

MICHAEL DI GIACOMO

LES PENTECÔTISTES QUÉBÉCOIS, 1966-1995 :  
HISTOIRE D'UN RÉVEIL

Thèse  
Présentée  
à la Faculté des études supérieures  
pour l'obtention  
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES  
UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC

OCTOBRE 1999

# TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	3
RÉSUMÉ COURT	10
RÉSUMÉ LONG	11
AVANT-PROPOS	12
Notes	16
INTRODUCTION GÉNÉRALE	17
Définition du pentecôtisme	17
L'importance du sujet	17
L'objet de la recherche	18
Problématique	19
L'état de la question	20
L'histoire religieuse du Québec	21
Le protestantisme canadien-français	21
L'évangélisme canadien	24
Le pentecôtisme, général, canadien et québécois	27
La théologie du réveil	29
Méthodologie, délimitations, procédure	30
Notes	34
lière PARTIE	42
L'ÉVANGÉLISATION PENTECÔTISTE AU CANADA FRANÇAIS AVEC UN ACCENT SPÉCIAL SUR LE QUÉBEC ET UNE RÉFÉRENCE PARTI- CULIÈRE AU PROGRAMME FLITE	42
CHAPITRE I	42
Les missions	42
1.1 Les missions - trait fondamental du caractère pentecôtiste	42
1.2 Une brève missiologie pentecôtiste	43
1.3 Les composantes contribuant à une définition des missions pentecô- tistes	44
1.3.1 L'expérience spirituelle	44
1.3.1.1 Le parler en langues comme signe du retour imminent de Jésus- Christ	44
1.3.2 Les racines saintetistes et dispensationalistes-millénaristes	45
1.3.3 Les missions comme un fruit de la conversion	46
1.4 Le pentecôtisme contemporain	46
1.4.1 Les missions comme facteur de la croissance pentecôtiste au niveau mondial	46
1.5 La dénomination, une réalité relativement peu importante pour le salut	47
Notes	49

CHAPITRE II	53
Les missions intérieures au Canada français	53
2.1 Le pentecôtisme canadien-français	53
2.2 Les missions au Canada français	53
2.3.0 Les dirigeants principaux des missions au Canada français	55
2.3.1 Robert Milton Argue <sup>11</sup>	55
2.2.1.1 L'enfance	55
2.2.1.2 Les années collégiales	56
2.2.1.3 Entrée dans le ministère	57
2.2.1.3 Pasteur à Montréal	57
2.2.1.4 Directeur exécutif du Département des missions intérieures	58
Notes	59
CHAPITRE III	64
FLITE: La percée au Canada français	64
3.1 Mesurer la croissance pentecôtiste	64
Croissance pentecôtiste au Québec <sup>2</sup>	64
3.2 Le Canada français résiste à l'évangélisme	65
3.3 Mandat pour évangéliser le Canada français	66
3.3.1 Réaction apathique	66
3.3.2.1 Vieille idée, nouvelle politique	67
3.3.3 L'apprentissage du français comme langue seconde à l'Institut biblique Bérée	68
3.3.4 Préoccupations au sujet des ouvriers anglophones dans la Conférence française	69
3.3.4.1 Les anglophones comme dirigeants du mouvement pentecôtiste canadien- français	70
3.3.5 L'apprentissage du français comme langue seconde à l'Institut biblique Béthel	71
3.3.6 L'apprentissage du français comme langue seconde à l'Université Laval	71
3.4 Candidats pour FLITE	72
3.5 La promotion de FLITE	73
3.6 La vie de l'étudiant de FLITE	74
3.6.1 Le directeur de FLITE	75
3.6.2 Un test du caractère chrétien	75
3.7 Commencer le ministère	76
3.8 La vie d'un pionnier FLITE	77
Notes	78
CHAPITRE IV	86
Le succès rencontre l'opposition	86
4.0 Une autre invasion anglaise!	86
4.1 Le congrès annuel d'affaires de la Conférence française des 15-17 mai 1974	87

4.2 Le comité spécial de la Conférence française sur les relations entre la Conférence française et les APDC	89
4.2.1 Le caractère canadien-français de la Conférence française	89
4.3 Le congrès extraordinaire des 13-15 novembre 1974	89
4.3.1 La concurrence des ministères	90
4.3.2 Les raisons des piètres résultats	91
4.3.3 Préserver le caractère linguistique de la Conférence française	93
4.3.4 La réception de l'Évangile par l'entremise de missionnaires anglophones	93
4.4 Conclusion	94
Notes	96
CHAPITRE V	101
L'importance de Québec pour la croissance du pentecôtisme Canadien-français	101
5.1 Allan Dale Bowen <sup>1</sup>	101
5.1.1 Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face	102
5.1.2 Les années universitaires	102
5.1.3 Le début du ministère	103
5.1.4 Le pastorat à Québec	104
5.2 La genèse de Formation Timothée	105
5.2.1 Donald Martin	106
5.2.2 Les principes fondamentaux sous-jacents à Formation Timothée	107
5.2.2.1 La formation dans le ministère	107
5.2.2.2 La relation maître-disciple	107
5.2.2.3 L'Église locale	108
5.2.2.4 Les standards académiques	108
5.2.3 Formation Timothée - un ministère au-delà de l'Église locale	109
5.2.4 Le développement de Formation Timothée	110
5.2.5 Centres d'extension	112
5.2.6 Le ministère pratique	112
5.3 Vers la reconnaissance officielle de Formation Timothée	113
5.4 L'importance de l'Église pentecôtiste à Québec	117
Notes	119
CHAPITRE VI	125
La croissance de la Conférence française	125
6.0 La division au sein des APDC	125
6.1 André Gagnon <sup>5</sup>	126
6.1.1 Les premières années	126
6.1.2 Dans le ministère	127
6.1.3 Directeur de l'Institut biblique Bérée	128
6.1.4 La croissance d'Églises pendant sa surintendance de la Conférence française	128
6.2 Les relations entre les administrations des APDC par rapport à l'évangélisation au Canada français	129

6.2.1 Les précédents pour l'établissement de Formation Timothée	130
6.2.2 La réaction du District à Formation Timothée	133
6.2.3 Le département des ministères francophones du District	134
6.3 L'entente de 1975 sur la relation unique entre les APDC et la Conférence française	134
6.4 De la politique ecclésiastique	136
6.4 La fusion	138
6.5 Conclusion	139
Notes	140
<b>Ile PARTIE</b>	<b>145</b>
LE CONTEXTE SOCIO-HISTORIQUE	145
CHAPITRE VII	145
Le contexte historique	145
7.0 Les APDC et le problème canadien	145
7.1 Le cadre historique	146
7.1.1 Le rapport Durham	146
7.1.2 Deux visions du monde	150
7.1.3 L'analyse de Pierre Elliott Trudeau	150
7.1.4 Le cas des négociations Churchill Falls	152
7.2 La France à l'offensive	153
7.3 La Nouvelle-France sous les Britanniques: sur la défensive	154
7.4 Une société distincte	155
7.5 La lutte pour l'autonomie	155
7.6 Le catholicisme et l'identité canadienne-française	157
7.7 Maudits Anglais!	158
7.8 L'infériorité économique	160
7.9 Le statut minoritaire	161
7.10.0 Conclusion	162
Notes	165
CHAPITRE VIII	169
La Révolution tranquille	169
8.0 Introduction	169
8.1 Des changements fondamentaux	169
8.2 Les antécédents de la Révolution tranquille	171
8.2.1 Ce que «C'est le temps que ça change» ne voulait pas dire	171
8.3 Révolution ou évolution?	173
8.4 Les raisons pour l'appel au changement	176
8.4.1 La critique de Duplessis et l'Église catholique	176
8.4.1.1 L'idéologie de la résistance	176
8.4.1.2 Les salves de la part des intellectuels	176
8.4.2 D'autres ingrédients pour la confection d'un nouveau peuple	177
Notes	178

CHAPITRE IX	181
La Révolution tranquille (suite)	181
9.0 La réformation fondamentale de la société québécoise	181
9.1 Assumer le contrôle de l'économie	181
9.1.1 Le gouvernement devient plus interventionniste	182
9.1.2 Les raisons de l'infériorité économique des Québécois	183
9.1.2.1 Le système scolaire	185
9.2 Le rôle fondamental du catholicisme au Québec	189
9.2.1 La sécularisation	190
9.2.1.1 La réforme du système scolaire québécois	191
9.2.1.2 Vatican II et le processus de sécularisation	192
9.2.1.3 Les services de santé provinciaux	193
9.3 La quête de la liberté	195
9.3.1 Les mouvements séparatistes	197
9.3.2 Le terrorisme	197
9.3.3 Vive le Québec libre!	198
Notes	199
<b>IIIe PARTIE</b>	<b>203</b>
LA THÉOLOGIE DU RÉVEIL	203
Chapitre X	203
Le réveil	203
10.0 Introduction	203
10.1 Les caractéristiques d'un réveil	203
10.2 Le concept du réveil	204
10.2.1 Le réveil - terme polysémique	204
10.2.2 Le concept de réveil dans l'historiographie québécoise	205
10.3 Vers une théologie du réveil	207
10.3.1 Le réveil comme expérience individuelle	209
10.3.2 Le réveil comme processus	209
10.4 Conclusion	211
Notes	212
CHAPITRE XI	215
Le réveil et l'éveil	215
11.0 Introduction	215
11.1 Les causes du réveil	216
11.2 Le réveil versus le revivalisme	217
11.3 Les mouvements de revitalisation	218
11.3.1 Le mazeway	218
11.3.1.1 Le stress	220
11.4 Le processus de revitalisation d'après le modèle de Wallace	222

11.4.1 Phase 1 - L'état stable	223	APPENDICE A	276
11.4.2 Phase 2 - La période du stress individuel augmenté	223	Extraits des rapports annuels	276
11.4.3 Phase 3 - La période de distorsion culturelle	223	Notes	285
11.4.4 Phase 4 - La période de revitalisation	224	GLOSSAIRE	290
11.4.4.1 La reformulation du mazeway	224	Notes	295
11.4.4.2 La communication	225		
11.4.4.3 L'organisation	225		
11.4.4.4 L'adaptation	225		
11.4.4.5 La transformation culturelle	225		
11.4.4.6 La routinisation	226		
11.4.5 Phase 5 - Le nouvel état stable	226		
11.5 Le modèle éveil-réveil de William McLoughlin	227		
11.5.1 L'éveil dépouillé de son sens religieux : les avantages, les tensions	228		
11.5.2 Le réveil pentecôtiste et l'éveil du Québec	230		
11.5.3 La Révolution tranquille et le cinquième éveil américain	232		
Notes	233		
CONCLUSION GÉNÉRALE	237		
Les raisons de la croissance	237		
Les facteurs internes	237		
Facteurs externes	239		
Le conflit à l'intérieur des APDC	240		
Le contexte social et historique	241		
Les implications du pouvoir de la culture sur le ministère	241		
Le contexte social du réveil	244		
Peut-on appeler l'expansion pentecôtiste un réveil?	245		
Le réveil était-il un éveil?	247		
Du réveil à l'éveil	250		
Le modèle théologique vs. le modèle socio-anthropologique	252		
Notes	254		
BIBLIOGRAPHIE	256		
Articles et communications	256		
Imprimés	261		
Volumes	262		
General	262		
Pentecôtisme	264		
Canada/Québec, Histoire/Culture	266		
Thèses et mémoires	267		
Comptes rendus	269		
Documents officiels	270		
Divers	274		
Conversations	274		
Correspondance (Lettre à Michael Di Giacomo)	275		
Correspondance d'archives	275		

## RÉSUMÉ COURT

Par la présente recherche nous tentons de comprendre la croissance du mouvement pentecôtiste québécois dans les années soixante-dix et quatre-vingt. Dans une première section nous traitons les développements internes des Assemblées de la Pentecôte du Canada: leur méthodologie missionnaire, le programme FLITE, la fondation du Collège biblique Formation Timothée, les leaders principaux ayant contribué à l'expansion pentecôtiste, et la gérance d'un conflit culturel et politique qui a porté ombrage au réveil. Dans la deuxième section nous établissons le contexte socio-historique dans lequel la croissance du mouvement pentecôtiste a eu lieu. Nous abordons, dans la troisième section, la notion polysémique du réveil. Ainsi, nous montrerons que la compréhension pertinente de l'essor du mouvement implique de considérer celui-ci comme un réveil parmi d'autres apparus dans le cadre de l'éveil qu'était la Révolution tranquille.

## RÉSUMÉ LONG

L'objectif de notre recherche est de mieux comprendre l'expansion du mouvement pentecôtiste dans le Québec des années soixante-dix et quatre-vingt. Dans une première partie, sources primaires à l'appui, nous traitons les développements internes des Assemblées de la Pentecôte du Canada, ces développements portant sur le projet d'évangélisation du Canada français pendant la période de 1966 à 1995. Ensuite, nous abordons la méthodologie missionnaire du mouvement, le programme FLITE, la fondation du Collège biblique Formation Timothée, les leaders principaux ayant contribué à l'expansion pentecôtiste, et la gérance d'un conflit culturel et politique venu ajouter de l'ombre au réveil.

La deuxième partie de la thèse souligne les causes externes de l'expansion: le contexte historique, social, culturel et politique qui a favorisé la croissance de l'Église pentecôtiste. En faisant une analyse sélective de l'histoire du Québec et en nous appuyant sur les analyses de spécialistes de la société québécoise tels Fernand Dumont, Jean-Charles Falardeau, Dale Thomson, entre autres, nous démontrerons, d'abord, que les tensions entre la Conférence française et le Département des missions intérieures des Assemblées de la Pentecôte du Canada sont attribuables en grande partie au contexte socio-historique et culturel des relations entre les communautés anglophone et francophone, surtout dans le cadre des rapports politiques; et ensuite qu'une analyse de la Révolution tranquille est indispensable à l'interprétation de l'essor du mouvement pentecôtiste, celui-ci s'insérant dans le modèle de profonde transformation culturelle que William McLoughlin appelle *awakening* (éveil).

Notre troisième partie traite de l'usage polysémique du terme «réveil». Au-delà des divergences irréconciliables de définitions entre les approches en anthropologie, en histoire et en sociologie, d'une part, et en théologie, d'autre part, il nous semble utile de référer au modèle Anthony Wallace-William McLoughlin de revitalisation et d'éveil pour comprendre l'essor du mouvement pentecôtiste, c'est-à-dire, un réveil parmi d'autres apparus dans le cadre de l'éveil qu'était la Révolution tranquille.

## AVANT-PROPOS

Plusieurs approches sont possibles, toutes aussi légitimes les unes que les autres, lorsqu'il s'agit d'entreprendre l'étude de la croissance de l'Église pentecôtiste au Québec. Une approche qualitative, analysant les témoignages des pentecôtistes d'un point de vue psychologique, pourrait s'avérer pertinente. L'étude du statut social des pentecôtistes pourrait révéler les raisons de l'attrait de ce mouvement. Une perspective de théologie pratique serait intéressante si elle examinait le lien entre la pratique pastorale pentecôtiste et son influence sur la croissance du mouvement. Par simple intérêt personnel, j'ai privilégié l'étude de l'apport des facteurs socio-politiques et historiques à la croissance du pentecôtisme au Québec.

La question fondamentale qui a orienté mes recherches était la suivante: «Pourquoi l'Église pentecôtiste québécoise a-t-elle grandi pendant les années soixante-dix et quatre-vingt?» Qu'il existe plusieurs moyens de répondre à cette question souligne que la présente thèse n'est que l'esquisse d'une peinture historique plus complète. Ainsi ne prétend-elle pas dessiner un portrait exhaustif, mais plutôt interpréter de façon pertinente certaines données. Elle représente ainsi les prémices, je l'espère, de recherches futures.

Sans doute, quelques lecteurs seront déçus de ce que je n'aie pas insisté davantage sur certains faits ou sur certaines personnes et leurs ministères. Ce n'est pas parce que je considère ces personnes comme moins importantes pour l'expansion pentecôtiste. Il faut toutefois se rappeler que la présente recherche est avant tout «une thèse» et non «une histoire» de l'Église pentecôtiste québécoise. Par conséquent, pour défendre ma position, il est peut-être vrai que je n'accorde pas à tous la même attention et la même insistance, mais, j'ose croire, uniquement dans le but de répondre aux ambitions de la recherche.

Comme l'a écrit Samuel Eliot Morison dans son discours devant la American Historical Association en 1950: «...l'historien... doit s'appliquer à découvrir ce qui est vraiment arrivé. Bien entendu, son sens des valeurs contribuera à son choix et à son organisation des faits. Il va sans dire que l'objectivité «scientifique» complète n'est pas possible pour l'historien. Son «choix des faits à documenter, ceux qu'il va accentuer ou non, auxquels ils accordera plus ou moins d'importance et une juste proportion, doit être dirigé par sa philosophie de vie»<sup>1</sup> (notre traduction). Pour répondre à la question de base, mon approche était de jeter un regard aussi large que possible sur l'ensemble des faits. Rappelons-nous que la matière qui nous concerne est délicate. J'ai fait de mon mieux pour

écouter et pour comprendre les points de vue de deux communautés politiquement, culturellement et linguistiquement distinctes. On ne sera pas surpris que la tâche ait exigé une quantité considérable d'auto-critique pour arriver à présenter les données d'une façon équitable. J'admets, cependant, apporter à la recherche mes penchants, mes perspectives, ma connaissance limitée et mes valeurs qui, en dépit de mes efforts pour atteindre l'objectivité, déterminent le choix d'information à communiquer et l'arrangement des faits. J'espère que d'autres contribueront à construire une image plus complète en apportant des critiques, des correctifs et des approfondissements là où j'ai accordé moins d'attention et d'insistance. Je demanderais seulement qu'un effort soit déployé pour aller chercher et analyser toutes les données possibles et pour comprendre le point de vue de tous ceux qui sont ceux concernés.

On peut légitimement se demander quel est le but et la valeur d'une étude sur le pentecôtisme québécois, le rapport entre le pentecôtisme et la culture et la société québécoise. D'abord, elle nous apporte une meilleure compréhension de l'évolution du mouvement au Canada français. Elle nous fait connaître les acteurs et les décideurs importants impliqués dans sa plus grande expansion. L'étude, de plus, aidera à comprendre les Canadiens français et leur culture, le pourquoi de leur façon d'agir face au fait anglophone.

Les pentecôtistes ont toujours été très fonctionnels et pragmatiques. C'est pourquoi ils peuvent être très conservateurs dans leur théologie, mais très avant-gardistes par rapport à l'utilisation de la technologie la plus récente. A titre d'exemple, ce n'est que dans les années quatre-vingt-dix que le réseau collégial québécois découvre l'éducation à distance<sup>2</sup>. Le Collège biblique Québec (Formation Timothée) l'a adoptée comme sa méthode éducative la plus fondamentale dès son ouverture en 1976. Toutefois, le pentecôtiste voudra savoir quel est le but pratique de toute oeuvre, surtout par rapport avec la croissance d'Église et le salut des âmes, car tout, chaque ministère, chaque étude biblique, tout effort déployé doit servir cette fin. Sur le plan académique, lorsqu'il sera finalement convaincu que s'inscrire au Collège biblique ou à l'Université n'est peut-être pas un péché après tout, il y a plus de chances qu'il optera plus volontiers pour un programme de M.Th. au lieu du M.A., pour un doctorat pratique plutôt qu'un Ph.D. La question sous-jacente est toujours: «Quelle en est l'utilité?»

A mon collègue pentecôtiste qui se demande quelle est l'utilité de cette recherche pour le salut des âmes, le but envers lequel toute énergie devrait être dirigée, je répondrai que les préoccupations pastorales et évangélisatrices ont motivé cette recherche historique. Elle souligne l'im-



portance de connaître la personne que nous voudrions servir, son histoire, sa perception de la réalité, ses besoins, pour pouvoir enlever toute barrière à la transmission de l'Évangile.

Une recherche sur le rapport entre un mouvement religieux et la culture révèle jusqu'à quel point notre style de vie, notre enseignement, notre prédication, notre relation d'aide, sont influencés par notre culture, notre environnement social, et même la politique, quoique nous aimerions mieux ne pas l'avouer, du moins, pas très haut. Même ceux qui protestent de leur détachement de la politique, qui disent ne pas s'intéresser à la politique, doivent voir qu'ils sont, jusqu'à un certain point, les produits de leur société, et influencés par le discours socio-politique. Pour exercer son ministère avec sagesse, le pasteur se doit d'être conscient des forces et des mouvements qui l'entourent, et ce pour plusieurs raisons. D'abord et surtout en milieu pentecôtiste, nous devons exercer du discernement pour que notre «Ainsi parle le Seigneur» ne soit, en réalité, «Ainsi parle ma culture». Cette distinction devrait nous conduire à examiner nos conceptions de la sainteté, de la sanctification et du péché. Combien de pratiques que nous considérons normales aujourd'hui auraient horrifié nos anciens s'ils vivaient parmi nous? Comment cette connaissance affectera-t-elle notre counselling et notre point de vue sachant que ce que nous considérons comme juste aujourd'hui pourrait être injuste à l'avenir? Cela ne devrait-il pas nous mener à être plus prudents, moins doctrinaires, plus compréhensifs? Mon espoir est que nous serons motivés à approfondir notre connaissance biblique pour pouvoir distinguer ce que Dieu dit réellement, ce qui est éternel, de ce qui est culturel, transitoire, temporaire.

Cela dit, je souligne que la présente recherche est une étude en histoire de l'Église, entreprise au sein d'une Faculté de théologie et de sciences religieuses et non dans un département d'histoire. Cela ne signifie pas que la méthodologie suivie s'écarte des règles de la recherche historique, mais plutôt que les mêmes outils ont servi un autre objectif que celui du département d'histoire. Où l'historien privilégie l'aspect horizontal d'un mouvement ou d'une institution religieuse, le théologien privilégie la relation verticale de cette institution religieuse avec Dieu, dans notre cas le Dieu de la Bible.

Il est quelque peu troublant que, depuis quelques années, l'étude de l'histoire de l'Église soit accaparée par des historiens. Non qu'il y ait un problème lorsque l'Église est étudiée par les historiens, mais qu'elle devienne rapidement le domaine presque exclusif de l'historien est plutôt troublant. On peut aisément comprendre la raison pour cette tendance. La société moderne étant marquée par un éclatement du consensus idéo-

logique chrétien, le point de vue du théologien dans son étude théologique, et par définition apologétique, de l'histoire de l'Église est caractéristique d'une perspective particulière et se trouve minoritaire. Le théologien de l'histoire de l'Église doit se forcer de sortir de son moule apologétique et essayer de voir l'Église, sa confession en particulier, avec une perspective socio-historique en relation avec une société qui partage de moins en moins sa position idéologique vis-à-vis de l'Église. Le défi pour le théologien de l'histoire de l'Église est d'employer les outils des sciences sociales pour étudier un groupe qui vit en relation avec Dieu. La relation entre les sciences sociales et la théologie n'est pas toujours évidente, comme je le montrerai dans cette thèse. Toutefois, une partie du travail du théologien est de discerner où sont les failles entre les disciplines, et ensuite de communiquer cette connaissance aux praticiens de l'Église, les pasteurs, pour arriver à une pensée plus éclairée.

Dans cette recherche j'ai essayé de penser historiquement, car notre présupposé sous-jacent est que la théologie devient plus compréhensible à la lumière du contexte social, culturel et historique, et jusqu'à un certain point, est même déterminée par celui-ci.

Dans la réalisation de cette thèse, je dois beaucoup à une armée de collaborateurs. Je tiens à exprimer toute ma gratitude à chaque personne qui m'a aidé dans mes recherches, à partir de celui ou celle qui avait un mot d'encouragement jusqu'à celui et celle qui ont investi une quantité considérable de temps et d'énergie. Je dois une reconnaissance particulière à ceux qui ont bien accepté de se faire interviewer. Je les remercie pour leur honnêteté et leur grande disponibilité. Je tiens à remercier mon directeur de thèse, le professeur Raymond Lemieux, qui a accepté de diriger mes recherches. Un grand merci aux révérends Robert Argue, André Gagnon et Gordon Upton pour leurs commentaires sur des portions de la thèse. Être à la fois doctorant et père de cinq enfants est tout un défi, surtout sur le plan financier. En conséquence, je voudrais exprimer ma reconnaissance envers la parenté, les amis, l'Association des gens d'affaires et professionnels italo-canadiens, le Fonds de soutien du revenu des étudiants et des étudiantes au doctorat de l'Université Laval, le Ministère de l'Éducation du Québec et le Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR), pour leur apport financier. Merci à Caroline Patsias de m'avoir aidé à rendre le texte conforme à l'esprit de la langue française. Un merci tout à fait spécial est réservé à mon épouse Janet qui m'a été d'une aide précieuse pour rédiger cette thèse dans les deux langues officielles du Canada. Finalement, je voudrais remercier notre Seigneur Jésus pour la grâce qu'Il m'a octroyée dans la réalisation de cette thèse.



## Notes

- 1 Traduit de l'anglais: "...the historian ... must apply himself to ascertaining what really happened. Of course his own sense of values will enter into his selection and arrangement of facts. It goes without saying that complete, "scientific" objectivity is unattainable by the historian. His choice of facts to be recorded, his distribution of emphasis among them, his sense of their significance and relative proportion, must be governed by his philosophy of life." [Harry S. Stout, "Biography as Battleground: The Competing legacies of the religious historian," in *Books and Culture : A Christian Review* (July/August 1996), p. 9].
- 2 "Le Cégep à la maison," in *Bulletin d'information du Centre collégial de la formation à distance*, vol.2 no.2 (avril 1996), p. 1.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

**Définition du pentecôtisme**

Le mouvement pentecôtiste est un mouvement très large et diversifié englobant des croyances et des groupes divers, y compris les groupes charismatiques. L'accent mis sur la personne et l'oeuvre du Saint-Esprit, surtout par les dons spirituels tels qu'énumérés en 1 Corinthiens, chapitre douze, et le parler en langues en particulier, sont les éléments distinctifs qui se retrouvent dans toutes les formes du mouvement.

**L'importance du sujet**

Le 9 juin 1958, la marginalisation des pentecôtistes prend fin avec la parution de l'article «The Third Force in Christendom» (La troisième force de la chrétienté) dans la revue *Life*<sup>1</sup>. Les pentecôtistes, ignorés par les grandes Églises traditionnelles, rejetés par les Églises conservatrices auxquelles ils voulaient s'associer, ont reçu d'une façon inattendue des commentaires favorables dans un article faisant partie de ce dossier, écrit par Henry Van Dusen, un presbytérien et le président du libéral Union Theological Seminary à New York<sup>2</sup>. Ils n'étaient pas habitués à entendre des propos favorables venant d'une institution qui se situait au pôle théologique opposé. Dusen voyait le pentecôtisme et d'autre sectes comme faisant partie d'une troisième force après le catholicisme et le protestantisme traditionnel. Il prétendait que les apôtres, s'ils revenaient aujourd'hui, seraient plus à l'aise dans une réunion pentecôtiste que dans un culte d'Église traditionnelle<sup>3</sup>.

Kilian McDonnell, prêtre et théologien catholique, a déclaré il n'y a pas tellement longtemps, chiffres à l'appui, que le pentecôtisme classique est maintenant la deuxième force puisqu'il constitue le plus grand groupement chrétien après le catholicisme. Il parle des trois vagues du pentecôtisme: la première dite des «pentecôtistes classiques», (et dont les Assemblées de la Pentecôte du Canada font partie), désigne tout groupement tirant ses origines du réveil religieux de la rue Azusa à Los Angeles, du début du siècle<sup>4</sup>; la deuxième, du pentecôtisme dans les Églises historiques (catholiques, anglicanes, luthériennes, etc.), qu'on appelle communément le mouvement charismatique et qui débute dans les années soixante; et la troisième, du pentecôtisme au sein des Églises évangéliques dans les années quatre-vingt. L'ensemble de ces mouvements de l'Esprit et des charismes regroupe près de 500 millions de personnes<sup>5</sup>. Il

plaide pour une plus grande communication entre les deux plus grands groupements chrétiens, qui vivent dans l'ignorance et dans la suspicion l'un de l'autre et souvent dans l'inimitié<sup>6</sup>.

Harvey Cox, professeur au Harvard Divinity School, dans son livre le plus récent, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, constate la croissance du mouvement pentecôtiste au niveau mondial et apporte des réflexions sur les raisons de cette croissance. Lui aussi cite des chiffres étonnants<sup>7</sup>. Il se réfère à David Stoll qui écrit dans son livre *Is Latin America Turning Protestant?*<sup>8</sup> que la chrétienté non-catholique, dont 90% est pentecôtiste, «est en train de croître cinq ou six fois plus vite que la population». Stoll prévoit que cinq ou six pays latino-américains auront des majorités non-catholiques d'ici l'an 2010<sup>9</sup>. Et la plupart des personnes dans ces groupements non-catholiques sont pentecôtistes. Stoll avait prédit qu'en Corée de Sud, le pays des Églises gigantesques (la plus grande congrégation chrétienne au monde, l'Église pentecôtiste, l'Église du Plein Évangile Yoido, à Séoul, a 800 000 membres), la chrétienté protestante, dont la majorité est pentecôtiste, serait la religion majoritaire d'ici l'an 2000<sup>10</sup>. *Christianity Today* vient d'annoncer que la prédiction s'est réalisée<sup>11</sup>. En Afrique, les Églises de type pentecôtiste, si la tendance de croissance se maintient, auront bientôt plus de membres que tout autre groupe chrétien, y compris catholique<sup>12</sup>.

Toute personne ayant déjà travaillé avec les statistiques connaît les difficultés d'une évaluation précise et d'une interprétation pertinente. Laissant de côté le débat des chiffres, nous voulons simplement souligner que le pentecôtisme n'est plus un mouvement marginal et ce depuis plusieurs années, même s'il est peut-être encore trop tôt pour mesurer ses conséquences sur les institutions contemporaines. Le dynamisme et l'ampleur du mouvement nous font croire qu'il est important de lui prêter une attention sérieuse et d'essayer d'en comprendre la signification. Notre recherche porte sur la spécificité du pentecôtisme québécois francophone.

### L'objet de la recherche

Notre but est de nous enquerir de la place du pentecôtisme dans la société québécoise moderne, surtout dans la deuxième moitié du vingtième siècle. La recherche aura quatre objectifs majeurs: d'abord, identifier les causes internes de la plus grande expansion de l'histoire de la communauté pentecôtiste au Québec; ensuite, identifier les facteurs externes, notamment les facteurs sociaux, historiques, culturels et politiques, qui ont favorisé cette croissance; troisièmement, tenter de comprendre les raisons de l'émergence d'un conflit ecclésiologique au

sein des APDC au plein milieu de la croissance; quatrièmement, mettre à l'épreuve la notion de réveil dans sa capacité de qualifier cette croissance. Comme nous préciserons dans la section suivante, une fois ces objectifs réalisés, ils seront en mesure de nous aider à arriver à une compréhension plus complète de la nature de l'expansion de l'Église pentecôtiste au Québec des années soixante-dix et quatre-vingt.

### Problématique

L'historien William McLoughlin écrit: «... la tâche de l'historien est d'expliquer pourquoi [les éveils] sont arrivés à telle époque, en tel lieu, chez tel peuple, de telle façon particulière»<sup>13</sup>. Puisque l'histoire du mouvement dans sa spécificité québécoise est le lieu où la problématique se pose, il est important de fonder cette étude sur une recherche historiquement valide.

En 1949, une relation spéciale fut forgée entre les ouvriers<sup>14</sup> francophones au Québec et les APDC. Jusqu'à ce moment-là, les ouvriers francophones du Québec avaient été sous la supervision du District de l'Est de l'Ontario et du Québec<sup>15</sup>. Ils formeraient dorénavant la Conférence française qui serait sous la supervision du Département national des missions outremer. La Conférence française est devenue plus tard un département encadré par le Département national des missions intérieures, des collèges bibliques, et du ministère des hommes<sup>16</sup>. Mais en 1978, le District de l'Est de l'Ontario et du Québec reprend l'oeuvre francophone au Québec, cette fois-ci comme oeuvre parallèle à la Conférence française. Quelque chose a dû bien fonctionner, car depuis vingt-cinq ans, le nombre d'Églises a quadruplé et le nombre de membres a triplé.

Nous voulons explorer les développements et les circonstances entourant la décision du District de reprendre l'oeuvre parmi les francophones du Québec, après l'avoir cédé à la nouvelle Conférence française en 1949. Le District s'est impliqué dans l'oeuvre francophone par la voie de trois projets ou programmes: 1) par l'entremise de son département de Ministères francophones, qui a existé entre 1977 (l'année de l'approbation officielle au congrès du District) et 1990; 2) par l'entremise du Collège Biblique Québec, Formation Timothée, une institution qui aurait été établie illégalement selon la Constitution des APDC, accusation que nous allons vérifier; 3) par l'entremise de leur relation avec FLITE (Formation Linguistique Intensive pour la Transmission de l'Évangile), projet par lequel des diplômés des collèges bibliques anglophones ont pu venir au Québec pour planter des Églises.

Le fait que deux entités administratives, incorporant deux stratégies différentes, oeuvrent sur le même territoire a conduit à des relations

tendues. Notre but est d'expliquer le conflit qui a surgi entre, d'une part, le Département (national) des missions intérieures (responsable du programme FLITE) et le District, et d'autre part, la Conférence française. Nous soulignons donc les principales questions qui furent à l'origine des discordes et des relations tendues parmi les ouvriers pendant près de vingt-cinq ans, et jusqu'à la fusion de la Conférence française avec le District après un vote historique en 1995. Cette partie de l'étude devrait nous ouvrir des perspectives d'analyse féconde pour une meilleure compréhension de la culture québécoise. Nous aborderons également la question de l'établissement d'un deuxième collège pentecôtiste francophone au Québec, Formation Timothée. Qu'est-ce qui a inspiré l'idée et motivé le développement du programme FLITE et de l'école biblique Formation Timothée? Qui en étaient les principaux acteurs? Quels rôles ont-ils joués?

Il serait important de faire la lumière sur les circonstances sociales et historiques dans lesquelles le pentecôtisme a vu la plus grande expansion de sa courte histoire au Québec. Nous voudrions comprendre la pensée et l'esprit du Québécois. Qu'est-ce qui a contribué, historiquement, à la formation et à l'évolution de son auto-compréhension, et comment le contexte social a-t-il préparé et favorisé la pénétration et l'expansion continue du mouvement pentecôtiste dans la société québécoise? Nous enquêterons sur les aspects pertinents de son histoire sociale, politique et religieuse.

Enfin, nous étudierons le concept de «réveil». Nous voulons vérifier si l'expansion pentecôtiste, surtout des années soixante-dix et quatre-vingt, peut se qualifier par le terme «réveil». Qu'est-ce au juste qu'un réveil? Est-ce différent de ce que les Américains appellent *awakening*?

En effet, nous constaterons que les raisons, autant du conflit qui a surgi au sein des APDC que de l'émergence des conditions favorisant la croissance du mouvement à cette époque précise, trouvent leurs racines dans l'évolution historique de la spécificité québécoise. Sans une connaissance de cette évolution historique des Québécois, il serait difficile d'arriver à une juste compréhension de la nature autant du conflit que l'expansion du mouvement. De plus, puisque nous allons proposer que la croissance du mouvement pentecôtiste pourrait se qualifier de réveil, la recherche historique sur les raisons internes de la croissance nous aidera à arriver à une compréhension plus complète de ce en quoi consiste un réveil.

### L'état de la question

La présente recherche apporte une contribution originale aux cinq champs d'études suivantes:

1. L'histoire religieuse du Québec
2. Le protestantisme canadien-français
3. L'évangélisme canadien
4. Le pentecôtisme - général, canadien et québécois
5. La théologie du réveil

### L'histoire religieuse du Québec

L'histoire religieuse du Québec ainsi que son historiographie est, sans conteste, dominée par l'Église catholique. Toutefois, l'originalité de la présente recherche mettra en relief qu'une histoire religieuse du Québec n'est pas complète si elle ne tient pas compte d'autres traditions et d'autres courants religieux, souvent négligés et écartés des études historiques sérieuses.

### Le protestantisme canadien-français

Le protestantisme canadien-français n'est pas un thème dominant dans l'historiographie religieuse canadienne. Le plus souvent, l'historiographie religieuse du Canada fait état de deux communautés: protestante anglaise et catholique française. Lorsqu'il est question du protestantisme, il est souvent anglais et à l'extérieur du Québec. En général, les historiens ont évité d'étudier le protestantisme francophone au Québec. La communauté protestante francophone du Québec a toujours représenté une très faible minorité. Pour les historiens, le Québec, en général, était le domaine de l'Église catholique et, si quelque chose survenait au Québec dans le domaine religieux, il relevait sûrement du catholicisme. Néanmoins la communauté protestante francophone existe au Québec depuis longtemps.

Des études, quoique relativement peu nombreuses, démontrent la diversité et la richesse de cette culture au Québec qui choisit de ne pas se conformer à la majorité. Richard Loughheed, professeur à la Faculté théologique évangélique, nous a rendu un grand service en construisant une bibliographie sur le protestantisme francophone en Amérique du nord, la plus complète selon nous. Elle compte 595 entrées incluant des thèses, des mémoires, des articles, des manuels de culte, des recueils des procès-verbaux, des rapports des agences missionnaires, des travaux étudiants. Quelques-unes des entrées sont répétées, la bibliographie étant découpée en différentes rubriques. En outre, un certain nombre d'entrées portent sur le protestantisme anglophone au Québec et d'autres sur le catholicisme<sup>17</sup>.

