* existe pour servir les jeunes, nous allons terminer en regardant le vécu des jeunes et des jeunes adultes dans la société de consommation. Cette démarche nous permettra d'arriver à des conclusions concernant la manière la plus adéquate pour notre communauté chrétienne de réagir au contexte de consommation.

## 2 Le marché

La régulation du marché n'est une réalité ni intemporelle ni absolue; elle est contextuelle. La place primaire de la consommation dans la société contemporaine est un phénomène récent. Pour ceux qui vivent dans la modernité tardive, il serait facile de prendre le fonctionnement de notre culture comme étant tout simplement « conforme à la nature des choses<sup>212</sup> », pour emprunter une expression à Raymond Lemieux. Pour cette raison, nous trouvons important de retracer son développement. Comprendre cette histoire permettra de voir plus clairement l'interaction entre la foi chrétienne et le contexte de consommation. De façon consciente ou inconsciente, l'Église s'est déjà adaptée à ce contexte, mais comme nous l'avons bien vu dans notre premier chapitre, cette adaptation peut parfois aller trop loin dans son adoption d'idées et de méthodes du contexte, et parfois peut conserver des éléments venant d'un contexte antérieur qui ne sont plus pertinents.

Il est important de noter que le marché religieux est une question d'imaginaire. Comme le marché économique, un marché dans la sphère religieuse n'existe pas en lui-même, comme un fait naturel; il existe parce qu'il fait partie du modèle mental du monde propre à notre époque. L'habitude de la consommation n'est pas intrinsèque à l'être humain, elle est un comportement qui a été formé à un moment particulier de l'histoire pour accomplir un but

---

<sup>212</sup> Raymond Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », dans *Cahiers de recherche sociologique* n° 33 (2000), p. 27.

précis. Aujourd'hui nous imaginons que c'est par une logique de marché et de consommation que fonctionne la vie, alors nous organisons nos vies et nos croyances selon cette logique, sans remettre en question la réalité de ces idées. Comme tout imaginaire social, « ces réalités, écrit Lemieux, nous les acceptons tout naturellement, soit parce qu'elles sont attestées par des personnes à qui nous faisons confiance, [...] soit, bien plus souvent, parce que nous les appréhendons comme "allant de soi", "naturelles", sans même imaginer qu'elles méritent la critique, alors qu'elles s'imposent à notre conscience en même temps que la "culture commune" que nous apprenons à assimiler<sup>213</sup> ». Puisque ces idées sont profondément enracinées dans l'expérience de vie propre à cette société, il devient difficile de prendre une distance critique, car ce serait rejeter « ce que la société et la culture actuelles autorisent à croire<sup>214</sup> ».

Pour préciser nos termes, c'est à cette autorisation que nous faisons référence lorsque nous parlons de la *régulation* du marché. Même si l'individualisation du croire et le choix libre sont des présupposés de notre société pluraliste, donnant une vision de « religion à la carte », cette liberté est limitée. Perreault explique : « la situation actuelle n'est en rien dérégulée. Le religieux est le fruit d'une régulation configurant l'imaginaire commun en déterminant le vraisemblable. [...] La régulation ne vise pas la substance, le contenu de la croyance, mais la fonction, l'utilité<sup>215</sup> ». Ici, Perreault parle des formes communes du religieux, tels que les symboles, les rites et les croyances, mais même le souci de fonction ou d'utilité renvoie à l'imaginaire. Cette fonction, et surtout l'adhésion au but que cette fonction devrait servir, se trouve au cœur de l'idée du marché comme instance religieuse dans la pensée de Lemieux, idée que nous allons explorer plus tard.

Comme toute réalité contextuelle, l'imaginaire du marché ne s'est pas développé dans le vide; il apparaît en partie comme résultat de situations historiques, mais il a aussi été façonné par des forces idéologiques. Ainsi, examiner ces sources peut nous aider à mieux cerner comment répondre, en tant que peuple de Dieu, à notre contexte. Ce n'est pas pour

---

<sup>213</sup> Raymond Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? », dans Raymond Lemieux et M Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, vol. 11, Cahiers de recherches en sciences de la religion, 1992, p. 40.

<sup>214</sup> J.-P. Perreault, « L'allégorie de la jeunesse. Figure de l'étude du religieux et de la religion au Québec »..., p. 310.

<sup>215</sup> J.-P. Perreault, « Jeunes et religieux au Québec »..., p. 375-376.

dire que la foi chrétienne doit s'opposer à la société de consommation sur tous points, mais comme à tout moment de son histoire, l'Église joue aujourd'hui un rôle prophétique pour rappeler à l'ordre la société courante, ou du moins pour montrer à ses membres comment vivre fidèlement dans leur contexte et pour servir ceux qui subissent les effets néfastes de leur contexte sociétal.

## 2.1 Les origines de la régulation du marché

L'expression « marché religieux » évoque tout de suite le fait que cette régulation est une transposition de principes économiques. Gauthier soutient une universalisation de la régulation du marché (et d'un imaginaire du marché) à toutes les sphères de la vie, y compris la sphère religieuse. Mais comment s'est produit ce transfert?

D'une part, elle est arrivée tout naturellement, alors que la société occidentale a rencontré de nouvelles réalités économiques. Charles Taylor, une grande source d'inspiration pour Gauthier, explique que vivre et travailler dans un contexte de marché économique forme un imaginaire qui met en priorité l'intérêt de l'individu dans tous les domaines de la vie :

New modes of economic life, [gave] a greater place to the market and to entrepreneurial enterprise. But once these new forms are in place, and people are brought up in them, then this individualism is greatly strengthened, because it is rooted in their everyday practice, in the way they make their living and the way they relate to others in political life. *It comes to seem the only conceivable outlook, which it certainly wasn't for their ancestors who pioneered it*<sup>216</sup>.

Alors que Taylor parle ici de l'individualisme qui provient de la concurrence inhérente dans les marchés économiques, principe qui est bien important dans le récit de Gauthier, son observation s'applique autant au fonctionnement du marché même, et c'est cette idée que Gauthier va parachever.

À partir du le XVII<sup>e</sup> siècle, raconte Gauthier, des interactions directes avec le marché (en tant que vendeur ou en tant que consommateur) sont devenues de plus en plus communes pour une proportion grandissante de la population occidentale. Une vision du monde qui suppose qu'un fonctionnement du marché s'opère non seulement dans les transactions

---

<sup>216</sup> Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord, Ont., House of Anansi, 1991, p. 58, nous soulignons.

économiques, mais dans toutes les sphères de la vie, est de plus en plus commune<sup>217</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, participer au marché est devenu l'expérience de la majorité, et ensuite de la quasi-totalité des membres de la société occidentale, alors ce même modèle mental du monde est devenu la norme.

Mais ce n'est pas seulement une expérience de plus en plus commune du marché économique qui a eu comme résultat un imaginaire du marché. Une partie importante du projet de Gauthier est de montrer un côté idéologique de cette transformation. Ce sont les prescriptions économiques du néo-libéralisme qui ont causé un déplacement d'un système politique réglé par des États-nations vers une société où toute la vie, y compris la religion, est réglée par un marché global.

In other words, the development of a religious market is the result of an ideological process[...] Indeed, we cannot understand the marketisation of religion without paying attention to the fact that these processes have been at work across societies and have affected all social institutions and social spheres, including medicine, politics, education, humanitarian organisations and government services.<sup>218</sup>

Une conséquence particulière de ce processus est d'un intérêt central pour notre projet : la création d'une société de consommation. Son développement est intimement lié aux prescriptions idéologiques du néo-libéralisme, et le consumérisme résultant est un élément central à l'imaginaire religieux du marché.

### **2.1.1 La création du consumérisme**

La consommation de biens religieux suit une pratique fondatrice de la société de consommation : la consommation d'articles de luxe, au-delà des simples nécessités de la vie. Gauthier retrace le développement de cette pratique à la révolution commerciale européenne du XVII<sup>e</sup> siècle. Vers la fin des années 1600, de plus en plus de nouveaux biens venant des colonies et d'orient commencent à arriver en Europe à prix modique, ce qui les rend accessibles à la classe ouvrière. Le facteur qui limite la consommation n'est dorénavant plus le réseau et la position privilégiée reliés au statut social traditionnel, mais

---

<sup>217</sup>F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 123-125.

<sup>218</sup>F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 180.

l'accès aux ressources financières<sup>219</sup>. Pendant les siècles qui suivent, alors que le revenu disponible de toutes les classes continue à grimper par rapport aux prix des biens, l'habitude de la consommation prend de l'ampleur.

Jusqu'ici, la montée de la consommation est limitée par une moralité chrétienne traditionnelle, qui met en garde contre l'excès. Mais puisque la consommation, dit Gauthier, est aussi importante pour les dynamiques du capitalisme que la production, cette limite doit disparaître afin d'arriver au consumérisme à venir. Une innovation qui va transformer radicalement l'expérience humaine allait suivre, car, explique Gauthier, « the propensity to consume in order to satisfy theoretically insatiable needs is not a trans-historical and transcultural fact, despite political economy's claims to the contrary. It is a social and cultural trait or habitus that had to be learned<sup>220</sup> ». Ce serait au XX<sup>e</sup> siècle que cet *habitus* deviendrait la norme, sous l'influence de l'industrie publicitaire. Gauthier cite Don Slater, qui affirme que « a major struggle for and within capitalism focused on cajoling people not to stop working and enjoy free time independent of commodity consumption once their needs are satisfied, but rather to want more [so] that they will continue working in order to buy more commodities<sup>221</sup> ». C'est l'industrie publicitaire qui allait réussir ce coup.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la publicité s'attache principalement à décrire les caractéristiques d'un produit (ses fonctionnalités, sa qualité, sa durabilité), mais au cours du siècle elle subira trois mutations importantes<sup>222</sup>. D'abord, dans les années 1920, le discours passera sur les bénéfices du produit pour le consommateur. Après la guerre, l'industrie se rendra compte des motivations diverses pour consommer. Les appels au choix rationnel deviennent de moins en moins importants et la publicité basée sur l'approbation sociale, la fierté, la culpabilité et l'anxiété passe à l'avant-scène lorsque les annonceurs commencent à viser des segments du marché selon ces motivations. Finalement, à partir des années 1960, les stratégies du marketing subiront un changement radical : au lieu de promouvoir un produit qui répond à un besoin, la publicité servira dorénavant à créer de nouveaux besoins

---

<sup>219</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 124.

<sup>220</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 124.

<sup>221</sup> Cité dans F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 124.

<sup>222</sup> Voir F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 133-137.



que de nouveaux produits pourront combler. C'est ici que le récit de Gauthier rencontre l'individualisme expressif de Taylor, qui tombe entre les mains de l'industrie du marketing.

Pour Taylor, la question de l'authenticité renvoie à une autre qui est centrale à l'imaginaire contemporain : celle de l'identité. L'enjeu de l'authenticité est la quête de découverte de soi, objectif né du mouvement romantique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour les romantiques, le projet rationaliste qui a réduit la moralité à une série de calculs était insuffisant. Chez eux, la moralité comprend aussi un élément émotif, demandant à chaque individu de découvrir une *voix intérieure* pour le guider. Cette idée change profondément la compréhension de l'être humain, imposant une vision de soi où, dit-il, « [we] see ourselves as beings of inner depth<sup>223</sup> », ce qui n'était pas le cas auparavant. Cette nouvelle profondeur demande à être explorée.

Taylor trouve les antécédents de l'authenticité contemporaine dans plusieurs penseurs et poètes romantiques, mais la première articulation complète de l'idée se trouve chez J. G. Herder, qui vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle l'exprime ainsi : « each of us has an original way of being human. » Ce que Taylor trouve de nouveau dans cette vision est sa transformation en *impérative morale*, car « There is a certain way of being human that is *my way*. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else's. But this gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life, I miss what being human is for *me*<sup>224</sup> ».

Nous voyons ici la subjectivation de l'identité : non seulement l'identité du sujet est unique, mais le sujet devient responsable de la découvrir ou de la façonner pour lui-même. Au cours de cette période, l'artiste devient un archétype, en même temps que la définition de l'art passe du *memisis*, ou de l'imitation de la nature ou d'une forme existante, à la création de quelque chose de nouveau<sup>225</sup>. De la même manière, l'identité du sujet n'est plus définie par sa relation à une forme ou à une structure existante, telle qu'une famille, une tribu, ou une tradition; elle doit être une nouvelle création. Après avoir créé son identité, l'individu

---

<sup>223</sup> C. Taylor, *The Malaise of Modernity...*, p. 26.

<sup>224</sup> C. Taylor, *The Malaise of Modernity...*, p. 28-29, emphase dans l'original.

<sup>225</sup> C. Taylor, *The Malaise of Modernity...*, p. 62.

est tenu à exprimer, ou à étaler, son identité, afin que d'autres puissent la reconnaître, ce qui donne naissance au terme de Taylor, *l'individualisme expressif*.

Si l'impératif moral de se définir et de s'étaler existe déjà dans certains groupes depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, dans les années 1960 il sera approprié par les annonceurs pour leurs propres fins, lançant la quatrième phase de l'industrie publicitaire du XX<sup>e</sup> siècle. La publicité commence à profiter du désir moderne de confectionner des identités uniques, ce qui touchera à la jeunesse de façon particulière : « youth consumed to produce identities of their own, breaking with the cycles of tradition and linear social reproduction<sup>226</sup> ». Cette approche va amplifier, comme par une résonance sympathique, le discours identitaire et l'impératif de l'authenticité liera l'identité du sujet aux marques des produits qu'il consomme et aux entreprises qu'il fréquente. La grande ironie de cette situation, d'après Gauthier, est que « The Romantic ethic came to the fore in the form of a critique of capitalism, which reacted by absorbing it ».

C'est donc par un mélange de situations historiques, d'intérêts idéologiques et d'intérêts économiques du monde des affaires qu'est né le consumérisme. L'injonction morale propre à la culture de l'authenticité, de façonner et d'étaler une identité unique, s'attache à la consommation, qui devient à son tour injonction morale. C'est sur cette base que Gauthier appuie la consommation comme idéal qui sous-tend la société contemporaine : « consumption has been extended into a cultural system that has morphed the right to consume into an obligation, with choice, the pivot of consumerism, promoted as the ultimate cultural value and mode of affirmation of identities<sup>227</sup> ». Lorsque l'éthos de la consommation s'installe dans la sphère religieuse, ces mêmes enjeux, de formation de l'identité et de choix personnel, deviennent centraux pour le marché religieux.

## **2.2 Le fonctionnement du marché religieux**

Pour expliquer le fonctionnement de ce marché, nous nous appuyons principalement sur la pensée de Raymond Lemieux qui a adopté son modèle en réponse à des enquêtes

---

<sup>226</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 134-135.

<sup>227</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 181.

empiriques en contexte québécois<sup>228</sup>. Il a traité de l'expérience chrétienne (catholique) au Québec et des jeunes soumis à cette régulation.