En ce qui concerne les recherches réalisées dans les facultés supérieures universitaires, nous signalons deux mémoires de maîtrise en sociologie

déposées dans les années soixante. Monographie sur la secte des Frères chrétiens de Francoville. Une étude d'une secte protestante canadienne-française: type de secte, sa direction interne et ses rapports avec la société ambiante de Jean-Marie Rainville<sup>18</sup> et La congrégation franco-protestante: Étude exploratoire de l'organisation d'une congrégation protestante de langue française à Montréal de Guy Le Cavalier<sup>19</sup>. Marc-André Bédard, dans son mémoire de maîtrise *Les protestants en Nouvelle France*, fait état de la présence des huguenots dès les premiers jours de la Nouvelle France. Marie-Claude Rocher souligne, dans un autre mémoire, que les protestants francophones furent, pour la plupart, ignorés dans l'historiographie religieuse du Québec, d'une part par les francophones à cause de l'hégémonie de l'Église catholique, et d'autre part par les Anglais, car si les francophones étaient des vrais protestants, ils auraient dû changer de communauté linguistique<sup>20</sup>, ce que plusieurs ont fait au cours des années. Des histoires récentes de la ville de Montréal ne mentionnent pas les huguenots, malgré leur rôle important pour l'économie de la Nouvelle France, et à Montréal en particulier dans les premières soixante années de la colonie<sup>21</sup>. Claude Gilbert, étudiant au doctorat en histoire à l'Université Laval, a étudié les protestants francophones dans la région de l'Outaouais<sup>22</sup>. Richard Strout a écrit un mémoire de maîtrise<sup>23</sup> qui porte sur l'évangélisation des Canadiens français, et surtout le déclin du comité d'évangélisation de l'Église presbytérienne au début du siècle. Le dernier quart du dix-neuvième siècle aurait été une époque très colorée relativement à l'évangélisation des Canadiens français. C'était l'époque où les Églises protestantes, et surtout l'Église presbytérienne, étaient très actives et très zélées pour la conversion des Canadiens français catholiques. C'était aussi l'époque où Charles Chiniquy, prêtre catholique converti au protestantisme dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, revenait au Québec, comme pasteur protestant, pour y faire du prosélytisme. On estime de trente à quarante-cinq mille le nombre de canadiens-français ayant passé au protestantisme à partir des années 1830 jusqu'au tournant du siècle<sup>24</sup>.

Une attention toute particulière est donnée à Chiniquy dans l'historiographie religieuse canadienne-française, car la documentation à son sujet est abondante, tant chez les catholiques que les protestants. Marcel Trudel publie en 1955, «en pleine période triomphaliste du clergé catholique», un livre sur Charles Chiniquy<sup>25</sup>. Dans son autobiographie *Mémoires d'un autre siècle* cependant, il admet que s'il l'avait fait après Vatican II, il l'aurait écrit d'une autre façon. Il dit qu'à cette époque «ni la société, ni ses chefs ecclésiastiques, ni l'atmosphère de 1955 ne pouvaient accepter un livre qui ne fût pas autre chose qu'une réfutation de Chiniquy»<sup>26</sup>. Il

avait, en écrivant sur un tel sujet, rencontré des difficultés à l'époque, car il devait soumettre son ouvrage à la censure. Il parle des critiques qu'il a reçues de la part du clergé, même s'il n'avait pas écrit d'une façon favorable de Chiniquy<sup>27</sup>.

Écrit après la Révolution tranquille, dans une atmosphère de liberté académique, ce Chiniquy eût été différent. Il y a trente ans, on devait se contenter d'exposer les faits, et encore, à condition de les envelopper de façon à les faire passer. Aujourd'hui, une biographie de Chiniquy irait bien au-delà. Elle essaierait moins de répartir les torts que de savoir le pourquoi et le comment. Elle tiendrait compte de la mentalité du XIXe siècle, mentalité agressive dans son catholicisme, inexorable pour ce qui en est la moindre déviation, et qui s'exprime dans les termes les plus violents. Le livre devrait décrire le recrutement massif pour fins de prestige social, aussi bien que la piètre formation des recrues et la pauvreté de la théologie de cette époque. L'auteur s'appliquerait à mieux connaître ce qui se déroule dans la tête de ce Chiniquy quand il décide, après des incidents tapageurs, de passer de l'Église de Rome à l'«Église de Christ». Pour compléter, il faudrait donner plus d'importance que je ne l'ai fait à la carrière protestante de Chiniquy, très active pendant près de quarante ans, et pour cela utiliser davantage les archives presbytériennes<sup>28</sup>.

Reconnaissant le contexte polémique dans lequel l'histoire de Chiniquy fut écrite, Richard Lougheed a revu l'histoire de Chiniquy dans sa thèse de doctorat *The Controversial Conversion of Charles Chiniquy*<sup>29</sup>. Pour clôturer notre revue de littérature sur le protestantisme francophone, nous voudrions signaler que Robert Black parle des efforts d'évangélisation de l'Église anglicane<sup>30</sup>, qui demeurèrent toujours timorés. Il y eut d'autres études sur le thème d'évangélisation des Canadiens français à la même époque<sup>31</sup>. Estelle Brisson regarde les rapports entre protestants et catholiques dans un cas bien précis - Lac Maskinongé - dans son mémoire de maîtrise<sup>32</sup>. Denis Fortin a étudié l'implantation des Églises adventistes dans les Cantons de l'Est au dix-neuvième siècle<sup>33</sup>, mais il s'agit plutôt de groupes anglophones.

Une analyse des entrées dans la bibliographie de Lougheed montre que la vaste majorité de ces ouvrages porte sur le protestantisme du dix-neuvième siècle<sup>34</sup>. Marc-André Bédard et Robert Larin étudient les protestants d'avant le dix-neuvième siècle. Il y a relativement peu d'études sur les protestants francophones après la première guerre mondiale. Pour les ouvrages portant sur le protestantisme francophone après la deuxième guerre mondiale, il y a l'histoire populaire de Finès Hervé: *Album du protestantisme français en Amérique du nord*<sup>35</sup>. Dans la thèse de doctorat<sup>36</sup> de Glenn Smith, le directeur de Direction



Chrétienne à Montréal, l'organisation responsable du pavillon Sermons sur la Science à l'Expo 67, on trouve un exposé, chiffres à l'appui, de l'essor du protestantisme francophone, plus rural qu'urbain, depuis les années soixante. Il a aussi écrit un article portant sur le protestantisme canadien-français pendant la deuxième moitié du vingtième siècle qui s'ajoute à quelques autres articles et communications sur le même thème<sup>37</sup>. En effet, la bibliographie de Loughheed met en évidence le besoin de porter notre attention sur le protestantisme francophone depuis la deuxième guerre mondiale. Ce besoin est d'autant plus évident en ce qui concerne le pentecôtisme qu'il n'y a que deux références à celui-ci. Notre étude est donc une contribution qui a pour but de combler un manque dans l'histoire religieuse et surtout dans l'historiographie du protestantisme francophone au Québec de la deuxième moitié du vingtième siècle.

### L'évangélisme canadien

En effet, il y a une grande lacune dans l'historiographie canadienne, surtout en ce qui a trait à l'évangélisme<sup>38</sup> du vingtième siècle et les mouvements de réveil. Pour l'évangélisme canadien au vingtième siècle, l'un des rares ouvrages et le plus récent qui existe est la thèse de John Stackhouse, *Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century: An Introduction to Its Character*. Voici ce qu'il écrit au sujet de l'évangélisme:

L'évangélisme, sa place au Canada et son apport à la culture canadienne, demeurent encore très méconnus ou inconnus. Il reste beaucoup à faire cependant pour évaluer la place et l'apport de l'évangélisme à la culture canadienne en général et aux cultures régionales et aux peuples particuliers au Canada<sup>39</sup> (notre traduction).

George Rawlyk, ancien professeur d'histoire à l'Université Queen's à Kingston, Ontario, qui a fait beaucoup pour promouvoir les études sur l'évangélisme canadien, essaie de combler cette lacune en demandant la contribution de quelques auteurs pour son *The Canadian Protestant Experience 1760-1990* <sup>40</sup>. Cependant ces articles, bien que très utiles, ne traitent pas exclusivement de l'évangélisme. Il écrit dans l'introduction de son livre *Wrapped Up in God: A Study of Several Canadian Revivals and Revivalists*:

... en dépit de la fréquence et de l'intensité de quelques-uns de ces réveils au cours d'une période de deux cents ans dans ce que nous connaissons à l'heure actuelle comme le Canada, et malgré le nombre remarquable des Canadiens qui furent touchés, soit directement, soit indirectement, par ceux-ci, il est étonnant qu'aussi peu ait été écrit au sujet des réveils par les chercheurs canadiens en études religieuses [...] Il est facile de comprendre

peut-être pourquoi les historiens séculiers furent et sont ou indifférents ou hostiles envers la tradition revivaliste protestante et tout ce qu'elle représente.

[...] Le penchant séculier d'une grande proportion de la recherche historique canadienne récente ainsi que celui des fournisseurs de subventions ont, sans aucune question, fait détourner l'intérêt et la préoccupation de chercheurs sérieux sur l'histoire religieuse canadienne en général et ce qu'on peut appeler la tradition évangélique - surtout le revivalisme - en particulier. Selon un spécialiste, la tradition évangélique nord-américaine, depuis le dix-huitième siècle, a mis une forte insistance sur «l'intense expérience de conversion, la piété fervente» et «la littéralité biblique». Chacun de ces éléments, peut-on dire, est considéré par nos nouveaux prêtres séculiers comme étant des reliquats gênants d'un âge pré-moderne. La «tradition évangélique», en plus, paraît avoir trop de choses en commun avec le fondamentalisme contemporain, surtout avec sa variante particulière de la télévision américaine, et peu d'universitaires canadiens veulent se retrouver coupables d'une association avec un tel mouvement, avec raison. L'étude sérieuse, objective et empathique de la tradition évangélique est souvent vue comme une acceptation bornée de la position fondamentaliste et comme une trahison irrationnelle de tout ce qui est bon, progressiste et impartial - en d'autres termes, tout ce qui est perçu comme scientifique.

On peut comprendre, mais pas nécessairement approuver, le penchant séculier de tant d'ouvrages historiques canadiens, par contre la question demeure: pourquoi le petit nombre d'universitaires qui se disent évangéliques, ou du moins, qui voient d'un bon oeil les positions de l'évangélisme, sont-ils si indifférents vis-à-vis de la tradition évangélique historique, et surtout celle du revivalisme? Sont-ils tout simplement indifférents au passé parce qu'ils ressentent intuitivement qu'il n'y a rien qui puisse contribuer de façon importante au présent? Ou, sont-ils, pour une raison ou une autre, méfiants face au passé, ayant peur qu'il puisse, en fait, les gêner? Ou possèdent-ils, pour une raison ou une autre, peu de sens historique et par conséquent manquent des habiletés nécessaires au travail de chercheur pour pouvoir creuser profondément dans les événements et dans les personnalités du passé? Ou encore est-ce que leur approche providentielle simple de l'histoire - ce que leurs détracteurs appellent injustement «l'approche effusion de bénédiction» - rend la recherche historique sérieuse superflue dans son fond? Peut-être qu'il y a d'autres raisons - une conviction que l'érudition biblique «conservatrice» est bien plus importante pour la protection de la foi évangélique pure que la recherche historique, celle-ci étant considérée, par plusieurs, comme

une tradition de peu de conséquence. En plus, selon au moins un évangélique canadien influent, H.H. Budd, le président du Briercrest Bible College, les vrais évangéliques au Canada sont - comme il l'a déjà dit avec insistance - «plus occupés à faire l'histoire qu'à l'écrire», en d'autres termes, ils veulent consacrer leur temps et énergie à faire des conversions plutôt que de rechercher, par exemple, quelque obscur évangéliste ou réveil du dix-huitième ou dix-neuvième siècle, que tout le monde a oublié de toute façon.

Ce qui semble donc assez évident dans le contexte canadien est le fait surprenant que la communauté évangélique a, pour plusieurs raisons, très peu d'intérêt historique. C'est comme si le passé n'existait même pas pour bon nombre de ces gens, qui restent plus préoccupés par le présent et l'avenir - surtout l'avenir d'ailleurs. Selon toute apparence, ils ne craignent pas de fermer les yeux sur les leçons à retirer des échecs mais également des succès du passé. En plus, tout en glissant vers l'avenir ils ne ressentent pas, de toute évidence, le besoin de se situer dans une société changeante en jetant un coup d'oeil sur certaines coordonnées historiques canadiennes bien fixées. Et malgré le fait que leur influence réelle au sein du protestantisme canadien a augmenté ces dernières années, ils aiment donner l'impression qu'ils sont toujours une minorité assiégée, engagée dans une lutte désespérée pour la survie. Cette préoccupation pour la survie signifie, entre autres, et ce point doit être souligné, qu'ils ont découragé des études trop aventureuses et pénétrantes. On pourrait avancer l'argument que la mentalité rigide établie par la compulsion de protéger une identité religieuse face à ce qui est considéré comme un milieu séculier hostile a, pour les évangéliques, rétréci d'une façon importante la gamme du débat théologique et l'a dirigé vers des préoccupations détachées de ce monde plutôt que vers la matrice historique canadienne. Lors de ces rares occasions où les évangéliques canadiens - et particulièrement les fondamentalistes canadiens - jettent un regard vers leur passé historique immédiat, ils ne s'intéressent ni aux événements ni aux personnages canadiens, mais plutôt à ceux des États-Unis.

Il y a, et ce point aussi doit être souligné, un grand besoin au Canada que les érudits évangéliques se rendent compte, non seulement à quel point leur tradition historique a de l'importance, mais aussi de l'importance de faire connaître ce riche héritage à tous les Canadiens. C'est le cas surtout dans le domaine du revivalisme canadien - un champs d'étude qui est certainement «prêt pour la moisson». Tout ce qui s'écrirait serait certainement un travail de défrichage car il y a peu d'ouvrages historiques à réviser. À part une poignée de monographies, la plupart écrites par des non-évangéliques, relativement peu d'ouvrages conséquents ont

été publiés depuis les cinquante dernières années au sujet de la tradition revivaliste au Canada<sup>41</sup> (notre traduction).

Ensuite Rawlyk énumère les ouvrages les plus importants<sup>42</sup>. Le champ de recherche de Rawlyk se concentre surtout sur l'évangélisme et le revivalisme aux Maritimes, mais il espère que bientôt quelqu'un écrira une histoire de la tradition revivaliste au Canada, une étude, dit-il, dont on a désespérément besoin («desperately needed»)<sup>43</sup>. Nous espérons, par notre recherche, contribuer à l'avancement de la connaissance du revivalisme et de l'évangélisme au Canada.

### Le pentecôtisme, général, canadien et québécois

Depuis maintenant une trentaine d'années surtout, il y a d'innombrables ouvrages scientifiques portant sur le pentecôtisme en général, sur son expansion mondiale, sur les origines des différentes dénominations du mouvement pentecôtiste, sur les origines des mouvements charismatiques dans les Églises non-pentecôtistes, sur les différents aspects du pentecôtisme, comme leur style de culte, leur théologie, les personnages-clés qui ont marqué l'histoire pentecôtiste. Les écrits ne viennent pas tous d'auteurs pentecôtistes. Des non-pentecôtistes ont étudié le mouvement, parfois d'une façon non favorable, parfois avec empathie, des points de vue historique, sociologique, théologique, linguistique et bien sûr, psychologique. Le meilleur ouvrage de référence portant sur les différents aspects du pentecôtisme est le Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements de Stanley M. Burgess et Gary B. McGee, directeurs, Patrick H. Alexander, directeur associé<sup>44</sup>. On y trouve un grand nombre d'articles écrits par plusieurs auteurs et souvent à la fin une bibliographie permet d'approfondir la recherche.

Il existe des bibliographies pour aider le chercheur à étudier les mouvements pentecôtistes et charismatiques: A Guide to the Study of the Pentecostal Movement de Charles Edwin Jones en deux volumes et sept mille entrées<sup>45</sup>; Charismatic Religion in Modern Research: A Bibliography de Watson E. Mills, se limitant aux travaux scientifiques, contient deux-mille-cent entrées<sup>46</sup>. David W. Faupel a écrit un essai bibliographique sur le mouvement en 1972<sup>47</sup>. Pour rester à jour de ce qui s'écrit sur le pentecôtisme de toute espèce, des articles, des monographies et surtout des nouvelles thèses de doctorat, la SPS Newsletter de la société savante pentecôtiste, The Society for Pentecostal Studies, publie une bibliographie des oeuvres les plus récentes. Cette Société publie aussi deux fois par année un journal scientifique avec des articles portant sur l'histoire, la théologie systématique, les études bibliques, la missiologie, la religion, la culture et la théologie pratique, etc., toujours d'une pers-



pective pentecôtiste. Un autre journal pentecôtiste est publié depuis quelques années, *Journal of Pentecostal Theology*, venant de l'Université de Sheffield. Un aspect intéressant de ce journal est la place accordée au dialogue avec des théologiens non pentecôtistes. Un troisième périodique, le *Journal of the European Pentecostal Theological Association* où les articles sont davantage de perspective européenne, mais non exclusivement. *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches* de Walter J. Hollenweger, une synthèse en un volume, une adaptation de sa thèse de doctorat en dix volumes, à l'Université de Zurich, donne un bon aperçu de l'expansion mondiale du pentecôtisme<sup>48</sup>.

Pour l'histoire des origines du mouvement charismatique dans l'Église catholique, il y a le livre de Kevin et Dorothy Ranaghan, *Le retour de l'esprit: Le pentecôtisme catholique aux États-Unis*<sup>49</sup>. Pour les origines du mouvement charismatique dans l'Église catholique au Québec, on a Peter E. Prosser, *An Historical and Theological Evaluation of the Charismatic Renewal*<sup>50</sup>. Le Centre d'Information sur les nouvelles religions a publié un petit livre sur les mouvements pentecôtistes et charismatiques, écrit par Peter Hocken, prêtre catholique, lui-même charismatique, et ancien secrétaire de la *Society of Pentecostal Studies*<sup>51</sup>. Mais ce livre traite du pentecôtisme en général et n'insiste pas sur le Québec. Il fut écrit dans un but pastoral pour aider les catholiques à se situer face aux Églises pentecôtistes. Il fournit un bref aperçu du mouvement pentecôtiste et discute comment situer celui-ci par rapport au fondamentalisme, en analysant ses forces et ses faiblesses.

Pour ce qui concerne les études sur le pentecôtisme canadien, les oeuvres les plus significatives portent sur les Assemblées de la Pentecôte du Canada, la plus grande dénomination pentecôtiste au Canada. Il y a eu trois travaux majeurs, tous les trois de facture populaire. Le premier de Gloria G. Kulbeck, *What God Hath Wrought: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*, écrit en 1958<sup>52</sup>, trace l'évolution du pentecôtisme au Canada. Il y a un chapitre sur le Québec. Le deuxième, écrit par Gordon Francis Atter, *The Third Force* en 1962, révisé en 1970<sup>53</sup>, porte sur l'expansion mondiale du pentecôtisme. Il essaie de tout inclure: esquisses biographiques, expansion pentecôtiste au Canada ainsi qu'en d'autres parties du monde, organisation, doctrine, avec le résultat que l'information est assez sommaire. Il y a sept lignes consacrées au pentecôtisme québécois. Une mise à jour du travail de Kulbeck a été rédigée par Thomas Miller, *Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*<sup>54</sup>. Cet ouvrage fait preuve d'une recherche plus approfondie et d'une plus grande érudition que celui de Kulbeck. Une section est consacré au ministère québécois incluant l'histoire pentecôtiste

depuis les années soixante. Miller parle du programme FLITE et de Formation Timothée et il fait mention des tensions existantes entre les deux administrations pentecôtistes au Québec. Quoique Miller fasse une bonne recherche, elle demeure néanmoins sommaire. Nous proposons une recherche plus approfondie des éléments se trouvant déjà dans le livre de Miller. Au cours des dernières années, un certain nombre de thèses de doctorat ont porté sur le pentecôtisme canadien. Signalons: *Pentecostalism in Canada: A History with Implications for the Future* de Paul Hawkes<sup>55</sup>; *Dispensational Eschatology: A Principle of Interpretation of the Pentecostal and Fundamentalist Movement* de Peter E. Prosser<sup>56</sup>; *Toward a Biblical and Pneumatic Theology of Social Concerns for the Pentecostal Movement* de Stuart Wayne Dawes<sup>57</sup>; *Developing a Pentecostal Missiology in the Canadian Context (1867-1944): The Pentecostal Assemblies of Canada* de Irving Alfred Whitt<sup>58</sup>; *A Paradigmatic Analysis of Authority Within Pentecostalism* de Randall Holm<sup>59</sup>. Cependant aucune de ces thèses ne porte sur la spécificité québécoise. Ainsi, à notre connaissance n'y a-t-il que notre mémoire de maîtrise qui étudie le pentecôtisme francophone au Québec en faisant la synthèse des articles, des brochures, des dépliants et des livrets, dans le but d'amorcer une histoire générale des Assemblées de la Pentecôte du Canada au Québec. Cette thèse se veut donc un approfondissement de cette contribution à l'historiographie et à la théologie contextuelle pentecôtiste canadienne, et surtout québécoise.

### La théologie du réveil

Finalement, par rapport à la notion du réveil, quelle ne fut notre surprise lorsque nous avons constaté que le réveil n'est pas souvent traité dans une perspective théologique. La somme théologique de Rodman Williams, *Renewal Theology*,<sup>60</sup> nous a été utile bien que le réveil en tant que tel ne fasse pas l'objet de son étude. Il nous a fallu retourner au Réveils religieux de Charles Finney<sup>61</sup>, littérature du dix-neuvième siècle, pour trouver une discussion sur le réveil du point de vue théologique<sup>62</sup>. À vrai dire, la plupart des écrits sur le réveil présentent la perspective des sciences sociales. Que signifie cette pénurie de discussion sur le réveil du point de vue théologique? Cela reflète-t-il l'idée qu'il n'y a pas beaucoup de choses à dire sur le sujet? Ou cela veut-il dire que le réveil n'est pas considéré comme une notion théologique? Quoi qu'il en soit, nous espérons apporter ici une contribution à la théologie du réveil. En puisant dans les notions théologiques de Rodman Williams, de Charles Finney et de Jonathan Edwards, et dans les théories des mouvements de revitalisation de l'historien William McLoughlin et de l'anthropologue Anthony

Wallace, nous proposerons qu'on fasse une distinction entre le revivalisme, le réveil et l'awakening (que nous traduisons «éveil»), surtout pour pouvoir comprendre la croissance pentecôtiste dans sa spécificité québécoise du dernier quart du vingtième siècle.

### **Méthodologie, délimitations, procédure**

Comme nous avons mentionné dans notre avant-propos, notre recherche est avant tout une recherche en histoire et se sert donc pleinement de la méthodologie propre à cette discipline, surtout l'analyse de sources primaires. Le présupposé sous-jacent à notre méthode est que la théologie est mieux comprise à la lumière de son contexte socio-historique, et même déterminée ou construite par celui-ci.

De plus, nous soulignons que nous nous écartons de l'approche traditionnelle de l'étude de l'histoire de l'Église, c'est-à-dire l'approche apologetique. Nous n'attribuons pas directement à Dieu les événements, les courants, les opinions, les gestes, les décisions des acteurs décrits dans cette thèse. Nous ne croyons pas être compétents de discerner la mouvance de Dieu dans les événements concrets et en resterons donc aux causes secondes. Toutefois, la présente recherche étant une thèse en théologie, nous croyons qu'il est tout à fait juste d'explorer et de souligner comment les pentecôtistes comprennent la mouvance de Dieu.

Notre recherche est interdisciplinaire car, pour réaliser ses ambitions, nous nous servons des outils de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie autant que de ceux de la théologie. Nous croyons que nous devons nous prévaloir, le plus possible, des recherches en d'autres disciplines. En principe théologique, toute vérité a son origine en Dieu. Mais les recherches en d'autres disciplines peuvent contribuer à la construction de notre théologie. Dès lors, dans notre recherche, la théologie, surtout celle du réveil, sera construite sur les bases historiques, sociologiques et anthropologiques.

Au moyen d'entrevues personnelles, nous avons procédé à une exploration des origines et des raisons du développement du programme FLITE et de Formation Timothée. Nous avons interviewé les principaux acteurs, incluant ceux qui se sont opposés aux méthodes et aux principes de ces projets. Le manque d'écrits, comme par exemple, de profils biographiques, a fait en sorte que ces entrevues ont été nécessaires. En outre, puisque la plupart des personnes importantes pour notre histoire sont toujours en vie, les entrevues ont rajouté une perspective personnelle à l'histoire que les écrits fournissent difficilement. Les sentiments, les passions, les frustrations exprimés de vive voix enrichissent la recherche historique. Des biographies des leaders en question nous ont permis de

connaître davantage les personnalités, les caractères, les philosophies du ministère et les intentions des personnes impliquées. L'importance que nous accordons aux personnages-clés reflète la présupposition, tout au long de cette thèse, de l'apport important du leadership à la croissance du mouvement pentecôtiste québécois. En plus des entrevues, nous avons analysé les articles de périodiques, les brochures, les dépliants, les documents officiels et les procès verbaux des réunions pertinentes à l'établissement du projet FLITE et de Formation Timothée. L'importance de l'accès aux sources primaires nous a obligé à plusieurs jours de travail dans les archives du bureau national des APDC et du District de l'est de l'Ontario et du Québec. Nous devons toutefois noter que nous n'avons pu trouver aucune correspondance entre Robert Argue et le Comité de la Conférence française, comme nous le verrons plus loin.

La thèse est divisée en trois sections. La première section, en six chapitres, s'appuyant surtout sur les sources primaires, vise notre premier objectif, la compréhension des causes internes de la croissance des Assemblées de la Pentecôte du Canada pendant la période entre 1966, l'année de l'élection de Robert Argue à la direction du Département National des Missions Intérieures et 1995, l'année du vote conduisant à l'intégration de la Conférence française au District de l'est de l'Ontario et du Québec. Le mouvement a connu son apogée surtout dans la seconde moitié des années soixante-dix et les premières années des années quatre-vingt. Par la suite, la croissance continue mais à un rythme plus lent. Nous y traitons des développements internes des Assemblées de la Pentecôte du Canada: leur méthodologie missionnaire, le début du programme FLITE, la fondation du Collège biblique Formation Timothée, les leaders principaux ayant contribué à l'expansion pentecôtiste, et l'histoire du conflit qui est venu ajouter de l'ombre au réveil.

Pour ce qui est de la première partie de notre thèse, le premier chapitre traite de l'importance de l'activité missionnaire et de l'évangélisation chez les pentecôtistes. Un bref survol des premières années sera important pour établir ce qui a marqué au fer rouge l'éthos évangéliste pentecôtiste. L'héritage saintetiste et millénariste avait déjà établi le retour de Jésus comme moteur principal d'évangélisation. L'apparition des dons spirituels, particulièrement les langues étrangères, ajoute de l'urgence à l'activité évangélisatrice et missionnaire, les dons étant perçus comme signes du retour imminent de Jésus. Nous terminerons le chapitre en évoquant la perception pentecôtiste à l'égard du Québec et du Canada français.

L'objectif du deuxième chapitre est de montrer les conditions dans lesquelles les Églises pentecôtistes canadiennes-françaises travaillaient dans la province du Québec avant la Révolution tranquille. On décou-

vrira l'état de quasi-dépression dans lequel se trouvaient celles-ci, et qui est à l'origine de la création du programme FLITE. Une partie du chapitre est consacrée à une biographie sommaire de Robert Argue.

Nous visons, dans le troisième chapitre, à démontrer qu'en dépit d'une croissance lente, les pentecôtistes canadiens-français ont toujours évangélisé. Ceci est important pour notre thèse, puisque plus tard nous allons suggérer une distinction entre le revivalisme et le réveil, et que l'un ne conduit pas inévitablement à l'autre. Ensuite nous allons faire l'historique des origines et d'une façon assez détaillée du développement du programme FLITE, en plus des raisons en justifiant le recours et afin de mieux connaître cette méthodologie missionnaire. À travers notre analyse historique, nous verrons les premiers indices des troubles à venir entre les deux communautés culturelles concernées par la méthodologie missionnaire de FLITE.

Dans le quatrième chapitre, nous aborderons de plein front les raisons de l'opposition à la méthodologie missionnaire de Robert Argue de la part de la Conférence française. Nous allons voir les enjeux, les opinions divergentes, les opposants, et les mesures prises pour essayer de réduire les tensions. Nous allons aborder ce conflit avec suffisamment de détail pour deux raisons principales: pour arriver à une compréhension la plus complète possible des raisons causant le conflit, et en second lieu, pour pouvoir démontrer plus tard que les circonstances entourant ce conflit s'inscrivent dans un cadre historique caractéristique des relations entre les deux cultures principales au Canada et doivent donc être attribuables en grande partie au contexte historico-culturel canadien.

Après un détour pour observer de plus près les réactions à la stratégie missionnaire de FLITE, nous revenons au cinquième chapitre à d'autres raisons qui ont contribué à l'essor du pentecôtisme canadien-français dans les années soixante-dix. Nous découvrons que la convergence de trois ministères dans la ville de Québec, en l'occurrence, l'apprentissage des étudiants FLITE à l'Université Laval, l'apostolat du pasteur Allan Bowen, et le ministère de Donald Martin comme administrateur et co-fondateur du Formation Timothée, a contribué à faire de cette ville un centre de rayonnement pentecôtiste dont l'étendue dépasse largement le cadre de la province. La position de leadership du pasteur Allan Bowen et son rôle de fondateur d'une grande Église francophone à Québec ainsi que co-fondateur du collège Formation Timothée nous conduira à consacrer une portion importante de ce chapitre à sa vie et son ministère.

Le sixième chapitre est nécessaire, non seulement pour démontrer la croissance du pentecôtisme à travers l'autre administration des APDC oeuvrant au Québec, la Conférence française, mais aussi pour montrer

que la croissance de cette dernière ne dépendait, au moins pas autant que ce ne fut le cas pour les Églises du District, ni des ministres anglophones ni des fonds venant de l'extérieur. Nous accorderons une attention particulière à une esquisse biographique du Surintendant de la Conférence française, André Gagnon, qui a présidé la Conférence française pendant cette période de croissance. Ce qui est intéressant ici est la rhétorique nationaliste qu'il utilise pour motiver ses troupes. La croissance de la Conférence française nous oblige à regarder au-delà de la méthodologie missionnaire de FLITE pour les raisons occasionnant la croissance pentecôtiste. Le sixième chapitre nous introduira à notre deuxième section qui traitera du contexte socio-historique québécois. Mais avant de terminer le chapitre, nous irons un peu plus loin en étudiant l'évolution de l'oeuvre pentecôtiste au Québec, incluant l'implication du District de l'Est de l'Ontario et du Québec dans l'évangélisation francophone et cherchant comment les APDC s'y sont pris pour gérer les différends entre corps administratifs au Canada français.

La deuxième partie de la thèse, comprenant trois chapitres, nous mène à des causes externes: le contexte historique, social, culturel et politique qui a favorisé la croissance de l'Église pentecôtiste. Tout au long des six premiers chapitres, des allusions sont faites à ce contexte changeant, signalant une nouvelle ère pour les protestants canadiens-français. Dès lors, une analyse sélective de l'histoire du Québec nous aidera à démontrer deux choses: en premier lieu que les tensions entre la Conférence française et le Département des missions intérieures doivent être attribuables en grande partie au contexte socio-historique des relations entre la communauté anglophone et la communauté francophone au Canada, surtout dans le cadre des rapports politiques; en deuxième lieu, une analyse de la Révolution tranquille peut servir à interpréter la croissance pentecôtiste. Nous allons proposer l'hypothèse selon laquelle cette croissance n'était qu'un réveil parmi d'autres dans le cadre de l'éveil (awakening) du Québec. Puisque l'histoire du Québec n'est pas le point de mire de notre recherche, quoiqu'une partie très importante, nous allons nous appuyer sur les meilleurs analystes de la société québécoise, passés et présents, donc des sources secondaires, pour cette partie.

Le but du chapitre septième est de nous aider à comprendre le caractère du Canadien français, son souci pour son identité, sa culture, sa langue, sa religion et surtout ses réactions historiques face à l'autre, dans ce cas la présence anglophone. Nous voudrions démontrer dans ce chapitre que la dynamique vécue au sein des APDC, entre le Bureau national, le District de l'est de l'Ontario et du Québec, et la Conférence française s'insère dans le cadre historique plus général des relations



entre les deux communautés majeures canadiennes. Ce chapitre devrait souligner l'influence prépondérante de la culture dans nos rapports sociaux, influence que les officiers ecclésiastiques, les pasteurs et théologiens feraient mieux de ne pas ignorer.

Les chapitres huit et neuf sont consacrés à la Révolution tranquille. Le huitième met l'accent sur les antécédents et sur les circonstances qui ont conduit à la Révolution tranquille. Le dernier s'attache davantage aux réformes et aux changements les plus significatifs qui, à notre avis, ont fait que cette transformation culturelle a été considérée comme une révolution. Notre objectif dans ces deux chapitres est de souligner la profondeur de ce changement culturel qui justifierait la qualification d'éveil selon le sens que nous allons lui donner dans notre troisième section.

Dans la troisième et dernière section de la thèse, comprenant deux chapitres, nous aborderons la notion du réveil pour tenter de comprendre et d'interpréter l'essor pentecôtiste à cette époque précise. Le dixième chapitre fait le bilan de l'état de la question au sujet du réveil dans une perspective théologique, pour proposer une définition du réveil qui le distinguerait du revivalisme. Le dernier chapitre puisera dans les études anthropologiques de Anthony Wallace et les études historiques de William McLoughlin pour nous mener à faire la distinction entre un réveil et un éveil, ce qui nous conduira à l'hypothèse que le meilleur moyen pour comprendre l'essor pentecôtiste québécois des années soixante-dix et quatre-vingt est de le considérer comme un réveil parmi d'autres faisant leur apparition dans le cadre de l'éveil qu'était la Révolution tranquille.

### Notes

- 1 «The Third Force in Christendom», *Life* (June 9, 1958), pp. 113-124.
- 2 «Force's Lessons for Others», *Life* (June 9, 1958), pp. 122, 124.
- 3 «Peter and Barnabas and Paul might find themselves more at home in a Holiness service or at a Pentecostal revival than in the formalized and sophisticated worship of other churches, Catholic or Protestant» (Henry Van Dusen, «Force's Lessons for Others», *Life* (June 9, 1958), pp. 122, 124.
- 4 Le mouvement aurait débuté en 1906 à Los Angeles lors des réunions religieuses tenues à l'ancienne église Stevens African Methodist Episcopal Church de la rue Azusa, devenue un entrepôt (Frank Bartleman, *Azusa Street, Plainfield, New Jersey: Logos International, 1980*, p. 47). Dans sa thèse de doctorat, John Nichol observe que le moment précis du début du mouvement pentecôtiste, l'endroit ainsi que le fondateur font l'objet d'opinions divergentes, même parmi les savants pentecôtistes (John Thomas Nichol, *Pentecostalism, Plainfield, New Jersey: Logos International, 1971*, p. 18; Nils Boch-Hoell, *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development and Distinctive Character, New York: Humanities Press, 1964*, p. 18). En 1896, à Cherokee County en

Caroline de Nord, des manifestations du parler en langues se sont produites pendant des réunions religieuses dirigées par le laïc William F. Bryant (C.W. Conn, «Cherokee County (N.C.) Revival», DPCM, p. 161). Par contre, Klaude Kendrick, un éducateur de longue date au sein de la plus grande Église pentecôtiste, les Assemblées de Dieu aux États-Unis, semble choisir le premier janvier 1901 comme le début du mouvement pentecôtiste. C'est à cette date que Mme Agnes Ozman aurait reçu le Baptême du Saint-Esprit à l'École biblique de Charles F. Parham, à Topeka au Kansas (Klaude Kendrick, *The Promise Fulfilled, Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1961*, p. 51). L'historien norvégien luthérien, Nils Bloch-Hoell, premier érudit non-pentecôtiste à étudier le mouvement, écrit: «Mais c'est seulement à partir du début de 1901 que nous pouvons parler d'un vrai mouvement pentecôtiste, et même ce dernier était régional et sans prétention jusqu'en avril 1906» (Boch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, p. 18). En effet, ce fut à partir de 1906, à Los Angeles, que le mouvement pentecôtiste s'est répandu aux quatre coins de la terre, y compris au Canada et au Québec.

- 5 497 423 000 selon David B. Barrett. «Annual Statistical Table on Global Mission: 1997», IBMR, vol. 21, no. 1 (January 1997), p. 25.
- 6 «Improbable Conversations: The International Classical Pentecostal/Roman Catholic Dialogue», *Pneuma*, vol. 17, no. 2 (Fall 1995), pp. 165-166.
- 7 En s'appuyant sur les statistiques de Dave Barrett, *World Christian Encyclopedia*, New York: Oxford University Press, 1982, 1010p; Steven J. Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*, Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1993, 239p; Vinson Synan, *The Spirit Said "Grow"*, Monrovia, California: Marc [une division de la World Vision International], 1992, 62p.
- 8 David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1990, 424p.
- 9 Harvey Cox, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Reading, MA.: Addison-Wesley, 1994, p. 168.
- 10 Cox, *Fire from Heaven...*, pp. 220-222.
- 11 «Pentecostals: World Growth at 19 Million a Year», in *CT News World Report*, *Christianity Today*, vol. 42, no. 13 (November 16, 1998), p. 28.
- 12 Cox, *Fire from Heaven...*, p. 246.
- 13 Traduction de l'anglais:... the task of the historian is to explain why [awakenings] occurred in those particular spans of time, in that particular place, among those particular people, in that particular way [McLoughlin, William G., *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978*, (collection «Chicago History of American Religion», sous la direction de Martin E. Marty), p. 9].
- 14 Dans le jargon des APDC, l'ouvrier désigne, en général, le pasteur ou le ministre, surtout celui ou celle qui fait une oeuvre apostolique d'implantation d'Église.

- 15 L'administration des APDC repose sur trois paliers: la congrégation locale; le District qui regroupe des Églises d'un territoire précis; le Bureau national qui s'occupe des ministères nationaux et internationaux. Il y a aussi des regroupements linguistiques d'Églises dont les responsabilités et les privilèges égalent ceux du District mais dont la juridiction s'étend sur tout le territoire canadien. Ces derniers regroupements sont les Conférences branches.
- 16 Lequel département a, en 1994, fusionné avec le Département national des ministères de l'Église pour former le Département des Ministères canadiens. Depuis, le Bureau national a procédé à une autre restructuration.
- 17 Richard Lougheed, *Bibliographie du protestantisme francophone en Amérique*, Montréal: Faculté de théologie évangélique, 21 janvier 1997, manuscrit inédit, 22p.
- 18 Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 1960, 188p.
- 19 Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 1964, 147p.
- 20 Marie-Claude Rocher, *Les protestants francophones au Québec, XIXe siècle: Une expérience de communication de l'histoire par l'exposition en musée*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1993, pp. 10-11. Son mémoire a produit le petit livre *Un autre son de cloche. Les protestants francophones au Québec* (Québec: Musée du Séminaire de Québec, 1993, 46p).
- 21 Glenn Smith fait référence aux livres: Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVIIe siècle*, Paris: Editions Plou, 1974, 588p; André Lachance, *La vie urbaine en Nouvelle France*, Montréal: Boréal, 1987, 148p (Smith Glenn, *Towards a Contextual Praxis for the Urban French World: A Case Study to Engage Christian Direction, Inc. with Montreal, Quebec*, thèse de doctorat D.Min. Lombard, Illinois: Northwestern Baptist Theological Seminary, 1991, p. 82).
- 22 *Le protestantisme francophone au Canada-français: le canton Suffolk, vallée de l'Outaouais, 1871-1891*, mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 1990, 58p.
- 23 *The Latter Years of the Board of French Evangelization of the Presbyterian Church of Canada*, mémoire de maîtrise, Bishop's University, 1986, 98p.
- 24 Lougheed, *The Controversial Conversion of Charles Chiniquy*, p. 368; Wesley Peach, «Evangelism - Distinctly Quebec», in A. Motz, *Reclaiming a Nation*, Richmond: Church Leadership Library, 1990, p. 156.
- 25 Chiniquy, *Trois-Rivières: Éditions du Bien public*, 1955, 339p.
- 26 Marcel Trudel, *Mémoires d'un autre siècle*, Montréal: Boréal, 1987, p. 280.
- 27 Trudel, *Mémoires...*, pp. 280-281.
- 28 Trudel, *Mémoires...*, pp. 281-282.
- 29 Université de Montréal, 1994, 436p.
- 30 *A Crippled Crusade: Anglican Missions to French Canadian Roman Catholics in Lower Canada, 1835 to 1868*, thèse de Th.D., University of Toronto, 1989, 452p.
- 31 En voici quelques-unes. Lindsey, Robert G, *Evangelization of the French Canadians by the Presbyterian Church 1863-1925*, thèse de baccalauréat, Toronto: Victoria University, 1956, 63p; Alexander G. MacDougall, *The Presbyterian Church in the Presbytery of Quebec 1875-1925*, mémoire de

- maîtrise, McGill University, 1960, 312p; Graeme S. Mount, *French Canadian Protestants: Their Identity and Their Contribution to the French Canadian Heritage*, thèse de baccalauréat, McGill University, 1964, 91p; Maurice Nerny, *A History of Franco-Canadian Protestantism*, thèse de baccalauréat, McGill University, 1956, 60p; Glen Scorgie, *The Early Years of the French Canadian Missionary Society, 1839-1850*, mémoire de maîtrise, University of British Columbia, 1982, 215p.
- 32 *Les rapports entre catholiques et protestants au Bas-Canada au milieu du XIXe siècle: le cas de Lac Maskinongé*, mémoire de maîtrise, UQAM, 1990, 286p.
- 33 *L'adventisme dans les cantons de l'est du Québec: implantation et institutionnalisation au XIXe siècle*, thèse de doctorat, Université Laval, 1995, 354p.
- 34 Dans le but de compléter la bibliographie de Lougheed, nous ajouterions l'article de Hélène Poulain, «La place des huguenots dans l'établissement de la Nouvelle-France», *Vie Chrétienne* (nov.-déc. 1975), pp. 37-52; Michael Harrison (dir.), *Canada's Huguenot Heritage: Proceedings of Commemorations Held in Canada During 1985 of the Tercentenary of the Revocation of the Edict of Nantes*, Toronto: Huguenot Society of Canada, 1987, 231p. En plus, nous signalons deux ouvrages les plus récents sur les protestants francophones: Robert Larin, *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVIe - XIXe siècles)*, Saint-Alphonse-de-Granby (Québec) : Éditions de la Paix, (coll. «Patrimoine», no. 2), 1998, 206p; et les actes du colloque *L'identité des protestants francophone(s) au Québec : 1834-1997*, sous la direction de Denis Remon, 65e Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences, Université du Québec à Trois-Rivières, 14 et 15 mai 1997, (Les cahiers scientifiques 94), 208p.
- 35 Montréal: *L'Aurore*, vol. 1, 1972, 128p; vol. 2, 1988, 154p.
- 36 *Towards a Contextual Praxis for the Urban French World: A Case Study to Engage Christian Direction, Inc. with Montreal, Quebec*, thèse de D.Min., Lombard, Illinois: Northwestern Baptist Theological Seminary, 1991, 187p.
- 37 Wilner Cayo, «L'Église haïtienne au Québec: origine, évolution, et visage actuel», communication donnée dans le cadre du colloque *Identité des protestants francophones au Québec: 1834-1997*, 65e congrès de l'ACFAS, UQTR: Trois-Rivières, 14-15 mai 1997; Richard Lougheed, «Le réveil», communication donnée dans le cadre du colloque *Identité des protestants francophones au Québec: 1834-1997*, 65e congrès de l'ACFAS, UQTR: Trois-Rivières, 14-15 mai, 1997; Glen G. Scorgie, «*Twentieth-Century Evangelistic Renewal in French Canada*» (Guided study report, Regent College, 1980); Wesley Peach, «Evangelism - Distinctly Quebec», in A. Motz, *Reclaiming a Nation*, Richmond: Church Leadership Library, 1990, pp. 153-176; Glenn Smith, «*The History of French Protestantism in Quebec*», *Ecumenism* (December 1995), pp. 16-22; Tout le numéro de la revue *Faith Today* de novembre 1977 était consacré à l'évangélisme au Québec.
- 38 Cet «évangélisme» n'est pas l'équivalent ou la traduction du mot anglais evangelism, mais plutôt la traduction du mot anglais evangelicalism. Le terme anglais evangelism dénote plutôt l'acte d'évangéliser dans sa forme substantive. Il serait donc mieux de traduire l'anglais evangelism par «évangélisation».

La langue anglaise peut susciter des confusions, car des termes similaires passent à l'usage francophone sans faire l'objet d'une traduction rigoureuse. Par exemple, pour rendre compte du terme *evangelistic* utilisé pour désigner une Église ou un organisme, caractérisé par l'acte d'évangéliser, le français devrait recourir au terme «évangélisateur» plutôt qu'«évangélique».

L'«évangélisme» dénote plutôt le secteur conservateur protestant du christianisme, surtout la partie du christianisme qui met l'accent sur la décision personnelle comme moyen d'appropriation du salut, sur la Bible divinement inspirée comme fondation de la foi et des moeurs, sur le thème de l'«Église invisible», c'est-à-dire l'ensemble des vrais croyants, quelle que soit leur appartenance ecclésiastique.

Les partisans de l'évangélisme sont appelés les «évangéliques». Il peut sembler bizarre que le qualificatif soit utilisé comme substantif. On entend parfois quelques-uns nommer les partisans de l'«évangélisme» comme des «évangélistes». Techniquement parlant, c'est peut-être vrai. Le *Petit Robert* le confirme. En revanche, les «évangéliques» eux-mêmes se servent du mot «évangélistes» uniquement pour désigner, en général, le ministère de diffusion de l'évangile. Mais comme membres du courant «évangélique» du christianisme, les adeptes s'identifient comme des «évangéliques». On voit les Églises de ce courant du christianisme se donner le qualificatif «évangélique», par exemple: Église évangélique de Pentecôte, ou Église évangélique baptiste. L'usage ne permet pas Église «évangéliste» de Pentecôte. (Baubérot, Jean, «Évangélisme», dans *Encyclopedia Universalis*, vol. 19, Paris: *Encyclopedia Universalis*, 1989, p. 126; «Évangélique», «Évangélisateur», «Évangélisme», «Évangéliste», dans *Grand Larousse Universel*, Tome 6, Paris: Larousse, 1989, pp. 4031-4032; Petit

39 Traduit de l'anglais: *Evangelicalism and its place in Canada and its contribution to Canadian culture is largely misunderstood or not known. Much remains to be done, however, in assessing evangelicalism's place in and contribution to Canadian culture in general and to the cultures of Canada's particular regions and peoples* (John Stackhouse, *Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century: An Introduction to Its Character*, Toronto: University of Toronto Press, p. 6).

40 On y trouve entre autres des articles de Phyllis D. Airhart, «Ordering a New Nation and Reordering Protestantism, 1867-1914», où elle raconte la division «conservateur-libéral» dans le protestantisme d'avant la première guerre mondiale. Robert A. Wright («The Canadian Protestant Tradition 1914-1945») parle de l'expérience pentecôtiste entre les guerres, la montée du fondamentalisme, la controverse fondamentaliste-moderniste, la montée des groupes de type fondamentalistes-évangéliques. Il s'y trouve aussi un article de John Stackhouse («The Protestant Experience in Canada since 1945») qui raconte l'expérience protestante canadienne depuis la guerre incluant le déclin des Églises mainstream, l'évolution du réseau des institutions évangéliques et la sécularisation croissante de la société canadienne.

41 Traduit de l'anglais... despite the frequency and intensity of some of these revivals over a two-hundred-year period in what is now Canada, and despite

the remarkable number of Canadians touched directly or indirectly by them, surprisingly little has been written about the revivals by Canadian religious scholars. . . It is understandable perhaps, why so many secular historians have been, and are, either indifferent or hostile to the Protestant revivalist tradition and all that it represents.

[...] The secular bias of so much recent Canadian historical research and writing as well as that of the major granting agencies have, without question, turned serious scholarly interest and concern away from Canadian religious history in general and from what may be called the evangelical tradition - especially revivalism - in particular. According to one scholar, the distinctive elements of the North American evangelical tradition since the eighteenth century have been a heavy emphasis on the "intense conversion experience, fervid piety" and "Biblical literalism." Each of these characteristics, it may be argued, is seen by our new secular priests as embarrassing relics from a pre-modern age. The "evangelical tradition," moreover, seems to have far too much in common with contemporary fundamentalism, especially its peculiar American TV variant, and few Canadian scholars want to be found guilty by any kind of association with such a movement, with good reason. To study the evangelical tradition and revivalism seriously, objectively and with empathy is often viewed as a close-minded acceptance of the fundamentalist position and an irrational betrayal of all that is good, progressive and open-minded - in other words, what is perceived to be scholarly.

One can understand but not necessarily condone the secular bias of so much recent Canadian historical writing, but the question still remains, why is it that those few scholars who regard themselves as evangelicals or at least sympathetic to the evangelical position are apparently so indifferent to the evangelical historical tradition, and especially revivalism? Are they merely indifferent to the past because they feel almost intuitively that it has nothing of value to contribute to the present? Or are they, for some reason, suspicious of the past, fearing that it might, in fact, embarrass them? Or is it that they, for some reason or other, have little real historical sense and therefore lack the necessary scholarly skills to scrape into the deep recesses of past events and personalities? Or is it that their simple providential approach to history - what some of their critics unfairly call the "Showers of Blessing Approach" - really makes serious historical writing basically redundant? There may be other reasons as well - a conviction that "conservative" biblical scholarship is far more important in protecting the pristine evangelical faith than is historical writing about what to many is an irrelevant evangelical historical tradition. Moreover, according to at least one influential Canadian evangelical, H.H. Budd, the president of Briercrest Bible College, true evangelicals in Canada are - as he once cogently put it - "much busier in making history than in writing it," in other words, they want to devote their time and their energy in bringing about conversions rather than in researching, for example, some obscure and largely forgotten eighteenth- or nineteenth-century evangelist or religious revival.

What seems quite evident within the Canadian context, therefore, is that the evangelical community has, for a variety of reasons, surprisingly little real



historical interest. It is as though the past does not exist for many of these people, who remain preoccupied instead with the present and the future - especially the future. They are apparently not afraid to close their eyes to lessons to be learned, especially from past mistakes, but also from past successes. Moreover, as they slide into the future, they evidently see no need to locate themselves within changing society by glancing backwards at certain firm Canadian historical co-ordinates. Also, despite the fact that their actual influence within Canadian Protestantism has increased in recent years, they nevertheless like to give the impression that they remain a besieged minority desperately fighting merely to survive. This preoccupation with survival has meant, among other things, and the point needs to be emphasized, that they have discouraged the writing of the venturesome and the probing studies. It may be argued that the rigid mind set established by the compulsion to protect a religious identity within what is regarded as a hostile secular environment has, for evangelicals, significantly narrowed the spectrum of theological debate and directed it away from the Canadian historical matrix towards otherworldly concerns. On those few occasions when Canadian evangelicals - and particularly Canadian fundamentalists - glance back to the immediate historical past, they are interested not in Canadian events and personages but in American ones.

There is, and this point needs to be emphasized, a great need in Canada for evangelical scholars to realize not only how important their historical tradition actually is but also how important it is for them to make all Canadians aware of this richly textured heritage. This is particularly the case in the area of Canadian revivalism - a scholarly field which is certainly "white unto harvest." Whatever is written would be ground-breaking since there is little historical work to revise. Apart from a handful of monographs, most of them authored by non-evangelicals, relatively little of importance has been published during the past fifty years about the revivalist tradition in Canada (George Rawlyk, *Wrapped Up in God: A Study of Several Canadian Revivals and Revivalists*, Burlington: Welch, 1988, pp. ix-xii).

- 42 Dans cette poignée se trouve : Samuel D. Clark, *Church and Sect in Canada*, Toronto: University of Toronto Press, 1948, 458p; *The Great Awakening in Nova Scotia 1776-1809* (Hartford: American Society of Church History, 1948, 141p.) de Maurice W. Armstrong; *Parsons and Politics*, (Toronto: The Ryerson Press, 1962, 303p.) de Goldwin French; *A People Highly Favoured of God: The Nova Scotia Yankees and the American Revolution* (Toronto: Macmillan, 1972, 219p.) de Gordon Stewart et George Rawlyk; *Henry Alline 1748-1784* (Toronto: University of Toronto Press, 1971, 99p.) de J. Bumstead; *The Well-Watered Garden: The Presbyterian Church in Cape Breton 1798-1860* (Sydney: University College of Cape Breton Press, 1983, 239p.) de Laurie C.C. Stanley; *Ravished by the Spirit: Religious Revivals, Baptists and Henry Alline* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1984, 176p.) de George Rawlyk.
- 43 Rawlyk, *Wrapped Up in God...*, pp. xiii-xiv.
- 44 Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1988, 914p.
- 45 Metuchen, N.J.: Scarecrow Press: American Theological Library Association, 2

- vols., 1983, 1199p.
- 46 Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985, 178p.
- 47 *The American Pentecostal movement: A Bibliographical Essay*, Wilmore, Kentucky: B.L. Fisher Library, Asbury Theological Seminary, 1972, 56p.
- 48 *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches*, traduit de l'allemand par R.A. Wilson, avec révisions par l'auteur, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972, 572p.
- 49 *Le retour de l'esprit: Le pentecôtisme catholique aux Etats-Unis*, traduit de l'anglais, Paris: Les Editions du Cerf, 1973, 256p.
- 50 *Mémoire de maîtrise*, Université de Montréal, 1978, 206p.
- 51 *Le réveil de l'Esprit: les Églises pentecôtistes et charismatiques*, traduit du manuscrit original anglais pour le Centre d'information sur les nouvelles religions par Chantal Hoss et Richard Bergeron, révisé par Bertrand Ouellet et Yves Langevin, Saint-Laurent, Québec: Fides, 1994, 118p.
- 52 Sous la direction de Rév. Walter E. McAlister et de Rév. George R. Upton, Toronto, Ontario: The Pentecostal Assemblies of Canada, 1958, 364p.
- 53 Caledonia, Ontario: Acts Books, 247p.
- 54 Mississauga: Full Gospel Publishing House, 1994, 450p.
- 55 Thèse de D.Min., San Francisco Theological Seminary, 1982, 256p.
- 56 Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1990, 587p.
- 57 Thèse de doctorat, Université Laval, 1994, 338p.
- 58 Thèse de doctorat, Fuller Theological Seminary, 1994, 441p.
- 59 Thèse de doctorat, Université Laval, 1995, 342p.
- 60 Williams, J. Rodman, *Renewal Theology: God, the World, and Redemption*, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1988, 443p.
- 61 Charles G. Finney, *Revivals of Religion*, Fleming H. Revell Co. (originally published as *Lectures on Revivals of Religion*, New York, 1835), n.d., 534p.
- Idem., *Les réveils religieux*, cinquième édition, M. Weber (éditeur), France, 1951, 373p.
- 62 Depuis que nous avons remis notre texte au directeur de recherche pour une première lecture, nous avons fait la découverte d'autres livres récents qui traitent du réveil du point de vue théologique: J. Edwin Orr, *The Re-study of Revival and Revivalism*, Pasadena: School of World Mission, 1981, 64p. and Eifion Evans, *Fire in the Thatch: The True Nature of Religious Revival*, Wales: Evangelical Press of Wales, 1996, 234p. Quoique intéressants, ces ouvrages ne modifient pas notre argumentation.

I<sup>ère</sup> PARTIEL'ÉVANGÉLISATION PENTECÔTISTE AU CANADA FRANÇAIS  
AVEC UN ACCENT SPÉCIAL SUR LE QUÉBEC ET UNE  
RÉFÉRENCE PARTICULIÈRE AU PROGRAMME FLITE

## CHAPITRE I

## Les missions

## 1.1 Les missions - trait fondamental du caractère pentecôtiste

David Slauenwhite, surintendant du district des Maritimes des Assemblées de Pentecôte du Canada (ci-après, APDC), dans une brochure distribuée récemment<sup>1</sup> rappelle l'Énoncé de mission des APDC qui dit: «Faire des disciples en tout lieu par la proclamation et la pratique de l'Évangile de Christ dans la puissance du Saint-Esprit; établir des congrégations locales et de former des conducteurs spirituels»<sup>2</sup> (notre traduction). Il souligne l'accent mis dans les milieux pentecôtistes sur l'oeuvre missionnaire, au Canada et à l'étranger, sous forme d'implantation et de croissance d'Églises, des réveils, de conversion des âmes, comme étant des objectifs nobles et nécessaires<sup>3</sup>.

Que les pentecôtistes aient mis une importance primordiale sur les missions depuis le début de leur mouvement est démontré par le fait qu'une des cinq raisons soumises aux pentecôtistes pour justifier une organisation au-delà de la congrégation locale était l'efficacité de l'oeuvre missionnaire<sup>4</sup>. Les tout premiers documents de l'organisation naissante des APDC rendent témoignage de la volonté des fondateurs d'affirmer par écrit ce qu'ils percevaient dès le début comme étant une de leurs caractéristiques distinctives. Dans la Charte fédérale des APDC de 1919, nous lisons qu'un des buts de l'organisation était «de poursuivre les missions au pays<sup>5</sup> et à l'étranger pour la propagation de l'Évangile»<sup>6</sup> (notre traduction).

## 1.2 Une brève missiologie pentecôtiste

L. Grant McClung, professeur-adjoint de Missions et Croissance de l'Église à l'École de théologie de l'Église de Dieu, résume les hypothèses théologiques sur lesquelles sont basées les missions pentecôtistes: 1. Un biblicisme littéral. «Allez par tout le monde... »; 2. Un christianisme expérientiel. On croit que l'activité missionnaire est une expression naturelle de l'expérience spirituelle pentecôtiste; 3. L'Esprit-Saint est actif d'une façon personnelle et sa puissance est nécessaire dans la vie des croyants aux fins de l'évangélisation mondiale. Le baptême du Saint-Esprit et l'évidence conséquent du parler en langues sont donc considérés normatifs dans la plupart des Églises pentecôtistes; 4. Une christologie forte. Le Christ, contrairement à l'opinion populaire, est davantage mis en relief que le Saint-Esprit, et Il est celui qui baptise du Saint-Esprit; 5. Une missiologie de l'urgence. Se rappeler les racines prémillénaristes et dispensationalistes du pentecôtisme et la forte croyance au retour imminent du Christ est essentiel pour bien comprendre la perspective pentecôtiste des missions. McClung cite Prudencio Damboriena qui écrit: «L'eschatologie appartient à l'essence même du pentecôtisme»<sup>7</sup> (notre traduction). Robert Mapes Anderson, dans ses recherches doctorales, a découvert que le moteur principal pour les missions reposait, en effet, sur la croyance au retour de Jésus. Il se réfère à un bon nombre d'auteurs tels que Donald Gee, Elijah C. Clark, et David H. McDowell pour démontrer que le retour de Jésus était l'enseignement principal des pentecôtistes primitifs, qui croyaient que ce réveil serait le dernier et qu'il préparerait le chemin au retour de Jésus. Une éminente ouvrière pentecôtiste a répondu sans hésitation, lorsque Anderson lui a demandé quel était le message central du mouvement pentecôtiste: «le retour du Seigneur Jésus»<sup>8</sup>.

Le lien entre le baptême du Saint-Esprit et les dons accompagnateurs, d'un côté, et le retour de Jésus, de l'autre, est très évident quand nous voyons l'enseignement de Charles Parham, celui qui pourrait être considéré comme le fondateur du pentecôtisme<sup>9</sup>. Selon lui, le baptême du Saint-Esprit, accompagné du don du parler en langues, était nécessaire pour l'oeuvre missionnaire, pour ne pas «gaspiller des milliers de dollars, et souvent les vies [des missionnaires], dans des tentatives vaines d'acquérir des langues quasi-impossibles que l'Esprit-Saint peut parler si librement»<sup>10</sup> (notre traduction).

### 1.3 Les composantes contribuant à une définition des missions pentecôtistes

#### 1.3.1 L'expérience spirituelle

Le pentecôtisme doit être interprété initialement en tant que mouvement spirituel plutôt que religieux. Le baptême du Saint-Esprit, à l'origine, n'était pas vu comme une nouvelle théologie, ni une nouvelle religion, encore moins comme une nouvelle Église ou dénomination comme on pourrait considérer la Réforme protestante, mais comme une expérience biblique disponible à tout chrétien<sup>11</sup>. L'accent était placé sur l'expérience, surtout celle du Saint-Esprit, c'est-à-dire être conscient de la présence du Saint-Esprit, ressentir Sa présence, entendre Sa voix, connaître Sa direction personnelle accompagnée de Sa puissance surnaturelle pour le service. L'accent n'était pas sur le développement d'une théologie systématique ou dogmatique. La formation d'une théologie formelle de la part des pentecôtistes est un phénomène relativement récent, ce qui ne veut pas dire que les pentecôtistes primitifs ne s'intéressaient pas à la théologie systématique, ni qu'il leur en manquait. Au contraire, quand des dirigeants quittaient leurs dénominations pour adhérer au mouvement pentecôtiste, ils apportaient leur théologie avec eux, sauf qu'il y avait alors quelque chose de plus: le baptême du Saint-Esprit.

##### 1.3.1.1 Le parler en langues comme signe du retour imminent de Jésus-Christ

Les dons du Saint-Esprit, surtout le parler en langues, n'étaient pas accentués pour eux-mêmes, mais étaient plutôt interprétés par les premiers pentecôtistes comme des signes du retour imminent de Jésus. Le missiologue pentecôtiste canadien Irving Whitt cite le plus influent des pionniers pentecôtistes canadiens, A.H. Argue, comme disant: «La vérité du retour de Jésus était une réalité vive et Dieu témoignait encore par des manifestations spirituelles de la proximité du retour du Christ<sup>12</sup>» (notre traduction). Leur perspective était la suivante: «Jésus revient bientôt, on n'a pas le temps pour quoi que ce soit d'autre que de gagner des âmes, ni même pour l'apprentissage de la langue du peuple visé par l'évangélisation (confirmé par l'apparition soudaine du parler en langues), alors activons-nous - pas de temps à perdre». Certains, en croyant que ce qu'ils avaient reçu était la xénolalie, ou une langue humaine, et en croyant au retour imminent et littéral de Jésus, sont partis pour des pays étrangers avec une préparation minimale ou non existante - sans instruction linguistique, sans compréhension de la culture ciblée,

sans support financier adéquat. Ces efforts ont connu peu ou pas de succès. C'est sans surprise que nous constatons que la plupart - quelques-uns ont persévéré - sont rentrés déçus et désillusionnés<sup>13</sup>.

Malgré la naïveté démontrée par les premiers missionnaires pentecôtistes, leurs actions témoignent de leur hardiesse, de leur courage et de leur foi. Il faut cependant souligner que, malgré l'influence majeure que le pentecôtisme américain a exercé sur le pentecôtisme canadien, ce dernier s'en est distingué dès le début. Comme Whitt le fait remarquer, la Mission Hebden, qui a débuté et s'est développée indépendamment de la Mission Azusa, n'a jamais compris le parler en langues comme de la xénolalie. Selon la théologie de la Mission Hebden, le parler en langues n'était donc pas recherché pour les fins des missions outre-mer, mais pour une relation plus intime avec Dieu<sup>14</sup>, malgré que les missions soient demeurées une première priorité<sup>15</sup>.

La documentation concernant les pentecôtistes canadiens n'est pas très complète, mais il semble que ceux qui sont partis du Hebden Mission pour le champ missionnaire ne se soient pas préparés, en règle générale, plus que leurs collègues américains<sup>16</sup>. Il paraît qu'il y avait cependant des exceptions. Whitt écrit de la missionnaire pour la Chine, Coralee Haist, qu'elle a passé du temps dans des «études linguistiques intensives»<sup>17</sup> (notre traduction). Otto Keller «s'est occupé à apprendre la langue et les coutumes du peuple de Kenya»<sup>18</sup> (notre traduction). De l'autre côté, il semble y avoir très peu ou pas de pentecôtistes canadiens qui soient retournés désillusionnés du champ missionnaire, du moins, pas à cause d'une mécompréhension de la xénolalie<sup>19</sup>.

#### 1.3.2 Les racines saintetistes et dispensationalistes-millénaristes

Le millénarisme et la croyance au retour imminent de Jésus n'ont pas commencé, bien sûr, chez les pentecôtistes. À vrai dire, le millénarisme dont le fondamentalisme faisait et fait encore partie, est né d'un nouvel intérêt pour la prophétie, provoqué par la Révolution française, et a grandi en popularité pendant tout le long du dix-huitième siècle<sup>20</sup>, surtout la variété dispensationaliste, telle qu'enseignée par John Nelson Darby<sup>21</sup>. Il est important de se rappeler que le mouvement pentecôtiste est sorti du mouvement saintetiste avec une théologie pré-millénariste-dispensationaliste. L'apparition du parler en langues - interprétée en partie comme la dispense de l'apprentissage conventionnel des langues - associée à la puissance donnée par le baptême du Saint-Esprit n'a que confirmé pour ces premiers pentecôtistes qu'ils étaient vraiment dans les tous derniers jours, d'où une urgence à répandre l'Évangile<sup>22</sup>. Ce n'est pas réellement très surprenant quand nous nous rappelons que des diri-



geants-clé tels que D.L. Moody, R.A. Torrey, A.J. Gordon, pour ne nommer que ceux-là, qui ont influencé le mouvement saintetiste étaient également ceux dont l'influence était grande chez le millénarisme et le fondamentalisme. Malgré que ces trois mouvements soient distincts l'un de l'autre, ils se sont chevauchés, et c'est de ces trois mouvements que le mouvement pentecôtiste est sorti. Puisque la plupart des pentecôtistes étaient déjà millénaristes<sup>23</sup>, le don du parler en langues aurait donc donné un sens d'urgence à l'entreprise missionnaire d'une façon très significative.

### 1.3.3 Les missions comme un fruit de la conversion

L'élément le plus fondamental de l'oeuvre missionnaire est, bien entendu, l'évangélisation. Dans un sens, «missions» et «évangélisation» peuvent être interchangeable, car l'évangéliste<sup>24</sup> a une mission, celle de propager l'évangile. En milieu pentecôtiste, il est entendu que l'évangélisation n'est pas le domaine exclusif du clergé. Non seulement les dirigeants, mais le groupe tout entier est encouragé à «témoigner», c'est-à-dire à partager sa foi. Les pentecôtistes apprennent que tout chrétien est témoin de sa relation personnelle avec Christ, et en ce sens tous sont évangélistes. Des témoignages innombrables des personnes ayant expérimenté la conversion attestent qu'elles ressentent un plus grand amour pour Dieu et pour leur prochain et un désir de vouloir partager avec son prochain ce qu'elles ont reçu: l'Évangile. N'est-ce pas cela l'activité missionnaire dans sa forme la plus fondamentale? Certains, dont la vocation est d'être évangélistes ou missionnaires, vont faire de plus grands efforts pour partager l'Évangile avec d'autres peuples.

## 1.4 Le pentecôtisme contemporain

Cela ne surprendra pas d'apprendre qu'après presque cent ans d'existence, le mouvement pentecôtiste ait changé. La prédication au sujet du retour de Jésus et d'autres thèmes eschatologiques ont diminué d'une façon considérable<sup>25</sup>. Par conséquent, le lien entre le retour de Jésus, les missions, et le baptême du Saint-Esprit est quelque peu plus relâché aujourd'hui qu'au début.

### 1.4.1 Les missions comme facteur de la croissance pentecôtiste au niveau mondial

L'activité missionnaire ne trouve plus son sens d'urgence dans le retour prochain de Jésus. Si cette croyance était le fer rouge qui, au début, a

marqué le mot missions sur l'esprit pentecôtiste au point où elles en sont devenues une caractéristique centrale, aujourd'hui d'autres raisons sont invoquées pour justifier les missions comme composantes essentielles du caractère pentecôtiste. On encourage les croyants à «gagner des âmes» parce que, primo, c'est une expression d'amour envers Dieu et son prochain de la part du chrétien, et secundo, c'est le commandement de Dieu: «Allez dans le monde entier et prêchez l'Évangile à toute la création», ce que les pentecôtistes prennent d'une façon très littérale et très sérieuse. Lors du Congrès du District de l'est de l'Ontario et du Québec de 1997, Bill Morrow, le Surintendant Général des APDC, tout en présentant les rapports de l'exécutif général, a réitéré aux délégués présents que «les missions ne sont pas ce que l'on fait, mais ce que l'on est<sup>26</sup>» (notre traduction). L'évangélisation et l'oeuvre missionnaire continuent donc sans relâche jusqu'à ce jour à être encouragées de plusieurs façons, parmi lesquelles l'abondance de matériel sur la croissance de l'Église, de la littérature, des statistiques, et des séminaires de motivation à tous les niveaux de la vie de l'Église.

L'enseignement du baptême et des dons du Saint-Esprit a évolué aussi: tandis qu'on enseigne encore que la puissance qui accompagne le baptême du Saint-Esprit est nécessaire pour toute sorte d'oeuvres évangélisatrices, il n'est plus question ni de croire ni d'enseigner l'idée que le parler en langues puisse remplacer l'apprentissage des langues. Par conséquent, des milliers, voire des millions, de dollars ont été et sont actuellement dépensés pour la propagation de l'Évangile, ce qui comprend les frais des études linguistiques.

La croissance phénoménale du pentecôtisme en moins d'un siècle peut être attribuée, semble-t-il, au moins en partie, à la ferveur évangéliste et missionnaire de ses adhérents. Le fait demeure que le mouvement pentecôtiste grandit à un point tel qu'il est bien en voie, si la tendance actuelle se maintient, de dépasser l'Église catholique. Il semblerait que c'est déjà le cas en Amérique latine. Pedro Moreno, le coordinateur international pour l'Institut Rutherford en Bolivie, qui, en parlant surtout du contexte sud-américain, a écrit que les évangéliques (dont deux-tiers sont des pentecôtistes), sont «plus nombreux que les catholiques pratiquants»<sup>27</sup>.

### 1.5 La dénomination, une réalité relativement peu importante pour le salut

Nous signalons l'absence, dans la discussion précédente, de l'institution ecclésiastique comme un facteur motivant pour l'évangélisation. La notion d'«Église» à l'intérieur de l'évangélisme ne se réduit pas à une

institution ecclésiastique quelconque, mais désigne plutôt l'ensemble du peuple de Dieu, né de l'Esprit, quelle que soit l'appartenance confessionnelle. La dénomination a donc relativement peu d'importance comme facteur de salut, dans la perspective pentecôtiste-évangélique. La sotériologie pentecôtiste est conséquente avec la sotériologie protestante traditionnelle, le salut est reçu par une foi personnelle en Jésus-Christ, fondée sur la prédication de l'Évangile. L'appartenance ou l'adhésion ecclésiastique n'apporte donc aucune garantie de salut. Néanmoins, les pentecôtistes, à l'instar des autres évangéliques, considèrent que c'est plus probable que les personnes appartenant à une Église évangélique ou fondamentaliste soient sauvées, à cause de l'accent placé par ces Églises sur la prédication de l'Évangile et sur une foi personnelle en Dieu. Les membres des Églises libérales, par contre, à cause de la faible importance accordée à la prédication d'une foi personnelle et biblique en Christ pour le salut, sont considérés comme ayant moins de chances d'être sauvés, selon le sens donné par les pentecôtistes au terme «sauvé». Il est cependant accepté que les membres de ces Églises peuvent parvenir à une foi personnelle en Christ. Les catholiques en particulier, surtout avant l'arrivée du mouvement charismatique, ont été considérés historiquement comme spirituellement perdus par la plupart des protestants. Ceci a été démontré d'une façon consistante dans la littérature protestante depuis le temps de la Réforme.

Les pentecôtistes, représentant une sous-catégorie du protestantisme, reflètent cette perspective protestante historique vis-à-vis des catholiques. Par conséquent, les pentecôtistes, en parlant du Québec à prédominance catholique romaine, l'ont appelé historiquement «un champ missionnaire (a mission field)»<sup>28</sup>, «un des champs les plus négligés du monde (one of the most neglected fields in the world)»<sup>29</sup>, «un des champs missionnaires les plus nécessiteux du monde (one of the neediest mission fields in the world)»<sup>30</sup>, une «province plongée dans les ténèbres (darkened Province)»<sup>31</sup> et «la Samarie du Canada (Canada's Samaria)»<sup>32</sup>. Les catholiques étaient liés par «l'erreur et la superstition de Rome (error and superstition of Rome)»<sup>33</sup>. Bien sûr, cela s'applique encore aujourd'hui, mais non parce que les Canadiens français sont des catholiques, mais parce que la plupart des gens au Québec sont des «non-pratiquants» ou des «sans-Église»<sup>34</sup>. Le consensus aujourd'hui parmi les pentecôtistes est que le Québec n'est plus une société catholique, mais une société «païenne», c'est-à-dire une société à l'instar des autres sociétés occidentales, dont les membres constituants sont, règle générale, exempts des principes et valeurs chrétiens, démontrés par des comportements tels que l'assistance à l'église, la lecture de

la Bible, la prière, l'amour du prochain et de la connaissance des doctrines et des principes chrétiens.

En guise de conclusion pour ce chapitre, constatons tout simplement ceci: l'évangélisation et les missions étant des composantes fondamentales de l'ethos pentecôtiste, il n'est pas étonnant, alors, que tôt ou tard, le Canada français fasse l'objet, au moment opportun, d'une évangélisation massive de la part des pentecôtistes. Cette opportunité et la mise en oeuvre de cette évangélisation font l'objet d'étude des chapitres suivants.