Cependant, dans sa pensée, nous remarquons une rupture épistémologique avec les modèles de Taylor et de Gauthier (et aussi de Hiemstra et al. Dont nous avons discuté au premier chapitre). Pour Lemieux, la question centrale qui sous-tend la quête individuelle dans le marché en est une de *sens* plutôt que d'*identité*; c'est-à-dire que, pour Lemieux, le sujet s'interroge surtout en termes de « pourquoi la vie est-elle ainsi? » et non de « qui suis-je? ». Cette distinction est importante, mais les deux perspectives sont intimement liées. Chez l'un, l'on cherche à comprendre le fonctionnement du monde, et chez les autres, l'on cherche sa place dans le monde. Alors que ni un auteur ni l'autre ne soulignent explicitement cette connexion, nous l'observons dans le fait que Gauthier et Lemieux passent, tous les deux, d'une perspective à l'autre par moments<sup>229</sup>. Ceci étant dit, pour ce travail, nous suivions de plus près l'épistémè identitaire. Ce choix donnera une plus grande cohérence à notre projet, étant donné la centralité du modèle identitaire dans la pensée de Hiemstra et al., étude qui a fortement influencé la création de *Le Voisinage*. Ceci étant dit, nous ne voyons aucune difficulté dans la transposition du travail de Lemieux à ce modèle; le fonctionnement du marché s'applique de la même manière aux deux paradigmes.

La façon la plus simple d'expliquer le fonctionnement du marché religieux est de recourir à l'analogie, ce que fait Lemieux dans son premier travail sur le sujet<sup>230</sup>. Il part de la métaphore bien commune de « religion à la carte » ou de « religion buffet », et il compare ces perceptions du religieux typiques à la période moderne à la « table d'hôte » religieuse du passé. Dans ce dernier cas, une sélection de plats est faite d'avance par un cuisinier (analogue d'une institution religieuse traditionnelle), mais un buffet met plusieurs options devant le consommateur et lui laisse le choix d'arranger son repas, et même chaque assiette, à sa guise. Tout comme le buffet donne des options presque illimitées et encourage le client à retourner en prendre plus à volonté, le marché religieux prend des éléments de

---

<sup>228</sup> Voir ses deux chapitres dans Raymond Lemieux et M Milot, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, vol. 11, Cahiers de recherches en sciences de la religion, 1992.

<sup>229</sup> Voir, par exemple, F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 205; et Raymond Lemieux, « Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens », dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 37.

<sup>230</sup> R. Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? »..., p. 72-73.

nombreuses traditions et les met à la disposition du consommateur qui peut prendre ou laisser ce qu'il désire, tout en l'encourageant à passer d'expérience en expérience et à en consommer davantage.

Le marché libre, idéal prescrit par la modernité, se trouve ici en contradiction avec un autre idéal de la modernité, celui d'une « new autonomous society and a new man – both of which imply taking a distance from “religion”<sup>231</sup> ». Mais toujours pragmatique, le marché reconnaît « depuis longtemps le besoin fondamental de croire à la base des subjectivités humaines<sup>232</sup> », et il est prêt à y répondre. Pour ce faire, le marché ouvre la porte à l'offre et à la demande de « biens du salut », des éléments consommables qui peuvent répondre à l'intérêt du sujet, y compris des éléments pris des différentes traditions religieuses.

L'origine des biens du salut importe peu pour le marché, et ils peuvent donc prendre bien de formes. En fait, tout ce qui peut répondre au « besoin de sacralité » peut en faire partie. Premièrement, Lemieux inclut les objets, les traditions, et les pratiques venant des grandes traditions religieuses, particulièrement du catholicisme qui a eu une si grande importance dans le contexte québécois de son étude. Notamment, au Québec à la fin des années 1980, lorsque les rites catholiques tels que le baptême, le mariage, et les funérailles marquaient encore les moments importants de la vie pour la grande majorité de la population, leur signification populaire avait connu une mutation pour refléter le sens imposé par le marché<sup>233</sup>. Si les biens peuvent être aussi variés que des pratiques, des croyances et des symboles, sans égard à leurs traditions d'origine, il existe quand même certaines limites : le marché « tend à exclure les produits jugés indésirables, susceptibles de menacer son propre fonctionnement (par exemple, les sectes). Il maintient à la marge les religions traditionnelles elles-mêmes<sup>234</sup> », car ces traditions ne prônent pas nécessairement les mêmes objectifs que le marché, c'est-à-dire qu'elles ne partagent pas la même vision du « salut » (ou du *telos* pour emprunter le terme à MacIntyre) que celui imposé par la société de la consommation.

---

<sup>231</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 53.

<sup>232</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 32-33.

<sup>233</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 43.

<sup>234</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 33.

Ce n'est pas seulement les éléments des religions traditionnelles qui peuvent servir de biens de salut. Lemieux ne tente pas d'en créer une typologie exhaustive, car presque *tout* ce qui peut répondre au besoin humain de croire y serait inclus, mais parmi les plus importants, à son point de vue, il y a les spectacles. Le *show-business* a, en grande partie, pris la place du religieux : « Il prend la relève de la religion, qui autrefois se voulait productrice et gestionnaire exclusive du sens, pour manipuler le sens à sa façon : le rendre propre à la consommation<sup>235</sup>... » Le *show-business*, qu'il se manifeste en spectacle, en série télévisée, en film ou en événement sportif, joue un rôle très important dans le fonctionnement du marché : celui du rite.

Les rites, tout en se laissant consommer comme biens de salut, servent aussi à constituer le monde pour le participant. « Les pratiques rituelles nourrissent les croyances qui les entretiennent. Autrement dit, elles les suscitent en même temps qu'elles les exploitent ». Si, comme le dit Gauthier, c'était la participation au marché économique qui a déclenché la boule de neige d'un imaginaire du marché, elle continue maintenant à rouler dans une boucle de rétroaction, nourrie par la participation aux rites du marché religieux – rites, bien sûr, de consommation. Lemieux reprend la maxime de Marshall McLuhan qui dit « the medium is the message<sup>236</sup> », et dans ce cas, le message, c'est que le sens de la vie est la consommation continue de nouveaux biens et de nouvelles expériences.

### **2.3 Le marché en tant qu'instance religieuse**

Comme illustration du caractère religieux du marché, Lemieux cite un texte de Harvey Cox pour dire que « La pensée courante assigne au Marché une sagesse qui, dans le passé, n'a appartenu qu'aux dieux. Le Marché connaît nos secrets les plus profonds et nos désirs les plus cachés. Le Marché offre les bénéfices religieux qui requéraient autrefois prières et jeûnes, sans le côté gênant d'un engagement dénominationnel...<sup>237</sup> » De façon générale, Lemieux se garde d'attribuer un pouvoir surnaturel au marché. Il en a une vision

---

<sup>235</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 46.

<sup>236</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 30.

<sup>237</sup> Harvey Cox, « The Market as God » dans *Atlantic Monthly*, mars 1999, 18-24. Cité et traduit de l'anglais dans Raymond Lemieux, « Penser l'autre, enjeu des sociétés contemporaines », dans Anne Fortin et François Nault (dir.), *Dire l'impensable, l'autre: pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 43.

matérialiste, mais il prend son idée quand même plus loin que la simple régulation du marché de laquelle parle Gauthier. Pour Lemieux, le marché constitue une instance religieuse en soi. Ses postulats de recherche, lorsqu'il enquêtait sur les croyances des Québécois, préparent ce saut.

D'abord, selon sa vision de sociologue de la religion, « La religion est un phénomène naturel<sup>238</sup> ». Lorsque nous parlons de « religion » dans notre contexte moderne, le terme évoque les grandes traditions religieuses avec leurs temples, leur clergé, leurs confessions et leurs pratiques. Par contre, ce ne serait qu'une des formes possibles de la religion. Si la religion représente un « cosmos sacré » qui donne un sens au chaos, nous pouvons aisément concevoir que la formation d'un modèle mental pour expliquer notre expérience du monde fait partie des activités naturelles de l'être humain. Par conséquent, la religion « peut aussi se présenter sous toutes sortes d'autres formes. Il n'y a donc pas un mode unique de normalité<sup>239</sup> »<sup>240</sup>.

Son deuxième postulat se situe dans la suite logique de la reconnaissance d'une pulsion naturelle : « Il y a une religion de la modernité<sup>241</sup> ». Cette affirmation va aussi à l'encontre de l'idée moderne d'une société qui prend sa distance de la religion. Mais Lemieux souligne le fait qu'il y a des différences significatives entre cette religion et la « religion traditionnelle » : d'une part, non seulement la structure de la religion peut être bien différente de ce que nous connaissons dans l'histoire occidentale<sup>242</sup>, mais le contenu des

---

<sup>238</sup> R. Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? »..., p. 30.

<sup>239</sup> R. Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? »..., p. 31.

<sup>240</sup> L'épistémè de sens se présente comme étant universelle et intemporelle, contraire à celle de l'identité; ayant discuté des sources historiques de cette dernière, nous ne pouvons pas prétendre qu'elle s'agit d'un élément universel de toute société, mais les deux modèles sont compatibles. Explorer l'interaction des deux n'est pas notre objet ici, mais nous suggérons une piste possible : si nous assumons le modèle de sens, nous pouvons bien dire que celui-ci sous-tend l'autre. La recherche d'une identité devient, alors, le sens qui donne ordre au chaos dans l'expressivisme de la société de consommation.

<sup>241</sup> R. Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? »..., p. 34.

<sup>242</sup> La discussion de Gauthier de la compréhension moderne de la religion est pertinente ici. Il maintient que cette conception est relative à l'expérience occidentale des siècles récents; elle se base sur un christianisme poste-réforme protestante, très institutionnalisé, attaché aux territoires de la paroisse et de la nation, qui met l'accent sur la croyance à la place de la pratique ou de l'appartenance. « What is commonly referred to as 'traditional religion' in the West, associated with parochial images of pews, churches, clergy, and belief, is in fact a profoundly modern form which only fully crystallized late in the nineteenth century ». Même le christianisme médiéval ne serait pas conforme à cette image, sans parler des autres traditions religieuses du monde.

religions n'est même pas obligé de faire référence à un certain type de réalité. Par exemple, « l'objet des représentations religieuses n'est pas nécessairement de l'ordre du surnaturel : ce qui est considéré comme surnaturel dans une société peut très bien ne pas l'être dans une autre<sup>243</sup>. » D'autre part, « les religiosités de la modernité » se distinguent de la religion traditionnelle aussi en raison de leur manière de se définir, car elles

ne se proposent même pas comme “religion”; elles en refusent le terme, tout en exerçant cependant des fonctions analogues à celles que veulent remplir les religions [...] elles se présentent alors comme des alternatives non religieuses à la religion, mais livrent le combat sur le même terrain que cette dernière : celui des représentations, des croyances et des valeurs susceptibles de donner sens à la vie<sup>244</sup>.

En pensant aux représentations, aux croyances et aux valeurs « susceptibles de donner sens à la vie », nous pouvons bien voir la tendance, même dans le monde moderne, d'en créer. Alors si la religion est un élément naturel des sociétés humaines, le défi du sociologue est d'« apprendre à [la] repérer en toute société<sup>245</sup> », et c'est en ce faisant que Lemieux est arrivé à sa compréhension du marché comme instance religieuse moderne.

Cette religiosité du marché ne repose sur aucune réalité surnaturelle, et n'adhère à aucune confession, aucun texte sacré, aucune autorité ou institution, mais comme toute religiosité elle impose à ses adeptes certaines valeurs et leur promet sa propre idée de salut. Le cosmos sacré du marché en est un qui promet « le *progrès* par le développement technique, le *bonheur* par la consommation, l'*égalité* par le marché, la *liberté* par la concurrence [et] la *réalisation de soi* par la performance<sup>246</sup> ». Par contre, cette religiosité reste non-confessante; elle n'a aucun texte sacré ni confession. C'est par la participation au marché et par le rite de consommer du sens que ses principes sont appréhendés comme « allant de soi ». Elles ne sont qu'une simple « traduction nécessaire de l'ordre des choses, puisque l'ordre dont elles témoignent va de soi<sup>247</sup> ». Loin d'être « conforme à la nature des

---

<sup>243</sup> R. Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? »..., p. 31.

<sup>244</sup> R. Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? »..., p. 39.

<sup>245</sup> R. Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? »..., p. 34.

<sup>246</sup> Raymond Lemieux, « La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux », dans Francine Saillant et Éric Gagnon (dir.), *Communautés et socialités: formes et force du lien social dans la modernité tardive*, Montréal, Liber, 2005, p. 76, nous soulignons.

<sup>247</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 48.

choses », cette vision du monde, devenu une sorte d'article de foi, reste contextuelle, conséquence du développement particulier de la société occidentale. Cependant, les valeurs de consommation, de développement, d'échange de biens, de concurrence et de performance changent à plusieurs égards le vécu des formations religieuses traditionnelles et des gens de la société moderne, tout en leur imposant des défis importants.

### **3 Le marché et les traditions religieuses**

En ce qui concerne les institutions religieuses, la mise en marché de la religion effectue des changements au niveau de la structure, de la forme, et aussi du contenu des traditions. Ces transformations commandent un choix déchirant pour les communautés qui cherchent un chemin vers l'avenir : soit de se conformer au fonctionnement du marché, soit de rejeter cette nouvelle réalité, et les deux options impliquent un prix important. Le choc le plus immédiat que ressentent ces institutions est la perte de leur place familière en tant qu'autorité, communauté intégrée et source d'un modèle de vie pour leurs membres.

Les religions traditionnelles (ainsi que les moins traditionnelles) se trouvent maintenant « plutôt du côté des producteurs, ou du moins des diffuseurs effectuant des opérations de mise en marché<sup>248</sup> ». Si n'importe quel bien qui peut satisfaire les besoins du sujet est accepté par le marché et par le consommateur, l'idée traditionnelle d'une religion qui encadre la vie, la pratique et la croyance s'effrite. MacIntyre a parlé de la perte d'un *telos* moral dans la société moderne; le marché cause une perte bien similaire pour les traditions religieuses, qui jusqu'ici pouvaient offrir une vision intégrale de la vie, y compris de son but. Mais le marché rejette ce genre d'« expérience seigneuriale<sup>249</sup> »; une vision téléologique autre que la consommation devient inadmissible, et les pratiques, les croyances et les symboles rendus maintenant biens du marché n'ont plus de valeur autre que pour consommation en recherche de satisfaction (ou d'identité) individuelle.

---

<sup>248</sup> R. Lemieux, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? »..., p. 73.

<sup>249</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 33.



### 3.1 Des renversements pour les communautés traditionnelles

Si les membres de la société de la consommation adhèrent de moins en moins aux valeurs au-delà de leur intérêt personnel, ils perdent leur sentiment d'appartenance à quelque chose de plus grand, notamment à une communauté. Cet effet s'applique pour toutes sortes de communautés, y compris les communautés religieuses, et alors « la religion [...] ne peut plus compter sur une communauté naturelle. La paroisse s'avère incapable d'encadrer la vie personnelle. Elle se transforme en un lieu spécialisé où se pratiquent des rites<sup>250</sup> » – c'est-à-dire un simple lieu de consommation, pas si distinct d'un restaurant, d'un centre commercial ou d'un cinéma.

Ici, la société contemporaine fait marche arrière sur un changement de la forme de la religion propre à la modernité. Après la Réforme protestante, la pratique du christianisme a été rattachée au territoire physique. La période entre les paix d'Augsbourg en 1555 et de Westphalie en 1648, qui cherchaient à mettre fin aux guerres de religion en Europe, a donné à chaque prince le droit de déterminer la religion « nationale » de son état. Cette pratique territorialisée, d'abord à la nation et ensuite à la paroisse, était la première étape dans la création de l'idée moderne de la religion (ce que Gauthier appelle la *religion traditionnelle*) qui insiste sur la croyance et l'appartenance plutôt que sur la pratique<sup>251</sup>.