### Notes

- 1 Le but de cette brochure est de faire un appel à la continuation de la tradition missionnaire des APDC, et une exhortation aux constituants de rester vigoureux spirituellement, qui se traduirait en un nombre croissant d'Églises pionnières et une croissance générale (Fresh Breezes: An Historical Perspective on the Pentecostal Assemblies of Canada, Mississauga: Department of Spiritual Life of the Pentecostal Assemblies of Canada, 1996, 18p., coll. «Significant Issues»).
- 2 Traduit de l'anglais: To make disciples everywhere by the proclamation and the practice of the gospel of Christ in the power of the Holy Spirit; to establish local congregations and to train spiritual leaders.
- 3 Slauenwhite, Fresh Breezes....
- 4 Edith L. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, vol. 1, Springfield: Gospel Publishing House, 1989, pp. 201-202. Voir aussi Paul Hawkes, *Pentecostalism in Canada: A History with Implications for the Future*, thèse de D.Min., San Francisco Theological Seminary, 1982, pp. 39-40; Irving Alfred Whitt, *Developing a Pentecostal Missiology in the Canadian Context (1867-1944): The Pentecostal Assemblies of Canada*, thèse doctorale, Fuller Theological Seminary, 1994, pp. 95-131, 146-147, 161. Thomas William Miller, *Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*, Mississauga: Full Gospel Publishing House, 1994, surtout pp. 219-243. Gordon F. Atter, *The Third Force*, Caledonia, Ontario: Acts Books, p. 247. D'après Whitt (*Developing...*, pp. 97, 98), c'est significatif qu'au début le mot «mission» était souvent utilisé pour désigner les lieux de culte pentecôtiste: Apostolic Faith Mission, Hebden Mission.
- 5 Whitt mentionne la plainte de Donald Gee que la Grande-Bretagne n'a pas connu une croissance phénoménale comme en Amérique, Allemagne et Scandinavie parce qu'il y avait un accent excessif en Grande-Bretagne sur les missions à l'étranger au détriment des missions intérieures (*Developing...*, p. 177).
- 6 Traduit de l'anglais: ...to carry on home and foreign missionary work for the spread of the gospel (Letters patent incorporating «The Pentecostal Assemblies of Canada», (May 17, 1919), bureau du Secrétaire-Trésorier général des APDC).
- 7 Traduit de l'anglais: «Eschatology belongs to the essence of Pentecostalism» «Missiology», DPCM, pp. 607-609.
- 8 Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American*

- Pentecostalism, New York/Oxford: Oxford University Press, 1979, note #2 du chapitre 5.
- 9 Voir l'appendice D pour une brève discussion sur Charles Parham comme fondateur du pentecôtisme.
- 10 Traduit de l'anglais: ...waste thousands of dollars, and often [missionaries'] lives in vain attempts to become conversant in almost impossible tongues which the Holy Ghost could so freely speak. Cité dans Anderson, *Vision...*, p. 84; Voir aussi James R. Goff, «Parham, Charles Fox», DPCM, pp. 660-661.
- 11 D'où l'affirmation que le pentecôtisme était, à l'origine, un mouvement oecuménique, une position défendue par Cecil M. Robeck Jr. [«Taking Stock of Pentecostalism: The Personal Reflections of a Retiring Editor», *Pneuma*, vol. 15, no. 1 (Spring 1993), p. 39] et D. William Faupel [«Whither Pentecostalism», *Pneuma*, vol. 15, no. 1, (Spring 1993), pp. 9-27]. Voir aussi Murray Dempster, «The Search for Pentecostal Identity», *Pneuma*, vol. 15, no. 1, (Spring 1993), p. 1; Edith L. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, vol. 2-since 1941, Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1989, p. 12.
- 12 Traduit de l'anglais: The truth of the Second Coming of Christ was a vivid reality and again God through spiritual manifestations witnessed to the nearness of Christ's return (Whitt, *Developing...*, p. 104).
- 13 Gary B. McGee, «Missions, Overseas (North American)», DPCM, p. 613.
- 14 Whitt, *Developing...*, p. 163.
- 15 Whitt, *Developing...*, p. 160.
- 16 Thomas W. Miller, «The Canadian 'Azusa': The Hebden Mission in Toronto», *Pneuma*, vol. 8, no. 1 (Spring 1986), pp. 5-29.
- 17 Traduit de l'anglais: intensive language study (Whitt, *Developing...*, p. 125).
- 18 Traduit de l'anglais: busied himself with learning the language and customs of the people of Kenya (Whitt, *Developing...*, p. 127).
- 19 Whitt, *Developing...*, pp. 108-120, 124-130.
- 20 Pour la relation entre le millénarisme et le fondamentalisme, voir Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970, 328p. Sandeen prend la position que le fondamentalisme est sorti du millénarisme. Mais il n'y a pas de consensus là-dessus. Marsden, par exemple, n'est pas d'accord. Voir le glossaire, *Fondamentalisme*.
- 21 Sandeen écrit que le dispensationalisme de Darby «a dominé le millénarisme américain de la fin du dix-neuvième siècle ... et fut l'un des éléments les plus significatifs dans l'histoire du fondamentalisme [dominated late nineteenth-century American millenarianism ... and constituted one of the most significant elements in the history of Fundamentalism (Sandeen, *The Roots...*, p. 61)]». Pour l'influence du fondamentalisme sur le mouvement pentecôtiste, voir Peter E. Prosser, *Dispensational Eschatology: A Principle of Interpretation of the Pentecostal and Fundamentalist Movement*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1990, 587p. Voir aussi Irving Alfred Whitt, *Developing...*, pp. 30-31.
- 22 Voir Gary B. McGee, «Missions, Overseas (North American)», DPCM, pp. 610-

- 611; Dwight J. Wilson, «Eschatology, Pentecostal Perspectives on», DPCM, p. 266.
- 23 Joe Creech, «Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History», CH, vol. 65, no. 3 (September 1996), p. 421.
- 24 Évangéliste veut dire celui qui diffuse l'Évangile. Dans les milieux évangéliques, le terme désigne spécifiquement et habituellement celui qui a la vocation de prêcher l'Évangile; mais d'une façon générale il peut référer à toute personne qui évangélise. Achiel Peelman (*L'inculturation: L'Église et les cultures*, Desclée: Paris/Novalis: Ottawa, 1988, 197p, coll. «L'horizon du croyant») se sert du mot «évangéliste» qui semble avoir les mêmes connotations en milieu catholique que le mot «évangéliste» en milieu évangélique et pentecôtiste. Normalement, «évangéliste» n'est pas utilisé dans les milieux évangéliques. Il semblerait que ce mot aurait des connotations d'agressivité et de prosélytisme auxquelles les évangéliques préfèrent ne pas s'associer.
- 25 Ceci est vrai des chaires et pentecôtistes et évangéliques. En général, le thème du retour de Jésus n'occupe plus la place d'autrefois. Voir Glen Menzies et Gordon L. Anderson, «D.W. Kerr and Eschatological Diversity in the Assemblies of God», *Paraclete*, Springfield, Missouri: Gospel Publishing House (Winter 1993), p. 12. Néanmoins, il existe des prédicateurs et des enseignants éminents qui continuent à attirer beaucoup d'attention parmi les évangéliques avec ce thème. Le mieux connu est Hal Lindsey, célèbre pour son livre *L'agonie de notre vieille planète* qui s'est vendu à plus de quatre millions d'exemplaires, et qui a une émission de radio hebdomadaire qui est diffusée à travers l'Amérique du Nord. Grant Jeffrey, un Canadien, a une émission de télévision dans la région de Toronto et voyage beaucoup pour donner des conférences au sujet du thème du retour de Jésus. La différence aujourd'hui est que l'enseignement de la prophétie biblique est normalement laissé au spécialiste. Autrefois, elle constituait un des thèmes principaux de la plupart des prédicateurs pentecôtistes.
- 26 Traduit de l'anglais: «...missions is not what we do but what we are...». J'étais présent lors de ce congrès, mardi le 6 mai 1997. Faisant référence à plusieurs articles dans la publication officielle des APDC, *The Pentecostal Testimony*, Whitt démontre que le thème du pentecôtisme comme synonyme des missions revient constamment dans de l'histoire des APDC. Voir A.G. Ward, PT (May 1931); (June 1934); (February 1935); (June 1935); (November 1936); R.E. McAlister, «We are a Pentecostal People ... We are a Missionary People», PT (January 16, 1939); «Missions ... constitutional to her very life», PT (June 15, 1939). Voir Whitt, *Developing...*, pp. 278ss, 292.
- 27 Pedro Moreno, «Rapture and Renewal in Latin America», *Explorations*, vol. 11, no. 2 (1997), p. 6.
- 28 Pierre Bergeron, «A Work That Does Everything», *Action*, (April-May 1982), p. 1. Les APDC n'ont cependant reconnu la province de Québec comme champ missionnaire que depuis le Congrès général de 1940. Voir «A Forward Move in Canada», PT (February 1, 1941), p. 14; «Home Mission Extension Department», PT, (September 1, 1941), pp. 3, 5, 13. Salome Cressman, «French Canada», lettre publiée dans PT (December 1, 1942), pp. 6-7.



- 29 E.N.O. Kulbeck, « From the Editor's Chair », PT (July 1, 1945), p. 2.
- 30 Robert Argue, District Conference Report, (Spring 1968), Mississauga, archives des APDC. George Grosshans, « I'd Like To See It For Myself », PT (February 1977), p. 16.
- 31 George Upton, lettre à E.L. Lassègues, November 29, 1954.
- 32 C'est-à-dire, de même que les Samaritains n'étaient pas considérés comme des juifs purs par les Juifs, ainsi les catholiques canadiens-français n'étaient pas considérés des chrétiens purs par les pentecôtistes (David P. Boyd, « Quebec: Canada's Samaria », PT (September 1984), pp. 24-25.
- 33 Salome Cressman, « French Canada », lettre publiée dans PT (December 1, 1942), p. 6.
- 34 Des études par Bibby, Lemieux et d'autres démontrent que la plupart des gens s'identifient en effet au groupe religieux de leur naissance. Mais les pentecôtistes estimerait que la pratique religieuse est plus révélatrice de l'état spirituel d'une personne que son identification religieuse. En d'autres mots, si la personne ne pratique pas sa religion d'une façon volontaire, au moins en assistant à des cultes religieux régulièrement, elle est considérée comme étant « sans-Église », et ayant donc fort probablement besoin du salut.

## CHAPITRE II

### Les missions intérieures au Canada français

Ce qui précède sert de toile de fond pour comprendre, derrière une percée missionnaire spécifique, les motivations propres aux pentecôtistes du Canada français. Nous verrons que l'esprit missionnaire au sein du pentecôtisme canadien était toujours bien vivant pendant la période de temps étudiée, entre 1966 et 1995, quoique celui des pentecôtistes canadiens-français soit tombé dans une sorte de marasme dans la dernière partie des années soixante. Après approximativement soixante ans d'existence, le facteur à l'origine de la poussée missionnaire dans le Canada français n'était pas tant le retour prochain de Jésus, bien que ce thème soit mentionné de temps à autres, que le désir de voir des âmes être converties à Christ. Ce programme missionnaire comprenait l'étude intensive de la langue, ce que les premiers pentecôtistes avaient trouvé tout à fait inutile. Notre étude discutera également des circonstances entourant la fondation d'un deuxième collège biblique francophone.

#### 2.1 Le pentecôtisme canadien-français

Pour ce qui est du désir de voir des âmes sauvées, le pentecôtisme au Canada français ne diffère en rien du pentecôtisme d'ailleurs dans le monde. Dès le début, les pentecôtistes canadiens-français se sont consacrés à l'évangélisation et à l'implantation d'Églises. Leur évangélisation, au cours des années a pris plusieurs formes, incluant le témoignage personnel, les réunions de plein air, les émissions de radio et de télévision, la distribution de littérature<sup>1</sup>. Peu de missionnaires pour l'étranger sont sortis de l'Église pentecôtiste canadienne-française. Le nombre de croyants évangéliques au Québec étant restreint comparé au reste du Canada, la plupart des pentecôtistes croyaient en la nécessité d'évangéliser le Québec<sup>2</sup>, ce qui confirme son statut de champ missionnaire<sup>3</sup>.

#### 2.2 Les missions au Canada français

Les missions au Canada français n'ont pas toujours été aussi faciles qu'elles le sont aujourd'hui. Au recensement canadien de 1961, il y avait 5730 pentecôtistes au Québec, la plupart des anglophones. À cause d'ar-

chives inexistantes et peu fiables, il est difficile de calculer le nombre de pentecôtistes francophones pendant les années soixante. Il paraît qu'il y en avait très peu<sup>4</sup>. Les dix-huit Églises représentées dans *Quebec Echoes: 1962-63*, un livret promotionnel publié et distribué par le Département des Missions intérieures<sup>5</sup> des APDC, auraient été très petites<sup>6</sup>. Les Canadiens français, dont la plupart étaient catholiques romains, n'étaient pas toujours aussi ouverts au message de l'évangile «à l'évangélique» qu'ils le sont aujourd'hui<sup>7</sup>. Selon la littérature publiée par le Bureau national des APDC, l'oeuvre évangélique parmi les Canadiens français était toujours considérée et présentée comme une tâche intimidante. Dans un article au sujet du Québec dans les années cinquante, nous lisons: «Avec l'Église de Rome si enracinée dans les vies du peuple du Québec, il semblait presque impossible qu'un autre groupe puisse s'y implanter»<sup>8</sup> (notre traduction). Il y eut des moments où l'oeuvre pentecôtiste francophone a dû beaucoup lutter. À d'autres moments, l'oeuvre était tout simplement stagnante. Par exemple, dans les années cinquante, l'Institut biblique Bérée, le premier collège biblique pentecôtiste francophone fondé en 1941, a failli fermer ses portes à cause d'un manque d'étudiants<sup>9</sup>. L'oeuvre pentecôtiste francophone a stagné de nouveau dans les années soixante. Robert Argue, élu à la position de directeur exécutif du Département national des missions intérieures, Collèges bibliques et le Ministère des hommes, décrit la situation à laquelle il était confronté en prenant sa charge en 1967:

Quand j'ai commencé à siéger à l'Exécutif [de la Conférence française], je voulais voir ouvrir des Églises. À la place, des Églises se fermaient. Je voulais voir de l'évangélisation. [...] Il n'y avait pas d'ouvriers qui se présentaient comme pasteurs ... On a regardé l'école biblique - où est-ce qu'on trouverait des étudiants? Il y avait aussi peu que trois et quatre étudiants à l'École biblique à ce moment-là. Nous ne savions pas où les trouver. Nous voulions quand même voir la bénédiction de Dieu au Québec<sup>10</sup> (notre traduction).

Mais les vents du changement social et politique soufflaient déjà depuis quelques années dans la province de Québec, et ce n'était qu'une question de temps avant que le paysage religieux subisse lui aussi une transformation importante. Nous regarderons les changements sociaux de façon plus détaillée ultérieurement, car le paysage socio-politique changeant au Québec doit être considéré comme un facteur important dans la croissance et l'expansion de l'évangélisme et du pentecôtisme.

Un autre facteur nécessaire dans l'étude des mouvements religieux en général, et des projets missionnaires et des mouvements de réveil en particulier, est celui des personnalités dirigeantes. Nous pouvons tous penser aisément à Martin Luther et au protestantisme, à Jean Calvin et

au presbytérianisme, à John Wesley et au méthodisme, à William Booth et à l'Armée du salut, ou encore à Hudson Taylor et à la China Inland Mission. Le pentecôtisme n'est pas différent, en dépit du fait que les pentecôtistes se soient toujours vantés de faire partie d'un mouvement qui n'avait aucun autre fondateur que le Saint-Esprit. Cette thèse peut se défendre si on considère que les dons surnaturels ne peuvent être conférés par un quelconque être humain. Et comme la particularité distinctive du pentecôtisme est justement la manifestation des dons spirituels, logiquement, il ne peut exister aucun fondateur humain à un tel mouvement. Le fondateur ne peut être autre que le Saint-Esprit. Nonobstant cela, le pentecôtisme a eu non seulement un seul, mais plusieurs leaders doués pour initier, aiguillonner, et faire croître le mouvement. Les noms de Charles Parham, William Seymour et William Durham viennent tout de suite à l'esprit, pour ne nommer que ceux-là. Le pentecôtisme canadien n'y fait pas exception. Nous n'avons qu'à penser à des personnes telles que A.H. Argue, R.E. McAlister, Helen Hebden et Alice Garrigus. Le pentecôtisme canadien-français doit lui aussi rendre hommage aux premiers dirigeants qui ont fondé et guidé le mouvement et ses institutions. Pour comprendre la croissance pentecôtiste au Québec et au Canada français, nous ne pouvons négliger les rôles importants joués par Charles Baker, Louis Roussy Dutaud, Philippe Lebrocq, Emile Lassègues, et W.L. Bouchard, entre bien d'autres. Pour ce qui est de la croissance pentecôtiste canadienne-française lors des années soixante-dix, la règle n'admet aucune exception. Dans les chapitres suivants, nous observerons les hommes dont le rôle a été prépondérant dans l'implantation du pentecôtisme canadien-français au Québec. Un de ces acteurs de premier plan et le premier que nous considérerons est Robert Milton Argue.

### 2.3.0 Les dirigeants principaux des missions au Canada français

#### 2.3.1 Robert Milton Argue<sup>11</sup>

##### 2.2.1.1 L'enfance

Né à Winnipeg (Manitoba), le 18 mai 1916, de descendance écossaise-irlandaise, Robert Argue était le benjamin de quatre frères. Ses parents avaient fait partie des débuts du mouvement pentecôtiste à Winnipeg sous son oncle, Andrew Harvey Argue, pionnier pentecôtiste clé et fondateur de ce qui est devenu la plus grande Église pentecôtiste au Canada, Calvary Temple, à Winnipeg<sup>12</sup>. Mural Willis, le père de Robert Argue, qui était également partenaire en affaires avec Andrew Harvey et

un de ses frères, était connu pour sa générosité, et payait régulièrement les factures de la jeune mission pentecôtiste. Pendant des réunions spéciales avec l'évangéliste R.A. Torrey, Robert Argue se souvient d'avoir répondu à l'appel à l'autel alors qu'il n'avait que quatre ou cinq ans<sup>13</sup>. Il a assisté régulièrement à l'Église pentecôtiste jusqu'à l'âge de dix ans, après quoi il a changé pour l'Église Unie avec son frère aîné. À l'âge de douze ans, Robert Argue a éprouvé le deuil de sa mère décédée juste avant Noël. Peu après, une certaine Mme J.B. Rae est venue prendre soin de la famille et est devenue comme une autre mère pour la famille. La relation qu'il avait avec le Seigneur avait refroidi quelque peu, et il se souvient de Mme Rae, une femme pieuse, qui l'a amené à reconsacrer sa vie à Dieu. Il est retourné à l'Église pentecôtiste et est devenu actif dans le groupe de jeunesse, l'école de dimanche, et le quatuor de chanteurs rattaché à l'Église.

### 2.2.1.2 Les années collégiales

Avec le temps Robert Argue a démontré un intérêt pour le ministère. Son père, qui croyait que tout pasteur devrait avoir de l'expérience dans les affaires, a suggéré que son fils commence par s'inscrire à un collège d'affaires, ce qu'il a fait. L'année suivante, en 1936, il s'est inscrit au North Central Bible Institute à Minneapolis dans l'état de Minnesota. À la fin de la première année de son collège biblique, son père l'a pris à part et lui a demandé s'il avait l'intention d'entrer dans le ministère. Quoiqu'il se soit senti dirigé par le Seigneur au collège biblique, monsieur Argue n'était pas encore sûr de sa voie dans le ministère. Son père lui a donné dix jours pour se décider, car il voulait que son fils aille à l'université et non au collège biblique s'il ne choisissait pas le ministère. Le révérend Argue a commencé à prier intensément pour obtenir une réponse. Au début de l'année scolaire, il savait qu'il entrerait dans le ministère, mais il hésitait sur le secteur à privilégier. Dès lors, en dépit du fait qu'il permettait à son fils d'assister au collège biblique, M. Argue, père, a encore insisté auprès de son fils pour que celui-ci suive une formation universitaire. Celui-ci a décidé de négocier avec son père. Il irait à l'université s'il pouvait choisir celle qui lui convenait. Marché conclu, Argue, fils, a choisi le Collège Wheaton, un collège évangélique inter-confessionnel d'arts libéraux, considéré comme le «Harvard» du monde évangélique<sup>14</sup>. Mais il a tout d'abord complété les deux ans qui lui restaient au Central Bible Institute à Springfield au Missouri, le centre de formation ministérielle des Assemblées de Dieu, après quoi il s'est présenté au Wheaton College, où il obtint un baccalauréat en 1941.

Pendant ses années à Wheaton, Robert Argue s'est distingué. Il faisait

déjà preuve d'aptitude au leadership, il était actif dans un bon nombre d'activités extra-curriculaires, comme les bottins étudiants correspondant à ses années estudiantines en témoignent. Il est devenu le président de la Société littéraire Naitermian, gérant-assistant, puis gérant, et président de la Chorale masculine, un groupe évangéliste de trente-deux hommes qui voyageaient à l'étranger pour chanter dans des églises, un membre de la Société historique et de la Scripture Distribution Society. Et pour couronner son illustre carrière d'étudiant, M. Argue a été nommé dans le Who's Who Amongst Students of American Universities and Colleges, une distinction accordée à seulement douze étudiants du Collège Wheaton cette année-là<sup>15</sup>.

### 2.2.1.3 Entrée dans le ministère

Pendant sa dernière année, 1940-41, on lui a demandé d'aider le révérend Ernest Sumerall, pasteur de la Stone Church à Chicago en tant que directeur musical. Après sa graduation, il y est demeuré comme Pasteur-adjoint pendant un an environ. L'année suivante il est devenu évangéliste à temps plein. En février 1943 il a épousé Ruth Paul, et la même année est devenu pasteur à Pocatello (Idaho). En 1945 il a été élu secrétaire du District et en vertu de son office est devenu membre du General Presbytery, l'équivalent aux Assemblées de Dieu de l'Exécutif général des APDC. Il est ainsi, à vingt-neuf ans, le plus jeune membre du conseil général des anciens presbytéraux des Assemblées de Dieu des États-Unis.

En 1946, l'expatrié Argue a enfin trouvé l'occasion de retourner au Canada en acceptant l'invitation à devenir le pasteur du Bethel Temple à Regina. Toutefois une situation critique dans les APDC a réduit son mandat à un an. L'Exécutif du District a demandé au révérend Argue de démissionner comme pasteur et de diriger, à Saskatoon, la Bethel Bible Institute, qui avait été littéralement décimé. Seulement cinq étudiants restaient à la suite de la division causée par la controverse Latter Rain<sup>16</sup>. Après beaucoup de prières, de réflexions et de consultations, Robert Argue a pris une décision très difficile - il a accepté la requête de l'Exécutif du District. Il avait l'intention de n'y demeurer que temporairement, jusqu'à ce que le District puisse trouver quelqu'un d'autre. Il a fini par rester au Bethel Bible Institute pour les neuf années suivantes, soit jusqu'en 1956.

### 2.2.1.3 Pasteur à Montréal

Dans sa neuvième année comme Directeur d'un collège biblique de l'ouest canadien, Robert Argue arrive au moment où il sera introduit à la

vie du Québec. Il accepte sur invitation de devenir pasteur de la première Église du mouvement pentecôtiste québécois, la *Evangel Pentecostal Church* de Montréal, fondée et dirigée pendant plusieurs années par le pasteur Charles Baker. Cependant, déménager au Québec à l'époque ne signifiait pas déménager au Canada français. Les Argues ont vite découvert qu'il était tout à fait possible pour des anglophones de vivre au Québec sans être obligés d'apprendre la langue française. En fait, monsieur Argue avait commencé l'apprentissage de la langue française, mais il a abandonné ses études lorsqu'il s'est rendu compte qu'il n'en avait pas besoin pour vivre à Montréal. Habitant Notre-Dame-de-Grâce, un secteur de Montréal majoritairement anglophone, il exerça son ministère en anglais. Il n'y avait que quelques convertis Canadiens français qui fréquentaient les réunions. Malgré la fraternité avec les ministres et les Églises francophones, les oeuvres communes entre les deux communautés linguistiques, étaient inexistantes.

Malgré un début difficile, au terme de leur ministère à Montréal, de 1956 jusqu'à 1964, ils ont laissé une Église grandie et enrichie. Durant le pastorat de monsieur Argue, l'assistance dominicale a doublé de 600 qu'elle était au début jusqu'à 1200 vers la fin<sup>17</sup>. A la suite du décès de son épouse et de sa démission du ministère à l'*Evangel Pentecostal Church*, Robert Argue épouse Mary Ellen Howard. Ensemble ils furent représentants du Département des missions outremer. Cependant la Providence avait fait en sorte que son ministère dans la «Belle Province» ne soit pas terminé.

#### 2.2.1.4 Directeur exécutif du Département des missions intérieures

Au Congrès général des Assemblées de Pentecôte du Canada de 1966, Robert Argue a été élu Directeur Exécutif du Département national des Missions intérieures, des Collèges bibliques, et du Ministère des hommes. C'est ici qu'il faut situer l'origine de l'expansion pentecôtiste au Canada français dans les années soixante-dix. Le révérend Argue s'est fait placer dans une position où ses talents et capacités de leadership - que ce soit dans l'oeuvre de l'évangélisation, dans l'administration, dans le pastorat ou les Collèges bibliques - lui ont permis d'aiguillonner et de superviser l'expansion du pentecôtisme au Canada français.

En vertu de sa position, il est devenu membre du Comité exécutif de la Conférence française. Et il s'est vite aperçu d'une situation dont il ne s'était pas douté dans ses huit années comme pasteur d'une Église anglophone au Québec. A sa grande surprise, il a pris connaissance d'un mouvement qui ne faisait aucun progrès, ni du point de vue financier ni pour l'implantation d'Églises, et qui ne faisait qu'un nombre minime de

conversions. Les diplômés du Collège biblique se faisaient rares. Il n'y avait que trois étudiants inscrits quand il a assumé la position du Directeur exécutif du Département des missions intérieures. En 1967, dans les dix-neuf Églises de la Conférence française, il y avait à peu près deux cent jeunes. Il ne voyait ni stratégie possible d'évangélisation ni croissance. Au contraire, des Églises se fermaient.

L'évaluation faite par le révérend Argue de la situation dont il a hérité en assumant ses responsabilités comme Directeur du Département des missions intérieures peut nous sembler sévère et subjective. Mais les archives l'appuient. Dans le procès-verbal d'une réunion d'affaires annuelle de la Conférence française, nous trouvons une résolution qui confirme l'ambiance déprimante de l'oeuvre francophone à la fin des années soixante. Nous lisons:

Vu le grand besoin de s'organiser concernant l'ÉVANGÉLISATION dans cette Province et qu'aucun projet de la part de cette Conférence est en branle sur ce sujet, qu'il soit résolu qu'on mette à exécution tout ce que cette Conférence a adopté à l'unanimité dans les années passées concernant l'évangélisation et que quelque chose s'organise avant la fin de cette Conférence. Suggestion: 1 évangéliste, 6 jeunes gens pour passer les prospectus, monter la tente, une pianiste, 2 chanteurs, un conducteur de chants, les visites, etc.<sup>18</sup>.

Cette résolution peut être interprétée comme une démonstration d'un sentiment de culpabilité dû à une manque de vision et d'activité évangélistrice de la part des ouvriers. Les membres de l'Exécutif de la Conférence française étaient bien conscients du fait que l'oeuvre francophone stagnait. Lors de leurs discussions sur les moyens de sortir de cette dépression spirituelle, ils se sont rendus compte qu'ils avaient besoin d'aide de l'extérieur des Églises de la Conférence française. Le Comité exécutif a effectivement demandé au Bureau national un plus grand investissement financier afin d'augmenter les salaires des ouvriers de la Conférence française. Ces membres croyaient que peu de pentecôtistes désiraient entrer dans le ministère à cause des salaires extrêmement bas<sup>19</sup>. Néanmoins, si on se penche de plus près sur la situation, on peut voir que le manque d'évangélisation était compréhensible, compte tenu du contexte historique et culturel. C'est pourquoi il faut étudier d'abord la situation interne des pentecôtistes et des évangéliques francophones pour examiner ensuite le contexte social et religieux plus large.

#### Notes

- 1 Voir Salome Cressman, «A Half Century of Pentecost in Québec», *PT* (September 1964), pp. 4-7, 33; Idem. et Gilles Gagnon, *Le mouvement de pentecôte au Québec: Bref aperçu historique*, Le Centre Évangélique, Montréal,



- s.d., 28p; Salome Cressman, Pentecost in Quebec, dépliant distribué par la Missionary Department des Assemblées de Pentecôte du Canada, 50 Euston Avenue, Toronto, Ontario, s.d; Idem, «French Canada», lettre publiée dans *The Pentecostal Testimony*, (December 1, 1942), pp. 6-7; Hervé Fines, *Album du Protestantisme français en Amérique du Nord*, Montréal: L'Aurore, vol. 1, 1972, pp. 69-78 et vol. 2, 1988, pp. 78-98; Earl N.O. Kulbeck, «What God Hath Wrought in Quebec», *PT* (September 1964), pp. 2, 32; Gloria G. Kulbeck, *What God Hath Wrought: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*, Rév. Walter E. McAlister et Rév. George R. Upton (dirs.), Toronto, Ontario: The Pentecostal Assemblies of Canada, 1958, pp. 89-104; *Miracles of Grace in French Canada*, livret distribué par le Missionary Department des Assemblées de Pentecôte du Canada, Toronto, s.d., 12p; Rév. George R. Upton, «The French Work in Quebec», *Lecture II, Missionary Outreach of the Pentecostal Assemblies of Canada*, publié par le Missionary Department des Assemblées de Pentecôte du Canada, Toronto, révisé le 1 janvier 1957, pp. 63-67. Gordon R. Upton, «A Race Against Time», *His Dominion*, vol. 9, no. 3, un bulletin du Canadian Theological Seminary, David F. Hartzfeld (dir.), Regina, Sask., Canadian Theological Society, pp. 12-14; Michael Di Giacomo, *Les Assemblées de la Pentecôte: leur origine, leur évolution, leur théologie distinctive, mémoire de maîtrise*, Université Laval, 1994, 160p.
- 2 Un dépliant produit par le Département des missions intérieures des APDC pour distribution générale parmi les Églises pentecôtistes était intitulé «Une porte ouverte! Le Québec». Il comprend en sous-titre une déclaration de l'Exécutif général des APDC selon laquelle le Québec était «Un champ missionnaire de première importance». Ce dépliant est sorti alors que les feux du réveil étaient déjà bien allumés. Nous y lisons: «Pendant les deux dernières années nous avons vu une moyenne d'une Église ou branche ouverte chaque mois ... (Over the last two years we have seen an average of one church or branch opened each month...) », ce qui a été perçu comme étant sans précédent historique, « ... vous pouvez comprendre à quel point c'est excitant de voir agir Dieu comme jamais auparavant dans l'histoire de cette province (... you can understand the thrill of seeing God move as never before in the history of this province.)». Il continue en énumérant et en décrivant les ministères différents qui étaient opérationnels au Canada français: FLITE, la Croisade de la Littérature du Québec, l'Institut biblique Bérée, Gaspé Outreach (Mission Gaspésie en français. Mais on a toujours référé à ce projet par son nom anglais - vingt-cinq à trente jeunes qui faisaient du porte-à-porte dans les centres majeurs de la Gaspésie), AIM (veut dire Ambassadors in Mission, un projet missionnaire anglophone - des jeunes gens qui témoignaient dans le porte-à-porte, distribuaient de la littérature et aidaient à faire l'évangélisation sous plusieurs formes. La traduction en français est «Ambassadeurs en Mission (AEM)», mais en général on a toujours référé à ce projet par son acronyme anglophone. Quoiqu'on ait organisé des jeunes Canadiens français sur le même principe que les équipe AIM, à notre connaissance on ne les a jamais appelés ni AIM ni AEM au Canada français.), Quebec Outreach (sous la direction de la Croisade de la Littérature du Québec, conjointement avec le

- Département national des missions intérieures, formaient des jeunes gens lors de l'École estivale d'évangélisation), et la Conférence française.
- Le dépliant n'était pas daté, mais quelqu'un a écrit à la main sur la première page «May 1977». Il y a quelques photographies des activités évangélisatrices sur le revers. Je figure dans une des photos qui montre les étudiants de l'École d'évangélisation qui eut lieu durant l'été 1976 à Drummondville. Le révérend Ken McGowan figure également à la dernière page. Puisque le révérend McGowan était le directeur de la Croisade de la Littérature du Québec de 1976 à 1978 (Ken McGowan, lettre à Michael Di Giacomo, 22 novembre 1996), le dépliant aurait été distribué après 1976 et probablement avant 1978 puisqu'il n'y a aucune mention du Département des ministères francophones du District de l'Est de l'Ontario et du Québec, dont l'établissement a été autorisé au Congrès annuel d'affaires de 1977 et qui s'est mis en branle en 1978 (Mississauga, archives de
- 3 La première fois que nous voyons le Canada français désigné comme champ missionnaire était lors du Congrès général de 1940. La Home Mission and Extension Department avait été créé en vue des peuples non-anglophones [«A Forward Move in Canada», *PT* (February 1, 1941), p. 14]. « La Home Mission and Extension Department a été organisé pour promouvoir l'oeuvre missionnaire dans les secteurs négligés de notre terre canadienne. Le Congrès général a fait référence spéciale aux gens nécessiteux de la côte de la Colombie-Britannique, les immigrants au nord des provinces de l'Ouest, les tribus indiennes du Nord, et le peuple francophone du Québec» (notre traduction, nos italiques). Traduit de l'anglais: The Home Mission Extension Department was organized to promote mission work in the more neglected sections of our Canadian land. The General conference made special reference to the needy folk along the B.C. shore line, the foreign speaking settlers in northern Prairie Provinces, its Indian tribes of the north, and the French-speaking people of Quebec [*PT* (September 1, 1941), p. 3]. Voir aussi Salome Cressman, «French Canada», lettre publiée dans *PT* (December 1, 1942), pp. 6-7.
- 4 Entrevue sur audio-cassette avec David Whittaker, 4 juillet, 1996. Entrevue sur audio-cassette avec Don Martin, 7 avril, 1997.
- 5 À partir du Congrès général de 1994, les Départements de Missions intérieures et de Ministères de l'Église ont fusionné pour former le Département des Ministères canadiens.
- 6 André Gagnon écrit que l'assistance moyenne de dimanche matin à Val-d'Or était de trente-cinq à quarante personnes (Quebec Echoes, p. 11). Jean Lesarbeau, le pasteur de l'Église pentecôtistes à Chomedey, a compté trente membres (p. 13). Armand Dufault, qui travaillait à Québec, St-Raymond et Pont-Rouge, a enregistré une assistance de vingt-cinq à trente personnes à St-Raymond (p. 16). A. Figueiro, le pasteur à Gaspé, parle d'une congrégation mixte (anglophone/francophone) d'à peu près trente personnes (p. 17). Mme Edesse Gaudette cite une assistance de moins de vingt-quatre personnes à l'Église pentecôtiste à St-Jean (p. 18). Ovila Vachon parle de vingt personnes à son Église à St-Calixte.
- 7 Il paraît que c'était particulièrement difficile à Québec de communiquer le

- message pentecôtiste (Quebec Echoes, p. 15).
- 8 Traduit de l'anglais: With the Church of Rome so strongly entrenched in the lives of the people of Quebec, it seemed almost impossible for any other group to secure a foothold («The French Work in Quebec», Lecture II, dans *Missionary Outreach of the Pentecostal Assemblies of Canada*, compilé par George R. Upton, Toronto: Missionary Department of the Pentecostal Assemblies of Canada, révisé le 1 janvier 1957, p. 63).
- 9 Émile Lassègues, lettre à George Upton, November 19, 1954, Mississauga, archives des APDC.
- 10 Traduit de l'anglais: When I first sat on the [French Conference] Executive, I wanted to see Churches opened. Instead, Churches were being closed. I wanted to see evangelism. [...] There were no workers to step in and pastor ... We looked in the Bible school - where were we going to get students? There were as few as three and four students in the Bible School at that time. We did not know where to find them. We still wanted to see God bless in Quebec (Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, le 1 juin 1996). Ce que le révérend Argue a dit lors de l'entrevue était un écho assez fidèle de ce qu'il avait dit aux délégués de la Conférence française vingt-deux ans plus tôt (Transcription/Translation of the Special Fall Conference of the French Conference of the PAOC, Centre Évangélique, Montréal, P.Q., November 13-15, 1974, prepared by Donald R. Martin, pp. 19, 20, Mississauga, archives des APDC).
- 11 La biographique sommaire suivante est basée sur une longue entrevue sur audio-cassette avec le révérend Argue, ainsi que les documents suivants: *Who's Who in Religion*, second edition, Chicago: Marquis Who's Who, 1977, p. 19; Information sheet ... Rev. Robert Argue, Mississauga, archives des APDC; Text of comments by Juanita Gillians on the occasion of the retirement of Rev. Robert M. Argue, as executive director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments, December 21, 1982, Mississauga, archives des APDC; «Meet the New Executive Director», dans *DO*, vol. 6, no. 1 (January, February, March 1967), p. 1; *Wheaton College yearbook*, Tower, 1939, 1940, 1941, 1942; en plus d'autres ressources telles qu'indiquées.
- 12 Andrew Harvey Argue a été appelé «le plus grand évangéliste pentecôtiste que le Canada ait jamais produit». Comme il s'agit ici d'une thèse sur le pentecôtisme au Québec, il serait intéressant de noter que c'était sous le ministère de A.H. Argue lors d'une convention à Ottawa en 1911 que l'épouse de l'homme d'affaires Charles E. Baker fut guérie surnaturellement. M. Baker et son épouse sont entrés dans le ministère pentecôtiste par la suite et ont participé à la fondation de l'oeuvre pentecôtiste au Québec. Voir Thomas William Miller, «The Significance of A.H. Argue for Pentecostal Historiography», *Pneuma*, vol. 8, no. 2 (Fall 1986), pp. 120-158.
- 13 Les pentecôtistes continuent la tradition revivaliste où le prédicateur, à la fin de son sermon, appelle son assistance à une réponse de foi au message. Dans les cercles fondamentalistes-évangéliques, cet acte est connu sous le nom d'«appel à l'autel». Pour ceux qui vivent l'expérience de la nouvelle naissance, avancer à l'estrade, à la chaire, ou à l'autel est un geste symbolique qui

démontre l'exercice d'une foi personnelle en Christ.

- 14 Le premier trimestre de sa dernière année à Wheaton, quand il était président de la plus grande des sociétés littéraires masculines (il y avait huit sociétés au campus qui étaient des substituts pour les fraternités et sororités qui existent ailleurs), « ... un jeune homme qui s'appelait Bill Graham (l'évangéliste futur bien connu) est entré et s'est joint à Naitermian (la société littéraire à laquelle appartenait Robert). Il était juste un autre des gars et je lui ai donné la main et lui ai souhaité la bienvenue à Naitermian» (notre traduction). Traduit de l'anglais: ... a young fellow by the name of Bill Graham (the great future evangelist) came and joined Naitermian (Robert's literary society). He was just one of the boys and I shook his hand and welcomed him into Naitermian. Il se servira plus tard de cette expérience comme d'un exemple pour les collèges bibliques qui accueillent les nouveaux étudiants: «On ne sait jamais à qui on donne la main (You never know whose hand you're shaking)» (Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 8 août 1996).
- 15 Lettre de la Wheaton College Alumni Association à Michael Di Giacomo, 24 octobre, 1997.
- 16 Le mouvement Latter Rain a débuté comme un mouvement de renouveau à l'intérieur du pentecôtisme à la fin des années quarante, à partir de North Battleford (Saskatchewan). À cause de certains enseignements et tendances controversés, il a perdu la faveur de la plupart des pentecôtistes, surtout du pentecôtisme dénominationnel. La controverse était particulièrement aiguë au District de la Saskatchewan des APDC où il y avait un désaccord sérieux entre l'Exécutif de la dénomination et les dirigeants du mouvement Latter Rain, qui étaient également les dirigeants du collège biblique des APDC, Bethel Bible Institute. Les tensions au sujet de la doctrine étaient exacerbées par un problème au sujet d'un nouvel édifice pour une éventuel école secondaire dont la construction avait été entreprise sans l'approbation du District. Plus tard, les dirigeants du collège biblique ont quitté les APDC avec la majorité des étudiants. On a fait appel à Robert Argue pour reconstruire (Richard M. Riss, «Latter Rain Movement», *DPCM*, pp. 532-534. Miller, *Canadian Pentecostals...*, pp. 259-265; Robert Argue, lettre à Michael Di Giacomo, 29 novembre, 1998).
- 17 Robert Argue, lettre à Michael Di Giacomo, 29 novembre 1998.
- 18 Cette résolution a été remplacée par une nouvelle qui disait que les ouvriers devraient appuyer les projets d'évangélisation de la Croisade de la Littérature du Québec (Procès verbal de la vingt-troisième réunion d'affaires annuelle de la Conférence française des Assemblées de Pentecôte du Canada, l'Église Béthanie de Pentecôte, 1789 Ave Ste-Hélène, Longueuil, les 12, 13, 14 mai 1971, Kanata, Ontario, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec des APDC).
- 19 Entrevue sur audio-cassette avec Lucien Chouinard, 20 et 27 novembre 1996.



## CHAPITRE III

### FLITE: La percée au Canada français

#### 3.1 Mesurer la croissance pentecôtiste

En général, on peut dire que l'oeuvre évangélique n'a pas connu beaucoup de croissance avant les années soixante-dix. Glenn Smith, directeur de Direction Québec, l'organisme successeur à celui qui a mis sur pied le pavillon «Sermons de la Science» à l'Expo 67, une organisation chrétienne inter-confessionnelle, a qualifié la croissance évangélique avant les années soixante-dix comme étant «terriblement lente»<sup>1</sup>.

Les chiffres suivants, pris à même les statistiques des recensements canadiens, montrent le nombre de pentecôtistes au Québec, et l'augmentation en chiffres absolus et en pourcentage d'une décennie à l'autre. Les chiffres concernant le nombre de pentecôtistes anglophones et francophones ne sont pas disponibles avant le recensement de 1991.

#### Croissance pentecôtiste au Québec<sup>2</sup>

Année	Nombre de pentecôtistes	Augmentation au Québec	Augmentation au Canada
1921	374	1214	224,6%
1941	2420	99,34%	119,14%
1951	4025	66,32%	64,75%
1961	5730	42,36%	51,24%
1971	8535	48,95%	53,18%
1981	17 420	104,1%	53,7%
1991	28 955	66,22%	29%

Les chiffres démontrent que la plus grande augmentation en pourcentage a eu lieu dans les années vingt. La plupart étaient, on présume, des anglophones. La deuxième augmentation en importance s'est faite dans les années soixante-dix. Nous pouvons avancer sans risque d'erreur que la plus grande croissance à cette époque était parmi les Canadiens français. À ce moment-là, non seulement la plupart des Églises implantées au Québec étaient francophones, mais les chiffres du recensement de 1991 nous amènent à confirmer que la croissance était plus vigoureuse chez les francophones que chez les anglophones. Ces chiffres indiquent que, des 28 955 pentecôtistes au Québec, 6675 sont des anglophones et 15 200 des francophones. Il faut quand même nuancer ces données en disant qu'une bonne partie de l'augmentation pourrait être dû à l'immigration de pentecôtistes haïtiens à Montréal dans les dernières années<sup>3</sup>.

#### 3.2 Le Canada français résiste à l'évangélisme

Ces chiffres confirment également que, dans les années cinquante et soixante, le pentecôtisme a connu une période de croissance très lente, même «terriblement lente». Dans ce contexte on pourrait aussi comprendre les remarques faites par plusieurs des dirigeants de l'oeuvre francophone pendant les années soixante. Le Département des Missions intérieures a publié et distribué aux Églises anglophones Québec Echoes: 1962-63, un livret de vingt-quatre pages présentant des histoires et des témoignages très brefs des dix-huit Églises francophones existant à l'époque<sup>4</sup>, de l'Institut biblique Bérée, et d'un foyer pour personnes âgées à Montfort. Roland Bergeron, alors surintendant de la Conférence française, écrit: «Il est difficile d'approcher le peuple [canadien]-français avec l'Évangile, car ils ont appris dès l'enfance que 'en dehors de l'Église catholique point de salut'. [Les pentecôtistes] font face à des persécutions, sont rejetés par leurs familles et leurs amis et sont souvent la risée de leurs voisins et de leurs communautés»<sup>5</sup> (notre traduction). Philippe Lebrocq, le pasteur de la Première Église de Pentecôte Française, a écrit: «Il est reconnu que l'avancement du royaume du Christ parmi les Canadiens français au Québec est difficile»<sup>6</sup> (notre traduction). Arthur Samson, le pasteur de l'Église de Pentecôte à St-Hyacinthe, parle des prêtres qui essaient de faire renvoyer de leurs emplois les nouveaux convertis pentecôtistes et de faire arrêter les réunions pentecôtistes<sup>7</sup>.

En même temps, nous devons aussi reconnaître le fait que l'évangélisation des Canadiens français ne s'est pas arrêtée, que ce soit l'évangélisation dans les rues (Émile Lassègues a été arrêté dans les années cinquante parce qu'il avait prêché dans des réunions de plein air<sup>8</sup>), ou l'évangélisation par la radio<sup>9</sup> ou à la télévision - une émission, Message de Vie, a été diffusée pendant les années soixante<sup>10</sup>. Mais, après deux décennies de rude travail au Québec, à une époque où l'Église catholique était à l'apogée de son pouvoir social, à un moment où le Premier Ministre pouvait transformer sa province en un état policier luttant contre les sectes<sup>11</sup>, il n'y avait qu'une croissance minimale. Ceci peut aider à expliquer, en partie, l'état de déprime des ouvriers francophones à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix. Une telle situation méritait sans doute la venue de quelqu'un de l'extérieur pour changer les choses et stimuler l'action, comme cela avait été le cas auparavant avec Charles Baker, Émile Lassègues, W.L. Bouchard, et d'autres.

Quand Robert Argue a pris son poste de Directeur national des missions intérieures et des collèges bibliques, il avait le mandat d'évangéliser le Canada français. Il s'est mis à la tâche, déterminé à ce que rien ni personne ne l'empêchât de remplir ce mandat. Il n'a pas perdu de temps.

### 3.3 Mandat pour évangéliser le Canada français

Une campagne majeure d'évangélisation a été planifiée pour le Québec pendant l'été 1968<sup>12</sup>. Cent-soixante-dix jeunes ont participé à l'évangélisation et plus d'un million de tracts ont été distribués. L'expérience pour les jeunes a été, en règle générale, positive, avec des rapports de conversions et de guérisons. Beaucoup de personnes ont reçu ces jeunes chez eux pour écouter leur message. Il paraît qu'il y a eu une opposition mineure de la part d'autorités locales à certains endroits<sup>13</sup>. Il s'agissait d'une campagne de deux semaines dans six principaux centres menée conjointement avec l'organisation missionnaire internationale Jeunesse en Mission. André Gagnon avait été désigné comme évangéliste lors de cette opération nommée «Le Québec pour le Christ». En même temps, le Gaspé Outreach, un groupe des Ambassadeurs pour Christ, l'organisation de jeunesse des APDC, d'Evangel Temple, Toronto, et d'autres jeunes gens de Jeunesse en Mission ont passé leurs vacances d'été sur la côte sud-est de la Gaspésie en appliquant le même type de programme: témoignage personnel et distribution de littérature<sup>14</sup>. Ils ont même eu des occasions de témoigner de leur foi gratuitement à la radio et à la télévision<sup>15</sup>.

#### 3.3.1 Réaction apathique

Malheureusement, la réaction de la section canadienne-française des APDC, la Conférence française, a été tout simplement de l'apathie. Robert Argue ne pouvait pas laisser passer cette réaction moins qu'enthousiaste sans intervenir, ce qu'il a fait lors de la réunion d'affaires suivante de la Conférence française. Voici ce que nous lisons dans le procès-verbal de cette réunion:

La province de Québec est l'un des plus grands champs missionnaires de notre temps. Nous y avons travaillé depuis 50 ans. Il y a tout de même plus de cent villes de plus de 5,000 âmes qui n'ont pas d'église. Je suis convaincu que c'est l'heure du Québec. Nous avons fourni 34 tonnes de littérature, 2,000,000 pièces. Environ 4,000 se sont inscrits au Cours par Correspondance. Nous sommes conscients que nous devons les conduire face à face avec Jésus-Christ et de les engager à entrer dans nos églises, jusqu'à maintenant nous avons travaillé avec une Boîte Postale, nous ne sommes pas identifiés. Nous sommes conscients que ces gens fassent une expérience personnelle avec Dieu. [sic]

L'an dernier 50 jeunes gens de langue anglaise sont venus dans votre province. Seulement deux jeunes gens de langue française se sont offerts pour aider. Seulement deux églises les ont invités. Ils n'ont pas été invités par vous, toutefois ils étaient venus dans le but de faire de l'évangélisation dans la province. Cet été vingt doivent venir. Ils voudraient travailler avec vingt

Canadiens français. Nous avons besoin de votre coopération. Ces jeunes gens seront aussi une bénédiction pour votre assemblée. Il faut atteindre plus de 4,000,000 de personnes<sup>16</sup>.

#### 3.3.2 La genèse de FLITE

Robert Argue a tenté d'injecter un dynamisme évangéliste dans la province. À ce moment-là, il y avait un grand besoin d'ouvriers francophones au Canada français, mais la Conférence française n'en formait pas suffisamment vite. Un jour, il a cru que le Seigneur lui avait donné une idée. Il a pensé au fait que les missionnaires croient avoir un appel de Dieu. Ils survolent le Québec, traversent le Québec par train, en route à l'étranger, mais ils ne s'arrêtent pas au Québec. Alors il s'est dit que, si on leur en donnait l'occasion, il pourrait y en avoir qui recevraient un appel de Dieu pour aller au Québec.

Il a donc commencé à présenter dans les provinces anglophones le besoin d'ouvriers au Canada français. Il visitait les collèges bibliques et parlaient aux étudiants du grand besoin d'implanter des Églises pentecôtistes au Québec. Il tentait de décrire le Québec, leur racontait qu'il y avait des villes de 30 000 personnes sans aucune Église évangélique, qu'il y avait une grande proportion de la population canadienne-française qui n'avait jamais entendu le message pentecôtiste. Il encourageait les jeunes gens à s'ouvrir à la possibilité d'exercer un ministère pour les Canadiens français, en langue française, après leur diplomation. Il donnerait un appui financier à ceux qui répondaient à l'appel et qui étaient qualifiés, pour qu'ils puissent devenir des missionnaires internes au Canada français. Le premier à répondre fut un pasteur ontarien, David Whittaker, et son épouse Gayle. Et c'est alors que commença officiellement, en l'année scolaire 1969-1970, un programme qui allait bientôt être connu sous le nom de FLITE<sup>17</sup>, l'acronyme voulant dire Formation linguistique intensive pour la transmission de l'évangile. David Whittaker a été accepté comme le premier étudiant de FLITE<sup>18</sup>.

##### 3.3.2.1 Vieille idée, nouvelle politique

À vrai dire, Robert Argue n'était pas le premier à concevoir l'idée d'envoyer des Canadiens anglais aider l'oeuvre francophone. Déjà en 1955, le Directeur des Missions George Upton, avait suggéré à Émile Lassègues, alors secrétaire du comité exécutif de la Conférence française, que, vu le manque d'ouvriers canadiens-français et un marasme tel de l'oeuvre francophone qu'il fallait envisager la possibilité de fermer temporairement l'Institut biblique Bérée<sup>19</sup>, l'on recrute des diplômés des collèges

bibliques anglophones pour venir au Québec apprendre le français et exercer un ministère pour les Canadiens français<sup>20</sup>. Il n'y a pas eu de suivi quelconque à cette suggestion<sup>21</sup>, jusqu'à ce que Robert Argue ne devienne directeur du Département des missions intérieures. On ne devrait pas interpréter cela comme l'indication d'un manque d'intérêt envers le Canada français de la part des pentecôtistes canadiens-anglais. David Whittaker se souvient d'un de ses professeurs au Collège biblique, Gordon Atter, qui rappelait constamment à ses étudiants que le Québec était un grand champ missionnaire à cause du petit nombre de croyants évangéliques dans cette province. Il encourageait ses étudiants à considérer la possibilité d'aller au Québec évangéliser les Canadiens français<sup>22</sup>. Robert Argue n'était peut-être pas le premier dirigeant des APDC à avoir pensé à envoyer des missionnaires non-francophones au Canada français, mais, en autant qu'on le sache, il était le premier à transformer l'idée en une politique.

### 3.3.3 L'apprentissage du français comme langue seconde à l'Institut biblique Bérée

C'est alors que le révérend Argue a suggéré qu'un programme soit établi pour faire venir des jeunes anglophones au Québec et leur administrer un programme intensif de français à l'Institut biblique Bérée. Cette idée n'était pas nouvelle, elle non plus. Le fondateur et premier directeur de l'institut, W.L. Bouchard avait déjà annoncé en 1945 qu'un département avait été mis sur pied afin «d'enseigner la langue française à des futurs missionnaires pour l'Afrique occidentale française». Bouchard n'a pas précisé quelle sorte de programme d'instruction a été utilisé, mais il semble avoir connu du succès, car nous lisons dans la revue des APDC: «Nous avons maintenant dix missionnaires des États-Unis et du Canada et nous en attendons d'autres pour le 1er juin»<sup>23</sup>. Plus de vingt ans plus tard, il semble que les dirigeants de la Conférence française étaient de nouveau prêts à établir un département de français comme langue seconde, mais cette fois-ci pour enseigner le français aux missionnaires qui se dirigeaient au Canada français!

Le projet a été annoncé aux délégués de la vingtième réunion d'affaires annuelle de la Conférence française tenue en mai 1968. Au moment de la réunion, deux jeunes anglophones s'étaient déjà inscrits pour aller à Bérée. Voici ce que nous lisons au procès-verbal de cette réunion:

E.L. Lassègues, directeur du IBB donne le rapport du IBB. Petit nombre d'inscriptions: 4 élèves, plus deux anglophones ajoutés pendant l'année pour apprendre le français. On annonce le projet d'inviter des jeunes anglophones de venir au IBB pour apprendre le français pour «ainsi se préparer à travailler

dans l'oeuvre française»[sic]<sup>24</sup>.

Le projet était supposé débiter à la session d'automne 1968. La publicité avait été préparée et on avait annoncé qu'un professeur avait été engagé<sup>25</sup>. Mlle Thérèse Paquette, une enseignante de la Commission scolaire protestante de Montréal, a été présentée comme une spécialiste de français. Dans une lettre datée du juin 1968 nous trouvons:

UN COURS INTENSIF EN CONVERSATION FRANÇAISE sera donné cette année à l'Institut biblique Bérée, Montréal. Spécialiste en français, Mlle T. Paquette, enseignante pentecôtiste avec la Commission scolaire protestante, sera le professeur. Voici une occasion pour ceux appelés par Dieu au Canada français d'apprendre la langue rapidement. Quelques bourses sont offertes. Écrivez-moi aujourd'hui si vous ressentez un appel de Dieu pour le Québec<sup>26</sup> (notre traduction).

Mais il semble que le projet n'ait pas abouti. Non seulement le programme n'avait jamais été mis sur pied, mais Mlle Paquette, maintenant Mme Loyer, n'avait jamais été approchée pour l'emploi et encore moins engagée! Qu'il y ait eu de la publicité à cet effet relève, pour elle, du mystère<sup>27</sup>. Il semblerait qu'on avait décidé que tout étudiant intéressé pouvait tout simplement assister aux cours et aux réunions d'Église, où il apprendrait le français sur le tas. La nouvelle s'est répandue jusqu'aux collèges bibliques, décourageant les étudiants futurs anglophones de l'Institut biblique Bérée. L'identité des deux premiers étudiants n'est pas connue. De toute façon, ils ne se sont jamais arrivés dans l'oeuvre francophone. Le plan annoncé a rencontré des oppositions, ce qui expliquerait le manque de suivi, mais il ne s'agit là que de spéculations<sup>28</sup>.

### 3.3.4 Préoccupations au sujet des ouvriers anglophones dans la Conférence française

Tandis que certaines personnes de la Conférence française ont accueilli favorablement l'idée de recevoir de l'aide d'ouvriers hors-province<sup>29</sup>, d'autres ont exprimé des réticences. Lors de la réunion où on avait annoncé que des étudiants anglophones viendraient pour l'instruction en langue française, une déléguée exprimait ainsi les soucis qu'elle éprouvait:

Nous apprécions l'aide que vous offrez. Je voudrais que vous transmettiez ce message à ceux à qui vous parlerez. D'autre part, nous voudrions qu'en retour il nous aiment et nous acceptent tel que nous sommes avec notre culture et notre manière de faire les choses. Qu'ils deviennent des Canadiens français et ne tentent pas de faire de nous des Canadiens anglais. C'est-à-dire qu'ils s'adaptent à nous et au Québec. Je crois que nous avons prouvé dans le



passé que nous les acceptons<sup>30</sup>.

Ce qui a bien pu commencer par une préoccupation relativement mineure a tourné par la suite en véritable panique, comme nous le verrons plus tard. Même si une seule déléguée avait exprimé ses désaccords lors de ce congrès, d'autres partageaient ses sentiments. Mais il vaudrait la peine de s'interroger ici sur les raisons d'une telle préoccupation. Pourquoi les anglophones qui venaient apprendre la langue française et la culture canadienne-française pour prêcher en français et fonder des Églises canadiennes-françaises n'étaient-ils pas accueillis à bras ouverts et sans réserve? Pourquoi une telle préoccupation, surtout lorsque le pentecôtisme canadien-français doit tellement à ceux venant de l'extérieur du Québec?

#### 3.3.4.1 Les anglophones comme dirigeants du mouvement pentecôtiste canadien- français

Il est un fait historique que, souvent, les dirigeants-clés du pentecôtisme canadien-français venaient de l'extérieur de la province et n'avaient pas d'arrière-plan canadien-français, à commencer par la personne qu'on reconnaît comme celui qui, le premier, a apporté la Pentecôte au Québec - Charles Baker. Il reste que ce dernier s'est montré assez souple pour permettre aux pentecôtistes canadiens-français d'acquérir une certaine autonomie par rapport à l'Église anglophone et développer leur propre oeuvre en demandant au Canadien français révérend Louis Dutaud de surveiller l'oeuvre francophone<sup>31</sup>. Aimee Semple MacPherson, une évangéliste d'origine ontarienne devenue résidente américaine par la suite, est venue à Montréal en 1920 pour donner un élan des plus importants au pentecôtisme québécois. Ce fut lors de ses réunions que le pasteur Louis Dutaud s'est converti au pentecôtisme. D'autres venaient également de l'extérieur: W.L. Bouchard, le premier surintendant de la Conférence française et fondateur de l'Institut biblique Bérée et de l'Église Le Centre Évangélique, venait de Rhode Island. E.L. Lassègues, pasteur du Centre Évangélique pendant bien des années et animateur de l'émission évangélistique radiophonique pentecôtiste, était de la Californie. Il y avait aussi Philippe Lebrocq de l'Ontario, pasteur de La Première Église de Pentecôte Française, Ethel Logan, Salome Cressman, Dorothy M. Tubbs, B. Burry, Jerry Morris, Samuel Buick, René Robert (de la Suisse), Murl Caswell, et Vito Sciacca<sup>32</sup>.

Historiquement, les ouvriers canadiens-français avaient été entourés par des étrangers qui étaient surtout d'origine canadienne-anglaise ou américaine<sup>33</sup>. Mais les réticences face à la présence des ouvriers anglo-

phones allaient en grandissant. Plus tard, quand nous aurons examiné l'histoire canadienne-française, nous aurons une meilleure compréhension de ces préoccupations.

#### 3.3.5 L'apprentissage du français comme langue seconde à l'Institut biblique Béthel

Que le projet d'apprentissage de la langue française n'ait jamais démarré n'a pas arrêté Robert Argue. Il a essayé de nouveau. Il a cherché de l'aide ailleurs. Il était convaincu que le Canada français allait se faire évangéliser et des Églises allaient se fonder d'une manière ou d'une autre. Quand il est devenu clair que les dirigeants canadiens-français ne pouvaient pas ou ne voulaient pas établir un programme d'instruction de français à l'Institut biblique Bérée, il a approché l'Institut biblique Béthel, un centre de formation non-pentecôtiste inter-confessionnel évangélique à Lennoxville dans les Cantons de l'Est, pour leur demander de recevoir des étudiants pentecôtistes afin de leur apprendre la langue française.

Après un début prometteur, le programme à l'Institut biblique Béthel a été de courte durée - seulement trois ans, de 1969-70 à 1971-72. Au début des années soixante-dix, le mouvement charismatique catholique grandissait et attirait de l'attention. La difficulté qu'éprouvaient les étudiants non-pentecôtistes dispensationalistes à accepter une expérience que leur système herméneutique ne pouvait reconnaître comme chrétienne était maintenant exacerbée par l'association de cette expérience spirituelle avec le catholicisme qui, en général, était rejeté comme non chrétien<sup>34</sup>. Ce malaise s'est traduit par des comportements qui ont fait ressentir aux étudiants pentecôtistes qu'ils étaient de moins en moins acceptés à l'Institut biblique Béthel<sup>35</sup>. Alors après trois ans, la relation entre ce dernier et les APDC s'est terminée.

#### 3.3.6 L'apprentissage du français comme langue seconde à l'Université Laval

Une situation angoissante pour le révérend Argue s'est bientôt transformée en une bénédiction inattendue. À partir de l'année scolaire 1973-74, le programme FLITE a été transféré à l'Université Laval à Québec. Les étudiants ont été intégrés dans les programmes de français comme langue seconde où ils pouvaient suivre des cours de langue de première qualité avec un équipement à la fine pointe de la technologie, de loin supérieurs à ce qu'ils avaient reçu à Lennoxville. L'Université Laval a été très coopérative et accueillante envers les pentecôtistes. Un programme de français comme langue seconde d'une durée d'un an a été fait sur



mesure pour les étudiants de FLITE pour qu'ils ne soient pas obligés de suivre le même régime de cours que celui qu'on recommandait aux étudiants non francophones inscrits dans les programmes réguliers de langue française pour non-francophones. On ne les obligeait pas, par exemple, à suivre les cours d'histoire. Les brochures publicitaires FLITE annonçaient: «Les étudiants inscrits dans le programme FLITE suivent un programme d'une année spécialement conçu pour eux qui ne comprend que les cours et laboratoires directement reliés à l'acquisition de la langue française»<sup>36</sup> (notre traduction). Ainsi a commencé une longue relation entre l'Université Laval et les APDC qui a duré jusqu'à la cessation de FLITE quatorze ans plus tard<sup>37</sup>.

### 3.4 Candidats pour FLITE

La plupart des candidats qui se sont présentés étaient de nouveaux diplômés de collèges bibliques, pas encore établis dans le ministère. Les critères de sélection n'étaient pas sévères. Tout candidat était accepté s'il se sentait appelé de Dieu, était diplômé d'un Collège biblique, et était recommandé par son Collège. Dans un article de la revue de la dénomination, nous lisons: «[Le programme FLITE] est ouvert aux hommes<sup>38</sup>, mariés ou célibataires, ayant une santé relativement bonne, et qui ont un dossier académique au moins moyen»<sup>39</sup> (notre traduction). Les brochures publicitaires ont fait écho à cet article. Nous lisons dans l'une d'entre elles: «L'exigence minimale pour l'acceptation dans le programme est l'achèvement d'un programme de formation ministérielle dans l'un des Collèges bibliques des Assemblées de Pentecôte du Canada (ou un cours équivalent)»<sup>40</sup> (notre traduction). De plus: «Les candidats doivent avoir une santé relativement bonne et un dossier académique moyen». Mais on rajoute: «Ils doivent être capables de se motiver eux-mêmes, de s'appliquer à l'étude intensive, et de s'adapter à une nouvelle culture»<sup>41</sup> (notre traduction). Dans des dépliants ultérieurs, on a rajouté: «Références nécessaires de l'Exécutif de District»<sup>42</sup> (notre traduction). Quelques laïques ont été acceptés dans le programme. Ceux qui s'intéressaient au programme FLITE et qui se sentaient appelés à devenir pasteur et évangéliser le Canada français étaient d'abord obligés de remplir un formulaire de demande<sup>43</sup> susceptible d'aider le Comité de sélection à mieux connaître le candidat. On voulait savoir s'il avait des dettes, si son épouse était d'accord, quelle sorte de caractère il avait, etc. On demandait des références. La valeur de la bourse variait d'une année à l'autre, selon de l'inflation. En 1975, par exemple, un couple marié pouvait recevoir 2500\$ et un étudiant célibataire, 2000\$<sup>44</sup>. Le formulaire de demande de 1982, par exemple, spécifie que la bourse était de 2500\$

pour un célibataire et de 6000\$ pour un couple. S'il recevait une bourse, le requérant devait s'engager à deux ans de ministère au Canada français après ses études. Le ministère pouvait comprendre l'établissement d'une nouvelle Église ou le travail dans une congrégation établie.

La politique du Département des missions intérieures était quelque peu différente de celle du Département des missions outremer, qui exigeait un minimum de deux ans de service au Canada pour être qualifié. Mais Robert Argue n'a pas suivi la même consigne dans son département. Tout d'abord, les diplômés de FLITE restaient au Canada, même si leur ministère était orienté vers une autre culture. Il ne croyait pas que les diplômés auraient à subir un choc culturel de la même intensité que les missionnaires à l'étranger.

### 3.5 La promotion de FLITE

Comme mentionné ci-haut, Robert Argue visitait les collèges bibliques et essayait de présenter le besoin du Canada français dans l'espoir que quelques-uns répondraient en s'engageant à l'évangélisation canadienne-française. Mais il ne s'agissait pas, bien sûr, de la seule façon de promouvoir le programme. On a fait la promotion de FLITE lors des Congrès, par la correspondance avec les pasteurs et par les publications. David Boyd, un diplômé de FLITE, et ancien adjoint au Directeur exécutif du Département des missions intérieures, parle du matériel rudimentaire produit sur Gestetner qui a été utilisé au début. Mais avec le temps, le matériel de promotion est devenu de plus en plus soigné, des dépliants pliés en deux ou en trois, imprimés professionnellement, et éventuellement sur du papier glacé avec des cartes et des photographies des résidences et du campus et des laboratoires de langue de l'Université Laval où les étudiants suivaient leurs cours. L'Université Laval a été présentée comme offrant «la meilleure formation en langue française disponible en Amérique du Nord. Les professeurs sont hautement qualifiés. La bibliothèque et les laboratoires de langue sont les plus complets et les plus efficaces qui soient disponibles où que ce soit»<sup>45</sup> (notre traduction).

On incluait des témoignages des diplômés de FLITE qui louaient le programme ainsi que des informations sur le climat religieux et social du Canada français, surtout le Québec. «L'emprise de l'Église catholique romaine se relâche» (notre traduction), annonçait-il<sup>46</sup>. Il y avait une section qui soulignait les exigences pour l'acceptation dans le programme FLITE. Il y avait également le formulaire de demande à remplir. Mais pratiquement aucun candidat n'a été refusé, excepté en 1982, une année où il y avait tant de requérants qu'on ne pouvait pas les prendre tous<sup>47</sup>.

Le matériel était conçu pour inciter les intéressés à venir apprendre le

français et ensuite prêcher aux Canadiens français. Le lecteur se rendait compte qu'il s'offrait une occasion sans précédent. Le dépliant faisait plus ou moins écho aux messages que Robert Argue livrait dans les Collèges bibliques et selon lequel, en proportion de la population générale, la population évangélique au Québec était minuscule, par endroits même inexistante. La province de Québec s'ouvrait à l'Évangile. On prévenait quand même que vivre et travailler au Québec ne serait pas chose facile. Le dépliant disait: «Les portes s'ouvrent, mais le progrès ne vient pas facilement»<sup>48</sup> (notre traduction). Et encore: «Les requérants devraient comprendre qu'ils entrent dans un champ missionnaire, ce qui exige certains sacrifices et adaptations, comme on s'en attend chez toute vocation missionnaire»<sup>49</sup> (notre traduction). Le dépliant présentait un défi sous forme écrite aux pasteurs et missionnaires potentiels. Le titre en haut de la page était en effet «Le défi du Québec aujourd'hui (The Challenge of Quebec Today)». Plus tard on l'a changé pour «Le défi d'aujourd'hui: le Canada français (Today's Challenge : French Canada)», que l'opinion protestante évangélique comparait à un champ missionnaire.

### 3.6 La vie de l'étudiant de FLITE

À ses débuts, il n'y avait ni politique ni budget élaborés. On procédait par tâtonnements, parce qu'il s'agissait d'une nouvelle expérience. Tout ce que Robert Argue savait, c'est qu'il voulait davantage d'ouvriers au Québec et qu'il donnerait un appui financier à ceux qui s'engageraient à l'apprentissage du français et au ministère au Québec. Comme il n'avait pas encore ni politique ni budget, il a tout simplement demandé à David Whittaker quels étaient ses besoins comme allocation. Le révérend Whittaker, qui ressentait un appel puissant pour le ministère canadien-français et qui ne s'intéressait pas du tout à faire de l'argent a demandé 1300\$ par année pour faire vivre sa famille - en 1969 -, ce qui s'est avéré par la suite épouvantablement insuffisant. C'était à peine mieux que le salaire moyen annuel canadien dans le secteur manufacturier en 1929<sup>50</sup>! À titre d'exemple, le salaire annuel moyen pour un professeur d'école secondaire au Québec en 1970 était \$8 006, tandis qu'en Ontario il était de \$10 640<sup>51</sup>. Après avoir su que les Whittaker éprouvaient de grandes difficultés financières, M. Argue leur a envoyé des fonds supplémentaires, et a travaillé avec eux à établir un budget. Il était évident qu'il fallait effectuer des modifications. Ce ne serait pas la dernière fois.

Pour ce qui était des conditions de vie de ceux qui ont effectué le programme (et quelques-uns avaient des enfants), l'année passée en tant qu'étudiant FLITE était un exercice de débrouillardise. Ils vivaient ensemble dans une maison achetée à leur usage par le Département des

missions intérieures. Ils mettaient normalement leurs allocations en commun pour acheter l'épicerie. Ils fraternisaient, travaillaient et étudiaient ensemble et, bien sûr, apprenaient à s'entendre et former mutuellement leurs caractères. Quand le programme s'est déplacé à l'Université Laval, le Département des missions intérieures a acheté deux duplex à Ste-Foy, en banlieue de Québec, d'où les étudiants pouvaient se rendre à l'Université à pied. Les étudiants demeuraient dans une moitié du duplex, pendant qu'on louait l'autre moitié. Le loyer de ce dernier aidait, bien entendu, à payer l'hypothèque.

#### 3.6.1 Le directeur de FLITE

Un événement important dans la vie des étudiants était la visite de leur superviseur. La famille Whittaker, dans la première année d'opération, avait M. Argue comme superviseur. Compte tenu du fait que ce dernier habitait Toronto et que ses responsabilités comme Directeur exécutif l'amenaient partout au Canada, il n'est pas surprenant que ses visites à la famille Whittaker aient été peu fréquentes. À partir de 1971, l'adjoint exécutif au Directeur, Ken Birch, a joué un rôle de liaison entre les étudiants et Robert Argue, les aidant à traverser l'expérience d'un étudiant dans une culture étrangère et favorisant, après la graduation, leur établissement dans un ministère. Mais M. Birch demeurait à Toronto lui aussi, ce qui faisait que lui non plus n'était pas toujours disponible. Une amélioration s'est produite en l'année scolaire 1975-76 quand Donald Martin, lui-même diplômé de FLITE, s'est fait nommer directeur de FLITE. Il a assumé le rôle de liaison entre le Département à Toronto et les étudiants FLITE, avec l'avantage considérable de rester dans la région de Québec. Comme M. Martin demeurait beaucoup plus près des étudiants, il pouvait exercer auprès d'eux un ministère plus fréquent. Toutes les semaines, il les aidait dans leur apprentissage du français, fraternisait et se présentait comme un ami les appuyant dans leur adaptation à une nouvelle culture. Plus tard il les accompagnait dans leurs démarches pour s'établir dans les communautés où ils se mettraient à la tâche de fonder une Église. Il les aidait à déménager, à acheter des maisons ou à s'installer des maisons mobiles, à remplir la paperasse légale, à traduire si nécessaire. Il était un conseiller général et un grand frère pour ces jeunes ministres<sup>52</sup>.

#### 3.6.2 Un test du caractère chrétien

Certaines années, dans les résidences, il y avait jusqu'à quatre familles, y compris des couples avec enfants, dans une seule maison. Parfois il y

avait des couples nouvellement mariés, à peine sortie du Collège biblique, qui avait, en plus du stress de l'adaptation l'un à l'autre, le stress supplémentaire d'un manque d'intimité. Dans une circulaire de 1983 envoyée par l'Informateur pastoral (une enveloppe de 9 x 12 remplie de littérature diverse envoyée aux détenteurs de lettres de créance par le Bureau national), nous découvrons qu'il y a deux couples et quatre hommes célibataires dans une des résidences FLITE, et trois couples et un homme célibataire dans l'autre. La circulaire était un appel à la prière pour les étudiants FLITE. «Priez pour nous, s'il vous plaît», était-il dit, «pendant que nous continuons à étudier la langue française, et chercher la direction de Dieu pour toutes nos vies! Rappelez-vous également que nous vivons tassés les uns sur les autres et avons un grand besoin de vos prières (notre traduction)». Suit la liste des noms des étudiants FLITE<sup>53</sup>. L'année en FLITE a dû être une vraie épreuve pour l'authenticité de leur caractère chrétien!

### 3.7 Commencer le ministère

Les nouveaux ministres recevaient une allocation pour leur nouvelle oeuvre. On s'attendait à ce qu'ils se consacrent à plein temps à leur ministère. Avoir un emploi séculier à temps partiel était, en général, découragé. Là où les circonstances économiques ne permettaient pas à l'ouvrier de recevoir une allocation suffisante, on le permettait. Une telle politique était basée en partie sur l'expérience de Robert Argue, qui, en tant que ministre, n'avait jamais cherché un deuxième revenu par l'entremise d'un travail séculier [«Je n'ai pas suivi la voie facile»<sup>54</sup> (notre traduction)]. Il s'était toujours adapté aux revenus qu'il recevait au service de l'Évangile. Il s'attendait donc tout naturellement que les étudiants FLITE en fassent autant. Ceci expliquerait peut-être en partie le manque de prévision adéquate lors de la préparation du budget du programme FLITE. L'idée n'était pas de donner un salaire «raisonnable» aux étudiants, au même niveau que d'autres professionnels de l'époque qui venaient d'être diplômés d'un collège ou d'une université. Il ne s'agissait pas d'un programme comme ceux du gouvernement fédéral pour apprendre aux fonctionnaires l'une des langues officielles du Canada. On faisait ici une oeuvre missionnaire, ce qui sous-entendait sacrifice et privation. Pour ce qui était des dépenses, la politique non écrite consistait à extraire le maximum de l'investissement. En d'autres mots, le missionnaire pouvait compter sur le Département national des missions intérieures pour une allocation qui, si on l'administrait efficacement avec les autres étudiants, assurerait la survie, mais ne subviendrait aucunement à tous les besoins financiers. Donald Martin écrit:

Le concept FLITE est le résultat direct de la volonté du révérend Robert Argue de promouvoir une évangélisation efficace du Canada français. Avec l'aide du Département national des missions intérieures, un fonds a été établi pour aider des diplômés des collèges bibliques anglophones à apprendre la langue française<sup>55</sup> (notre traduction, nos italiques).

Ceci correspond aux commentaires de Ken Birch, à l'époque où il aidait Robert Argue avec le programme de bourses, qui a écrit: «Cette bourse pourvoit aux frais de scolarité, aux livres et aux dépenses quotidiennes de base pour un cours de huit mois de formation en français<sup>56</sup> (notre traduction, nos italiques). En effet, les missionnaires pentecôtistes se trouvaient dans une situation où la prière et la foi en Dieu pour les finances supplémentaires étaient une nécessité quotidienne<sup>57</sup>. Bien sûr, de l'aide financière importante arrivait des parents, des Églises d'origine, d'autres parrains, et des économies d'emplois passés. Pour le missionnaire pentecôtiste, ils étaient des canaux par lesquels Dieu pourvoyait à ses besoins.

Les missionnaires pentecôtistes, avec leur esprit de sacrifice pour Dieu et leur bonne volonté pour mettre leur foi en action, étaient tout à fait prêts à se plier à cette situation et, malgré les difficultés, n'étaient pas portés à protester ou faire des revendications, quoique des suggestions «fortement recommandées» aient été présentées au Département des missions intérieures. Un exemple pertinent fut la recommandation que l'on fournisse l'argent nécessaire pour que les épouses des missionnaires puissent prendre des cours de langue française. Qu'on n'ait pas pris de dispositions pour que les épouses apprennent le français pendant les premières années du programme a, en effet, rajouté aux difficultés, une connaissance limitée de la langue rendant l'intégration locale de ces dernières plus difficile. Les barrières linguistiques et culturelles augmentaient son sens d'isolement dans un milieu déjà étranger. Le Département des missions intérieures a accédé à la demande pour ces cours<sup>58</sup>. Mais en général, les étudiants furent assez motivés pour apprendre la langue et la culture canadienne-française et ainsi pouvoir procéder à l'évangélisation et l'implantation d'Églises.

### 3.8 La vie d'un pionnier FLITE

Les étudiants exerçaient des ministères variés à leur sortie du cours de français. Quelques-uns ont trouvé des positions dans des Églises déjà établies comme adjoints au pasteur. Plusieurs sont allés dans des régions où il n'existait aucune Église pentecôtiste et ont tout simplement travaillé à en fonder une, par tous les moyens possibles. Bien sûr, ils ont dû faire face à beaucoup de difficultés, dont la moindre n'était pas la



barrière de la langue - il y a quand même des limites à ce qu'on est capable d'apprendre en seulement huit mois. Le réveil s'est peut-être produit au Québec, mais plusieurs étudiants FLITE ont découvert que les âmes ne se ruaient pas aux réunions de l'Église, et ne se précipitaient pas pour écouter le message de l'Évangile de la bouche de ces protestants anglophones. C'était le ministre pentecôtiste qui se devait de prendre l'initiative d'atteindre sa communauté, normalement par la distribution de littérature ou journaux évangélistes, le témoignage porte-à-porte, la télévision communautaire, la radio, les articles dans les journaux, les conférenciers invités, des invitations à des études bibliques, etc. Il fallait gagner ces âmes par un travail long et ardu, et les occasions de découragement étaient nombreuses<sup>59</sup>. Ken Birch a écrit très clairement que, même si le réveil se produisait au Canada français, il ne se faisait pas partout<sup>60</sup>.