Religion was put into a box, so to speak, shaped in the format of post-Reformation Christianity [...] This boxing had the effect of marginalising a series of phenomena which had been core to religious life prior to modern times in favour of belief and exclusive belonging. [However], in the Global-Market regime, religion comes out of this box : it spills out of its neatly differentiated social sphere and ceases to model itself on post-Reformation Christianity<sup>252</sup>.

Sous le régime du marché, les formes spirituelles qui gagnent en prévalence sont celles qui intègrent la pratique dans la vie courante et dans la sphère privée<sup>253</sup> : des prières

---

<sup>250</sup> R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois...*, p. 65-66.

<sup>251</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 46.

<sup>252</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 210-211.

<sup>253</sup> Gauthier parle longuement de l'idée que c'est ce changement de forme qui a permis aux théories de la sécularisation de rester si longtemps centrales dans l'étude sociologique de la religion. L'idée moderne de religion comme phénomène qui suit le modèle des églises chrétiennes de la période post-Réforme (entre Westphalie et le XX<sup>e</sup> siècle) aurait eu pour conséquence que ces formes moins structurées soient complètement ignorées par un grand nombre de chercheurs. Jumelée avec l'idéologie de la modernité qui insiste sur une mise de côté de la religion, une perspective limitée sur la nature de la religion aurait donné

personnelles, la méditation, le yoga à la maison, l'affiliation aux réseaux offrant des services spirituels selon l'intérêt personnel. Cette transition en est une difficile pour les églises traditionnelles. Elles perdent leur position d'influence, elles perdent l'implication fidèle et engagée du peuple, et elles se trouvent marginalisées dans une société qui n'en a plus besoin comme source exclusive d'ordre.

Si l'offre d'une communauté de foi n'est plus attrayante pour une grande proportion de la population (même pour une grande majorité dans le cas du Québec), la demande pour une communauté, parmi ceux qui en voient encore l'utilité, change de disposition. Ces fidèles qui demeurent engagés dans l'Église (ou dans *une* église) commencent à leur tour à penser leur implication selon une logique de consommation. C'est de moins en moins en raison de sentiments d'appartenance, ou d'adhésion à une certaine confession, ou de la proximité géographique à son lieu de vie que l'on intègre une communauté particulière. Le choix de communauté se base en grande partie sur un sentiment qu'un tel milieu pourra combler ses besoins individuels, ou sur un style musical qui convient à ses préférences, ou bien sur l'aptitude ou charisme d'un *leader* religieux qui donne une expérience satisfaisante. Si cette situation change, ou si l'offre de services dans une autre communauté convient mieux à ses préférences – ou à l'identité qu'il veut étaler – il se sent bien libre, ou même dans certains cas obligé, de changer son affiliation.

La séparation des biens du salut de leur tradition d'origine et l'errance libre des fidèles-consommateurs entre une expérience et l'autre et entre une tradition et l'autre mettent les institutions dans un état de concurrence. Pour attirer l'attention du public, elles sont appelées à peaufiner constamment leur offre, à suivre les dernières modes de styles de communication, de musique et de marketing, et à surpasser l'offre des autres communautés – même de celles qui auraient été des alliées dans d'autres circonstances<sup>254</sup>.

---

une certaine légitimité empirique aux théories de la sécularisation (Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 52-54).

<sup>254</sup> Nous nous retenons de suivre cette piste dans ce travail, mais il nous semble évident qu'il existe ici un lien entre le stress, l'épuisement et le *burnout* chez les ouvriers religieux, et les exigences d'un système qui demande qu'ils se réinventent constamment, qu'ils voient des collègues comme des concurrents, et qu'ils maîtrisent régulièrement de nouvelles techniques pour garder l'attention de leurs membres.

### 3.2 La récontextualisation au marché : un choix déchirant

Prises entre le désir d'attirer l'attention de ceux qui étaient autrefois des fidèles et de conserver la forme de la religion du passé, les églises se trouvent « tiraillées entre la tentation fondamentaliste et la tentation fusionnelle, entre le refus de l'historicité de leur expérience religieuse (ce qui renvoie celle-ci à ses supposés éléments fondamentaux, anhistoriques et universels) et l'adaptation pure et simple aux impératifs de marché instrumentalisant cette expérience<sup>255</sup> ». Même si les études de Lemieux traitent surtout de l'expérience catholique au Québec, nous remarquons que cette dualité se voit également dans le monde évangélique auquel nous appartenons. Aux deux extrêmes de la gamme, nous trouvons les églises fondamentalistes selon la définition de Lemieux, et les *megachurches* qui se modèlent sur des spectacles modernes. Alors que Marcouiller a centré son étude de l'évangélisme québécois sur le courant de la croissance des églises, très influencé par les efforts missionnaires d'associations états-uniennes (ce qui représente une instance claire de *fusion*), il existe aussi des églises de tendance *fondamentalistes* au sein de l'évangélisme québécois. Cependant, nous ne connaissons aucune étude de ces milieux. Sur ce thème nous nous satisfaisons d'exemples venant de milieux catholiques.

Le choix entre fusion ou fondamentalisme coûte cher aux communautés en question. Pour ceux qui tendent de se conformer au marché, le danger principal serait celui souligné par Jonathan Wilson, de compromettre leur fidélité à leur tradition chrétienne. De l'autre côté du spectre, deux problèmes se présentent aux communautés qui refusent de s'adapter : perdre une grande proportion de leurs fidèles et perdre de vue le fait que leurs propres expressions de la foi sont, elles aussi, contextualisées, et appartiennent à une autre ère et un autre lieu. L'oubli de cette réalité peut être dangereux pour au moins deux raisons. D'abord, il peut à son tour mener à une perte de fidélité lorsque des éléments contextuels ou accidentels d'une pratique gagnent une importance primaire, c'est-à-dire qu'ils deviennent non négociables (on les prend comme *anhistoriques*). Rester figer dans le temps peut aussi conduire une communauté à ne plus être en mesure d'accomplir sa vocation, tout comme nous l'avons vu, au premier chapitre, dans le cas du modèle de ministère étudiant tiré d'un

---

<sup>255</sup> R. Lemieux, « La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux »..., p. 76.

contexte états-unien des années 1950 et encore actif dans une société qui était, depuis longtemps, passée à une autre réalité.

Nous arrivons ici à une question tout à fait centrale pour notre étude : où se trace la ligne entre l'adaptation directe au fonctionnement du marché et la critique de ce dernier; entre changer pour répondre à une nouvelle réalité et garder l'« essence » de sa tradition chrétienne. Pour Lemieux (avec Jean-Paul Montminy), aucun des deux extrêmes, soit de jouer le jeu du marché soit de se retrancher dans le *statu quo*, ne suffit : « En fait, il faut voir que la “crise de l'Église” dans la société contemporaine se situe très précisément dans la tension entre ces deux “solutions” *qui n'en sont pas*<sup>256</sup> ». Nous reviendrons sur cette question à la fin de notre étude, où nous allons suggérer des orientations pour *Le Voisinage*.

Au sein de l'Église catholique du Québec, Perreault rend compte d'un courant, présent principalement parmi les jeunes, qui penche vers la tendance traditionaliste. Face à la place de plus en plus marginale qu'occupe l'Église, ces jeunes ne perdent pas espoir pour l'avenir, et ils n'acceptent pas l'idée qu'ils seraient l'une des dernières générations de croyants. « Ils ne vivent pas un catholicisme de la fin, écrit Perreault, mais du début, c'est-à-dire plus en phase avec le christianisme des origines ». Fondamentalistes selon le sens de Lemieux, voire, prenant une perspective *anhistorique* de leur foi, perspective déconnectée de leur réalité culturelle, ils « se réapproprient le catholicisme en des formes “néotraditionalistes”, exculturées et déconnectées de la culture dite “profane”, évoluant en marge, carburant à un “pur religieux”<sup>257</sup> ».

L'interprétation de Perrault suggère que même ce phénomène « n'est pas qu'un modelage aux conditions de la libre circulation dans un marché mondialisé. [Il s'agit] de la conformité du “produit” aux conditions déterminant ce qui est “croyable”<sup>258</sup> ». Cela signifie que même une forme traditionaliste de la foi représente une option possible qu'un consommateur peut choisir. Quoi qu'il en soit, nous trouvons ici un regroupement qui suit

---

<sup>256</sup> R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois...*, p. 127-128, nous soulignons.

<sup>257</sup> J.-P. Perreault, « Jeunes et religieux au Québec »..., p. 373, 374.

<sup>258</sup> J.-P. Perreault, « Jeunes et religieux au Québec »..., p. 376.

la piste *fondamentaliste* de Lemieux, qui « tent[e] de recréer de véritables solidarités dans la foi et accepter de voir se réduire le nombre de fidèles<sup>259</sup> ».

Nous pouvons également inscrire dans cette catégorie une partie importante de la pensée néo-monastique. Plusieurs de ces communautés se satisfont d'une taille réduite alors qu'ils adoptent des pratiques et des structures qui rejettent consciemment une logique de consommation et de choix individuel en faveur de pratiques anciennes, une fidélité accrue à la tradition, et une inscription forte dans une communauté. De leur perspective, une telle orientation fait appel à l'idée d'une *communauté de témoignage* dans la pensée de Yoder, et d'une tradition alternative à laquelle la culture courante peut être comparée dans la missiologie de Wilson.

Contrairement à ce genre de refus (conscient ou non) de l'éthos du marché, l'argument le plus puissant en faveur d'une approche fusionnelle est, tout comme le marché lui-même, pragmatique. Dans les termes les plus simples, « ça marche<sup>260</sup> ». C'est ce qu'observe Gauthier de la religion en général, d'un point de vue mondial : « Overall, and *in most parts of the world*, types of religion that remain closest to the former National-Statist model are those experiencing decline [...] On the other hand, those which espouse an entrepreneurial type and cater to the culture of authenticity and expressivity in one way or another are experiencing vitality and growth<sup>261</sup> ». Il place dans cette catégorie, entre autres, les mouvements évangéliques fusionnels : « As consumerism promotes individual choice [...] the religious forms that are founded on the imperatives of choice are faring well, such as born-again [evangelical] movements [...] that cater to the contemporary quest culture<sup>262</sup> ».

### 3.3 Une église du marché

Une institution qui se conforme au marché se laisse imposer à la fois des méthodes du marché, et aussi un certain contenu conforme aux exigences du marché. Si les deux

---

<sup>259</sup> R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois...*, p. 83.

<sup>260</sup> Curieusement, des mouvements évangéliques qui tentent de jouer le jeu du marché ne semblent pas marcher si bien en contexte québécois. Avec Marcouiller nous témoignons de l'influx constant de stratégies pragmatiques de croissance venant de milieux anglo-nord-américains, mais très peu d'entre elles semblent produire le fruit promis.

<sup>261</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 207.

<sup>262</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 7.

catégories ne sont pas complètement indépendantes, par cette distinction nous voulons différencier entre les idées et les pratiques que véhiculent une pratique fusionnelle et les modes d'action qu'elle utilise pour le faire. Au niveau du contenu, nous soulignons ici trois tendances importantes : 1) la recherche de l'authenticité, 2) la priorité donnée à l'adhésion volontaire et au charisme des *leaders* au lieu de l'autorité au sens traditionnel et 3) et la *lifestylisation*, ou la pratique intégrée dans la vie quotidienne à la place d'un éthos de croyance et d'appartenance.

Nous avons déjà discuté de la place importante de l'éthique de l'authenticité dans la société moderne, et le rôle qu'elle a joué dans la création du consumérisme. Sur ce point, comme sur les autres, la pratique religieuse ressemble aux autres sphères de la vie moderne. Gauthier souligne, « The question of authenticity is at the heart of consumerism. Consumer capitalism requires constant influxes of authenticity, which it then circulates. [...] the question of authenticity has emerged as a major religious issue, and affects every type of religion<sup>263</sup> ».

Dans le monde du marché, la place d'autorité qu'occupaient les églises et les ouvriers religieux sous le régime précédant a presque complètement disparu. La mobilité entre communautés et traditions venant d'une vision consumériste les a changées en associations volontaires. C'est souvent par charisme, et non par formation, ordination ou office qu'un responsable de communauté gagne son autorité. Ce charisme peut faire partie de sa personnalité naturelle, ou il peut provenir d'expérience personnelle de vie qui lui donne une légitimité *authentique*<sup>264</sup>. À la recherche d'une forme d'influence pour remplacer l'autorité traditionnelle perdue, des dirigeants religieux peuvent se sentir obligés de se construire des plateformes ou une image publique selon les modèles de l'industrie de marketing, notamment par une présence soignée sur les réseaux sociaux.

Finalement, Gauthier souligne une dernière transposition de la culture de la consommation à la pratique religieuse : « As consumer culture tends towards lifestyles, so is religion

---

<sup>263</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 221.

<sup>264</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 201, 220.

formatted into that mould<sup>265</sup> ». Trouver son chemin sous l'épistémè identitaire implique l'instauration d'habitudes et de pratiques dans la vie courante, et cette réalité s'applique également à la religion, qui devient alors un style de vie. En même temps, le caractère jetable des biens du salut, notamment des rites, et la tendance d'en adopter régulièrement de nouvelles pratiques, favorise des pratiques accessibles et faciles à intégrer, telles que la méditation, les festivals, les pèlerinages, l'imposition des mains pour la guérison, etc<sup>266</sup>.

### 3.4 Une missiologie du marché

La mondialisation a une tendance à homogénéiser tout ce qu'elle touche, et la religion ne fait pas exception : les institutions religieuses sont poussées à se conformer aux façons de fonctionner des entreprises modernes. Cette nouvelle compréhension de soi, organisationnelle, entame des changements programmatiques, impose des obligations de relations publiques, et altère la façon que les institutions et les acteurs religieux pensent à leurs membres.

En se voyant par la lentille d'organisation entrepreneuriale, certaines attentes relatives aux techniques de gestion s'imposent : la mesurabilité, l'efficacité, le rendement, la concurrence et la recherche de part de marché. Les institutions qui s'abstiennent du jeu du marché se trouvent désavantagées et même menacées. Dans son étude des *megachurches*, Ellingson observe comment ces dernières « exert significant isomorphic pressures in local religious settings, forcing congregations to model themselves after the successful megachurch to remain competitive or to develop alternative church models that will serve distinct niche markets and allow them to survive<sup>267</sup> ». L'homogénéisation se fait ici en termes de « se conformer ou mourir » – ou sinon, accepter le sort des communautés traditionalistes en restant petites et marginales.

Les techniques de gestion sont diverses, mais il y en a une qui est d'une importance particulière : le *marketing*. Afin de se distinguer dans un marché libre, les institutions doivent s'assurer d'une certaine visibilité et d'une certaine unicité. Tout comme l'individu

---

<sup>265</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 222.

<sup>266</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 23.

<sup>267</sup> S. Ellingson, « Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion: Explaining the Emergence and Expansion of Megachurches »..., p. 70.

est tenu par l'éthique de l'authenticité à étaler une identité unique, les églises le sont aussi, en se créant une marque, une image publique, et des stratégies de publicité. Comme les autres techniques de gestion, celles-ci se présentent en tant qu'outils neutres pour aider une organisation à accomplir sa « mission », dans le sens organisationnel du terme. Gauthier réplique,

Far from being neutral, then, these changes promote a specific normative model in which accountability, growth, success, and visibility become guiding principles. The extent to which these logics have penetrated even the longest-established religious institutions is remarkable. The imperatives of visibility, readability, and of a clearly definable identity, i.e. the pillars of a branding strategy, are perhaps some of the most powerful logics at work in the Global-Market remodelling of religious organisations<sup>268</sup>.