Mais malgré les difficultés, et l'obligation de bûcher dur, des Églises ont été fondées, des personnes se sont repenties, ont trouvé Jésus, et ont effectué des changements dans leurs vies. À travers les années, soixante familles, comprenant célibataires et couples avec enfants, ont participé au programme FLITE<sup>61</sup>. Quelques-uns ont effectué partiellement le programme, complétant moins d'une année d'instruction linguistique. Aujourd'hui le grand nombre d'Églises pentecôtistes qui se trouvent à travers la province et qui n'existaient pas voilà une génération est un témoignage de la fidélité et du courage de ces jeunes pionniers pentecôtistes anglophones<sup>62</sup>.

### Notes

- 1 Glenn Smith, «The History of French Protestantism in Quebec», *Ecumenism*, no. 120 (December 1995), p. 21.
- 2 Les chiffres de 1911, 1931 et 1951 ont été pris du Recensement du Canada, 1951, vol. 1, «Population», tableau 38. Le même tableau incluait les chiffres pour 1921 et 1941 qui différaient de ceux inclus dans les recensements publiés antérieurement. Les chiffres de 1921 (qui sont différents de ceux pris dans le résumé du catalogue de 1951) ont été pris du Recensement du Canada, 1921, vol. 1, «Population», tableau 34. Les chiffres de 1941 (qui sont différents de ceux pris dans le résumé du catalogue de 1951) ont été pris du Recensement du Canada, 1941, «Population», tableau 36. Les chiffres de 1971 ont été pris du Recensement du Canada, 1971, partie 3, «Population: confessions religieuses». Les chiffres de 1981 sont du Recensement du Canada, 1981, «Population: Religion», catalogue 92-912. Les chiffres de 1991 sont du Recensement du Canada, «Religions au Canada», catalogue 93-319.
- 3 Wilner Cayo, «L'Église haïtienne au Québec: origine, évolution, et visage actuel», communication présentée dans le cadre du colloque Identité des protestants francophones au Québec: 1834-1997, 65e congrès de l'ACFAS,

UQTR: Trois-Rivières, 14-15 mai, 1997.

- 4 Roland Bergeron, à la page 2, écrit dix-neuf par erreur.
- 5 Traduit de l'anglais: It is difficult to approach the French people with the Gospel for they have learned since childhood that - 'Outside of the Catholic church [sic] there is no salvation.' [The Pentecostals] face persecutions, are rejected by their families and friends and are often the laughing-stock of their neighbours and community (Quebec Echoes: 1962-63, p. 3).
- 6 Traduit de l'anglais: It is recognized that advancement of Christ's kingdom among the French-Canadians in Quebec is difficult (Quebec Echoes: 1962-63, p. 5).
- 7 Quebec Echoes: 1962-63, p. 8.
- 8 Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 1 juin 1996; E.N.O. Kulbeck, lettre à George Diefenbaker, le 3 novembre 1951, Mississauga, archives des APDC.
- 9 Depuis 1944. Cressman, Salome, «Pentecost in Quebec», dépliant produit et distribué par le Missionary Department des APDC, s.d. Quoique le dépliant ne porte pas de date, il indique que l'émission de radio «La bonne nouvelle» était dans sa douzième année. Puisque l'émission a débuté en 1944, on peut facilement conclure que le feuillet date de 1956. Le texte laisse entendre qu'il s'agissait de la première émission de radio française évangélique: «Jusqu'à aucun groupe français évangélique n'était aux ondes... » Don Lewis, dans son article «Evangelical Renewal in French Canada», [His Dominion: A Bulletin of the Canadian Theological Seminary, David F. Hartzfeld, ed., vol. 9, no. 3 (May 1983), pp. 3-14] rapporte que les baptistes avaient commencé des émissions radiophoniques en 1939.
- 10 Entrevue sur audio-cassette avec André Gagnon, 20 et 27 novembre 1996.
- 11 La persécution du premier ministre Maurice Duplessis contre les Témoins de Jéhovah est bien documentée. Pour commencer une recherche sur ce sujet particulier, voir Michel Sarra-Bournet, *L'affaire Roncarelli: Duplessis contre les Témoins de Jéhovah*, Collection Edmond-de-Nevers, no. 5, Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1986, 196p; M. James Penton, *Jehovah's Witnesses in Canada: Champions of Freedom of Speech and Worship*, Toronto: Macmillan, 1976, pp. 182-201. Même s'il y a eu des rapports de persécution sociale contre les pentecôtistes au cours des années au Québec, elle n'a jamais pris les proportions politiques de la répression qui a eu lieu contre les Témoins de Jéhovah. Mais on doit mentionner que les pentecôtistes, tout en démontrant d'évidentes caractéristiques de secte (au sens troeltschien), dont celle d'être en état de tension avec la société en général, n'étaient pas caractérisés par les positions extrêmes contre la société et la culture prises par les Témoins de Jéhovah, qui ont attiré une plus grande colère de la population. Néanmoins, le cas des Témoins de Jéhovah au Québec au milieu du vingtième siècle souligne la répression exercée par la société québécoise contre les non-catholiques francophones. Puisque la majorité de la population n'a pas fait de distinction (comme c'est le cas aujourd'hui, d'ailleurs) entre les groupes religieux francophones non-catholiques, ces groupes qui étaient peut-être très différents des Témoins de Jéhovah, mais quand même non-catholiques, n'ont pas connu un



- meilleur sort à certains endroits. Afin de ne pas présenter une image distorsionnée, on doit dire que les pentecôtistes n'ont pas toujours expérimenté une persécution ouverte. Parfois ils étaient bien reçus. Par exemple, lors des réunions d'Aimee Semple McPherson, une catholique a même reçu de la part de son curé une lettre l'autorisant d'assister aux réunions évangélistes [«Priest Sent Note to Woman Healer,» *The Gazette*, Montreal (Saturday, November 27, 1920), p. 4]. De l'autre côté, pendant que la *Montreal Gazette* a fait des reportages importants des réunions, les principaux journaux francophones ont gardé un silence assourdissant
- 12 General Executive Minutes (March 1968), Mississauga, archives des APDC. Le numéro d'été 1968 de *Dominion Outreach*, le bulletin du Département des missions intérieures, était consacré exclusivement à la promotion de l'évangélisation planifiée pour la province de Québec. «Special Edition: Quebec Outreach», DO (Summer 1968), le numéro entier.
- 13 «Quebec Outreach», DO (July-September 1968), Toronto: Home Missions Department of the PAOC. Dans le même reportage, nous lisons qu'à un endroit la police a cueilli les jeunes et les a amenés au curé de la paroisse pour une interrogation. Après avoir expliqué ce qu'ils faisaient, ils ont été relâchés. Dans une autre région, le curé de l'endroit a été tellement impressionné qu'il a commandé trois cent cours par correspondance pour ses paroissiens!
- 14 Dans une lettre envoyée aux pasteurs en mai 1968, le révérend Argue élimine une source de confusion en expliquant les différents ministères missionnaires au Canada français et leurs parrains respectifs. L'Église Evangel Pentecostal à Montréal a donné naissance à la Croisade de littérature du Québec, L'Église Evangel Temple de Toronto a parrainé et organisé le Gaspé Outreach. Le Département national des Missions intérieures a créé Quebec Outreach, un programme en coopération avec Jeunesse en Mission, la Sunday School Missionary Crusade, et le Cercle missionnaire féminin. Il avance que les trois programmes ou organisations, quoique parrainés séparément, les deux premiers par des Églises locales, le dernier par son département, étaient considérés comme un effort coopératif pour évangéliser le Canada français.
- 15 «Youth With A Mission Returns To Canada», DO, vol. 7, no. 1 (January-February-March 1968), p. 2.
- 16 Procès-verbal de la vingt-deuxième réunion d'affaires de la Conférence française des APDC, Institut biblique de Bérée, Montréal, mai 1970, pp. 6, 7, 8.
- 17 À vrai dire, on ne l'a pas appelé FLITE au début. C'était tout simplement un programme de bourses pour l'apprentissage de la langue française. Le nom FLITE est le résultat d'une conversation entre Robert Argue et son assistant exécutif Ken Birch qui avait la responsabilité, entre 1971 et 1974, d'aider à l'établissement du programme et de ses diplômés dans le ministère. Il a été présenté sous le nom de FLITE lors du rapport du directeur exécutif au congrès de district de 1974. [Entrevue sur audio-cassette avec Rév. Ken Birch, 5 octobre 1997. Voir aussi Robert Argue, «District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments», (Spring 1974), Mississauga, archives des APDC; Kenneth B. Birch, «Taking 'FLITE' for Ministry in Quebec», PT (February 1974), pp. 20-21].

- 18 Robert Argue, «District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments», (Spring 1969), Mississauga, PAOC Archives; Donald R. Martin, «. . . Aboard!... Calling for Quebec FLITE», PT (May 1975), pp. 16-17.
- 19 Plus précisément, la question était de savoir si l'Institut biblique Bérée devait ouvrir pour la session d'automne. Il n'y avait que cinq inscriptions (Émile Lassègues, lettre à G.R. Upton, le 19 novembre 1954, Mississauga, archives des APDC).
- 20 G.R. Upton, lettre à Émile Lassègues, le 21 janvier 1955, Mississauga, archives des APDC.
- 21 La seule exception serait un commentaire par Émile Lassègues, directeur de l'Institut biblique Bérée et pasteur du Centre Évangélique, à la fin de sa très brève présentation de l'Institut biblique à la page 4 du livret distribué par le Département des missions intérieures Quebec Echoes: 1962-63: «Nous invitons à nous adresser leur demande ceux qui peuvent sentir un appel de Dieu au ministère francophone (notre traduction, traduit de l'anglais: We also invite the enquiries of those who may feel the call of God to French ministry)». Mais, d'après ce que nous pouvons voir, il n'y a eu aucun programme d'établi pour recevoir et former des ministres anglophones pour le ministère canadien-français avant que Robert Argue ne s'implique.
- 22 Entrevue avec David Whittaker, 4 juillet 1996.
- 23 W.L. Bouchard, «The Founding of Berea French Bible Institute», PT (July 1, 1945), pp. 4-5.
- 24 Procès-verbal du 20ème[sic] congrès annuel de la Conférence française des Assemblées de la Pentecôte au Canada [sic], Montréal, (15, 16, 17 mai 1968), Mississauga, archives des APDC.
- 25 Procès-verbal du 20ème[sic] congrès annuel de la Conférence française des Assemblées de la Pentecôte au Canada [sic], Montréal, (15, 16, 17 mai 1968), Mississauga, archives des APDC.
- 26 Traduit de l'anglais: A CRASH COURSE IN CONVERSATIONAL FRENCH will be taught this coming year at Berea Bible Institute, Montreal. French Specialist Mlle. T. Paquette, a Pentecostal teacher with the Protestant School Board will be the instructor. Here is an opportunity for those called of God to French Canada to quickly learn the language. A few scholarships are offered. Write me today if you feel God calling to Quebec.
- C'est la première fois que nous trouvons une annonce de bourses pour l'étude de la langue française pour les missionnaires prospectifs au Canada français [Robert Argue, Letter to pastors, (June 1968)]. L'annonce a été répétée aux membres des APDC dans le numéro juillet-septembre de *Dominion Outreach*: Home Missions and Bible Colleges Bulletin of the Pentecostal Assemblies of Canada.
- 27 Conversation téléphonique avec Thérèse (née Paquette) Loyer, 24 avril 1998.
- 28 Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 1 juin 1996. Ken McGowan, lettre à Michael Di Giacomo, le 22 novembre 1996.
- 29 Entrevues sur audio-cassette avec Roland Bergeron (9 mai 1991), André Gagnon (20 et 27 novembre 1996) et Lucien Chouinard (20 et 27 novembre

- 1996).
- 30 Procès-verbal du 20ème[sic] congrès annuel de la Conférence française des Assemblées de la Pentecôte au Canada [sic], Montréal, (15, 16, 17 mai 1968), Mississauga, archives des APDC.
- 31 À vrai dire, Philippe Lebrocq était responsable de l'assemblée francophone qui faisait partie de l'assemblée anglophone de Charles Baker. Le révérend Dutaud s'est fait demandé d'assumer le pastorat quand M. Lebrocq a donné sa démission pour être pasteur ailleurs. Voir «Montreal French Mission», Canadian Pentecostal Testimony, vol. V, no. 7 (July 1926), s.p. L'auteur n'est pas indiqué, mais il s'agissait probablement du rédacteur, R.E. McAlister.
- 32 Procès-verbal du 23e congrès annuel de la Conférence française des Assemblées de la Pentecôte au Canada [sic], l'Église Béthanie de Pentecôte, 1789 Ave. Ste- Hélène, Longueuil, (12,13,14 mai, 1971), Kanata, archives du Distict de l'est de l'Ontario et du Québec.
- 33 Dans un rapport de la première classe de diplômés de l'Institut biblique Bérée en 1944, la composition du personnel démontre encore une fois que les ouvriers canadiens-français étaient minoritaires face aux ouvriers qui avaient reçu leur formation pour le ministère hors du Québec. Le directeur W.L. Bouchard, d'arrière-plan canadien-français mais cependant américain, le révérend E.L. Lassègues, d'arrière-plan français, de la Californie, Mlle Ethel Thompson, Mlle Dorothy Tubbs, Mlle Salome Cressman, et puis les francophones et, on présume, des Canadiennes françaises: Mmes L. Bellemare, L. Tassé et A. Archambault [Rédacteur, «Who Will Come Up to the Help of the Lord: Report on first graduating class of Berea Bible Institute», PT (May 1, 1944), p. 3].
- 34 La doctrine dispensationaliste, dominante parmi les Églises fondamentalistes-évangéliques, n'admet aucune manifestation des dons spirituels au-delà de l'époque des Actes des Apôtres. L'affirmation des pentecôtistes que leurs dons surnaturels viennent de Dieu est donc rejetée par les évangéliques non-pentecôtistes. Le caractère exclusif des systèmes théologiques et herméneutiques ne doit cependant pas cacher des dynamiques relationnelles et complexes entre les groupes. La position officielle de l'Église évangélique non-pentecôtiste n'empêcherait pas ses membres de reconnaître une chrétienté authentique chez le pentecôtiste.
- 35 Conversation avec le révérend Dennis Donnan, diplômé de FLITE en 1973, le 6 mai 1997. Nous avons écrit à l'Institut biblique Béthel, maintenant appelé Parole de Vie Béthel, pour tenter de connaître sa version des faits. On nous a malheureusement répondu qu'il n'y restait personne présente à l'époque.
- 36 Traduit de l'anglais: Students enrolled in the FLITE program take a specially designed one-year program including only those classes and labs which relate directly to the mastering of the French language («FLITE: Training for French Ministry», brochure émise par le Département national des missions intérieures des APDC, Mississauga, archives des APDC). Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 1 juin 1996.
- 37 Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 1 juin 1996. Dans un rapport sur le programme FLITE dans le Globe and Mail, Argue a été cité comme tel à propos de l'accueil de l'Université Laval: «[Les responsables de l'Université

- Laval] comprennent que nous formons de jeunes personnes en vue de ce ministère spécialisé et nous ont accordé un traitement des plus aimables» (notre traduction). Traduit de l'anglais:[Laval university officials] understand we are training young people for this specialized ministry and have given us nothing but the kindest of treatment. Le journaliste écrit: «Marcel Tremblay, directeur de l'instruction du français oral à Laval, abonde dans le même sens, disant qu'il y a une relation excellente entre l'Université et les Églises pentecôtistes. M. Tremblay ne voit aucun inconvénient à ce que des missionnaires protestants reçoivent leur formation à une université catholique (notre traduction)». Traduit de l'anglais: Marcel Tremblay, director of oral French instruction at Laval, agrees there is an excellent relationship between the university and the Pentecostal churches. Mr. Tremblay sees no problem in having Protestant missionaries train at a Catholic university. [Aubrey Wice, «The Pentecostals Zero in on Quebec», Toronto Globe and Mail (Saturday August 23, 1975), p. 46].
- 38 Les femmes qui n'étaient pas femmes de pasteur furent également acceptées, quoiqu'elles aient été peu nombreuses. Voir Appendice B : LES DIPLÔMÉS FLITE.
- 39 Traduit de l'anglais: [The FLITE program] is open to men, married or single, in reasonably good health with at least an average record of academic achievement (Martin, «Aboard!», p. 16).
- 40 Traduit de l'anglais: The minimum requirement for acceptance into the program is successful completion of the ministerial training course in one of the Pentecostal Assemblies of Canada Bible Colleges (or an equivalent course).«FLITE: Training for French Ministry», dépliant émis par le Département national des missions intérieures des APDC, Mississauga, archives des APDC, s.d.
- 41 Traduit de l'anglais: Applicants should be in reasonably good health with an average record of academic achievement...They should be self-starters, dedicated to their calling, able to settle to intensive study, and to adjust to a new culture («FLITE: Training for French Ministry», dépliant émis par le Département national des missions intérieures des APDC, Mississauga, archives des APDC, s.d.).
- 42 Traduit de l'anglais: References will be required from their respective District Executive («FLITE: Training for French Ministry», dépliant émis par le Département national des missions intérieures des APDC, 1984, Mississauga, archives des APDC).
- 43 Voir Appendice C : Formule de demande pour la bourse FLITE.
- 44 Martin, «Aboard!», p. 16.
- 45 Traduit de l'anglais: ...the finest training available on the North American continent in the French language. The teachers are highly qualified. The library and language laboratory facilities are the most complete and effective available anywhere («FLITE: Training for French Ministry», dépliant émis par le Département national des missions intérieures des APDC, Mississauga, archives des APDC, s.d.).
- 46 Traduit de l'anglais: [T]he Roman Catholic church [sic]... is losing its grip

- («FLITE: Training for French Ministry», dépliant émis par le Département national des missions intérieures des APDC, Mississauga, archives des APDC, s.d.).
- 47 Robert Argue, «District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments» (Spring 1982), Mississauga, archives des APDC.
- 48 Traduit de l'anglais: While the doors are open, progress does not come easily («FLITE: Training for French Ministry», dépliant émis par le Département des Missions intérieures des APDC, Mississauga, archives des APDC, s.d.). On a porté témoignage aux difficultés et bénédictions rencontrées dans le ministère pionnier au Canada français à de multiples occasions. Voir Pierre Bergeron, «Clear Up and Grub Up», PT (April 1979), p. 5; W.L. Bouchard, «The Founding of Berea French Bible Institute», PT (July 1, 1945), pp. 4-5; George Grosshans, «From English to French... with love», Action, (July-August 1976), p. 6; Idem., «A Grain of Mustard Seed is Sown - and a Parable is Translated into Real Life in Quebec», PT (October 1979), pp. 26- 27; Fernand Landry, «A FLITE into the Unknown», PT (December 1982), pp. 24-25.
- 49 Traduit de l'anglais: Applicants should understand that they are entering a missionary ministry requiring certain sacrifices and adjustments which would be expected in any missionary calling.(«FLITE: Training for French Ministry», dépliant émis par le Département des Missions intérieures des APDC, 1984, Mississauga, archives des APDC).
- 50 Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert, François Ricard, Histoire du Québec contemporain : Le Québec depuis 1930, tome II, Boréal: Montréal, 1989, p. 80.
- 51 Recensement du Canada, 1971, «Revenu des particuliers», catalogue 94-769, vol. III, partie 6.
- 52 Entrevues sur audio-cassette avec Ken Birch (5 octobre 1997), Allan Bowen (28 mai et 1 juin 1996) et Donald Martin (7 avril 1997).
- 53 Traduit de l'anglais: Please pray for us as we continue to study the French language, seek God's direction for all our lives! Remember also, that we are living in crowded conditions and covet your prayers («Circulaire dans l'Informateur pastoral», (janvier 1983), Mississauga, archives des APDC).
- 54 Traduit de l'anglais: I did not come up the easy way (entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 1 juin 1996).
- 55 Traduit de l'anglais: The FLITE concept began as the direct result of Rev. Robert Argue's vision to see French Canada effectively evangelized for Jesus Christ. Through the assistance of the national Home Missions department, a fund was established for the purpose of aiding graduates of English-speaking Bible colleges to learn to speak the French language [Martin, Donald R., «FLITE Celebrates Anniversary», PT (June 1980), p. 24].
- 56 Traduit de l'anglais: This bursary has provided tuition, books and basic living expenses for an eight-month course of training in French [Kenneth B. Birch, «Taking 'FLITE' for Ministry in Quebec», PT (February 1974), pp. 20-21].
- 57 Un revenu minimal est la norme pour les implantateurs d'Église pentecôtistes. Un pasteur, anciennement un inspecteur de police, nous avait dit que lorsqu'il

est devenu pasteur, il recevait moins que le montant déduit en impôt sur ses chèques de paie d'inspecteur.

- 58 Entrevue sur audio-cassette avec David Boyd, 7 mai 1996.
- 59 Pierre Bergeron, «Clear Up and Grub Up», PT (April 1979), p. 5; George Grosshans, «From English to French... with love», Action (July-August 1976), p. 6; Idem., «A Grain of Mustard Seed is Sown - and a Parable is Translated into Real Life in Quebec», PT (October 1979), pp. 26-27; Fernand Landry, «A FLITE into the Unknown», PT (December 1982), pp. 24-25; Klaus Sonnenberg, History of the Pentecostal Work in Victoriaville, manuscrit inédit en ma possession, Mississauga, (September 1991), 7p.
- 60 Kenneth B. Birch, «Taking 'FLITE' for Ministry in Quebec», PT (February 1974), pp. 20-21.
- 61 Voir l'appendice B pour une liste des diplômés de FLITE.
- 62 Vingt Églises qui existent toujours ont été fondées par des diplômés de FLITE: Joliette par Donald Martin (1971), Chibougamau par Ken Eburne (1972), Trois-Rivières par Dennis Donnan et Chris Bristo (1973), Sept-Isles par Donald Krohn (1973), Montmagny par Lindsey Stevenson (1975), Matane par Miles Lohnes (1976), Alma par Keith Cowan (1977), La Malbaie/St-Paul par Russel Knowles (1977), Victoriaville par Klaus Sonnenberg (1977), Arvida/Jonquière par Stu Burger (1978), Rivière-du-Loup par Gary Laing (1979), La Baie/Port-Alfred par Carl Wake (1980), Roberval par Don Wilson (1980), Fermont par Wayne McNelly (1981), Waltham/Fort-Coulonge par Harold Sowerby (1982), La Tuque par Kelly Sibthorpe (1983), Montréal-Ouest par Randy Stewart (1984), Pont-Rouge par Ron Rust (1977).
- Six assemblées anglophones ont développé des sections francophones : Québec par Allan Bowen (1973), Cochrane (ON) par Ron Hubbard (1974), Rosemont par Edward Raddatz (1982), Pointe-aux-Trembles par Lindsey Stevenson (1982), Timmins (ON) par Arthur Maye (1983) et New Richmond par Peter DeWitt. Et enfin un collège biblique, dont on racontera l'histoire plus tard, a été fondé par des anglophones, Collège biblique Québec (Formation Timothée) par Allan Bowen et Donald Martin (1976). Bien sûr, bon nombre d'autres assemblées et ministères ont profité de l'aide des diplômés FLITE («FLITE», Plan de cours distribué à la School of Missions de 1984, Mississauga, archives des APDC).



## CHAPITRE IV

### Le succès rencontre l'opposition

#### 4.0 Une autre invasion anglaise!

Le programme à trois volets, dans lequel le Département national des missions intérieures travaillait en collaboration avec André Gagnon, la Croisade de littérature du Québec et le Gaspé Outreach, produisait des résultats. Des millions d'exemplaires de littérature avaient été distribués, des milliers de personnes étaient ou avaient été inscrites dans les cours bibliques par correspondance de la Croisade de Littérature du Québec<sup>1</sup>. Un nombre toujours croissant de Canadiens français acceptaient Jésus<sup>2</sup>. On avait un besoin urgent d'ouvriers<sup>3</sup>. Robert Argue continuait à sillonner le pays en parlant des besoins du Québec, expliquant que les croyants évangéliques étaient en petit nombre par rapport au reste du Canada, et qu'il restait beaucoup de travail à faire<sup>4</sup>. Il atteignait son objectif. Des jeunes gens répondaient à l'appel et demandaient d'entrer dans le programme FLITE. Une grande effervescence spirituelle marqua les années soixante-dix au Canada français, surtout au Québec<sup>5</sup>. De nombreux articles et rapports rendent témoignage de cette grande activité spirituelle, qui se traduit par des conversions multiples, une assistance croissante à l'Église, la fondation de plusieurs Églises, l'achat ou la construction des édifices, et en un nombre croissant de diplômés de Collèges bibliques<sup>6</sup> et de FLITE.<sup>7</sup> Don Martin reflète cette optimisme et enthousiasme quand il écrit:

Il ne semble pas avoir de fin visible à la croissance rapide que les Assemblées de Pentecôte du Canada expérimentent au Canada français. Un réveil se fait. Cela encourage les coeurs de tous ceux qui font un ministère dans les domaines divers d'activité missionnaire des APDC. En effet, on croit que cette action de Dieu n'a aucune contrepartie dans l'histoire de l'Église, qu'elle va continuer d'augmenter jusqu'au point où elle débordera les frontières du Canada français pour bénir le monde entier<sup>8</sup> (notre traduction).

Malgré l'effervescence et l'ouverture chez les Canadiens français au message des protestants évangéliques pour laquelle tout évangélique espérait et priaït, quelques-uns au sein des APDC se sont opposés à la méthode utilisée comme fer de lance évangéliste. Comme nous avons

mentionné plus tôt, des préoccupations au sujet du «fait anglais» avaient été exprimées avant même que le programme ne commence. Compte tenu du fait que, lorsque FLITE a débuté en 1969, les Églises et les pasteurs pentecôtistes étaient peu nombreux (au congrès annuel d'affaires de 1968 il n'y avait que trente-quatre délégués votants, à celui de 1970 trente-trois, et à la réunion de 1971 vingt-huit, et qu'ils n'étaient pas tous des francophones), il est facile de voir qu'avec une nouvelle fournée de prédicateurs anglophones qui se joignaient à la Conférence française tous les ans, ce ne serait pas long avant que la présence anglophone ne devienne écrasante. Cet état de choses n'est pas passé inaperçu aux yeux de certains membres canadiens-français de la Conférence française. Ils se sont alarmés. Certains croyaient qu'il fallait y faire quelque chose. On a atteint un point critique au congrès annuel d'affaires de la Conférence française en mai 1974 au cours duquel la résolution numéro 9 fut présentée. Le débat découlant de la présentation de cette résolution a fait en sorte que les tensions, les préoccupations et les émotions demeurant latentes depuis quelques années déjà ont fait irruption, provoquant la réunion d'affaires la plus chaotique, houleuse, et émotive jamais vue<sup>9</sup>.

#### 4.1 Le congrès annuel d'affaires de la Conférence française des 15-17 mai 1974

Le point central du débat au congrès de mai 1974 fut la discussion entourant l'identité canadienne-française. Les ouvriers canadiens-français, au moins ceux qui ont exprimé une opinion, voulaient des garanties constitutionnelles pour que le leadership soit toujours canadien-français. Un membre a proposé l'argument historique que la Conférence française avait été formée sous la supervision du Département des Missions outremer des APDC, et que l'oeuvre canadienne-française devrait être administrée comme toute autre oeuvre des missions étrangères, ce qui sous-entendait l'application du principe indigène selon lequel les missionnaires s'effaceraient à un moment donné pour permettre aux ouvriers nationaux d'assumer la responsabilité de leur oeuvre. Un autre membre a souligné les différences de mentalité, d'optique et de méthodologie entre les Canadiens anglais et français. Il a présenté l'argument que c'étaient les Canadiens anglais qui devaient suivre les Canadiens français, et non le contraire.

La présentation de la résolution numéro 9 était certainement un moment capital dans l'histoire du pentecôtisme canadien-français. Malheureusement, elle n'a fait qu'empirer les relations entre les unités administratives de la Conférence française et du Département national des missions intérieures<sup>10</sup>. L'une des conséquences de ces relations diffi-



ciles a été que la voie était désormais ouverte pour permettre la fondation d'une deuxième école biblique francophone, Formation Timothée, l'établissement du Département des Ministères francophones du District de l'est de l'Ontario et du Québec, et plus tard, la naissance du District du Québec. Voici ce qu'elle disait textuellement:

Vu le mouvement nationaliste au Québec et la nécessité de retenir notre identité canadienne-française et l'effort que nous voyons dans les missions étrangères d'établir des indigènes dans tous les postes-clefs qu'il soit résolu que la Conférence française suive cet exemple des missions extérieures et établisse toujours un Canadien français comme surintendant et dans tous les autres postes-clefs, tel que Directeur de l'Institut Biblique de Bérée, Président des Ambassadeurs, Présidente des Cercles Missionnaires, etc. . . .11.

Mais l'opposition à cette résolution se manifesta rapidement. Robert Argue s'est levé sur un point d'ordre et a souligné le fait que la procédure prise ne respectait pas la constitution gérant les Districts et les Conférences. Un tel amendement à la constitution de la Conférence française était un processus beaucoup plus long que ce que plusieurs membres étaient prêts à accepter. Normalement, un tel amendement devait être entre les mains des membres au moins trente jours avant la tenue du congrès. Et même là, un amendement ne serait valable que s'il ne contrevenait pas à la Constitution générale. Une telle motion devrait donc être présentée à l'Exécutif général, et ensuite au Congrès général pour sa ratification avant d'être soumise aux Conférences branches. Mais il était très peu probable qu'une telle résolution ne soit acceptée par le Congrès général.

C'était évident qu'il y avait des frustrations parmi les membres. Les transcriptions révèlent même que quelques-uns pensaient à se détacher des APDC pour former une organisation indépendante. De toute façon, le surintendant - un Canadien français - a déclaré la résolution hors d'ordre, ce qui a officiellement terminé le débat autour de la motion<sup>12</sup>. Mais un membre a continué quand même, en insistant sur l'argument selon lequel la protection de l'identité et du caractère canadien-français de la Conférence française devait être discutée et non oubliée. Il fallait poser des gestes immédiats. La même personne a revendiqué la mise sur pied du comité ci-haut mentionné, ce dernier ayant comme objectif d'étudier la question afin de suivre les procédures convenables pour faire changer la constitution et rencontrer les officiers généraux pour définir la relation entre la Conférence française et les APDC. La résolution suivante a été proposée et acceptée:

Il est proposé par B. Sigouin que: un comité de 3 à 5 personnes soit formé dans le but de trouver un terrain d'entente entre le Bureau Chef et la

Conférence Française par dialogue chrétien, Et que ce comité puisse proposer tout changement constitutionnel ou autre, s'il le trouve nécessaire pour arriver à préserver l'identité ethnique de notre Conférence et une communion fraternelle avec Toronto. Les membres du congrès proposent que ce dit comité soit formé de: B. Sigouin, Président plus A. Gagnon, J. Leboeuf, L. Chouinard, G. Gagnon<sup>13</sup> (nos italiques).

## 4.2 Le comité spécial de la Conférence française sur les relations entre la Conférence française et les APDC

### 4.2.1 Le caractère canadien-français de la Conférence française

Le comité spécial a rencontré les Officiers généraux<sup>14</sup> à Toronto le 20 juin 1974<sup>15</sup>. Le procès-verbal indique clairement que le comité a essayé de mettre un frein à l'affluence des missionnaires anglophones et à l'érosion du caractère canadien-français de la Conférence française. Bernard Sigouin déclare très clairement que «qu'on trouve trop d'anglophones [dans l'oeuvre francophone au Canada français]/... /Nous voulons que le caractère de la Conférence française ne change pas»<sup>16</sup> (notre traduction). André Gagnon a exprimé la même préoccupation: «... un danger que la Conférence [française] ne perde son contenu ethnique à cause de l'infiltration d'anglophones»<sup>17</sup> (notre traduction). Robert Argue, en revanche, insistait sur le fait que la race et l'ethnie ne devraient pas servir de critère pour le choix des dirigeants-élus, comme le voulait la proposition lors du congrès précédent de la Conférence française<sup>18</sup>. Lors du Congrès spécial d'automne Robert Argue devait commenter davantage la fameuse résolution:

. . . à maintes reprises vous avez dit: «Nous sommes contents d'avoir les ouvriers anglophones». [Au Congrès annuel d'affaires de la Conférence française les 15-17 mai derniers] vous avez essayé d'officialiser le fait qu'ils ne pouvaient tenir aucun poste important. D'après le président du comité [Bernard Sigouin], quand on a déclaré [la résolution] hors d'ordre, cela l'a inspiré à exiger qu'un groupe aille à Toronto. Et cependant la base de la coopération n'est pas la race, mais la langue, la capacité de dialoguer, l'habilité de converser et prêcher un message. Ailleurs au Canada, nous ne prenons pas position contre quelqu'un parce qu'il est français, ni parce qu'il est allemand, ni parce qu'il est polonais, ni parce qu'il est quoi que ce soit d'autre. S'il peut prêcher l'évangile dans la langue du peuple, il est accepté<sup>19</sup> (notre traduction).

### 4.3 Le congrès extraordinaire des 13-15 novembre 1974

Une convocation extraordinaire de la Conférence française a eu lieu en

novembre 1974 pour donner suite au congrès du printemps et aux rencontres du comité spécial avec les officiers généraux. L'identité de la Conférence française faisait toujours objet de débats. Cependant il y a eu d'autres questions débattues. Celles concernant les finances et l'administration des divers agences évangélisatrices pentecôtistes canadiennes-françaises furent de première importance donnant lieu à des débats intenses en 1974. Au chapitre six, on regardera de plus près la question du financement et de son impact. Pour le moment considérons l'enjeu de la concurrence des juridictions sur les ministères évangélisateurs au Canada français.

#### 4.3.1 La concurrence des ministères

Le fait que chacune des agences évangélisatrices étaient redevables à sa propre autorité constituait bel et bien une source de tension. L'argument principal du comité spécial était que, vu que la Conférence française était l'organisme des APDC officiellement désigné pour travailler parmi les Canadiens français partout au Canada, toutes les agences et programmes évangélisateurs des APDC devrait venir sous la supervision et la responsabilité de la Conférence française. Au Congrès extraordinaire, Bernard Sigouin a souligné les problèmes générés quand il y a plusieurs agences évangélisatrices qui se concurrencent pour les mêmes ressources sur le même territoire. Même son de cloche chez Jacques Leboeuf :

Le sujet de dispute est qu'ils se promènent dans la Conférence française, en établissant des programmes parallèles et en rajoutant à certains départements qui existent déjà, des autorités qui ont plus de liberté à faire certaines choses qui pourraient tout aussi bien se faire par les départements existants de la Conférence française. Si, donc, Toronto respecte la Conférence française telle qu'elle est, pourquoi ne pas passer par la Conférence française, canaliser tous ses efforts par la Conférence française, par nous<sup>20</sup> (notre traduction)?

Bernard Sigouin avait des préoccupations légitimes en essayant de résoudre ce manque de coordination. Toutefois, sa proposition, à savoir que tous les ministères des APDC évangélisant les Canadiens français soient regroupés sous le leadership de la Conférence française, a rencontré des difficultés. Robert Argue refusait d'accepter cela. Il a maintenu que les agences qui ne devaient pas leurs origines à la Conférence française, telles que la Croisade de la Littérature du Québec, le Gaspé Outreach, et FLITE, devraient garder leur autonomie, tout en s'efforçant de travailler en coopération avec la Conférence française. Il ajoutera :

Or, quand il s'agit de programmes parallèles, il n'y a pas de problème pourvu qu'ils ne se piétinent pas. Et c'est ici qu'on a besoin de la coopération. Si les domaines différents sont prêts à coopérer, il n'y aura pas de piétinement.

Je m'intéresse aux missions au Canada. Cela implique l'évangélisation. [Le projet] Canada for Christ et le Comité d'évangélisation s'intéressent à l'évangélisation au Canada. Les districts s'intéressent à l'évangélisation au Canada. La jeunesse, par leurs équipes AIM [Ambassadors in Mission], s'intéressent à l'évangélisation au Canada. Mais on ne se contrôle pas les uns les autres. Nous travaillons ensemble. Nous coopérons et les programmes parallèles fonctionnent bien à cause de la coopération<sup>21</sup> (notre traduction).

Cependant, même si Robert Argue avait été du même avis que Bernard Sigouin, il n'aurait pas été plus facile de persuader les organismes distincts ayant chacun leur parrain, des méthodes de financement variées, et des visions et méthodologies différentes, de se soumettre à un leadership dont ils ne voulaient pas. Robert Argue n'aurait pas pu convaincre Gaspé Outreach, par exemple, une initiative d'une Église locale à Toronto, de se soumettre à la supervision du Département national des missions intérieures. Comme Evangel Temple à Toronto finançait Gaspé Outreach, le Département des missions intérieures n'avait aucune autorité sur leurs stratégies d'investissement<sup>22</sup>. Ceci souligne le fait que, même dans l'oeuvre de la diffusion de l'évangile, il y a des «guerres de terrain» qui ne sont aucunement reliées aux questions culturelles ou linguistiques. Le révérend Argue nous avait fait part du fait que le Département de l'éducation chrétienne et de la jeunesse (le nom fut changé plus tard, le Département national des ministères d'Églises), s'est réapproprié les équipes de jeunesse AIM de son département<sup>23</sup>. En effet, la Conférence française ne se faisait pas enlever le mandat d'évangéliser les Canadiens français partout au Canada. Elle se faisait aviser que dorénavant, cependant, elle aurait une concurrence «fraternelle» de la part d'autres ministères des APDC qui voulaient évangéliser les Canadiens français.

Plus profondément, il y avait malheureusement un manque de confiance. On doutait que les dirigeants de la Conférence française puissent coordonner efficacement les organismes d'évangélisation du Canada français. Et sans doute, s'il avait été possible d'unir tous ces organismes sous la Conférence française, il n'y aurait toujours pas eu une volonté de le faire à cause de la croissance insatisfaisante des vingt années précédentes, principale raison de l'établissement du programme FLITE.