À ce point, le lien entre la religion de consommation et la théologie de la croissance devient évident. Si les objectifs d'une institution religieuse, voire de la mission de l'Église, se résument à la croissance, au succès et à la visibilité, et si c'est par l'exécution impeccable des techniques que ces objectifs sont atteints, nous voyons un reflet parfait de la théologie évangélique états-unienne de la croissance des églises. Autant influente en milieu évangélique québécois, d'après Marcouiller, cette théologie veut que « la croissance [ne soit] pas seulement la priorité de l'Église, mais elle en constitue la mission même. Obéir à l'impératif de la croissance, c'est obéir à Matthieu 28<sup>269</sup> ».

Ellingson explicite ce lien. Il considère les fondateurs des premières *megachurches* aux États-Unis comme étant à la fois les champions de la croissance et d'un christianisme de consommation. Lorsque certains des plus accomplis d'entre eux fondaient leurs églises, ils ont commencé par des études de marché pour trouver les formules qui conviendraient au plus grand nombre. En même temps, ils ont organisé l'offre de leur église pour donner « a variety of different kinds of services that are marketed for distinct audiences (young adults, married couples with children, traditionalists) and anchored in particular musical genres

---

<sup>268</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 216.

<sup>269</sup> Gilles Marcouiller, « Repenser les fondements missiologiques du mouvement protestant évangélique francophone du Québec pour le contexte québécois du XXI<sup>e</sup> siècle », thèse de doctorat, Université Laval, 2017, p. 20 En évoquant Mt 28, Marcouiller fait allusion au commandement de Jésus au verset 19, « Allez, faites de toutes les nations des disciples... », ce qui est, pour la théologie de la croissance, le texte le plus important sur la mission.



(pop or alternative rock, country, jazz)<sup>270</sup> ». Nous voyons dans cet exemple deux des grands développements de l'industrie publicitaire de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle : la segmentation du marché et l'offre de biens en vue de la formation et de l'affichage identitaire.

Un côté sombre de cette missiologie de la croissance est l'image des membres de la communauté qu'elle impose. La pensée économique néo-libérale présente des réalités sociales « in utilitarian terms and according to normative standards of valuation (cost-effectiveness, quantity, 'human resources,' 'human capital,' etc)<sup>271</sup> ». Ainsi, les responsables des communautés commencent à se voir eux-mêmes, et à penser aux membres de leur église, en termes de ressources économiques : de la main-d'œuvre à mobiliser ou une espèce de profit à gagner, dans le but de faire avancer la mission. C'était cette même déshumanisation que les dirigeants de Pouvoir de Changer cherchaient à corriger par leur énoncé « Students are the mission »; cet oubli de la personne a été déterminant dans la création de *Le Voisinage*, dont les fondateurs ont observé la même réalité que Lemieux et Montminy concernant l'Église catholique au Québec : « le catholicisme est lui-même devenu, certes à son corps défendant, une réalité de marché et une réalité masse médiatique plutôt qu'une réalité communautaire<sup>272</sup>. »

#### **4 Le marché et l'individu**

Au-delà des grandes ruptures chez les traditions religieuses, la régulation du marché impose aussi des changements importants pour l'individu qui se trouve sans autres choix que de participer au marché dans toutes les sphères de la vie. Quels sont ces changements, du point de vue subjectif? Quelle est son expérience de vie dans le marché? Quels défis rencontre-t-il dans ce contexte?

En posant ces questions, nous touchons à une première piste de réponse pour notre question de contextualisation : des points où l'Église doit critiquer le contexte actuel sont, au minimum, ceux où le contexte nuit à l'être humain qui y habite. L'Église a deux tâches :

---

<sup>270</sup> S. Ellingson, « Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion: Explaining the Emergence and Expansion of Megachurches »..., p. 67.

<sup>271</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 202.

<sup>272</sup> R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois...*, p. 87-88.

appeler à un changement, soit au niveau structural, soit au niveau individuel; et accompagner les individus alors qu'ils affrontent les défis qui leur sont imposés. Ceci figure parmi les principes importants dans la fondation de *Le Voisinage*: dans ce cas, la conséquence nuisible du contexte était la solitude que vivaient grand nombre de jeunes adultes.

Appliquer ce principe à la vie sous un marché globalisant révèle une autre piste d'action en société contemporaine. En somme, sous ce régime, l'individu se trouve confronté à des pressions de performance qui deviennent de plus en plus fortes avec le temps, alors que chacun se trouve, par le processus d'individualisation et subjectivation, livré à lui-même pour trouver son propre chemin.

La subjectivation de l'identité dans *l'individualisme expressif* s'inscrit dans ce que Taylor appelle un mouvement de subjectivation globale, propre à la modernité. Sous ce régime, il y a un basculement généralisé des autorités externes vers les choix individuels : « Issues where we were meant to accept the dictates of authority we now have to think out for ourselves<sup>273</sup> ». Cette responsabilisation croît avec le temps, s'amplifiant de génération en génération, et de nos jours elle est encore redoublée par l'accès aux nouvelles technologies et modes de communication. Dans la société de consommation, le sujet est tenu à répondre, pour lui-même, à plusieurs impératifs importants – forme-toi une identité, trouve ta place, consomme de plus en plus, sois unique, étale ton identité – obligations qui s'accomplissent selon une logique de marché, gouvernée par la concurrence, le dépassement (de soi-même et d'autrui), et l'optimisation d'efficacité et d'efficience.

Que la question principale soit la recherche de sens, chez Lemieux, ou d'identité, chez Taylor et Gauthier, le défi du sujet en reste une d'autodéfinition en tant qu'individu autonome. Sans une appartenance solide à une famille, à un village, à une paroisse, ou à une des autres formes de communauté traditionnelle qui donnaient, autrefois, les réponses aux grandes questions de la vie, le sujet est tenu à en trouver par lui-même.

---

<sup>273</sup> C. Taylor, *The Malaise of Modernity...*, p. 81.

Comme dans toutes les sphères de la vie, ces dynamiques individualisantes opèrent aussi sur le plan religieux. Nous ne nous attardons que brièvement sur ce point particulièrement, ayant déjà présenté une bonne partie de la situation de l'individu par son reflet sur la condition des institutions. D'une importance capitale pour notre étude, par contre, est le constat que la religion, dans le sens traditionnel du terme, peut devenir un autre bien, une autre expérience à consommer, afin de répondre à l'injonction de se construire une identité. Alors que la foi chrétienne est bien plus que cet élément unique, une grande partie de notre travail consiste à démontrer ce fait aux membres de la communauté. L'axe identitaire offre une occasion intéressante pour ce faire; nous reviendrons à cette question dans notre conclusion.

Un principe central de l'économie néo-libérale est l'idée que le meilleur produit va gagner, en part de marché, en profit, en adhésion par le public. Les produits et les producteurs se trouvent alors en état de concurrence pour offrir les meilleurs produits au public. Ce principe provient de la théorie du choix rationnel, qui attribue au consommateur une rationalité qui gouverne ses décisions en vue d'en tirer la plus grande utilité. Cependant, cette vision de la personne s'est révélée comme mythique et une prescription de la modernité plutôt qu'une description de la condition humaine<sup>274</sup>. Ceci étant dit, une vision de concurrence sur la base de qualité demeure présente et puissante dans l'imaginaire contemporain. Jumelée avec la pulsion d'unicité, la concurrence se transpose de logique du producteur en attente sur le consommateur, qui imagine être dans un état de concurrence avec l'autre.

Cette concurrence crée le désir d'être *le meilleur* – les forces du marché créent un impératif de dépassement, autant de soi que de l'autre. Pour que la consommation se perpétue, le marché laisse entendre que c'est « la perfection qui [...] apportera le bonheur<sup>275</sup> », mais

---

<sup>274</sup> Voir, par exemple, François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, Abingdon, Routledge, 2020, p. 170-171. Les mutations pragmatiques qu'a connu l'industrie publicitaire au courant du XX<sup>e</sup> siècle réfutent la théorie du choix rationnel. La publicité qui renvoie à une réaction émotionnelle ou à la formation d'identités par la consommation n'aurait pas fonctionné pour convaincre des acteurs rationnels. Cependant, ces méthodes se sont avérées plus efficaces que la publicité basée sur les attributs et les avantages concrets des produits. La concurrence des producteurs opère alors autant au niveau de leur image qu'au niveau de la qualité de leurs produits, sinon plus.

<sup>275</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 38.

cette perfection est inatteignable, et elle demande que l'on aille toujours un peu plus loin. Ce que le marché promet demeure toujours « un bonheur à atteindre plus tard ». Pour Gauthier, cette dynamique s'inscrit encore dans la pensée économique néo-libérale, une fois de plus transférée du plan sociétal au plan individuel : « The belief in progress on a collective or universal scale, which was constitutive of classical modernity [...] has been replaced by the belief in the possibility (and obligation) of individual progress<sup>276</sup> ».

Puisque la perfection est toujours pour l'avenir, se trouvant dans la consommation du nouveau, le marché induit aussi une instabilité constante. Le sujet ne peut pas trouver d'assises durables, et il passe sa vie dans une série de déplacements, souvent bouleversants, de ses pratiques, de ses croyances et de ses appartenances.

Autant qu'une telle errance puisse être difficile pour les communautés religieuses lorsqu'elles voient aller et venir des fidèles, pour ces fidèles, la recherche constante d'une nouvelle expérience complexifie de nouveau l'impératif d'autodétermination. Si par le passé c'était une appartenance à une communauté qui donnait les réponses aux grandes questions de la vie, et si c'est par l'intégration dans une nouvelle communauté que les jeunes adultes négocient leur propre identité (comme nous l'avons vu dans l'étude de Hiemstra et al. dans notre premier chapitre), l'errance causée par la recherche de nouvelles ou de meilleures expériences de communauté (encore dans le but ultime de se façonner une identité) s'avère autodestructrice. La promesse d'une meilleure identité, ou bien d'une identité plus authentique ou plus unique, par son inscription dans une *nouvelle* communauté, a pour conséquence un grand pas de recul, pour repartir à zéro. Comme l'exprime Lemieux, « On trouve là rien d'autre qu'un *effet de modernité* : devant sans cesse se déplacer, physiquement et moralement, chacun passe au calcul des profits et pertes l'appartenance communautaire qui aurait autrefois formé la base de son identité<sup>277</sup> ». Lemieux a, par ailleurs, lié ce phénomène à la situation religieuse des Québécois : « La difficulté rencontrée par les Québécois d'aujourd'hui, en ce sens, n'est pas de croire. Ils

---

<sup>276</sup> F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation...*, p. 222.

<sup>277</sup> R. Lemieux, « Penser l'autre, enjeu des sociétés contemporaines »..., p. 28.

sont au contraire saturés de croyances. Elle est de croire avec d'autres et d'inscrire leur expérience croyante dans l'histoire et dans la société<sup>278</sup> ».

L'impératif de dépassement menace la vie communautaire d'une autre manière aussi, lorsqu'il tourne en concurrence. Il ne suffit pas au sujet de se dépasser lui-même; la quête de réalisation de soi le pousse aussi à dépasser autrui : « Chacun est appelé à devenir champion, à doubler l'autre, qui n'est plus un compère, mais un concurrent<sup>279</sup>. » Ce n'est plus avec l'autre, mais contre l'autre qu'on se définit, et non seulement au niveau de la performance. Si, comme l'a dit Herder, chacun de nous a une manière *originelle* d'être humain, nous trouvons un autre axe de concurrence : se distinguer. Le sujet ressent, alors, une pression double. Non seulement doit-il faire la preuve qu'il est *meilleur* que les autres, mais il doit aussi se montrer *différent* des autres, en se créant une identité qui est, quelque part, du jamais-vu, et puisque l'identité se forme par le biais de la consommation, la distinction se fait par ce même biais, ce qui donne encore un autre moteur à la consommation.

## 5 Conclusion : Le marché et le jeune

Ayant regardé jusqu'ici la régulation du marché, ses origines (historiques, philosophiques, idéologiques et économiques), son fonctionnement, sa percée dans la sphère religieuse et les changements qu'il a effectués pour les traditions religieuses, et pour l'individu, nous abordons, à la fin de ce chapitre, une question d'une importance primaire pour *Le Voisinage* : les effets du marché pour le jeune.

Sans doute, les défis de la modernité pour les jeunes sont bien plus grands que ce qui est attribuable aux éléments de l'imaginaire contemporain que nous avons examinés ici. Des mutations du rapport au temps, la prolongation de l'adolescence, l'accélération du développement technique, et une vie de famille de moins en moins stable changent toutes le vécu des jeunes de façon incommensurable<sup>280</sup>. À ceci, nous pourrions ajouter les

---

<sup>278</sup> R. Lemieux et J.-P. Montminy, *Le catholicisme québécois...*, p. 102-103.

<sup>279</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 38.

<sup>280</sup> Voir, par exemple Jocelyn Lachance, *L'adolescence hypermoderne: le nouveau rapport au temps des jeunes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 11, 16 et 32.

déplacements continus de la construction sociale qu'est la jeunesse<sup>281</sup>, mais pour ce chapitre nous nous limitons aux enjeux reliés directement à l'individualisme expressif et à la culture de consommation.

Notre assertion pour conclure est la suivante : alors que tout individu dans ce contexte culturel est exposé aux pressions du marché et de l'individualisme expressif, ces pressions (de se former une identité unique, d'étaler cette identité, de trouver sa propre place, de consommer en abondance, etc.) tombent plus lourdement sur les jeunes que sur les gens plus âgés. Une part de cette lourdeur provient de la nature même des exigences de l'authenticité et du marché, une autre part d'acteurs extérieurs, animés eux-mêmes par ces mêmes idéologies, et qui désirent tirer profit des réalités propres à ce stade de la vie, et une dernière part du contexte créé par de nouvelles technologies de communication dans lequel les deux premiers opèrent.

Depuis les années 1960, l'industrie publicitaire a visé la jeunesse de façon particulière. Cette situation n'a pas changé, et comme Jocelyn Lachance l'a observé, elle s'est amplifiée pour des jeunes très branchés à la vie numérique, ce qui est devenu la situation de la quasi-totalité des jeunes depuis son étude, publié en 2008 : « Dans ce monde rythmé par la nouveauté et l'achat, les plus jeunes sont constamment sollicités et ils deviennent la cible privilégiée de certaines industries<sup>282</sup>... » Le modèle de consommation pour la formation d'identités accorde naturellement avec ce temps de la vie, où plus qu'à tout autre moment, l'identité est la question du jour<sup>283</sup>. La publicité qui renforce cette pression tombera alors sur les jeunes plus fortement que sur les adultes pour qui la question de l'identité est moins d'actualité. Bien plus, avec le temps, de plus en plus de possibilités s'ouvrent aux jeunes. Ce n'est pas seulement question de la variété et du nombre de produits à consommer, mais aussi de nouvelles sous-cultures auxquelles ils peuvent s'affilier et de nouvelles identités qu'ils ont l'occasion d'explorer. Qui dit « opportunité » dit « obligation »; les compagnies, les styles de vie et même les institutions religieuses, dont le nombre ne cesse de croître,

---

<sup>281</sup> Voir, par exemple, J.-P. Perreault, « L'allégorie de la jeunesse. Figure de l'étude du religieux et de la religion au Québec »..., p. 6; et Rick Hiemstra, Lorianne Dueck et Matthew Blackaby, *Renegotiating Faith: The Delay in Young Adult Identity Formation and What It Means for the Church in Canada*, Toronto, Faith Today Publications, 2018, p. 16-20.

<sup>282</sup> J. Lachance, *L'adolescence hypermoderne*..., p. 20.

<sup>283</sup> R. Hiemstra, L. Dueck et M. Blackaby, *Renegotiating Faith*..., p. 16.

essaient tous d'attirer leur attention, et évaluer toutes ces possibilités créent un poids incalculable d'options et une fatigue décisionnelle qui monte pour chaque génération successive. Sur la question de la performance, ce qui par le passé était *possible* devient *nécessaire* afin de pouvoir se battre dans le marché. Par exemple, il n'y a pas si longtemps, un téléphone intelligent ou une présence sur les réseaux sociaux était une option utile; les deux sont maintenant non négociables. Cette dynamique existe aussi sur le plan identitaire, lorsque le jeune se trouve obligé de prendre position personnelle sur une pléthore de questions que les générations précédentes n'avaient jamais eu à considérer.

Ici, la pulsion de créativité qu'a identifiée Taylor et la dynamique de concurrence qu'a soulignée Lemieux font toutes les deux une boucle de rétroaction sonore dans le contexte hyperconnecté. L'identité ou le sens de vie du jeune est défini en comparaison aux autres, et plus il a de concurrents, plus il devient difficile à se distinguer. Des réseaux numériques tels que Facebook et YouTube donnent accès à un si grand nombre de « virtuoses » à qui se comparer que le niveau de performance attendu devient inatteignable. Hiemstra et al. ont remarqué cette réalité chez plusieurs jeunes dans leur étude, phénomène qu'ils ont nommé « Fear of Not Being Amazing<sup>284</sup> ». Face à ces attentes impossibles de performance, de nombreux jeunes se sont satisfaits par l'inaction au lieu de risquer l'« échec » de ne pas être à la hauteur.

Si Lemieux a raison de dire que les jeunes affrontent aujourd'hui des conditions « plus exigeantes que jamais<sup>285</sup> », une communauté qui désire les servir doit prendre conscience de ces conditions et apprendre à aider ses membres à les affronter. L'anomie à laquelle ils font face « ne dépend pas d'abord d'une défaillance du sujet, mais bien d'une faille dans la structure sociale<sup>286</sup> »; elle est la conséquence d'un contexte qui impose certaines aspirations aux jeunes sans leur donner les ressources pour y parvenir. Autrement dit, en tant qu'être fini, il y a une limite à la charge que l'humain peut porter, et l'accélération moderne pousse les jeunes de plus en plus proches de cette limite. À notre sens, ces attentes sont une des causes de l'épidémie d'anxiété parmi les jeunes de notre société.

---

<sup>284</sup> R. Hiemstra, L. Dueck et M. Blackaby, *Renegotiating Faith...*, p. 81-83.

<sup>285</sup> R. Lemieux, « Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens »..., p. 30.

<sup>286</sup> R. Lemieux, « Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens »..., p. 32.

Nous trouvons ici un bon cadre d'interprétation pour notre question de contextualisation et pour notre processus de corrélation. Sur quels points la foi chrétienne donne-t-elle les moyens d'accomplir les aspirations des jeunes? À quels égards demande-t-elle que ces aspirations changent? La communauté aurait-elle adopté inconsciemment des présupposés ou des pratiques du marché qui pourront nuire à ses membres ou qui pourront les aider à répondre chrétiennement au marché? Ces questions donnent un axe clair pour répondre à notre question de recherche : quelles leçons la communauté *Le Voisinage* peut-elle tirer du mouvement du *Nouveau monachisme* pour mieux accomplir sa vocation dans le contexte de la société de consommation? Voilà les lignes principales qui guideront nos réflexions lors du processus de corrélation entre les deux communautés qui conclura ce mémoire.



## Conclusion

### Une pensée et un agir renouvelés

Nous avons, à quelques reprises, évoqué l'influence de l'imaginaire d'une société de consommation sur la théologie de la croissance auquel *Pouvoir de Changer* adhérait pendant plusieurs années, et nous avons fait allusion à son caractère réducteur – c'est-à-dire qu'elle réduit la mission de l'Église à une seule tâche : de croître par l'évangélisation et la formation de disciples, au moyen de l'application de bonnes méthodes et d'une excellence technique. Non seulement cette missiologie exclut plusieurs éléments de la mission de l'Église, mais elle impose des critères de succès dans la mission qui suivent ceux du marché : une église ou un ministère, comme une entreprise, réussit si et seulement s'il expérimente de la croissance.

À part le manque de rigueur théologique et la surcontextualisation propres à la théologie de la croissance, nous trouvons également qu'elle est vouée à l'échec dans le contexte de post-chrétienté qu'est le Québec contemporain. La spécialisation (un autre principe de l'économie moderne) dans la mission ne peut fonctionner que si d'autres spécialistes se prêtent aux autres tâches de l'Église. C'est pour cette raison qu'un ministère d'évangélisation et de formation de disciples a pu fonctionner dans les cas historiques des États-Unis dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle et au Québec des années 1970 et 1980.

Pour rendre cette idée plus claire, imaginons que nous faisons un casse-tête de la Joconde. Nous avons entendu dire qu'il s'agit du tableau le plus renommé de l'histoire de l'art. En posant une pièce après l'autre, l'image se forme, mais quelque chose manque, jusqu'au moment où nous rajoutons les deux dernières pièces, celles qui forment le sourire. Ceci fait, l'image entière prend forme, et enfin nous apprécions ce chef-d'œuvre – nous voyons clairement pourquoi cette toile est devenue si célèbre.

Mais recommençons le puzzle. Une connaissance nous a parlé de la magnifique peinture de de Vinci, et nous avons hâte de la contempler. Nous ouvrons la boîte du casse-tête, mais tout ce que nous y trouvons ce sont les deux dernières pièces. En les mettant ensemble, nous remarquons quand même un sourire, mais le sourire tout seul ne fait que nous laisser perplexes. En quoi ces deux pièces à elles seules réussissent-elles à faire un chef-d'œuvre?

Cette métaphore exprime notre hypothèse de travail, qui est la suivante : l'évangélisation et la formation de disciples existent comme un élément de la mission de l'Église, qui est en symbiose avec tous les autres. Elles ne peuvent pas se tenir seules; elles dépendent du travail entier, car elles traitent principalement d'un seul élément de l'évangile, la relation personnelle avec Dieu, et nous ne pouvons pas dessiner une relation personnelle avec Dieu séparée du tableau du Royaume de Dieu. Dans un contexte où d'autres ne comblent pas le reste du travail du Royaume, se spécialiser dans l'évangélisation aura comme conséquence une évangélisation inefficace. Alors, en retournant aux leçons que *Le Voisinage* peut apprendre du *Nouveau monachisme*, notre plus grande attention se portera sur la centralité du Royaume et les façons diversifiées que le *Nouveau monachisme* incarne cette orientation – façons qui pourront permettre à *Le Voisinage* de mieux exposer un tableau complet de l'évangile.

Toutefois, le *Nouveau monachisme* ne prétend pas fournir une nouvelle recette à succès tel que compris par la théologie de la croissance. Nous reviendrons sur ce point plus tard, mais nous devons garder en tête le fait qu'une vision du Royaume de Dieu est une vision eschatologique. Alors que nous pouvons y participer maintenant, et en expérimenter de premiers fruits, le vrai succès est à l'avenir. Entre-temps, comme l'a dit Yoder, notre succès peut bien ressembler à l'échec.

Nous rappelons ici les deux objectifs de ce mémoire : élaborer une fondation missiologique pour *Le Voisinage*, et proposer un agir pastoral renouvelé pour la communauté. Cependant, il sera impossible pour nous de *confirmer* notre hypothèse ici. Nous pouvons bien l'argumenter et la fonder, mais dans la méthode de corrélation, la phase de la vérification, la dernière, se fait dans l'agir pratique : « Il n'appartient pas au théologien de décider de cette mise en œuvre [du projet proposé à la 4<sup>e</sup> phase] ni toujours de la réaliser. Mais il lui

appartient de l'accompagner et de vérifier constamment la pertinence de son analyse, de sa corrélation, de son projet<sup>287</sup> ».

Dans cette conclusion, nous réaliserons les phases trois et quatre proposées par Donzé, celles de la corrélation et du projet, en même temps. C'est en discutant des différences et des ressemblances des deux communautés, de leurs croyances et de leurs objectifs, que nous pouvons accomplir le premier de nos objectifs, de dessiner une fondation missiologique pour notre communauté. C'est sur la base de cette fondation que nous proposerons un agir pratique renouvelé lors de la phase du projet.

## 1 La corrélation des contextes

De fait, la comparaison des contextes de nos deux communautés, de *Le Voisinage* et du *Nouveau monachisme*, s'est faite tout au long de notre mémoire. Nous avons exploré trois contextes principaux que les deux ont pris en considération : le christianisme dans sa « forme constantinienne », l'évangélisme états-unien et la société de consommation. Ce qui nous intéresse, pour conclure, ce sont les réactions du *Nouveau monachisme* à ces éléments contextuels, et à quel point ces réactions seront pertinentes pour *Le Voisinage*. *Rutba House* se trouve dans un contexte social où l'évangélisme a bâti, et a conservé, des relations étroites avec le gouvernement, et la pratique de la foi chrétienne est la pratique de la majorité, ou au moins de la pluralité des gens. Au Québec, l'Église n'occupe plus la position privilégiée qu'elle a déjà occupée, et ce qui est de plus, les évangéliques d'ici n'ont jamais expérimenté une telle situation. Nous n'affrontons pas la tentation de confondre la réussite de « l'empire occidental » et la réussite de l'Église, un danger important pour Wilson<sup>288</sup>, et nous ne pouvons pas nous séparer d'une société chrétienne pour bâtir une meilleure Église. La réaction néo-monastique à une société majoritairement chrétienne ne s'applique pas à la situation actuelle au Québec non plus, mais le rapport naturel de *Le Voisinage* à sa société ressemble, en fin de compte, à celui que le *Nouveau monachisme* s'est imposé. Pour lui, le lien « constantinien » des églises évangéliques aux pouvoirs

---

<sup>287</sup> Marc Donzé, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », dans *Pratique et théologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 190.

<sup>288</sup> Jonathan R Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1997, p. 79.

gouvernementaux a été une grande motivation à adopter une ecclésiologie et une missiologie anabaptiste anti-constantinienne<sup>289</sup>. En même temps, la conscience d’être passé à une nouvelle situation post-constantinienne était un des points de départ du processus d’évaluation qui a donné naissance à *Le Voisinage*. Dans la méthode *Canoeing the Mountains* de Bolsinger, qui compare la situation de l’Église en Amérique du Nord à l’expédition de Lewis et Clark, les Rocheuses qui ont forcé les explorateurs à repenser les moyens d’accomplir leur expédition représentent la fin de la chrétienté en Amérique du Nord<sup>290</sup>.

Nous pouvons raffiner l’hypothèse de la fin de la chrétienté en regardant les grandes transformations de régulation qu’a vécues la société occidentale dans les siècles récents. La régulation religieuse du Moyen Âge, c’est-à-dire, la chrétienté à proprement parler, a connu une sorte de fin à la suite de la Réforme protestante et des guerres de religion des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles. Le principe de *cujus regio, ejus religio* (tel Prince, telle religion) instauré entre le traité d’Augsbourg de 1555 et la paix de Westphalie de 1648 a préparé le terrain au prochain mode de régulation, celle des États-nations. Le principe de religion territoriale a, en quelque sorte, remplacé la chrétienté par *des chrétientés*, où la pratique chrétienne est demeurée majoritaire et affiliée directement à l’état. La transition vers un fonctionnement de marché comme mode de régulation de la société et de la vie a, en grande partie, mis fin à ce lien. Autrement dit, le christianisme occidental a évolué de la chrétienté en de multiples chrétientés, pour enfin être remplacé par une religiosité subjectivée, centré sur la réalisation de soi par la consommation.

Chacune de ces périodes représente un rapport, ou un ensemble de rapports, entre l’Église et la société. Par contre, il n’existe pas un seul rapport normatif, et il n’existe pas un seul rapport fidèle. L’Église existe, a existé, et peut exister dans une pluralité de situations. Nous ne pouvons pas dire qu’une position de pouvoir est normative, car une telle situation

---

<sup>289</sup> Voir, par exemple, J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 70-71 cependant, l’ecclésiologie du *Nouveau monachisme* est plus nuancée que celle des anabaptistes du XVI<sup>e</sup> siècle. Contraire à ces exemples qui ont tout abandonné pour recommencer à zéro, les douze marques du *Nouveau monachisme* parlent de communautés qui gardent leurs liens avec les églises établies en « se soumett[ant] humblement au corps du Christ, l’Église ».

<sup>290</sup> Tod E Bolsinger, *Canoeing the Mountains: Christian Leadership in Uncharted Territory*, Downers Grove, Ill., IVP Books, 2018, p. 42.

n'existait pas avant la conversion de Constantin au IV<sup>e</sup> siècle. En revanche, nous avons de grandes hésitations à rejeter un lien Église-gouvernement dans toutes les situations, comme l'ont fait les anabaptistes. Si nous considérons le peuple d'Israël comme antécédent de l'Église, l'Ancien Testament donne de nombreux exemples de sa fidélité, autant en position d'autorité qu'en position de marginalité. Dans chacune de ces périodes bibliques et historiques, la société et l'Église ont eu besoin de rappels et de correctifs prophétiques pour répondre aux dangers inhérents à leur situation. Il nous incombe, alors, de cerner dans quelle situation nous nous trouvons aujourd'hui, afin de saisir à quel modèle de fidélité nous devons adhérer.

Chacun des trois modes de régulation des derniers siècles a influencé l'imaginaire missiologique du mouvement évangélique nord-américain. La chrétienté, qui a caractérisé pendant une si longue partie de l'histoire du christianisme occidental, nous a menés à croire qu'une situation où une grande majorité d'hommes et de femmes « pratiquent » la foi chrétienne est normative, ou du moins souhaitable et possible. Certes, la vie pour les chrétiens est, dans un certain sens, plus facile dans un tel contexte, mais nous n'avons qu'à nous souvenir des mouvements séparatistes, comme les anabaptistes – qui se sont éloignés de sociétés chrétiennes, mais pas suffisamment fidèles, afin de conserver ou de réapproprier une pratique pure de la foi – pour constater que même en situation très majoritaire, la vie chrétienne peut laisser à désirer.

Dans une grande partie de l'Occident, la chrétienté a disparu il y a longtemps, mais le mouvement évangélique est encore hanté par le passé et nourrit le désir de revenir en arrière. Dans un grand nombre de cercles, ce désir se manifeste par une préoccupation du réveil à l'image des *Great Awakenings* au Royaume-Uni et surtout aux États-Unis pendant les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Par contre, nous devons garder en tête le fait que ces réveils étaient des événements bien particuliers qui sont à la fois spectaculaires et rares. Nous ne remettons pas en question l'idée que ces réveils soient des œuvres de Dieu, mais nous devons nous rappeler qu'ils sont des moments extraordinaires, c'est-à-dire, hors du commun, dans la longue histoire de l'Église, et la providence de Dieu se manifeste différemment d'un moment à l'autre.