#### 4.3.2 Les raisons des piètres résultats

Le doute que la Conférence française soit capable d'atteindre les Canadiens français dans l'ensemble du Canada a été en effet exprimé lors de la réunion avec les Officiers généraux: «... seulement sept Églises

autonomes ont vu le jour depuis vingt-cinq ans»<sup>24</sup> (notre traduction). Mais au Congrès d'automne, Bernard Sigouin a présenté cette réfutation:

À l'occasion on nous a dit: «Qu'avez-vous fait depuis toutes ces années?» Cela me fâche. Cela me blesse quand de telles choses se disent. Parce que je crois qu'en parlant ainsi nos prédécesseurs, qui étaient tous des hommes d'une grande vision, sincèrement et profondément bien intentionnés, se font abuser. Je vous dis que c'est à leur détriment que quiconque parle d'une telle manière.

Il y a ici d'autre chose à dire également. C'est que ces dernières années le climat a beaucoup changé au Québec. Je me demande si nos frères anglais réalisent cela. Nous avons travaillé sous un ciel de plomb. Il faut que cela se dise. On a maintenant libre accès aux cégeps - il n'y avait aucune possibilité que cela se fasse voilà quelques années. Enseigner la Bible dans un cégep catholique - voilà quelques années il n'y en avait aucune possibilité. Le privilège d'avoir une chronique régulière ou peut-être de soumettre librement des articles aux journaux - il n'y avait aucune possibilité de cela voilà quelques années. Louer une salle à un coin de rue pour tenir des réunions spéciales - il n'y avait aucune possibilité voilà quelques années. Il y avait seulement quelques rares personnes qui osaient nous louer des salles, par crainte du curé et de ce qu'il pouvait faire. Combien d'entre nous ont des membres de nos familles qui ont été dénigrés et traités de personnes basses, désignés comme communistes et agitateurs et ce genre de chose, et qui, face à un tel traitement, ont dû déménager? Nos prédécesseurs ont travaillé des années et des années dans un tel climat. Maintenant que le climat a changé, il y a des possibilités presque illimitées et même une chose telle que le renouveau charismatique. Voilà ce qui a commencé! Nos pasteurs pentecôtistes se font inviter à aller prêcher dans des Églises catholiques, comme quelques-uns parmi vous ont été invités à le faire. «a fait juste quelques années que nos prédécesseurs ont dû travailler sous un soleil torride, sous un ciel de plomb, quand les cieus étaient comme de l'airain. Comment donc peut-on nous dire: «Qu'avez-vous fait depuis toutes ces années»<sup>25</sup> (notre traduction)?

Bien entendu, la réfutation de Bernard Sigouin était tout à fait justifiée. Comme nous avons vu ci-haut, la croissance parmi les protestants canadiens-français était, en général, très lente ou inexistante, en partie en raison du contexte socio-religieux de la société québécoise. Les recensements du gouvernement confirment que les années cinquante et soixante étaient particulièrement lentes pour la progression pentecôtiste, même si cette dernière avait toujours été variable. Mais encore une fois il faut insister sur le fait que la croissance lente n'était pas un reflet d'un manque d'effort d'évangélisation. Les pentecôtistes travaillaient toujours à la proclamation de l'Évangile comme ils l'avaient toujours fait. Cependant, dans les années soixante-dix, il y eut une nouvelle ouverture à leur message, ainsi ont-ils grandi à l'instar des autres groupes évangéliques

protestants et d'une multitude de nouvelles religions et de sectes. Que faisaient-ils de différent? Un évangéliste canadien-français a posé justement cette question à un vieux pasteur pleurant de joie de voir plus de deux mille personnes rassemblées dans un même lieu, désirant écouter l'Évangile prêché par un évangéliste protestant évangélique. Il disait à celui-ci qu'il n'avait jamais rêvé voir un tel jour. Alors lorsqu'on demande au vieux pasteur ce qu'on faisait de différent, il répond: «Rien. Nous faisons tout simplement ce que nous faisons depuis toujours»<sup>26</sup>. En effet, au milieu des années soixante-dix, la Conférence française croissait. Mais malheureusement, l'effritement de la confiance, le cumul des sentiments blessés et des frustrations, et des points de vue trop divergents ont entraîné un véritable écroulement dans les relations entre la direction de la Conférence française et celle du Département des Missions intérieures.

#### 4.3.3 Préserver le caractère linguistique de la Conférence française

La question de la préservation du caractère francophone de la Conférence française, que ce soit légitime ou non dans le contexte de la prédication de l'Évangile, est ouverte au débat. D'un côté, on pourrait présenter l'argument qu'on doit être prêt à tout sacrifier, jusqu'à l'identité ethnique, pour sauver des âmes. De l'autre côté, l'apôtre Paul, prêt à être un Grec pour les Grecs (1 Cor. 9:19-22), n'a-t-il pas reconnu implicitement que la meilleure personne pour atteindre le Grec était un Grec, et que la meilleure personne pour atteindre un Juif était un Juif? On pourrait donc soutenir que si les meilleures personnes pour atteindre les Canadiens français sont les Canadiens français, il serait tout à fait légitime de vouloir préserver l'identité de la Conférence française, encore une fois, pour sauver des âmes. Ceci a été soulevé lors des débats. Un membre a dit:

Les [Canadiens]-français ne peuvent pas être pleinement compris par des Anglais. Les Français savent mieux atteindre leur propre peuple. Les Français doivent atteindre les Français. Nous essayons de suivre la marée pendant que notre province devient plus nationaliste. Pourquoi ne pas le faire par nous, pas parallèlement à nous? Nous agissons. Nous formons des équipes pour évangéliser<sup>27</sup> (notre traduction).

#### 4.3.4 La réception de l'Évangile par l'entremise de missionnaires anglophones

Mais c'était quand même Paul, le pharisien des pharisiens, le Juif des Juifs, qui a connu le plus grand succès dans l'évangélisation des non-Juifs! Se pourrait-il qu'un non-Canadien français puisse mieux atteindre les Canadiens français que les Canadiens français eux-



mêmes? L'oeuvre pentecôtiste canadienne-française, on se doit de le rappeler, a vu le jour en grande partie, comme nous l'avons déjà vu, par les efforts d'ouvriers anglophones et américains. Comme un pasteur canadien-français nous l'a dit, même les premiers dirigeants, tels que Émile Lassègues et W.L. Bouchard, qui avaient certes une ascendance française, venaient des États-Unis et avaient été élevés avec «une mentalité anglaise»<sup>28</sup>. Il semble donc que les ouvriers anglophones, et les Canadiens et les Américains, se soient bien débrouillés pour apporter l'Évangile et gagner le coeur des Canadiens français. Ceci était souligné lors de la réunion entre les Officiers généraux et le Comité spécial de la Conférence française. «Les anglophones ne semblent pas éprouver de difficultés à exister et à s'organiser dans les communautés où ils se rendent» (notre traduction). Il n'existe aucune indication que cette affirmation ait été contestée dans la réunion<sup>29</sup>.

#### 4.4 Conclusion

Avant de quitter ce chapitre, un dernier mot concernant la résolution numéro neuf, qui a conduit la politique ecclésiale de APDC dans les temps difficiles. Les francophones étaient certainement au courant de l'apport historique des anglophones à l'oeuvre pentecôtiste canadienne-française. Le présent chapitre met en évidence le malaise parmi les Canadiens français face à l'affluence des prédicateurs anglophones. Le malaise était tel que la prédication de l'Évangile et la préoccupation de gagner des âmes furent reléguées au second plan après les questions culturelles. L'efficacité de la diffusion de l'Évangile fondée sur le principe de l'identification culturelle était peut-être un prétexte pour promouvoir des intérêts culturels et politiques ecclésiastiques. En d'autres termes, même si le discours officiel insistait sur l'efficacité de la transmission de l'Évangile lorsqu'un membre d'une communauté culturelle essaie d'atteindre les siens, le succès des anglophones, chose reconnue, devrait nous faire considérer d'autres mobiles pour la présentation de la résolution numéro neuf. Une des motivations était culturelle. Dans la citation ci-dessus, l'orateur dit: «Nous essayons de suivre la marée pendant que notre province devient plus nationaliste» et encore dans le texte de la résolution: «Vu le mouvement nationaliste au Québec...». Un autre mobile était peut-être la politique interne. La citation suivante est révélatrice à cet effet:

Ce que nous voulons est que les Missions intérieures et tous les autres Districts canalisent leurs efforts par la Conférence française, que le contrôle demeure entre les mains de la Conférence française. Le problème n'en est pas un de langue; il ne s'agit pas de finance non plus. Il ne s'agit pas de

langue, ni d'hommes. Le problème, tel que le vois, en est un de contrôle<sup>30</sup> (notre traduction).

Comprendre le mentalité nationaliste du Québécois nous donnera un aperçu des raisons menant à la formulation de la résolution numéro neuf. La culture québécoise et son nationalisme en particulier sera l'objet de notre discussion dans la deuxième section de notre thèse.

L'ambiance spirituelle s'était beaucoup améliorée depuis la fin des années soixante. En 1974-75, l'oeuvre francophone était sortie de la déprime spirituelle et de la stagnation spirituelle des années précédentes. Le Québec se trouvait en plein réveil. Alors, oui, ils agissaient. Et l'histoire aurait bien pu démontrer que les Canadiens français étaient en effet plus aptes à atteindre ceux de leur nationalité, n'eut-ce été d'un jeune Canadien anglais intelligent et terriblement ambitieux, né et élevé aux États-Unis (encore une fois!), Allan Dale Bowen, qui a prouvé qu'il était capable d'atteindre les Canadiens-français avec l'Évangile tout aussi bien que les pentecôtistes canadiens-français, et même mieux, et ce malgré le fait qu'il n'y avait en lui absolument rien de canadien-français, sans parler de la difficulté qu'il éprouvait à maîtriser la langue de Molière. Malgré toutes les chances qu'il avait contre lui, il était destiné à construire, en relativement peu d'années, la plus grande Église francophone des APDC, et la deuxième plus grande Église évangélique au Québec, anglophones et francophones confondues. Il vaut la peine à ce point-ci de la thèse de regarder cet homme de plus près, pour qu'on puisse arriver à une meilleure compréhension de la manière dont il a réussi dans l'évangélisation des Canadiens français. L'importance de l'oeuvre d'Allan Bowen et l'Église de Québec pour la croissance pentecôtiste canadienne-française sera l'objet d'étude du prochain chapitre.



## Notes

- 1 General Executive Minutes, (September 1971), p. 3, Mississauga, archives des APDC.
- 2 Voir glossaire.
- 3 General Executive Minutes, (March 1969), p. 3, Mississauga, archives des APDC.
- 4 Les évangéliques protestants constituent moins d'un pour cent de la population du Québec (Richard, Lougheed, "Le réveil," communication présentée au colloque Identité des protestants francophones au Québec: 1834-1997, 65e congrès de l'ACFAS, UQTR: Trois-Rivières, 12-16 mai, 1997, p. 22), les pentecôtistes 0,6% environ (Recensement du Canada, 1991, «Religions au Canada», catalogue 93-319).
- 5 Voir aussi l'Appendice A pour des extraits des rapports annuels du Directeur exécutif du Département national des missions intérieures au sujet du Canada français, où pendant plusieurs années nous ne lisons que des rapports de croissance.
- 6 Ken Birch annonce en 1974 que trente-trois sont inscrits à l'Institut biblique Bérée [Kenneth B. Birch, «Taking 'FLITE' for Ministry in Quebec», PT (February 1974), p. 20]. Le président de l'Institut, André Gagnon, («Rapport du Directeur de l'Institut biblique de Bérée», Procès-verbal de la vingt-septième réunion d'affaires annuelle de la Conférence française, les 23-25 avril 1975) annonce que cinquante personnes s'étaient inscrites pour l'année 1974-75, mais que ce chiffre avait baissé à trente-quatre à la fin de l'année.
- 7 David P. Boyd, «Quebec: Canada's Samaria», PT (September 1984), pp. 24-25.
- 8 Traduit de l'anglais: There seems to be no end in sight to the rapid growth which The Pentecostal Assemblies of Canada churches are experiencing in French Canada. A revival is in progress. This encourages the hearts of all those who minister in the various areas of PAOC outreach. Indeed, it is felt that this move of God has no counterpart in the history of the Church, that it will continue to augment to the point when it will spill over the borders of French Canada to bless the entire world [Donald Martin R., «FLITE Celebrates Anniversary», PT (June 1980), p. 24].
- 9 La réunion s'est tenue dans le bâtiment de l'Institut biblique Bérée. Quelques-uns des étudiants du Collège qui ont été témoins des procédures étaient tout simplement estomaqués et avaient honte de l'ambiance même pas digne de la Chambre des Communes, semble-t-il. Entrevues sur audio-cassette avec Donald Walsh (12 mars 1997), Donald Martin (7 avril 1997), Robert Argue (8 août 1996), David Whittaker (4 juillet 1996), et André Gagnon (20 et 27 novembre 1996).
- 10 Le point tournant était arrivé plusieurs semaines auparavant lorsque que le comité exécutif de la Conférence française avait refusé des subsides du Département national des missions intérieures [Procès-verbal de la rencontre du Comité exécutif de la Conférence française (15 février 1974), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec]. La décision du comité a fait l'objet d'un débat intense au congrès extraordinaire du mois de novembre.

- 11 Procès-verbal du 26e congrès de la Conférence française des APDC, (15-17 mai 1974), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
  - 12 Procès-verbal du 26e congrès annuel de la Conférence française (15, 16, 17 mai 1974), p. 14, Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
  - 13 Procès-verbal du 26e congrès annuel de la Conférence française (15, 16, 17 mai 1974), p. 14, Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- A propos du mot «ethnique» dans la citation. Il est invraisemblable que le mot soit utilisé ici dans son usage technique en ethnologie. L'usage du terme dans ce contexte indique tout simplement l'existence d'une conscience collective où les parties de cette collectivité sont liées par une langue, une histoire et une culture communes, surtout distincte de celle des anglophones. Dans ce cas, ainsi pour les fins de cette thèse, le concept représenté par le terme «ethnique» se rapproche davantage de celui qu'on utilise en sciences politiques (voir Geza de Rohan-Csermak, «Ethnie» in Encyclopaedia Universalis, tome 7, Paris, 1984, pp. 443-445).
- 14 Les six officiers étaient: le Surintendant général (Robert Taitinger), le Secrétaire général (Charles Yates), le Trésorier général (Graydon Richards), le Directeur exécutif des missions outremer (Carman Lynn), le Directeur exécutif des missions intérieures, des collèges bibliques et du ministère des hommes (Robert Argue), et le Directeur national des écoles du dimanche et des Ambassadeurs pour Christ (Don Feltmate).
  - 15 Les officiers généraux n'auraient pas été surpris de cette réunion. Ils savaient déjà depuis quelques temps qu'il y avait des problèmes par rapport à la Conférence française. Aussi tôt qu'en 1971, l'Exécutif général en prit connaissance. Nous lisons dans le rapport à l'Exécutif général du Directeur exécutif des missions intérieures [«Report to the General Executive of the Executive Director of Home Missions and Bible Colleges and Men's Fellowship», General Executive Minutes (September 1971), p. 3, Mississauga, archives des APDC]: «Des problèmes de relations avec la Conférence française restent à être réglés (notre traduction) (Traduit de l'anglais: Problems of relationships with the French Conference remain to be adjusted)». Et nous lisons encore dans le procès-verbal de la réunion de l'Exécutif général, en mars 1974 [General Executive Minutes (March 1974), Mississauga, archives des APDC], une recommandation du comité permanent des Missions intérieures: «Vu le mécontentement manifeste de certains éléments de la Conférence française par rapport aux relations de leur conférence avec les autres organismes des APDC, que cette question soit référée à l'Exécutif général, et qu'on leur demande de nommer un comité restreint qui précisera les détails des procédures à suivre pour l'oeuvre de l'évangélisation du peuple [canadien]-français (notre traduction) (Traduit de l'anglais: That in view of the expressed dissatisfaction among certain elements of the French Conference with regard to the relationship of their Conference to other PAOC bodies, this matter be referred to the General Executive and that they be asked to appoint a small committee to work out the details of procedures relating to the work of evangelizing the French people)».
  - 16 Traduit de l'anglais: . . . too many English people are being brought in [to the French work in French Canada] /... / We want the character of French

- Conference not to change. La réunion se déroulait en langue anglaise, sans le bénéfice de traduction. Minutes of the Meeting of the General Officers and Special Appointed Committee of the French Conference (June 20, 1974), p. 3, Mississauga, archives des APDC.
- 17 Traduit de l'anglais:... danger of [French] Conference losing its ethnic content because of infiltration of anglophones [Minutes of the Meeting of the General Officers and Special Appointed Committee of the French Conference (June 20, 1974), p. 3, Mississauga, archives des APDC].
- 18 La résolution telle que notée dans le procès-verbal de cette réunion diffère quelque peu de la résolution documentée du Congrès annuel de la Conférence française telle qu'écrite ci-dessus. Telle que nous la trouvons dans le procès-verbal de la réunion du 20 juin, elle se lit: «Qu'il soit résolu que le surintendant de la Conférence française soit un Canadien français et qu'un maximum d'un anglophone soit membre de l'exécutif du district, et que le président de tout comité soient canadien-français» (notre traduction). Traduit de l'anglais: Be it resolved that the superintendent of the French Conference be a French Canadian and that not more than one Anglophone be a member of the district executive and that the heads of all committees be French Canadian. Nous supposons que la personne qui a transcrit le procès-verbal ait fait une erreur en écrivant «l'exécutif du district» et qu'elle ait voulu dire «l'exécutif de la conférence branche». [Minutes of the Meeting of the General Officers and Special Appointed Committee of the French Conference (June 20, 1974), Mississauga, archives des APDC].
- 19 Traduit de l'anglais:... over and over again you have said, «We are glad to have the English boys». [In the Annual Business Meeting of the French Conference last May 15- 17] you endeavoured to go on record as stating that they could hold no major position. According to the committee chairman [Bernard Sigouin], when that was ruled out of order, that was what sparked him to demand that a group go to Toronto. And yet the basis of cooperation is not race but language, the ability to dialogue, the ability to converse and preach a message. We do not dictate against a man anywhere else in Canada because he is French, nor because he is German, nor because he is Polish, nor because he is anything else. If he can preach the gospel in the language of the people, he is accepted [Transcription/Translation of the Special Fall Conference of the French Conference of the PAOC, Centre Évangélique, Montréal, QC, prepared by Donald R. Martin (November 13-15, 1974), p. 22, Mississauga, archives des APDC].
- 20 Traduction de l'anglais: The point of contention is that they are going around the French Conference, setting up parallel programs and adding to certain departments which already exist, authorities with more liberty to do certain things that could just as well be done through the existing departments in the French Conference. Therefore, if Toronto respects the French Conference as it is, why not pass through the French Conference, channel all its efforts through the French Conference, through us (Transcription/Translation of the Special Fall Conference... pp. 10, 15).
- 21 Traduit de l'anglais. Now, when it comes to parallel programs, there is no

- problem for parallel programs provided they do not trample on each other. And this is where cooperation comes in. If various areas are willing to cooperate, then there is no trampling. I am interested in missions in Canada. That involves evangelization. Canada for Christ and the Evangelization Committee is [sic] interested in evangelism in Canada. The districts are interested in evangelization in Canada. The young people, through their AIM teams, are interested in evangelization in Canada. But we do not control each other. We work together. We cooperate and parallel programs work out because of cooperation (Transcription/Translation of the Special Fall Conference... p. 22)
- 22 Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 1 juin, 8 août, 1996.
- 23 Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 1 juin, 8 août, 1996.
- 24 Traduit de l'anglais:... only seven self-supporting churches have been raised up in 25 years [Minutes of the Meeting of the General Officers and Special Appointed Committee of the French Conference (June 20, 1974), Mississauga, archives des APDC].
- 25 Traduit de l'anglais: On occasion it has been said to us: 'What have you done during all these years?' That makes me angry. That hurts me when such things are said. Because I think that in speaking in that way our predecessors, who were all of them men of large vision, sincerely and deeply well-intentioned, are being abused. I say to you that it is to their detriment that anyone speaks in such a way.
- There is something else to say here, too. That is that in these last few years the climate in Quebec has changed greatly. I wonder if our English brothers realize that. We have worked under a leaden sky. This has to be said. There is now free access to CEGEP's - there was no possibility that that could be done a few years back. Teaching the Bible in a Catholic CEGEP - a few years back there was no possibility. The privilege of having regular columns or maybe being able to submit articles freely to newspapers - there was no possibility of that a few years back. Renting a hall on a street corner in order to hold special meetings - there was no possibility several years back. There were only a few rare persons who dared to rent us their halls or storefronts because of the fear of the parish priest and what he could do. How many of us have members of our families who were put down and treated as low persons, called Communists and agitators and that kind of thing, and who, as a result of such kind of treatment, had to move. Our predecessors worked for years and years in climate like this. Now that the climate has changed, there are almost unlimited possibilities and even such a thing as the Charismatic Renewal. That is what has started! Our Pentecostal pastors are invited to go and speak in Catholic churches, as some of you have been invited to do. It is just a few years back that our predecessors had to work under a torrid, hot sun, a leaden sky, when the heavens were as brass. How can it be said to us then, 'What have you done during all these years?' (Transcription/Translation of the Special Fall Conference..., p. 7).
- 26 Anecdote raconté à l'auteur par l'évangéliste Walter de Sousa, 14 mai 1997.
- 27 Traduit de l'anglais: French people cannot be understood by English fully. The French know the best way to reach their own people. French should reach French. We are trying to move with the tide as our province is becoming more

nationalistic. Why not do it through us, not parallel to us. We are on the move. We are forming teams to evangelize. [Minutes of the Meeting of the General Officers and Special Appointed Committee of the French Conference (June 20, 1974), p. 4, Mississauga, archives des APDC].

- 28 Entrevue sur audio-cassette avec Lucien Chouinard, 20 et 27 novembre 1996.
- 29 Traduit de l'anglais: The anglophones seem to be having no trouble existing and organizing in the communities to which they go [Minutes of the Meeting of the General Officers and Special Appointed Committee of the French Conference (June 20, 1974), Mississauga, archives des APDC].
- 30 Traduit de l'anglais: What we want is that Home Missions and all other Districts channel their efforts through the French Conference, that control remain in the hands of the French Conference. The problem is not one of language, or race; it is not one of finance either. It's not language, neither is it men. The problem, as I see it, is one of control! [Addendum to Transcription/ Translation, Special Fall Conference, The French Conference of the PAOC, prepared by Donald R. Martin and Pierre R. Bergeron (March 5, 1975), p. 8, Mississauga, archives des APDC].

## CHAPITRE V

### L'importance de Québec pour la croissance du pentecôtisme Canadien-français

#### 5.1 Allan Dale Bowen<sup>1</sup>

Né le 22 mai 1947 près de Rochester (New-York), Allan Dale Bowen, le fils de David et Margaret Bowen, des prédicateurs des Assemblées de Dieu, a reçu son héritage spirituel des lignées paternelle et maternelle. Ses ancêtres du côté de son père, en remontant jusqu'à l'Amérique pré-révolutionnaire, comprennent beaucoup de prédicateurs et de missionnaires. Son grand-père maternel, Alan Swift, avait émigré au Canada de la Grande-Bretagne, premièrement en Saskatchewan et puis dans la région de Toronto en 1909. M. Swift s'est converti à Stratford (Ontario), et a connu le baptême du Saint-Esprit pendant ses études à l'institut biblique de A.B. Simpson<sup>2</sup> à Nyack (New-York). Peu après leur mariage, les Swift sont allés en Chine en tant que missionnaires sous le British Foreign Missionary Society. C'est là que la mère d'Allan Bowen est née de parents missionnaires. L'ambiance spirituelle dans laquelle le révérend Bowen a été élevé est importante pour notre thèse. Dans son milieu familial, il était entouré de personnes qui avaient faim et soif de Dieu. Il était continuellement exposé aux expériences des membres de sa famille qui parlaient des miracles en Chine et d'autres expériences avec Dieu.

Il se souvient qu'au mois de juin en 1954, à l'âge de sept ans, il a décidé de suivre Jésus<sup>3</sup>. Deux mois plus tard, pendant une campagne d'évangélisation de l'évangéliste David Nunn du Voice of Healing<sup>4</sup>, le jeune Bowen s'est avancé<sup>5</sup> pour recevoir le baptême du Saint-Esprit, expérience qui a profondément influencé sa vie. À la suite de celle-ci, il est devenu plus sensible au plan spirituel et plus zélé pour l'évangélisation. Il se souvient, par exemple, qu'à l'école en deuxième année, à l'époque où il n'y avait que des toilettes extérieures, il a amené deux de ses amis, Jimmy Snider et Kenny Schmidt, au Seigneur<sup>6</sup> dans une «bécosse puante»<sup>7</sup> (notre traduction). Il donnait des messages en langues pendant les cultes<sup>8</sup>. Il décrit son expérience du St-Esprit comme ressemblant à un «vent électrique».

En 1961, quand il avait treize ans, la famille a déménagé à Toronto. Pendant son adolescence il a été impliqué dans le ministère avec son père au Dixon Gospel Temple, connu aujourd'hui sous le nom de Abundant Life Assembly, dont le révérend Bowen est présentement le pasteur. Mais

pendant son adolescence, la ferveur qu'il avait eue pour le Seigneur à huit et neuf ans diminua. Cependant, même s'il était moins fervent spirituellement qu'auparavant, il prêchait toujours aux enfants à l'École de dimanche et les amenait à l'expérience du baptême du Saint-Esprit accompagné de la manifestation du parler en langues.

### 5.1.1 Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face

Le basket-ball fut l'idole qui a détrôné Jésus dans le coeur du M. Bowen pendant son adolescence. Mais une expérience décevante lui a fait voir le vide de cette situation. Sa douzième année à l'école s'est avérée passionnante quand son équipe s'est rendue jusqu'aux finales provinciales en Ontario où il se rappelle avoir joué contre Ken Dryden qui allait devenir plus tard célèbre comme gardien de but des Canadiens de Montréal. C'est à ce moment d'émotions fortes que son «dieu», c'est-à-dire le basket-ball, s'est mis à basculer. Il se sentait frustré du fait que quelques-uns de ses coéquipiers, intoxiqués, n'aient pas joué aussi bien que d'habitude, ce qui a empêché l'équipe de donner son plein rendement.

En treizième année, il connut une déception. L'équipe était moins bonne que l'année précédente. Il menait l'équipe, dont il était le capitaine, en points marqués, mais son coeur n'y était pas comme auparavant. Dans la classe des finissants, on a voté pour lui pour le titre de Garçon de l'année et d'Athlète de l'année, et il était également sur la liste d'honneur. Mais selon lui ses performances n'étaient pas dus à un talent ou à une capacité exceptionnelle, mais plutôt au travail ardu et à la détermination. C'était évident qu'il essayait d'être humble quand il nous a raconté ces épisodes lors de l'entrevue, mais nous pouvons attester, ayant travaillé avec lui pendant plusieurs années, qu'il travaillait, en effet, très fort. Allan Bowen s'inspirait de la compétition. Selon son expression, il a combiné sa croyance en Dieu à une éthique de travail très développée pour atteindre ses buts, que ce soit pour briller au basket-ball, pour obtenir de bonnes notes à l'école, ou pour dépasser le commis précédent à la boutique de souliers où il a travaillé. Cet esprit féroce et compétitif l'a bien servi quand le destin l'a appelé à être le pasteur d'une Église canadienne-anglaise à Québec.

### 5.1.2 Les années universitaires

En 1966, Al Bowen se rend au Eastern Pentecostal Bible College, qu'il décrivait à ses amis comme un «séminaire» parce que cela était plus prestigieux. L'été suivant, lors de l'Expo 67, il a eu l'occasion de se joindre à Jeunesse en Mission pour témoigner<sup>9</sup> porte-à-porte à Pointe-

St-Charles. Cette expérience, associée à sa visite au pavillon «Sermons de la Science» à l'Expo 67, a grandement influencé son engagement pour le Canada français, il est alors devenu conscient du grand besoin spirituel du Québec.

Après sa seule année à Eastern, monsieur Bowen a étudié au Trinity College de l'Université de Toronto, de 1967 à 1970. On ne s'en surprendra pas, un pentecôtiste qui étudiait à un collège de la Haute Église anglicane était la cible de beaucoup de blagues holy roller<sup>10</sup>. Il a trouvé à l'Université de Toronto un milieu très hostile aux évangéliques. Heureusement pour sa foi, à sa deuxième année il a découvert Wycliffe College, le collège de la plus évangélique Basse Église anglicane à l'Université de Toronto, qui fut pour lui «un havre de bon sens dans la jungle de l'hostile... l'Université de Toronto»<sup>11</sup> (notre traduction). Cependant, l'exposition quotidienne à un enseignement qui ne faisait rien pour renforcer sa foi évangélique a poussé le pasteur Bowen jusqu'au désespoir et au doute. Lors d'un moment de prière à Harthouse, la chapelle anglicane au campus de l'Université de Toronto, il a cru entendre la voix de Dieu qui lui a dit: «Je t'aime». Cette expérience était suffisante pour soutenir sa foi, et ce, jusqu'à la fin de ses études universitaires. Pour lui, il avait rencontré le Dieu de la Bible, ce qui a réglé dans son esprit une fois pour toutes la question de la véracité et de l'historicité de la Bible. Par une sorte d'ironie alors, M. Bowen est sorti de ce milieu hostile à l'évangélisme, sa foi renforcée. Il affirmé lors de l'entrevue que, même s'il y avait un danger réel qu'un étudiant perde sa foi dans un tel milieu, il était convaincu que Dieu voulait qu'il soit là<sup>12</sup>. Cela est important, car les évangéliques, avec leur insistance sur l'expérience personnelle de Dieu, font de grands efforts pour déterminer la volonté de Dieu quant à leur vie. Être convaincu de suivre la volonté de Dieu est d'autant plus important au milieu des difficultés, car cela donne souvent à un évangélique l'énergie et la détermination supplémentaires nécessaires pour atteindre un but précis malgré l'adversité.

### 5.1.3 Le début du ministère

Mais tôt ou tard, il fallait qu'Allan Bowen décide de ce qu'il voulait faire de sa vie. Dès son jeune âge il avait eu le désir de servir le Seigneur. Mais il ne voulait pas devenir pasteur. Après sa graduation à l'Université de Toronto, le révérend Bowen et son épouse Irène sont retournés à Eastern, où il obtint son diplôme en 1971. Malgré dix-neuf offres différentes de pastorat au sud de l'Ontario, il a refusé de devenir pasteur. À vrai dire, il voulait retourner à l'Université de Toronto pour faire sa maîtrise. Il raconte que, dans son immaturité, il est devenu



critique du système pastoral pentecôtiste tel qu'il le voyait, où on commençait par être pasteur d'une petite Église suivie d'une plus grande pour enfin vers l'âge de quarante-cinq ans devenir le pasteur d'une Église où on serait établi pour la vie. Il trouvait la vie d'Église normale plutôt ennuyante. Il croyait que le chrétien moyen était loin de la réalité du Nouveau Testament. À son avis, l'essence même du ministère se trouvait dans le ministère de rue, accompagné de signes et de prodiges. Mais à cette époque il ne voyait pas dans les Églises pentecôtistes de Toronto le désir de la puissance surnaturelle de Dieu. Il voyait davantage d'effervescence parmi les charismatiques qui avaient faim du baptême du Saint-Esprit. Les pentecôtistes étaient, selon lui, trop préoccupés à chercher l'acceptation des autres évangéliques.

Pendant l'année 1966, avant même d'aller au Collège biblique, il se souvient d'avoir écouté discourir Robert Argue pendant des heures au sujet des besoins spirituels du Québec. C'est alors que «des graines ont été semées dans son cœur» pour le ministère au Québec, même si à l'époque il n'avait aucune intention d'entrer dans le ministère, encore moins au Québec. Plus tard, quand il a fini par aller au Collège biblique, les groupes de prière<sup>13</sup> pour le Canada français sont devenus un «arrosoir» qui apportait de l'eau aux graines dans le cœur de monsieur Bowen, en vue du ministère au Canada français.

Pendant sa dernière année au Collège biblique et après avoir entendu parler de Québec par Clyde Williamson, directeur de la Croisade de littérature du Québec, il a commencé à s'intéresser au Québec et au Canada français. Il s'est mis à lire l'histoire du Québec. Il a étudié les écrits des chefs canadiens-français principaux. Il a compris le cri du cœur du peuple du Québec qui voulait avoir tous les outils nécessaires pour devenir un peuple. De fait, il a entendu parler des bourses accordées aux étudiants anglophones qui voulaient apprendre le français pour ensuite faire un ministère au Canada français. Le révérend Richard Bombay, alors Surintendant du District de l'Est de l'Ontario et du Québec, a recommandé que le pasteur Bowen prenne la bourse pour apprendre le français à l'été 1971, pour qu'il puisse exercer un ministère en français, tout en étant le pasteur de l'assemblée anglophone des APDC à Ste-Foy. Ainsi, au mois de septembre de 1971, M. Bowen est devenu le quatrième pasteur d'Evangel Pentecostal, la congrégation pentecôtiste anglophone à Ste-Foy, en banlieue de Québec.

#### 5.1.4 Le pastorat à Québec

L'idée d'une ville d'un demi-million de personnes jusqu'ici à peine touchées par l'évangélisme intéressait beaucoup le pasteur Bowen. Il

voulait atteindre tous les peuples pour l'Évangile; mais en ce début de 1971, son cœur et sa vie étaient centrés sur les Canadiens français. D'après son expérience, il trouvait ces derniers fascinés par la venue de Canadiens anglophones à un moment de nationalisme québécois. Les Québécois s'éveillaient au monde extérieur. Le pasteur Bowen visitait et parlait avec des prêtres catholiques qui ne voyaient pas ce protestant anglophone évangélisant les Canadiens français comme une menace mais plutôt avec le regard de Vatican II, c'est-à-dire des «frères séparés» venant prier avec des catholiques, et donc une réponse à la prière du Pape Jean XXIII invitant le Saint-Esprit de faire une oeuvre de renouveau. Il affirme n'avoir jamais ressenti d'opposition quelconque de la part du clergé catholique.

Quand les Bowen sont arrivés à Québec, dix personnes formaient la congrégation pentecôtiste anglophone à Ste-Foy. Pendant la même période une «Révolution Jésus» se produisait aux États-Unis et au Canada anglais<sup>14</sup>. C'était l'ère des «Jesus freaks» et ce réveil chrétien, surtout parmi les jeunes, a infiltré le Québec aussi. De jeunes anglophones convertis en Floride revenus au Québec, témoignant à leurs amis, ont provoqué un réveil à l'Église anglophone de Ste-Foy et leur influence a atteint également la jeunesse canadienne-française. Les jeunes hippies, toxicomanes, pushers, motards, prostitués et homosexuels étaient accueillis et acceptés tels qu'ils étaient. Aucune règle sur la tenue vestimentaire n'a été imposée. Soixante-quinze à quatre-vingt-cinq pour cent des convertis étaient en bas de l'âge de vingt-cinq ans. Le pasteur Bowen en parle comme d'«une explosion Jesus people à Québec». L'Église est passée de dix à trois-cent-cinquante en cinq ans<sup>15</sup>.

#### 5.2 La genèse de Formation Timothée

L'Evangel Pentecostal Church - l'Église évangélique de Pentecôte, en français, - à Québec, sous le pastorat d'Allan Bowen, était très évangélicatrice. Le pasteur Bowen n'avait pas peur d'être créatif pour ce qui était de faire grandir une Église. L'évangélisation se faisait constamment sous une forme ou une autre. Une méthode utilisée était des études bibliques en petits groupes. À un moment donné, il pouvait y avoir jusqu'à soixante groupes dans toute la grande région de Québec, de Ste-Marie-de-Beauce au sud jusqu'à St-Raymond-de-Portneuf à l'ouest. En 1976, l'Église de Québec avait des groupes d'étudiants dans les cégeps de la région de Québec, quelques écoles secondaires et au campus de l'Université Laval.

Ce genre de ministère impliquait nécessairement un haut degré d'implication de la part des membres de l'assemblée, ce que le pasteur

Bowen encourageait constamment. La formation des dirigeants laïcs en vue d'un ministère à temps partiel était une priorité. Toutefois, on fit aussi des préparatifs pour fonder un centre de formation théologique, reconnu par les APDC, pour la formation des ministres à temps plein, sans qu'ils ne suivent cependant la procédure traditionnelle consistant à quitter leurs Églises locales pour aller recevoir leur formation. Comme plusieurs autres pasteurs pentecôtistes des années soixante-dix dont les Églises connaissaient une croissance rapide, le pasteur Bowen ne se réjouissait pas à l'idée de perdre les plus dynamiques de ses jeunes gens au Collège biblique pendant trois ans. Il en avait besoin tout de suite au sein de l'assemblée.

### 5.2.1 Donald Martin

Le pasteur Bowen discutait de son rêve d'un collège biblique qui permettrait aux étudiants de rester dans leurs Églises locales avec un autre groupe de pasteurs pendant les réunions de Stratégie Québec organisées par le révérend Clyde Williamson. Ce dernier a vu le besoin au Québec et a utilisé sa position de Directeur à la Croisade de Littérature du Québec pour y répondre. Il a commencé à réunir six pasteurs, toutes les six semaines, pour un temps de prière. Pendant ces réunions, baptisées Stratégie-Québec, les pasteurs organisaient l'École d'évangélisation qui avait normalement lieu l'été. Il y a eu treize Écoles d'évangélisation successives de 1972 à 1984. Après une période d'instruction théorique, des équipes étaient montées pour évangéliser différentes parties de la Province. Au fur et à mesure que les Églises francophones grandissaient, le besoin pour Stratégie Québec diminuait, et la Croisade de la Littérature du Québec est retournée à son mandat originel de distribution de la littérature et des cours bibliques par correspondance. Il y avait un pasteur en particulier parmi le groupe avec lequel le pasteur Bowen s'entendait bien quant à la nature de la formation pastorale, Donald Martin, en responsabilité à Joliette.