L'influence missionnaire venant de la réalité particulière des États-Unis a contribué à la durabilité de cet esprit au sein de l'évangélisme québécois, mais il est renforcé par l'imaginaire du marché qui impose sa propre idée de succès. Minimale, une entreprise réussit lorsqu'elle réalise un profit, mais les plus grandes réussites du marché mondial sont celles qui réalisent une hégémonie; pour n'en nommer que quelques-unes, pensons à *Facebook*, *Amazon*, *Standard Oil* et la *East India Trading Company*. Cette réussite s'accomplit par la performance et par la concurrence – deux dynamiques que nous avons soulignées dans notre discussion des *megachurches* au dernier chapitre – et aux dépens d'autres entreprises. Tout comme les failles du consumérisme se révèlent moins chez la classe moyenne occidentale que chez les pauvres de quartiers et de pays que nous ne visitons pas, les failles des églises consuméristes peuvent rester invisibles si nous ne considérons pas ce qui se passe à leur ombre.

MacIntyre a souligné que la tradition des vertus a dû se détacher de l'Empire romain pour survivre, et Wilson veut que l'Église se détache du monde moderne pour survivre, mais nous prenons cette idée dans une autre direction. L'Église doit continuer à vivre dans notre société, et à servir notre société; ce dont nous devons nous détacher, c'est une vision de la réussite telle que la propose le marché, de ses stratégies pour y arriver, et de notre nostalgie pour un passé où les chrétiens occupaient une place majoritaire dans la société.

Ce n'est pas pour dire que les chrétiens ne peuvent pas être majoritaires dans une société de consommation, et ce n'est pas pour dire que les choses ne peuvent pas changer, même radicalement, au Québec contemporain. C'est plutôt pour dire qu'au lieu de chercher à recréer le passé en appliquant les outils du marché (qui, comme nous l'avons démontré au chapitre trois, finissent par nuire aux individus et aux communautés chrétiennes qui se trouvent maintenant en concurrence, et qui imposent une vision non chrétienne du salut), nous devons plutôt ré-imaginer notre place dans la société contemporaine selon d'autres exemples historiques.

Pour les néo-monastiques, ces exemples sont souvent ceux de groupes qui se sont séparés de la société, même de la société chrétienne, pour garder ou pour redécouvrir une pratique fidèle de la foi chrétienne. Ce qui est utile dans ces exemples c'est les idées de marginalité et de pensée critique sur les priorités de leurs sociétés. Nous apprécions bien le fait que les

communautés néo-monastiques ne se séparent pas physiquement de leur contexte; elles y restent dans le but de servir et d'aimer leurs voisins. Alors que ce n'est bien sûr pas tous les mouvements monastiques qui se séparent complètement, ce stéréotype est fort dans l'imaginaire évangélique. Certes, nous pouvons apprendre des exemples monastiques, mais nous pensons qu'un autre exemple pourra mieux servir pour repenser notre perception de notre place dans la société : celui du reste fidèle des textes prophétiques de l'Ancien Testament. Comme les israélites en exil, nous ne sommes plus à la place majoritaire et privilégiée des chrétiens du passé. Nous devons accepter cette position, et prendre au sérieux l'idée qu'un changement de situation n'est pas pour un futur proche. Il est possible que nous soyons dans la même situation que l'Europe occidentale ou l'Afrique du Nord, régions autrefois très christianisées, mais qui ne vivent plus cette réalité – ni une réalité de croissance des églises – depuis longtemps. Il nous reste de l'espoir, ou plutôt, de l'espérance; mais nous allons reprendre ce fil eschatologique plus tard. Nous devons d'abord régler quelques questions préalables.

## **2 La corrélation théologique**

### **2.1 Quel rapport à la culture?**

Le dilemme de Raymond Lemieux, entre le fondamentalisme et la fusion, revient au centre de ce travail. Il serait facile de dire que le *Nouveau monachisme* fait une lecture très critique de son contexte culturel et tend vers le fondamentalisme. Sur certains points, cette évaluation est juste, mais elle demeure simplificatrice. S'associer à l'un des deux pôles du dilemme est tentant, mais pour nous, tout comme pour les néo-monastiques, elles demeurent « deux “solutions” qui n'en sont pas<sup>291</sup> ». Le travail de la contextualisation se fait justement dans cette tension. L'évangélisme (pour autant que nous puissions généraliser, car cet ensemble de mouvements et d'églises est aussi varié que toute autre grande tradition) représente un paradoxe par rapport aux deux orientations. Ainsi, nous ne prenons pas une position définitive sur la question – de fait, il y a une certaine force à se servir des deux styles de pensée pour répondre à un seul et même phénomène culturel, ce

---

<sup>291</sup> Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Éditions de l'IQRC, 2000, p. 127-128, nous soulignons.

que nous allons faire pour discuter de la place de la formation identitaire des jeunes tout à l'heure.

Dans cette étude nous avons souligné plusieurs éléments négatifs de la société de consommation, notamment le fardeau qu'elle met sur le sujet et les façons qu'elle dénature l'Église; nous l'avons fait afin de soulever les besoins auxquels nous pouvons répondre dans notre contexte actuel. Cependant, contrairement à la tentation inhérente, à la fois à une ecclésiologie anabaptiste, au mouvement évangélique, et à la société de la consommation, le bon chemin pour aller de l'avant n'est pas de repartir de zéro pour chercher *the next big thing*. Ce principe s'applique autant à la société qu'à l'Église. En écarter l'une ou l'autre pour reconstruire compromettra la fidélité, soit à l'Église elle-même, soit à son rôle de voix et d'exemple prophétiques. Alors, où tracer la ligne? Comme nous l'avons souligné, l'Église doit refuser de participer aux formes et aux méthodes culturelles qui s'avèrent nuisibles. La tendance du marché de tout réduire toute chose à des ressources – les gens, les relations, les communautés, l'Église – en est exemple. Nous butons ici contre le souci téléologique que Wilson a relevé de MacIntyre, ce qui sera la première orientation théologique à adopter du *Nouveau monachisme*.

## **2.2 Téléologie, eschatologie, salut – le Royaume de Dieu**

Il existe des parallèles importants entre la fragmentation selon MacIntyre qui a inspiré Wilson, et la mise en marché des biens du salut dans la société de la consommation. Les deux décrivent une situation où des idées, des rites, des mythes et des symboles passent librement entre traditions différentes. Pour MacIntyre, le problème fondamental était la perte de la téléologie qui a donné sens à la tradition morale. Pour lui, l'absence d'orientation vers une ou des finalités était syndrome global de l'occident moderne. Par contre, le marché du sens et la société de consommation imposent des finalités – des buts à la société et à la vie individuelle. Pour l'individu, le but est de façonner une identité (ou un sens) par la consommation. Le but du marché est de faciliter l'échange des biens du sens, et d'en produire davantage. Même si cette téléologie n'est pas explicite, elle est encore présente et appréhendée par osmose.



En rejetant le diagnostic de MacIntyre, nous trouvons qu'un élément de sa prescription tient encore la route dans le marché. Ce qui permet la déshumanisation et la réduction de l'être humain à une ressource, ce qui rend possible la transformation de l'Église en pourvoyeur de biens de consommation, est un manque de réflexion approfondie sur le sens (la direction, le but – le *telos*) de chacun. Sans ecclésiologie et sans anthropologie bien fondées, nous tombons facilement dans le jeu pragmatique du néo-libéralisme. Pour éviter ce danger, Wilson a proposé une orientation téléologique chrétienne centrée sur le Royaume de Dieu. « For Christians, écrit-il, [...] eschatology replaces teleology as the end or goal toward which any thing and all things are directed<sup>292</sup>. » Au lieu d'accepter le sens de la personne, de l'Église et du monde imposé par le marché, nous devons réfléchir à l'état final de chacun lorsque toute chose sera rétablie dans l'*eschaton*.

Pour clarifier un peu l'idée de *telos*, nous pouvons substituer ce qui est au centre d'une religion ou d'une religiosité dans la pensée de Lemieux : le salut. Il écrit, « Toutes les religions historiques ont proposé la représentation d'un salut à partir d'expériences ou de révélations singulières<sup>293</sup> ». Alors, au lieu de demander « quel *telos* » ou « quelle eschatologie » pour la personne, pour l'Église ou pour le monde, nous pouvons demander « quel salut? » Ainsi, nous écartons le salut selon le marché (bonheur par consommation; liberté par concurrence; réalisation de soi par performance; progrès par développement technique<sup>294</sup>); le christianisme en a sa propre définition, bien au-delà de ces soucis.

Mais nous ne pouvons pas tout simplement les rejeter, pour deux raisons. D'une part, le bonheur, la liberté, et la réalisation de soi ont un certain reflet dans le Royaume de Dieu, même s'ils ne ressemblent que superficiellement à ce que promet le marché (nous pourrions parler plutôt de bonheur par les disciplines de reconnaissance et de simplicité, liberté par soumission, réalisation de soi accordée et non gagnée ou méritée, progrès personnel par grâce, à travers la sanctification graduelle, et progrès de la société ou du monde dans le

---

<sup>292</sup> Jonathan R Wilson, « Introduction », dans Rutba House (Organization) (dir.), *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005, p. 5.

<sup>293</sup> Raymond Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », dans *Cahiers de recherche sociologique* n° 33 (2000), p. 32.

<sup>294</sup> Raymond Lemieux, « La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux », dans Francine Saillant et Éric Gagnon (dir.), *Communautés et socialités: formes et force du lien social dans la modernité tardive*, Montréal, Liber, 2005, p. 76.

Royaume qui vient). D'autre part, ce sont des axes centraux de l'imaginaire contemporain, et travailler à l'encontre de l'imaginaire est non seulement difficile, mais encore, très souvent, une perte de temps. Nous rencontrons à nouveau le dilemme qui nous oblige à choisir entre fondamentalisme et fusion. Au lieu de trancher, adoptons la pensée paradoxale en prenant les deux options en même temps.

Pour illustrer cette approche, pensons à l'individualisme expressif, ou la réalisation de soi par la création et l'étalement d'une identité unique. Comme fondamentaliste, nous pouvons bien dire que l'injonction de se former une identité inédite n'est qu'idéologique et contextuelle, ce que nous avons montré au chapitre trois. Une longue série de circonstances a fait en sorte que nous y accordions une grande importance aujourd'hui, mais ce n'est pas essentiel à la foi chrétienne (ou bien à la vie humaine, si nous ne nous adressons pas à un croyant). D'ailleurs, comment une philosophie née au XVIII<sup>e</sup> siècle, pourrait-elle l'être, si aucun chrétien n'en était pas au courant pendant les 1700 premières années de l'Église? Nous avons, bien sûr, une identité chrétienne, en tant qu'enfants adoptifs de Dieu; pourquoi ne pas nous en satisfaire?

Une telle logique peut être profitable, jusqu'à un certain point, pour aider à mettre de côté des attentes culturelles qui ne contribuent pas au bien-être. Cependant, la faille de cette approche est que l'imaginaire n'opère pas sur le plan rationnel. Il est une vision du monde, « conforme à la nature des choses<sup>295</sup> », dont l'influence atteint même nos rêves et nos raisonnements inconscients, et celui qui baigne dans notre culture ressent le poids de cette prescription idéologique. Comme le dit Taylor, « The point is that today many people feel *called* to [seek an authentic identity], feel they ought to do this, feel their lives would be somehow wasted or unfulfilled if they didn't do it<sup>296</sup> ». La pensée fusionnelle pourra offrir une approche plus productive. Sur la question de l'identité, Taylor résiste au réflexe de simplement rejeter l'expressivisme que d'autres caractérisent comme un idéal dégradé ou du narcissisme. À la place, il retrace les origines de l'éthique de l'authenticité et retrouve l'idéal moral légitime à son origine, pour enfin proposer une nouvelle façon d'attaquer à la formation identitaire :

---

<sup>295</sup> R. Lemieux, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire »..., p. 48.

<sup>296</sup> Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord, Ont., House of Anansi, 1991, p. 17.

What we ought to be doing is fighting over the meaning of authenticity, and from the standpoint developed here, we ought to be trying to persuade people that self-fulfilment, so far from excluding unconditional relationships and moral demands beyond the self, actually requires these in some form. The struggle ought not to be *over* authenticity, for or against, but *about* it, defining its proper meaning. We ought to be trying to lift the culture back up, closer to its motivating ideal<sup>297</sup>.

Et ce que demande cet idéal n'est pas une réalisation de soi qui se sert des autres, des communautés, ou de Dieu comme des biens à consommer, mais un profond investissement personnel en relations mutuelles, en intégration communautaire, ou bien en une relation avec Dieu<sup>298</sup>. Et ces trois sont tous des éléments du Royaume de Dieu, du *telos* ou du salut du monde à l'*eschaton*, lorsque « the whole of life [is united] under the Lordship of Jesus Christ<sup>299</sup> ». En quelque sorte, Taylor renverse les dynamiques du marché identitaire – au lieu de créer une identité en se servant d'autres personnes, de communautés et de Dieu, il suggère de le faire en les servant. Le vaccin contre la consommation devient la générosité.

Pour résumer, puisque la réalisation de soi par l'individualisme expressif n'est ni essentielle ni contraire à la foi chrétienne, nous pouvons jouer des deux côtés de la tension fondamentalisme-fusion. Pour appliquer le tout à *Le Voisinage*, nous pouvons offrir un lieu propice à la formation identitaire (comme le suggère Hiemstra au premier chapitre), tout en démontrant qu'il y a d'autres sources d'identité – des sources qui sont, à la fois, non-contextuelles et indépendant des efforts de l'individu : ces sources sont les relations inhérentes au Royaume : la relation avec le Christ et la relation avec son corps, l'Église.

Nous ne pouvons pas laisser notre regard sur le Royaume de Dieu en parlant exclusivement de son axe individuel. Le marché impose un sens à l'individu, mais il en impose également un à l'Église et au monde; afin de corriger cette dérégulation, notre pensée téléologique doit être assez large pour les inclure. Sans répéter ce que nous avons déjà dit au chapitre deux<sup>300</sup>, nous soulignons la vision globale du salut dans la pensée néo-monastique, mouvement qui « orient[s] its life in accordance with the consummation of the kingdom of

---

<sup>297</sup> C. Taylor, *The Malaise of Modernity...*, p. 72-73.

<sup>298</sup> C. Taylor, *The Malaise of Modernity...*, p. 82.

<sup>299</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 72-75.

<sup>300</sup> Voir la section 4.2.3, Téléologie, eschatologie, et le Royaume de Dieu.

God – the redemption of [all of] creation in Jesus Christ<sup>301</sup> ». Cette bonne nouvelle, de la réconciliation de *toute* la création, se trouve en opposition (ou plutôt, en complément) au « plan du salut » individuel qui peut caractériser la théologie évangélique états-unienne du siècle dernier<sup>302</sup>. Le rôle présent de l'Église est d'être signe et premiers fruits de ce monde renouvelé qui vient, et d'incarner sa réalité qui n'est pas encore entièrement présente. Nous revenons ici à la question d'espérance que nous avons laissée à la fin de la dernière section. Si nous ne pouvons pas nécessairement dépendre d'un revirement des circonstances de l'Église dans notre contexte, où se trouve notre espérance? Elle se trouve dans la certitude de cette nouvelle réalité qui, malgré les épreuves de notre ère, s'avéra parfaite au retour du Christ. Entre-temps, nous mettons notre espérance non dans un changement de circonstances qui peut avoir lieu, ou non – mais dans Celui qui demeure fidèle en toute circonstance.

### 2.3 Une missiologie renouvelée

*Le Voisinage* est né d'une missiologie qui garde l'évangélisation et la formation de disciples comme activités primaires. Sa missiologie communautaire, basée sur deux textes de l'Évangile selon Jean<sup>303</sup>, considère que la communauté est profondément importante pour l'évangélisation, d'autant plus dans un contexte d'isolement. Cependant, nous avons suggéré qu'en contexte post-constantinien, la division des tâches qui a permis la création de ministères dédiés à l'évangélisation au XX<sup>e</sup> siècle n'est plus possible. Combiner nos discussions du Royaume (qui élargit notre idée de l'évangile pour inclure la réconciliation globale de toute la création) et du fonctionnement du marché de biens de salut renforce cet argumentaire. Le marché consiste, pour chacun dans notre société, en un modèle mental – un cosmos sacré qui explique le fonctionnement, le sens, et le but de la vie et du monde. Il peut, alors, expliquer le donné d'un évangile de salut individualisé selon le *telos* de l'individu dans le marché : la satisfaction personnelle par la consommation. Par conséquent, distiller le message chrétien de cette manière court le risque de le réduire à un bien de salut

---

<sup>301</sup> J.R. Wilson, « Introduction »..., p. 6-7.

<sup>302</sup> Voir, par exemple Michael W Goheen et Craig G Bartholomew, *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview.*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, p. 56. Heureusement, de plus en plus de voix évangéliques cherchent à corriger ce déséquilibre.

<sup>303</sup> Jn 13,34-35 et Jn 17,20-23.

à consommer, parmi tant d'autres. Mais une compréhension globale de l'évangile, qui voit la réconciliation de toute la création comme finalité, défie le marché; le marché ne peut pas l'assimiler, car la création cesse de n'être qu'un ensemble de ressources à exploiter, et la production de biens cesse d'être le sens du monde. Alors, comment vivre en tant que signe de cette réalité à venir? Quelle compréhension de la mission devons-nous adopter? C'est ici que la missiologie du *Nouveau monachisme* peut équilibrer celle de *Le Voisinage*.

Wilson a construit sa vision pour le *Nouveau monachisme* en croisant la théorie morale de MacIntyre et la missiologie de Yoder. Au centre de la théorie de MacIntyre se trouve l'idée des *traditions morales* (que Wilson a transformées en *traditions religieuses*). Ces traditions étaient, dans leur forme originale (ou pure), intégrales et cohérentes, chacune conforme à sa propre logique interne. Du point de vue d'une tradition donnée, les assertions morales de cette tradition sont vraisemblables, car elles correspondent à la logique du système entier. Cependant, les assertions des autres systèmes, qui suivent une autre logique, ne seront pas recevables – elles seront invraisemblables et incohérentes. Cette situation rend le débat intellectuel des assertions morales impossible entre les traditions<sup>304</sup>. Au lieu de défendre une sorte de relativisme culturel, MacIntyre réoriente le concours des traditions; ce n'est pas par des arguments logiques que l'on peut discerner la valeur relative des assertions morales; ceci se fait en comparant les traditions dont proviennent les assertions. La façon d'appuyer une position morale est, pour MacIntyre, de vivre selon sa tradition morale et de laisser la tradition, dans son ensemble, parler pour elle-même lorsqu'elle sera comparée aux autres traditions<sup>305</sup>.

Une telle comparaison de styles de vie ressemble étroitement à l'idée de l'Église comme communauté de témoignage dans la pensée de Yoder<sup>306</sup>, pour qui « la première tâche de

---

<sup>304</sup> Il y a un parallèle ici avec l'imaginaire; deux interlocuteurs qui ont deux modèles mentaux différents du monde, deux façons incompatibles de penser, auront de la difficulté à s'entendre. Ce fait peut aider à expliquer la difficulté de l'évangélisation aujourd'hui : le plus la culture courante s'éloigne des points de repère chrétiens de la chrétienté passée, le moins facilement une présentation dialectique de l'évangile pourra être reçue.

<sup>305</sup> Alasdair Chalmers MacIntyre et Laurent Bury, Après la vertu: étude de théorie morale, Paris, Presses universitaires de France, 2006, ch. 2.

<sup>306</sup> Voir chapitre 2, §4.2.1.

l'Église est d'exister. Elle est en elle-même proclamation de la seigneurie du Christ<sup>307</sup> ». Pour lui, l'Église est principalement un signe du Royaume à venir, et le simple fait d'exister accomplit sa mission. C'est ainsi que Wilson est arrivé à sa définition de la mission de l'Église :

To go beyond MacIntyre's account, the way for the church to justify the claims of the gospel is by living the way of life to which the gospel calls us. This way of life, as it displays the full claims of the gospel, may then be compared to other ways of life. In this understanding, the church commends the gospel by living according to the gospel, not by appealing to some ground outside the gospel. For this very reason then, this work is about *living faithfully* in a fragmented world: living faithfully simply *is* the Christian mission in the modern world<sup>308</sup>.

Il y a une grande valeur corrective dans ce point de vue, surtout pour une communauté qui s'est définie principalement en matière d'évangélisation. La missiologie de *Le Voisinage* s'est déjà étendue dans une direction similaire, par sa lecture de Jean 13 et 17, où c'est l'amour et l'unité chrétiens qui rendront témoignage à la vérité de notre foi. Nous croyons logique de suivre la pensée de Wilson ici, c'est-à-dire de considérer que toute l'existence de l'Église rend témoignage de la même manière que l'amour selon Jn 13,35. Ceci n'est pas un travail d'herméneutique, mais nous pouvons esquisser un argument biblique pour appuyer l'idée ainsi : 1) les deux plus grands commandements, dont dépendent toute la loi et les prophètes (ce que Jésus est venu pour accomplir<sup>309</sup>), consistent à aimer Dieu et à aimer son prochain<sup>310</sup>. 2) Jésus a envoyé l'Église « tout comme le Père m'a envoyé<sup>311</sup> », alors 3) notre tâche inclut de continuer à accomplir la loi et les prophètes par l'amour, et 4) cet amour rendra témoignage à la vérité de la foi chrétienne. Si tout le travail de l'Église renvoie à l'amour, étendre la promesse de Jean 13,35, « C'est à cela que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres », à toute la vie de l'Église, tient la route. Ainsi, la vie fidèle rend témoignage à notre foi et appuie notre

---

<sup>307</sup> John Howard Yoder, *Jésus et le politique: la radicalité éthique de la croix*, Daniel Alexander et Maurice Gardiol (dir.), Lausanne [Switzerland, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 142.

<sup>308</sup> J.R. Wilson, *Living Faithfully...*, p. 45.

<sup>309</sup> Mt 5,17.

<sup>310</sup> Mt 22,37-40.

<sup>311</sup> Jn 20,21.

proclamation de l'évangile. Dans ce sens, Wilson a raison de dire que « Living faithfully simply is the Christian mission in the modern world ».

Cependant, nous croyons que la missiologie de *Le Voisinage* équilibre, en même temps, la missiologie néo-monastique. Wilson garde un souci d'évangélisation dans sa pensée, mais ce souci est presque entièrement absent de la littérature du *Nouveau monachisme*. Nous hésitons à dire que l'évangélisation ne fait pas du tout partie de leur pratique, car inviter des voisins qui ne sont pas nécessairement croyants à partager des repas, et même à emménager dans une des maisons de la communauté, accomplit naturellement la tâche d'évangélisation – d'autant plus puisque les activités de la communauté incluent la prière et le partage de la Parole. Cependant, nous soupçonnons que ces communautés ont pris une certaine distance intentionnelle du terme « évangélisation », comme le font plusieurs au sein de l'évangélisme anglo-nord-américain<sup>312</sup>. À notre sens, c'est le désir des néo-monastiques de se dissocier des formes triomphalistes de l'évangélisme états-unien, et leur compréhension de la *conversion* comme un processus global et graduel qui change, à la fois, l'individu, la société et le monde entier, qui les ont menés à délaisser le terme, et la compréhension majoritaire de ce qu'est l'évangélisation.

Peu importe la place de l'évangélisation au sein du *Nouveau monachisme*, elle demeure centrale dans la vocation de *Le Voisinage* (et, à notre avis, du Nouveau Testament). Alors, pour réélaborer notre définition de la mission, si nous voulons adopter l'idée qu'elle consiste à vivre fidèlement, nous devons inclure l'évangélisation comme élément important de la vie fidèle de l'Église<sup>313</sup>. Autrement dit, une vision holistique de la mission va *élargir* la missiologie de *Le Voisinage*, et non la remplacer. Ou sinon, nous pouvons dire que l'évangélisation existe en symbiose avec la vie fidèle de l'Église qui incarne le Royaume à venir. Par contre, une forme d'évangélisation intégrée dans le reste de la vie de la

---

<sup>312</sup> En fait, de plus en plus d'évangéliques vont plus loin, au point de renier l'évangélisation entièrement. En 2018, Barna Research a trouvé que 47% des jeunes évangéliques millénaires aux États-Unis sont légèrement ou fortement en accord avec l'énoncé « it is wrong to share one's personal beliefs with someone of a different faith in hopes that they will one day share the same faith ». Barna Group. « Almost Half of Practicing Christian Millennials Say Evangelism Is Wrong » [<https://www.barna.com/research/millennials-oppose-evangelism/>] (consulté le 1 avril, 2021). Par contre, nous n'avons vu aucune indication que ceci soit le cas des néo-monastiques.

<sup>313</sup> Voir, par exemple, Mc 16,15 et Rm 10,14-17.

communauté, comme c'est le cas à *Rutba House*, concorde très bien avec cette vocation, et avec les activités déjà intégrées au ministère de *Le Voisinage*. Ce n'est qu'une façon de vivre fidèlement que nous pouvons recevoir du *Nouveau Monachisme*. Les trois autres que nous voulons apprécier concernent la responsabilité sociale, la vision du succès, et les pratiques contemplatives. Concrètement, pour revenir à la métaphore du casse-tête du Royaume de Dieu, ces éléments représentent d'autres pièces qui peuvent aider à montrer l'image complète.

### **3 Le projet de mission renouvelé**

Si l'évangélisation est un élément de la vie fidèle de l'Église, la responsabilité sociale l'est aussi. Le *Nouveau monachisme* pratique cette responsabilité par son soin des personnes démunies, notamment pour les communautés racialisées et défavorisées économiquement. Bien que *Le Voisinage* puisse encourager et participer à ces efforts, il y a un parallèle même au sein de sa vocation particulière de servir les jeunes adultes. Nous avons vu que les jeunes, de façon générale, peuvent être considérés comme des personnes « démunies » dans notre société contemporaine. Ils se trouvent souvent isolés, désespérés, anxieux, et cibles des pressions du marché de consommation – et ils n'ont pas toujours les ressources pour les affronter.

Nous avons deux tâches ici : les aider à vivre sainement dans ce contexte, et prendre garde de ne pas alourdir le fardeau qu'ils portent. La première de ces tâches est déjà présente dans l'idée fondatrice de *Le Voisinage* : offrir un espace communautaire à une génération qui vit l'isolement. Mais nous proposons que *Le Voisinage* puisse adopter deux autres façons d'aider les jeunes à s'adapter à leur contexte de frénésie du marché : en leur enseignant comment trouver du repos, et en donnant certaines ressources qu'ils n'auront pas acquises ailleurs. Notre discussion de la formation identitaire dans la section précédente contribue à ce dernier travail, et pour le premier, nous soulignons l'importance de créer un espace où les jeunes ne seront pas soumis aux pressions de performance et de concurrence.

Cependant, le ministère étudiant peut souvent faire le contraire. Dans notre expérience, la pression de la performance peut aller de pair avec l'implication missionnaire. Ceci n'est bien sûr pas le cas pour tous, mais il y a un grand danger que le service chrétien s'organise



selon les idéaux nuisibles du marché<sup>314</sup>. Ce risque s'avère très dangereux pour la santé de certains, surtout lorsque les exigences du ministère dépassent les ressources disponibles aux jeunes. Ceci n'est pas pour décourager une implication missionnaire de leur part, mais pour montrer l'importance d'apprendre à l'intégrer dans la vie quotidienne, au lieu d'en faire un travail supplémentaire dans un horaire déjà chargé. Jusqu'ici nous avons parlé des effets nuisibles de la société de la consommation, mais sur ce point il y en a un de positif : la *lifestylization* des pratiques, ou une préférence pour des pratiques spirituelles qui s'intègrent dans la vie courante au lieu de les confiner à des temps et des lieux consacrés<sup>315</sup>. Nous renvoyons au ministère de MoveIn comme exemple de comment le faire<sup>316</sup>.

Nous avons montré que la missiologie évangélique est influencée à la fois par des attentes qui viennent d'un contexte de chrétienté qui n'est plus la nôtre, et par une perception de réussite en termes de rendement, d'efficacité et d'efficience. La croissance numérique que cherche la théologie de la croissance n'est pas normative, ni empiriquement lorsque ses méthodes sont appliquées, ni historiquement, à la lumière des reculs qu'a connus l'Église en certains temps et lieux. La missiologie de Yoder peut corriger ces valeurs du marché lorsqu'il soutient que le succès de l'Église se trouve dans la victoire eschatologique du Christ, et peut, dans ce monde, ressembler à une « défaite manifeste<sup>317</sup> ». Une conscience eschatologique de la réussite, centrée sur le Royaume futur, peut aussi alléger le fardeau de performance dans le travail missionnaire, surtout dans un contexte où le fruit visible du travail demeure peu commun et ne se produit que très lentement.

Il devient évident que les recommandations de ce projet restent principalement sur le plan de la théologie, des attitudes, et des perceptions et très peu sur le plan concret. Nous avons, en grande partie, répondu au volet *théorique* de nos objectifs de recherche – d'élaborer une fondation missiologique pour *Le Voisinage*. De fait, la grande majorité de ces suggestions peuvent s'effectuer sans changements significatifs de la structure de l'agir pastoral déjà en place (ou déjà prévu pour le développement futur de la communauté). C'est en tournant

---

<sup>314</sup> Voir chapitre 3, § 3.3.1.

<sup>315</sup> François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, Abingdon, Routledge, 2020, p. 222.

<sup>316</sup> Chapitre 1, § 4.4.4.

<sup>317</sup> J.H. Yoder, *Jésus et le politique...*, p. 221.

vers la dernière leçon tirée du *Nouveau monachisme* que nous trouvons un élément plus pratique : le développement de la vie de contemplation et des disciplines spirituelles. Sur ce point aussi, la tendance de *lifestylization* des pratiques religieuses sous régime de marché joue en notre faveur.

D'abord, ces pratiques peuvent être une source de recul et de repos pour les membres de la communauté<sup>318</sup>. Il est certain que la pratique des disciplines peut devenir une autre façon de consommer des biens de salut; en fait, ceci est inévitable, jusqu'à un certain point. Cependant, les disciplines peuvent servir de correctif en même temps. Puisque le cosmos sacré du marché de sens individualisé est constitué par des rites, des rites peuvent aussi le reconstituer. Même s'il est difficile de travailler à contresens de l'imaginaire, un tel changement peut faire partie du processus de sanctification – ou de la longue conversion individuelle, telle que comprise par les néo-monastiques. Des rites centrés sur la vision eschatologique du Royaume de Dieu peuvent, alors, réorienter le cosmos sacré du sujet vers le Royaume.

Lorsque pratiquées en groupe, les disciplines, ou même une règle commune peuvent aussi aider à développer l'esprit de communauté chez les membres de *Le Voisinage* par le simple fait d'expériences partagées. Mais comme l'a remarqué Wilson-Hartgrove, elles peuvent également donner à une communauté locale une perception renouvelée de sa place au sein de la communion universelle des saints, passés, présents et futurs – autrement dit, de sa place dans la grande communauté du Royaume de Dieu. Ces réorientations peuvent, à notre avis, permettre aux membres de *Le Voisinage* de développer une vision et un rythme de vie mieux équilibrée que celle gouvernée par les pressions du marché; et tout comme le dit Wilson, cette vie à laquelle l'évangile nous appelle sera, en elle-même, un témoignage à la vérité de la bonne nouvelle du Royaume de Dieu.

#### **4 Conclusion finale : La suite**

Sur la base de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, nous retournons une dernière fois à notre hypothèse : adopter une missiologie et une pratique centrées sur l'incarnation du

---

<sup>318</sup> Jonathan Wilson-Hartgrove, « Joining the eternal song: how liturgical prayer is saving our community from burnout », dans *Christianity Today* 55, n° 5 (mai 2011), p. 42-44.

Royaume de Dieu dans sa globalité, et non sur l'évangélisation et la formation de disciples exclusivement, permettra au *Voisinage* de mieux accomplir sa vocation d'être une communauté qui aide les chrétiens, les non-chrétiens, et les chrétiens en questionnement à cheminer ensemble vers Jésus. Le fait d'avoir limité la mission à la proclamation des dynamiques du salut personnel aux dépens de tout autre souci est une conséquence du contexte christianisé des origines du mouvement évangélique, et donne maintenant une vue insuffisante de la foi chrétienne, autant aux chrétiens qu'à leurs voisins.

Alors que nous avons examiné cette idée sous plusieurs angles, ce projet en reste un de théologie pratique, dont la validation se fait dans la pratique. Dans la méthode de Donzé, ce qui suit est la phase de la vérification<sup>319</sup>, où le projet est soumis à la communauté qui va le mettre en œuvre (ou non, car au bout du compte la décision n'appartient pas au chercheur) et le théologien l'accompagne pour évaluer la pertinence de sa corrélation et de ses recommandations. Cependant, un changement d'approche ou de pensée face à un contexte de mission difficile ne change pas le contexte ni ses défis particuliers. Nous pouvons adopter un mode de travail mieux adapté à notre réalité sans nécessairement voir un changement significatif quant aux fruits visibles. Demander si cette approche *fonctionne* peut être trompeuse, car une nouvelle définition du succès figure parmi nos recommandations.

Cependant, si l'Église existe pour faire signe du Royaume de Dieu, et si le Royaume de Dieu est plus qu'un ensemble de personnes sauvées, répondre aux besoins concrets du moment présent et être une consolation qui reflète le Royaume face aux désolations de notre société rendra la grâce de Dieu visible dans notre milieu. En apprenant ensemble à le faire, la communauté apprendra à mieux suivre son Maître, qui est venu non pour être servi, mais pour servir – ce qui sera, pour eux, une façon de faire un prochain pas vers lui.

---

<sup>319</sup> Marc Donzé, « Théologie pratique et méthode de corrélation », dans Adrian M Visscher (dir.), *Les études pastorales à l'université, perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Ont., Presses de l'Université d'Ottawa = University of Ottawa Press, 1990, p. 99.

# Bibliographie

## 1 Jeunesse

CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Quelques constats sur la monoparentalité au Québec*, Québec, 2019.

HIEMSTRA, Rick, Lorianne Dueck, et Matthew Blackaby, *Renegotiating Faith: The Delay in Young Adult Identity Formation and What It Means for the Church in Canada*, Toronto, Faith Today Publications, 2018.

LACHANCE, Jocelyn, *L'adolescence hypermoderne: le nouveau rapport au temps des jeunes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

LEMIEUX, Raymond, « Passes et impasses de la jeunesse. Enjeux de la quête de sens », dans François Gauthier et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p.29-41.

LÉVESQUE, Lia, « 43% des ados vivent dans une famille monoparentale ou recomposée », *La Presse*, décembre 16, 2014.

PERREAULT, Jean-Philippe, « Jeunes et religieux au Québec : du catholicisme ethnique au catholicisme de marché (Youth and religion in Québec: from ethnic catholicism to market catholicism) - DOI: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n26p357 », *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (juin 29, 2012), p. 357-384.

———, « L'allégorie de la jeunesse. Figure de l'étude du religieux et de la religion au Québec », dans David Koussens, Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault (dir.), *Étudier la religion au Québec. Regards d'ici et d'ailleurs.*, Presses de l'Université Laval, 2020, p. 297-319.

## 2 Méthodologie

BOLSINGER, Tod E, *Canoeing the Mountains: Christian Leadership in Uncharted Territory*, Downers Grove, Ill., IVP Books, 2018.

DONZÉ, Marc, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », dans *Pratique et théologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p.183-190.

———, « Théologie pratique et méthode de corrélation », dans Adrian M Visscher (dir.), *Les études pastorales à l'université, perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Ont., Presses de l'Université d'Ottawa = University of Ottawa Press, 1990, p.82-100.

## 3 Missiologie

BARTHOLOMEW, Craig, *Where Mortals Dwell: A Christian View of Place for Today*, Grand Rapids, Mich, Baker Academic, 2011.

BOLSINGER, Tod E, *Canoeing the Mountains: Christian Leadership in Uncharted Territory*, Downers Grove, Ill., IVP Books, 2018.

GOHEEN, Michael W, et Craig G Bartholomew, *Living at the Crossroads: An Introduction to Christian Worldview.*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014.

KELLER, Timothy, *Center Church - Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*, Grand Rapids, Zondervan, 2012.

MARCOUILLER, Gilles, « Repenser les fondements missiologiques du mouvement protestant évangélique francophone du Québec pour le contexte québécois du XXI<sup>e</sup> siècle », Thèse de doctorat, Université Laval, 2017.

RICHARDSON, Rick, « Emerging missional movements: an overview and assessment of some implications for mission(s) », *International Bulletin of Missionary Research* 37, n° 3 (juillet 2013), p. 131-136.

#### **4 Nouveau monachisme, sources primaires**

BARNA GROUP, « Almost Half of Practicing Christian Millennials Say Evangelism Is Wrong » [<https://www.barna.com/research/millennials-oppose-evangelism/>] (consulté le 24 mars, 2021).

CLAIBORNE, Shane, « Introduction to Tenants Taking Ownership », dans Jill Suzanne Shook (dir.), *Making Housing Happen: Faith-based Affordable Housing Models*, St. Louis, MO, Chalice, 2006, p.101-104.

———, « Mark 2: Sharing Economic Resources with Fellow Community Members and the Needy Among Us », dans *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005.

CLAIBORNE, Shane, Jonathan Wilson-Hartgrove, et Enuma Okoro, *Common Prayer: A Liturgy for Ordinary Radicals*, Grand Rapids, Mich., Zondervan, 2010.

MACINTYRE, Alasdair Chalmers, et Laurent Bury, *Après la vertu: étude de théorie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

RUTBA HOUSE (ORGANIZATION), *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005.

SAMSON, William A., « The New Monastics and the Changing Face of American Evangelicalism », Thèse de doctorat, University of Kentucky, 2016.

WILSON, Jonathan R, *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*, Harrisburg, PA, Trinity Press International, 1997.

———, *Living Faithfully in a Fragmented World: From after Virtue to a New Monasticism, Second Edition*, Cambridge, UK, Lutterworth, 2010.

———, « Introduction », dans Rutba House (Organization) (dir.), *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005, p.1-9.

WILSON-HARTGROVE, Jonathan, « Costly hospitality: learning trust at Rutba House », *The Christian Century* 130, n° 22 (octobre 30, 2013), p. 30-34.

———, « Joining the eternal song: how liturgical prayer is saving our community from burnout », *Christianity Today* 55, n° 5 (mai 2011), p. 42-44.

———, « New Monasticism and the Resurrection of American Christianity », *Missiology* 38, n° 1 (2010), p. 7.

———, *New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church*, Grand Rapids, Mich., Brazos Press, 2008.

WINFIELD, Pamela D, « Interview with Jonathan Wilson-Hartgrove », *Cross Currents* 64, n° 2 (juin 2014), p. 282-286.

YODER, John Howard, *Jésus et le politique: la radicalité éthique de la croix*, Traduit par Daniel Alexander et Maurice Gardiol, Lausanne [Switzerland, Presses Bibliques Universitaires, 1984.

## **5 Nouveau monachisme, sources secondaires**

BASS, Alden, « Bringing it to completion: American new monastics and the Benedictine tradition », *The American Benedictine Review* 66, n° 4 (décembre 2015), p. 352-363.

BAYASSE, Jason, « Alternative Christian Communities », *Christian Century* (octobre 15 2005), p. 38-47.

BIOT, François, *Communautés protestantes: la renaissance de la vie régulière dans le protestantisme continental*, Paris, Fleurus, 1961.

BROOK, Carl I, « Resonance at Rutba: The Relevance of New Monasticism for South Africa », *Missionalia* 41, n° 2 (mai 19, 2014), p. 195.

CARTER, Erik C., « The New Monasticism: A Literary Introduction », *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 5, n° 2 (novembre 2012), p. 268-284.

COX HALL, Amy, « Living on a Prayer: Neo-Monasticism and Socio-Ecological Change », *Religion* 48, n° 4 (octobre 2, 2018), p. 678-699.

———, « Neo-Monastics in North Carolina, de-Growth and a Theology of Enough », *Journal of Political Ecology* 24, n° 1 (septembre 27, 2017), p. 543.

HARROLD, Philip, « The “New Monasticism” as Ancient-Future Belonging », *Theology Today* 67, n° 2 (juillet 2010), p. 182-193.

JANZEN, David, « Mark 6: Intentional Formation in the Way of Christ and the Rule of the Community Along the Lines of the Old Novitiate », dans Rutba House (Organization) (dir.), *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene, OR, Cascade Books, 2005.

KILLIAN, Mark, « Everything in Common: The Strength and Vitality of Two Christian Intentional Communities », Thèse de doctorat, 2013.

———, *Religious Vitality in Christian Intentional Communities: A Comparative Ethnographic Study*, Lanham, Lexington Books, 2017.

SAMSON, Will, « The New Monasticism », dans Brian Steensland (dir.), *The New Evangelical Social Engagement*, New York, NY, Oxford University Press, 2014, p.94-108.

SCHLABACH, Gerald W., « Call No Movement New until It Is Old: “New Monasticism” and the Practice of Stability », *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 21, n° 3 (août 2012), p. 247-257.

## **6 *Pouvoir de Changer et Le Voisinage, sources primaires***

BRIGHT, Bill, *Come Help Change the World*, Orlando, FL : NewLife Publications, 1999.

HERN, Estefania, et ez, « Our History », [<https://p2c.com/know/ourhistory/>] (consulté le 21 avril, 2020)

HOWE, John, « Cultural Changes », *Google Docs*, 2018.

JAMES, Rick, « The Historic Role of Young People in God’s Global Plans », [<https://www.cru.org/us/en/train-and-grow/leadership-training/sending-your-team/the-historic-role-of-young-people-in-gods-global-plans.html>] (consulté le 26 mars, 2020).

P2C STUDENTS - NATIONAL LEADERSHIP TEAM, « Team Leader Gathering 2018 Slides », 2018.

COHABITAT QUÉBEC, « Cohabitat Québec », *Cohabitat Québec* [<https://www.cohabitat.ca/>] (consulté le 21 avril, 2020).

STEWART, Bradley, « Invitation à une soirée d’information », [s. e.], 2019.

———, « Synthèse – Réflexions d’octobre », *Google Docs*, 2018.

———, « Toucher trois types de personnes en même temps », [<https://bradstewart.ca/posts/trois-types-de-personnes/>] (consulté le 16 avril, 2020).

UVAL VAL NOUVELLES, « Campus express du 24 janvier 2007 »  
[<https://nouvelles.ulaval.ca/vie-universitaire/campus-express-d9c78f839a41075a0f7550999ffbe1c4>] (consulté le 21 avril, 2020).

[s.a.], « Carte routière du ministère étudiant », Pouvoir de Changer, 2016.

[s.a.], « Vision and Calling Album, version française », Pouvoir de Changer, 2008.

[s.a.], « MoveIn », [<https://www.movein.to>] (consulté le 21 avril, 2020).

## 7 Société de consommation

ELLINGSON, Stephen, « Packaging Religious Experience, Selling Modular Religion: Explaining the Emergence and Expansion of Megachurches », dans François Gauthier et Tuomas Martikainen (dir.), *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, London, Ashgate, 2013, p.59-74.

GAUTHIER, François, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, Abingdon, Routledge, 2020.

LEMIEUX, Raymond, « La dialectique de la communauté et du réseau dans le champ religieux », dans Francine Saillant et Éric Gagnon (dir.), *Communautés et socialités: formes et force du lien social dans la modernité tardive*, Montréal, Liber, 2005.

———, « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? », dans Raymond Lemieux et M Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, (coll. Cahiers de recherches en sciences de la religion), 11:p.23-89, 1992.

———, « Penser l'autre, enjeu des sociétés contemporaines », dans Anne Fortin et François Nault (dir.), *Dire l'impensable, l'autre: pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p.13-70.

———, « Sécularités religieuses. Syndromes de la vie ordinaire », *Cahiers de recherche sociologique* n° 33 (2000), p. 19-50.

LEMIEUX, Raymond et M Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Vol. 11, (coll. Cahiers de recherches en sciences de la religion), 1992.

LEMIEUX, Raymond, et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Éditions de l'IQRC, 2000.

SMITH, James K. A, *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit*, Grand Rapids, Brazos, 2016.

TAYLOR, Charles, *The Malaise of Modernity*, Concord, Ont., House of Anansi, 1991.



## 8 Solitude

BAUM, Gregory, *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*, Toronto, Novalis, 2006.

BÉLISLE, Mathieu, *Bienvenue au pays de la vie ordinaire*, Ottawa, Leméac, 2018.

DORION, Catherine, « Réponse au discours d'ouverture » [[http://www.assnat.qc.ca/en/travaux-parlementaires/journaux-debats/index-jd/recherche.html?cat=ex&Session=jd4211se&Section=particip&Requete=314-7&Hier=DORION+Catherine+-+Taschereau\\_Discours+d%27ouverture\\_D%C3%A9bat+parlementaire\\_314-7](http://www.assnat.qc.ca/en/travaux-parlementaires/journaux-debats/index-jd/recherche.html?cat=ex&Session=jd4211se&Section=particip&Requete=314-7&Hier=DORION+Catherine+-+Taschereau_Discours+d%27ouverture_D%C3%A9bat+parlementaire_314-7)] (consulté le 31 octobre, 2019).