Le révérend Bowen savait qu'il ne pouvait pas administrer une école activement. Il jouerait un rôle dans le développement du concept du Collège et l'appuierait avec enthousiasme, mais il savait que ce n'était pas lui qui surveillerait les opérations quotidiennes. Don Martin allait être la bonne personne pour gérer les affaires quotidiennes de l'école à cause de ses capacités administratives. Le pasteur Bowen reconnaît que Don Martin a mis sur pied Formation Timothée - «... pas de Timothée sans Donald Martin<sup>16</sup>». Était-ce donc un miracle quand on a annoncé que Don Martin, adjoint au Directeur de la Croisade de la Littérature du Québec, avait démissionné de son pastorat à Joliette pour déménager à Québec

afin d'assumer ses fonctions comme Directeur de FLITE à la demande de Robert Argue? Quoi qu'il en soit, cette mutation s'est avérée un coup de chance pour le pasteur Bowen et importante pour la fondation de Formation Timothée, qui a éventuellement joué un rôle majeur dans la formation des pasteurs canadiens-français, et donc dans la perpétuation des gains du pentecôtisme. Le besoin qu'avait Robert Argue d'un Directeur pour FLITE à Québec et le besoin d'Allan Bowen de quelqu'un pour surveiller la création et le fonctionnement d'un collège biblique au sein de son Église locale ont convergé d'une façon providentielle un jour de 1975. Les pasteurs Bowen et Martin, avec la participation du pasteur adjoint, Gary Connors, ont alors commencé la planification de l'établissement d'un nouveau genre de Collège biblique au Canada. Ils s'étaient rendu compte que le contexte canadien-français exigeait un modèle de formation ministérielle devant venir, non du Canada anglais, mais plutôt des Missions extérieures dans le tiers-monde.

### 5.2.2 Les principes fondamentaux sous-jacents à Formation Timothée

#### 5.2.2.1 La formation dans le ministère

Ils ont parlé longuement de la sorte d'école qui était nécessaire. À la suite de leur analyse de la situation au Québec, ils ont conclu que la Formation théologique par extension du tiers-monde était la méthodologie de formation ministérielle qui s'accordait le mieux au contexte québécois, et non la formation ministérielle résidentielle traditionnelle des APDC. Le premier modèle fournissait une formation pour ceux qui étaient devenus pasteurs sans instruction formelle en théologie, leur permettant ainsi de poursuivre leur éducation tout en continuant leur ministère: un concept de formation dans le ministère, à la différence de la formation pour le ministère.

#### 5.2.2.2 La relation maître-disciple

Le contexte religieux des années soixante-dix dans les cercles évangéliques a vu naître un mouvement important appelé le discipleship<sup>17</sup>. Fournir un modèle de leadership pastoral était tout aussi important pour les fondateurs de l'école, d'où le nom Formation Timothée, qui reflétait la relation maître-disciple trouvée souvent dans la Bible - Moïse et Josué, Élie et Élisée, Jésus et les douze, et bien sûr, Paul et Timothée<sup>18</sup>. Donald Martin a écrit:

Le programme de FORMATION TIMOTHÉE est basé sur le concept appliqué par Paul dans l'Église primitive: Paul amenait le jeune homme Timothée avec lui dans l'exercice de son propre ministère, non seulement en

vue de l'instruire dans la connaissance spirituelle, mais aussi dans le but de lui permettre d'exercer son propre ministère (2 Timothée 1:6) en le pratiquant avec lui<sup>19</sup>.

### 5.2.2.3 L'Église locale

Comme M. Martin le mentionne dans son article, le leadership de Formation Timothée était pleinement conscient du fait qu'il y avait une différence considérable entre le Québec moderne et le Moyen-Orient du premier siècle. Ils ont profité de cette différence en soulignant l'importance accordée à l'autonomie de l'Église locale dans la société moderne. Cela a ouvert la voie à la promotion et la justification d'un autre principe fonctionnel de Formation Timothée: l'importance accordée à l'Église locale. Le principe le plus significatif ici est l'idée que l'étudiant doit avoir un ministère au sein de son assemblée locale pendant qu'il reçoit son instruction académique, la plupart du temps de la part d'un professeur de qui on exige, bien sûr, qu'il soit lui aussi membre d'une Église locale. Le concept insiste sur la formation à distance. Les étudiants ne sont pas obligés de se déplacer pour aller écouter l'enseignement du professeur. C'est le professeur qui «se déplace», quoique par audio- et, plus tard, par vidéo-cassette.

On a considéré d'une importance capitale que l'étudiant reste exercer son ministère aux côtés de son pasteur, étant donné la croissance rapide du pentecôtisme au Québec pendant ces années<sup>20</sup>. Dans le style du ministère pentecôtiste, il fallait enseigner à tous ces nouveaux convertis, d'habitude en petits groupes, il fallait leur rendre visite, les encourager et les confirmer dans la foi. Très souvent, ils étaient confrontés à l'opposition de leurs amis, de leurs familles et de leurs prêtres, qui les décourageaient de continuer avec les pentecôtistes. Ceux-ci, bien sûr, les encourageaient à persévérer. Comme on avait besoin d'ouvriers dans l'Église locale, les pasteurs aimaient mieux garder leurs meilleurs éléments auprès d'eux. Les étudiants, quant à eux, se réjouissaient de la philosophie qui leur permettait, pendant leurs études en vue d'obtenir un diplôme, de contribuer à la croissance de leur Église locale, trait particulièrement attirant du programme. Les trois éléments de base du programme furent donc le ministère pratique, l'étude académique et une relation de coopération et d'observation avec un pasteur en exercice. Les étudiants devenaient à toutes fins utiles les assistants de ce pasteur.

### 5.2.2.4 Les standards académiques

Les fondateurs ont insisté pour que le Collège soit d'un haut niveau

académique. Leur référence normative fut celle des Collèges bibliques des APDC. Robert Argue, le Directeur exécutif du Département des missions intérieures et des Collèges bibliques, avait été informé du projet de l'École biblique. Il ne l'avait pas découragé, car il voyait chez les dirigeants pentecôtistes de Québec un dynamisme qu'il avait tant désiré voir au Canada français. Un des premiers conseils qu'il avait prodigués aux pasteurs Bowen et Martin était qu'ils s'assurent que le programme soit conforme aux standards de programme d'études des APDC pour que les diplômés puissent recevoir des lettres de créance. Il trouvait qu'on tromperait les étudiants s'ils devaient faire quatre ans d'études sans pouvoir obtenir des lettres de créance des APDC, ce qui les aurait effectivement exclus du ministère<sup>21</sup>.

L'automne suivant le déménagement de Don Martin à Québec, des études bibliques ont été offertes aux membres de l'Église évangélique de Pentecôte le samedi matin. Quoiqu'on ait considéré cette initiative comme une forme d'éducation chrétienne, une sorte d'«école du dimanche» le samedi, c'était en quelque sorte un premier essai pour les cours de niveau collégial qui se donneraient l'année suivante.

Formation Timothée a ouvert formellement ses portes en septembre 1976. L'intention première dans l'esprit du pasteur Bowen a bien pu être que Formation Timothée ne dépasserait pas les frontières du ministère immédiat de l'Église de Québec. On l'apercevait comme étant un programme d'Église locale, ce qui est peut-être l'une des raisons pour laquelle elle n'a pas suscité plus d'émotion. Don Martin, par contre, n'a jamais douté que l'École soit destinée à aller au-delà des limites de l'Église de Québec<sup>22</sup>. La suite des événements allait lui donner raison.

### 5.2.3 Formation Timothée - un ministère au-delà de l'Église locale

Laurie Price et son épouse Hannah d'Evangel Temple à Toronto avaient fondé un ministère appelé Gaspé Outreach. Ils envoyaient de jeunes anglophones tous les étés pour évangéliser la région de la Gaspésie aussi tôt que les années soixante. Quelques jeunes Canadiens français, recrutés du Centre évangélique à St-Hyacinthe (Québec), où Arthur Samson était le pasteur, se joignaient à eux. L'équipe Gaspé Outreach faisait une escale à Québec l'été 1976 et exerçait un ministère au culte de dimanche soir pendant lequel Formation Timothée a été formellement annoncé. Deux personnes de l'équipe, Michel Charbonneau et Robert Lapointe, se sont alors intéressés à Formation Timothée et ont décidé de s'y inscrire<sup>23</sup>. Quand le pasteur Bowen a su que ces deux hommes avaient l'intention de s'inscrire aux cours, il était mal à l'aise, et ce, pour deux raisons. Premièrement, l'idée originelle était que Formation Timothée devait être



un programme d'Église locale formant des personnes pour exercer leur ministère dans l'Église locale. Il ne voulait pas d'une école résidentielle. Don Martin et lui avaient fortement réagi contre les insuffisances de la méthode traditionnelle et craignaient de devenir ce contre quoi ils avaient réagi. On a décidé enfin de permettre aux deux hommes de venir à Québec pour assister aux cours, qui ne se donnaient que deux jours par semaine, mais à la condition qu'ils retournent à leur Église locale à St-Hyacinthe le reste de la semaine pour y être impliqués. Comme cela, on respecterait l'exigence que l'étudiant ait un ministère et qu'il travaille sous la surveillance de son pasteur local.

D'ailleurs, à St-Hyacinthe même, certaines préoccupations et des malentendus durent être dissipés. Les dirigeants de Formation Timothée s'y rendirent pour expliquer les principes du Collège et pour assurer que la direction n'avait eu aucune intention de fonder une Église à St-Hyacinthe, mais que les étudiants envoyés à Formation Timothée auraient leur ministère au sein de leur Église locale et travailleraient à la construire.

Le deuxième problème, encore plus grave, était que la direction de Formation Timothée se rendait compte des réactions que l'inscription de MM Charbonneau et Lapointe pouvait provoquer de la part des supérieurs au District et de la Conférence française. Cette dernière, bien sûr, ne réagirait pas favorablement à l'établissement d'un Collège biblique francophone concurrent, qui drainerait les étudiants d'autres Églises, surtout des étudiants des Églises de la Conférence française, qui normalement auraient dû aller à l'Institut biblique Béree. Les dirigeants de la Conférence française devaient percevoir Formation Timothée comme un autre de ces «programmes parallèles» contre lesquelles ils protestaient déjà. Par conséquent, le fait que Michel Charbonneau et Robert Lapointe soient membres d'une Église de la Conférence française rendait leur inscription doublement épineuse, et rendait l'existence de Formation Timothée encore plus problématique. On se penchera, plus loin, sur les complications des relations entre le District de l'est de l'Ontario et du Québec, la Conférence française, le Département national des missions intérieures et le Bureau national des APDC.

#### 5.2.4 Le développement de Formation Timothée

Formation Timothée allait grandissant. À la session d'automne de 1976, onze étudiants s'inscrivirent, tous de l'Église de Québec, à l'exception des deux étudiants de St-Hyacinthe. L'année suivante, on trouve seize autres étudiants. En septembre 1978, douze autres et treize à l'automne de 1979. Un nombre de plus en plus élevé d'étudiants prove-

naient d'Églises autres que celle de Québec. Donald Martin a rapporté en 1986 que les étudiants inscrits à Formation Timothée<sup>24</sup> venaient de quarante assemblées situées au Québec, en Ontario et au Nouveau-Brunswick<sup>25</sup>. Plus tard, le Collège aurait des étudiants de plusieurs régions de l'Amérique du Nord, dont un de San-Francisco, qui suivaient les cours par vidéo-cassette<sup>26</sup>.

Pendant les quatre premières années, les cours furent enregistrés sur audio-cassettes, et à partir de 1980 sur vidéo-cassettes. Don Martin arpenta la province pour établir des centres Formation Timothée dans d'autres Églises locales au fur et à mesure que les pasteurs s'informaient au sujet du nouveau Collège et que les étudiants voulaient s'inscrire. Plusieurs régions du Canada français connaissaient une croissance sans précédent, et les pasteurs sentaient le besoin de Formation Timothée pour leurs propres Églises. Un programme, approuvé par le Comité national des Collèges bibliques<sup>27</sup> pouvant être appliqué à l'intérieur de leurs Églises, permettant à leurs meilleurs ouvriers de rester sur place, impliqués dans le ministère, tout en améliorant leur formation, a dû être difficile à résister. Donald Martin fut l'administrateur sur le terrain qui s'assura non seulement du maintien d'un standard académique solide mais aussi du développement technologique de ce centre de formation à distance. Le pasteur Allan Bowen, son adjoint Gary Connors et Donald Martin, furent les professeurs de la première session. À la deuxième session, Donald Krohn, pasteur à Sept-îles (Québec), s'est joint au corps enseignant. Lors des sessions suivantes, d'autres professeurs, pour la plupart des pasteurs, s'ajoutèrent au corps professoral.

Dans les premières années il n'y eut que le diplôme de quatre ans<sup>28</sup>. Chez les autres Collèges bibliques des APDC, trois ans suffisaient pour rencontrer les exigences du Diplôme en Théologie, l'exigence minimale pour l'ordination. Mais comme on insistait ici davantage sur le ministère pratique, d'une valeur de trois crédits par session, il fallait quatre ans d'étude à temps plein pour obtenir le Diplôme<sup>29</sup>. Le programme de Diplôme fut réduit à trois ans lorsque William Raccah assumait la charge de Doyen académique en 1990. En théorie le programme était devenu assez exigeant, car trois crédits de ministère pratique par session étaient toujours requis. En même temps, un nouveau programme de quatre ans de baccalauréat fut introduit. En 1994 on a commencé à offrir un baccalauréat avec majeure en soins pastoraux. Des programmes qui mènent à des certificats, normalement de trente crédits, sont également offerts, desquels soixante-cinq étudiants ont gradué depuis leur instauration en 1987-88. Cinq hommes constituaient la première classe de finissants en 1980. Depuis l'ouverture en 1976 jusqu'en 1996, la dernière année d'opé-



ration de Formation Timothée<sup>30</sup>, cent-cinq hommes et femmes obtinrent le diplôme de base<sup>31</sup>.

### 5.2.5 Centres d'extension

Pour les étudiants venant d'Églises de l'extérieur de Québec, les dirigeants ont établi des centres d'extension installés dans les locaux de l'Église locale. Pendant les premières années, les étudiants de ces centres d'extension se réunissaient deux semaines sur trois pour écouter les cours enregistrés sur audio-cassette la veille. L'assistance aux cours à Québec était requise la troisième semaine. Il y avait trois raisons à cela: 1) l'étude par cassette était inférieure en qualité aux heures passées en classe; 2) le contact professeur-étudiant en situation pédagogique semblait essentiel; 3) la possibilité de rencontres entre étudiants venant des Églises extérieures. Les amitiés développées entre étudiants leur seraient très utiles quand ils deviendraient dirigeants d'Églises<sup>32</sup>. C'étaient les premières années. Plus tard ces principes ont cependant été oubliés, car après que le Collège eût enfin déménagé dans ses propres locaux à l'Ancienne-Lorette, à l'extérieur d'une église, même les étudiants locaux ont cessé d'assister aux sessions d'enseignement «en direct», préférant suivre les cours par vidéo-cassette.

### 5.2.6 Le ministère pratique

Les dirigeants à Québec ont développé un système selon lequel on assignait à chaque étudiant un ministère correspondant à sa capacité et à ses progrès spirituel et académique<sup>33</sup>. En général, le genre de ministère qu'un étudiant se voyait attribuer était à la discrétion du pasteur.

Le but de l'attribution de ministère la première année était de développer des relations amicales et loyales avec d'autres étudiants et avec Dieu. Les ministères suivants étaient suggérés pour les étudiants de première année: équipes d'évangélisation, leaders de petits groupes d'étude, clubs d'enfants. Pour la deuxième année, les suggestions allaient de l'enseignement à l'école du dimanche jusqu'à l'administration et la musique. La troisième année, l'étudiant devait être prêt à s'impliquer dans les ministères centraux de l'Église locale: la prédication, la visite avec le pasteur, la direction de département, et le diaconat. La quatrième année, l'étudiant devait être prêt pour un ministère à temps plein comme pasteur adjoint, évangéliste ou fondateur d'Église. Le Collège encourageait et espérait que le pasteur-mentor cultiverait un sens de l'appel de Dieu, une foi en la providence de Dieu pour tous les besoins, un respect pour d'autres ministères, la soumission aux supé-

rieurs, et une conscience des dons de Dieu<sup>34</sup>.

C'était obligatoire qu'un Centre d'extension de Formation Timothée s'assure que l'étudiant soit impliqué dans un ministère quelconque. «Le directeur du centre d'extension doit s'assurer que chaque étudiant est placé au premier octobre de chaque année<sup>35</sup>». On recommandait que l'étudiant remplisse un rapport hebdomadaire de son activité ministérielle. Le directeur était ensuite encouragé à faire un suivi du ministère de l'étudiant. On soulignait que le modèle de formation de disciple de Jésus était l'observation, la pratique et l'instruction, et la personne qui servait de mentor devait assurer que ce modèle était suivi. Le directeur était encouragé à laisser l'étudiant accompagner son mentor lors de ses activités ministérielles. Nous voyons alors que le ministère pratique était un élément fondamental de la philosophie de l'enseignement de Formation Timothée qui la distinguait tant des autres Collèges bibliques des APDC, où le ministère pratique était souvent un «accessoire». Mais il n'est pas évident qu'il y ait eu un suivi actif des directeurs des Centres d'extension, la plupart desquels étaient des pasteurs d'Églises, pour vérifier que les éléments de ministère pratique recommandés étaient en effet mis en exécution. Il semble plutôt que, après les recommandations et les suggestions, les Centres étaient laissés à eux-mêmes pour faire comme bon semblait au pasteur<sup>36</sup>.

### 5.3 Vers la reconnaissance officielle de Formation Timothée

Formation Timothée a fonctionné pendant huit ans avant de devenir une institution académique officiellement reconnue des APDC. Le délai n'était pas dû à une qualité académique inférieure, car les dirigeants, comme mentionné ci-haut, ont fait bien attention de s'assurer que le programme soit conforme au standard des Collèges bibliques des APDC. La raison fut politique, par déférence pour la Conférence française. D'après nos recherches, la première référence à Formation Timothée au sein de l'Exécutif général figure dans le procès-verbal de mars 1977, sept mois après sa naissance<sup>37</sup>, à l'occasion d'une question soulevée par André Gagnon. Plus, ce n'est qu'en 1981 que l'Exécutif Général discutera à son propos, quand Robert Argue présentera la recommandation suivante de la part du National Bible College Committee:

Attendu que le plan d'étude et son contenu de Timothée semblent rencontrer le standard du NBCC, et à cause du caractère unique de son ministère parmi les Canadiens de langue française, nous recommandons que, pendant une période de cinq ans, le cours de Timothée soit accepté comme un pré-requis académique adéquat pour des lettres de créance ministérielles des Assemblées de Pentecôte du Canada. Ceci, pourvu que le programme

Timothée:

(a) cherche, en accord avec le District de l'Est de l'Ontario et du Québec, un Comité de direction représentatif des membres qu'il sert.

(b) cherche à devenir un centre d'extension d'un collège biblique existant reconnu par les APDC.

(c) que le NBCC se réserve le droit de révoquer cette considération spéciale si les exigences académiques nécessaires ne sont pas rencontrées, ce qui sera déterminé par des évaluations périodiques, ou si la situation change suffisamment pour justifier une nouvelle considération<sup>38</sup> (notre traduction).

On a tenté, sans succès, d'amalgamer les administrations de l'Institut biblique Bérée et Formation Timothée<sup>39</sup>. Mais la pression continuait pour reconnaître ce dernier. En août 1982, un comité formé de G.R. Upton, W.A. Griffin et A.E. Hornby a recommandé la résolution suivante à l'Exécutif général:

ATTENDU QUE l'Exécutif Général reconnaît la contribution positive que fait Formation Timothée à l'oeuvre du Seigneur au Canada français;

ATTENDU QUE le manque de reconnaissance pour les diplômés de Timothée menace son existence;

ATTENDU QU'il y a une opinion exprimée par quelques membres de la Conférence française qu'une telle reconnaissance puisse contrevenir à l'accord de 1975;

ATTENDU QUE l'Exécutif général ne veut pas agir sans se référer à la Conférence française; qu'il soit donc

RÉSOLU que l'Exécutif général exprime son désir d'accorder le statut de détenteur de lettres de créance aux gradués de Timothée sur une base temporaire en attendant la conclusion des négociations présentement en cours entre la Conférence française et les Ministères francophones du District de l'Est de l'Ontario et du Québec; et qu'il soit

RÉSOLU EN PLUS que l'Exécutif général demande à l'Exécutif de la Conférence française d'approuver cette action et de répondre au Secrétaire général dans les plus brefs délais<sup>40</sup> (notre traduction).

Quoique l'Exécutif général ait pu tout simplement reconnaître le nouveau collège d'une façon unilatérale, il ne voulait pas le faire sans la permission de la Conférence française. Il tenait à respecter l'accord conclu avec celle-ci en 1975, dont nous présenterons le contenu plus tard.

La Conférence française a répondu favorablement, mais avec des réserves. Le Secrétaire général en a fait le rapport à l'Exécutif général lors de sa réunion de novembre 1982:

Qu'il soit résolu que le Comité Exécutif [de la Conférence française] approuve l'action demandée par l'Exécutif général dans sa résolution qui traite des gradués de Timothée, pourvu qu'il soit compris clairement que ce sont les diplômés qui se font reconnaître et non Formation Timothée; et que

cette approbation soit d'une nature temporaire tel qu'énoncé dans leur résolution «RÉSOLU que l'Exécutif général exprime son désir d'accorder le statut de détenteur de lettres de créance aux gradués de Timothée sur une base temporaire en attendant la conclusion des négociations présentement en cours entre la Conférence française et les Ministères francophones du District de l'Est de l'Ontario et du Québec»<sup>41</sup> (notre traduction).

Cette permission de cinq ans n'a pas duré, car en 1984, quand la Conférence française est devenue une Conférence branche officiellement reconnue, l'Exécutif général l'a averti qu'une nouvelle relation serait forgée, ce qui annulerait effectivement l'accord existant entre elle et les APDC depuis 1975.

Il peut sembler étonnant que la Conférence française ne soit reconnue comme une Conférence branche officielle qu'en 1984. L'obtention, en cette année, du statut de Conférence branche indiquerait qu'il y avait bel et bien jusqu'à ce moment-là une relation particulière entre les APDC et la Conférence française. Le terme «Conférence française» contribue à masquer le fait qu'elle ne jouissait pas avant 1984 de ce statut, contrairement aux autres Conférences branches des APDC, quoique la documentation semble indiquer que l'organisme francophone voulait se faire traiter comme tel.

Les Églises francophones étaient à l'origine sous la surveillance spirituelle et sous la juridiction administrative du District de l'Est de l'Ontario et du Québec. Plus tard, un Comité francophone spécial, composé d'un délégué de l'Exécutif du District, du directeur de l'Institut biblique Bérée, du directeur de l'Académie chrétienne de Montréal, des pasteurs des Assemblées du Nord et Centrale, de deux membres sans titre de l'Assemblée Centrale, et du Secrétaire missionnaire, a été mis sur pied pour superviser la section francophone du District. Nous n'avons pas trouvé documenté nulle part le moment où ce comité a été mis sur pied. C'est en 1945, à une réunion plénière de l'Exécutif général des APDC, qu'il a été décidé de placer l'oeuvre francophone sous la supervision du Missionary Department (Département missionnaire), mais il restait quand même un lien structural avec le District. Une entête de lettre du celui-ci en date du 31 janvier 1947 montre clairement qu'Émile Lassègues, le pasteur de l'Assemblée Centrale française, était le Surintendant-adjoint du District.

En 1949, la Conférence française s'établit officiellement<sup>42</sup>. W.L. Bouchard a été élu Surintendant. Les membres du Comité exécutif étaient le Surintendant de l'Est de l'Ontario et du Québec, le Secrétaire missionnaire (Missionary Secretary), et trois membres de la Conférence française, qui à ce moment-là étaient Émile Lassègues, Philippe LeBrocq et Louis

Tassé. Mais quelle était la nature de ce qui s'établissait ici? Cela ne pouvait pas être une Conférence branche officielle puisque ce statut a été conféré en 1984<sup>43</sup>. La Conférence française de 1949 était toujours sous la supervision du Département missionnaire. Il y avait un délégué du Bureau National au Comité Exécutif de la Conférence en la personne du Secrétaire des Missions étrangères, et plus tard le Directeur du Département national des missions intérieures quand la Conférence française y a été transféré en 1961, suivant la création de ce dernier en 1960<sup>44</sup>. La Constitution générale et les règlements des APDC (1978), «Devoirs des officiers», Section 5, au paragraphe (e), spécifie que le Directeur, contrairement aux autres Conférence branches, «...servira, en vertu de son office, comme membre de l'Exécutif de la Conférence française (shall by virtue of his office, serve as a member of the French Conference Executive)»<sup>45</sup>.

La raison probable pour cette représentation du Bureau national était que la Conférence, ou du moins, certaines de ses Églises, étaient financièrement dépendante des APDC. Prenons la Branche allemande comme base de comparaison. Les Assemblées allemandes ont débuté et évolué indépendamment des Assemblées anglophones. Elles ont été fondées par des Canadiens allemands sans aucune aide extérieure. Ce n'est qu'après la fondation de leur propre organisation que les Assemblées pentecôtistes allemandes ont voté l'affiliation avec les APDC. Il paraît qu'elles étaient financièrement indépendantes dès le début et ont en plus contribué au fond missionnaire des APDC. La Branche pentecôtiste allemande a grandi jusqu'à avoir des «districts» à l'intérieur de sa Conférence, faisant de celle-ci l'équivalent allemand des APDC anglophones<sup>46</sup>. Que la Conférence française ait voulu être semblable ne laisse aucune doute. Une autre raison en faveur de la représentation nationale au sein du Comité de la Conférence française était aussi que la bâtisse abritant et l'Institut biblique Bérée et les bureaux de la Conférence, appartenait légalement aux APDC qui l'avaient acheté avec des dons à la condition explicite des donateurs que le titre demeurerait avec les APDC<sup>47</sup>.

Mais la relation avec les APDC était unique à cause de facteurs historiques. Les Assemblées francophones n'ont pas débuté toutes seules, mais avaient été créées par l'assemblée anglophone du pasteur Baker. Tout au début, les assemblées francophones faisaient donc partie de la structure anglophone des APDC, c'est-à-dire qu'elles faisaient partie du District de l'Est de l'Ontario et du Québec. En autant que nous avons pu découvrir, les Assemblées francophones ont toujours été dépendantes de l'aide financière extérieure pour survivre, c'est-à-dire de la part des Assemblées anglophones des APDC. Il faut aussi considérer le caractère distinctif des Canadiens français qui ont formé approximativement un

tiers de la population canadienne, concentré dans la province de Québec. Cela faisait du Canada français un champ missionnaire immense et redoutable, ce qui rendait nécessaire un lien spécial avec le Bureau national et une implication spécifique de celui-ci. On doit ajouter à cela trois autres facteurs significatifs, rendant unique l'évangélisation pentecôtiste chez les Canadiens français: leur culture homogène, leur unanimité religieuse et leur réaction à tout ce qui s'appelait «protestant». Tout cela rajoutait au défi d'amener les Canadiens français au pentecôtisme. Les autres Conférences branches, parsemées partout au Canada dans un contexte surtout protestant et pluraliste, ne faisaient pas face aux mêmes défis que les protestants canadiens-français. Il semble donc que la Conférence française, du moins jusqu'en 1984, jouissait d'un statut particulier au sein des APDC non accordé aux autres Conférences branches. Le nom «Conférence française», nous semble-t-il, embrouillait ce statut.

Toutefois, pour revenir à la reconnaissance de Formation Timothée, une fois que la Conférence française eut accédé au plein statut de Conférence branche officiel, l'entente de 1975 a été abrogé, ce qui a permis à Formation Timothée d'obtenir le statut plein et permanent de Collège biblique avec les APDC<sup>48</sup>. Nous parlerons sous peu de cet «accord», mais avant de ce faire, concluons ce chapitre en évoquant l'importance de l'Église évangélique de Pentecôte de Québec sous la direction du pasteur Allan Bowen.

#### 5.4 L'importance de l'Église pentecôtiste à Québec

Les réflexions précédentes concernant le pastorat d'Allan Bowen à Québec et l'établissement de Formation Timothée étaient nécessaires. Elles ont permis de souligner l'importance de la ville de Québec comme charnière dans le développement du pentecôtisme au Québec. Il y avait des oeuvres grandissantes ailleurs dans la province, mais aucune n'exerçait une influence à la grandeur du Canada français comme le faisait l'Église de Québec, où des douzaines d'Églises entraient en contact avec le ministère de l'Église évangélique de Pentecôte sous une forme ou une autre<sup>49</sup>. Il y a tant d'éléments qui ont convergé à Québec qu'on peut se permettre de croire que les APDC n'auraient pas grandi autant qu'elles ne l'ont fait sans la convergence de ces facteurs à ce moment-là.

1. FLITE fut déménagé de Lennoxville à l'Université Laval à Québec. Ceci a permis aux étudiants FLITE de mieux connaître la vie d'une Église canadienne-française dynamique et grandissante. Le fait qu'une Église qui connaissait un tel succès était menée par des anglophones a dû les encourager pour leurs propres ministères futurs.

2. Les relations tendues avec la Conférence française ont conduit Robert



Argue non seulement à diriger les étudiants FLITE à faire partie de l'Église d'Allan Bowen pendant leur séjour à Québec, mais il a également encouragé la fondation d'un deuxième collège biblique francophone au Québec.

3. Don Martin, avec ses dons administratifs et son désir de voir une forme quelconque de formation à distance, s'est fait transférer à Québec pour assumer le poste de directeur de FLITE, ce qui lui a permis de travailler avec Allan Bowen au projet de Formation Timothée.

4. L'arrière-plan d'Allan Bowen l'a prédisposé à favoriser le power-evangelism<sup>50</sup> comme outil de croissance. Les étudiants de FLITE étaient donc exposés pendant leur année à Québec à une Assemblée pentecôtiste active et enthousiaste, qu'ils ont essayé de reproduire partout où ils se sont établis au Canada français. Comme on a déjà mentionné, un réveil du genre «Québec» ne s'est pas produit d'une façon universelle au Canada français<sup>51</sup>.

5. Les relations forgées pendant l'année FLITE avec le pasteur Bowen et Don Martin ont continué quand les gradués de FLITE sont partis s'installer ailleurs. L'influence de l'Église de Québec s'est répandue avec l'aide apportée aux nouvelles Églises, soit par la participation de bénévoles à des événements spéciaux, soit par de l'aide matérielle, de l'équipement, de l'argent, etc..

6. La vision d'Allan Bowen s'étendait au-delà des frontières immédiates de l'Église de Québec. Il a participé à l'implantation d'Églises dans la Beauce, à Portneuf et à Lévis. Présentement il existe sept Églises (affiliées ou non aux APDC) dans la région de Québec, incluant Portneuf, Ste-Marie-de-Beauce et Lévis, dont les membres proviennent de l'Église évangélique de la Pentecôte d'Allan Bowen. La Congrégation anglaise, Evangel Pentecostal, une huitième assemblée dans la région, existe toujours.

7. Il y avait d'autres oeuvres florissantes dans la province, surtout dans la région de Montréal, qui s'inspiraient de l'Église à Québec et qui s'en servaient comme modèle.

8. Le collège Formation Timothée, avec son réseau de centres d'extension, son système de formation pastorale à distance, très avant-gardiste, presque révolutionnaire pour l'époque, permettant aux meilleurs éléments de l'Église locale de demeurer auprès de leur pasteur et de l'aider dans le ministère, donna à l'Église de Québec l'opportunité d'étendre son influence, de consolider et d'encourager la croissance du mouvement pentecôtiste au Canada français. Rappelons-nous que si la formation à distance est chose courante de nos jours, dans les années soixante-dix elle se faisait rare. Nous l'avons déjà signalé dans l'avant-propos, ce n'est qu'aux années quatre-vingt-dix que le système collégial québécois adopte la formation à distance<sup>52</sup>. Nous ne devrions pas sous-estimer le rôle majeur joué par Formation Timothée dans la formation des pasteurs canadiens-français, et donc dans la perpétuation des gains du pentecôtisme.

9. Et non seulement Formation Timothée a eu une influence directe sur les Églises de la section francophone du District de l'Est de l'Ontario et du Québec, mais elle a aussi influencé indirectement la croissance des Églises de la Conférence française. L'Institut biblique Bérée, sortant du modèle théologique traditionnel d'école résidentielle, a commencé son propre

programme de formation à distance par vidéo-cassette et de campus régionaux<sup>53</sup>.

L'impact de l'Église de Québec sur la croissance pentecôtiste au Canada français, fondé sur la relation positive et sur les efforts communs de Robert Argue, Allan Bowen et Donald Martin, ne saurait donc pas être surestimé.

Mais nous ne pouvons pas passer sous silence le fait que la Conférence française et l'Institut biblique Bérée ont connu la croissance eux aussi, surtout sous la direction d'André Gagnon. Ce qui arrivait du côté de la Conférence française constituera d'ailleurs l'un des objets d'étude du prochain chapitre.

### Notes

- 1 Cette courte biographie est basée principalement sur une entrevue personnelle avec Allan Bowen. Elle n'est pas appuyée par des sources primaires écrites pour trois raisons. Premièrement, il ne s'agit pas d'une biographie bien développée, mais plutôt d'une biographie sommaire dont le but est d'arriver à une compréhension minimale du caractère et de la personnalité de M. Bowen par rapport à son succès dans l'évangélisation des Canadiens français. Deuxièmement, et en conséquence, il nous a semblé qu'une perspective existentielle serait plus importante à notre objectif que des références documentaires, qui, en troisième lieu, sont d'ailleurs assez limitées. Comme notre but n'était pas d'écrire une pleine biographie, nous avons fait une sélection très rigoureuse des éléments de l'histoire de M. Bowen que nous allions retenir. Même si nous ne les avons pas mis en relief ici, nous ne voudrions pas minimiser ni oublier l'importance d'une vie de prière personnelle, les membres de la famille, les collègues, l'intégrité et d'autres facteurs qui ont contribué à la réussite de M. Bowen et l'ont déterminée.
- 2 A.B. Simpson était le fondateur de l'Alliance chrétienne et missionnaire.
- 3 Voir glossaire «Accepter Jésus».
- 4 Une association d'évangélistes pendant les années cinquante et soixante qui se spécialisaient en le ministère de délivrance et miracles, dont les réunions étaient rapportées et promues dans la revue *Voice of Healing*, rédigée par Gordon Lindsey. Voir J.A. Hewett, «Voice of Healing» DPCM, pp. 873-874.
- 5 Jargon pentecôtiste et évangélique qui décrit le rite de l'appel à l'autel. Voir note #4.
- 6 Voir glossaire, «Accepter Jésus».
- 7 Traduit de son expression: *smelly outhouse*. Entrevue sur audio-cassette avec Allan Bowen (28 mai et 1 juin 1996).
- 8 De temps à autre dans des réunions pentecôtistes, quelqu'un de l'assemblée «ressentira» qu'il ou elle a une prière ou un message en langues de la part de Dieu pour l'assemblée. Normalement la personne élèvera sa voix au-dessus de celle de la congrégation. L'assemblée s'en apercevra et se taira pour écouter ce membre de la congrégation pendant qu'il parle en une langue inconnue.



- L'assemblée s'attendra alors que quelqu'un - soit le locuteur original, soit quelqu'un d'autre - donne l'interprétation, c'est-à-dire transmette dans la langue du peuple ce qui avait été prononcé en une langue inconnue. La plupart du temps, le message en langues est de la glossolalie. Il y a eu des exemples rares où les langues parlées étaient des langues humaines réelles, la xénolalie, connues de quelques personnes dans l'assemblée, mais inconnues de ceux ou celles qui en donnaient expression. Peter Prosser a eu deux expériences du genre dans sa vie. Voir Prosser, *An Historical and Theological Evaluation of the Charismatic Renewal* (mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 1978, p. 151).
- 9 Terme employé par les évangéliques signifiant l'acte de partager sa foi en Jésus et son témoignage personnel de la conversion.
- 10 Un terme dérogatoire pour les pentecôtistes.
- 11 Traduit de l'anglais: a haven of sanity in the jungle of hostile... U(niversity) of T(oronto). Entrevue avec Allan Bowen, 28 mai et 1 juin 1996.
- 12 À la suite de la controverse moderniste-fondamentaliste, les enseignants et prédicateurs associés aux méthodes historico-critiques étaient généralement perçus par les fondamentalistes et les pentecôtistes comme minant la croyance en la crédibilité de la Bible. Ces méthodes pouvaient causer l'abandon du mode de vie évangélique, non forcément à cause de la méthodologie per se, avec laquelle quelques évangéliques étaient d'accord, mais à cause des présuppositions libéralistes, naturalistes, et anti-surnaturelles qui normalement accompagnent de telles études [Peter Althouse, «The Influence of Dr. J.E. Purdie's Reformed Anglican Theology on the Formation and Development of the Pentecostal Assemblies of Canada», *Pneuma*, vol. 19, no. 1 (Spring 1996), pp. 6-9. Et bien sûr, les universités et les séminaires plus anciens, étant les germoirs de ces méthodes, ont fini par être rejetés comme non-chrétiens. Par conséquent, les jeunes évangéliques étaient normalement avisés d'éviter les universités.
- 13 Les groupes de prière à Eastern Pentecostal Bible College sont des groupes d'étudiants qui se réunissent sur une base régulière, chaque groupe priant pour les besoins d'une partie différente du monde.
- 14 La revue *Time* a consacré son article de couverture du 21 juin 1971 à ce réveil parmi la jeunesse. La couverture arborait un portrait psychédélique de Jésus surmonté du titre «The Jesus Revolution (La révolution Jésus)». Le rapport était intitulé «The New Rebel Cry: Jesus is Coming! (Le nouveau cri rebelle: Jésus s'en vient!)» *Time* (June 21, 1971) pp. 36-47, s.a. Au Québec, André Lemelin découvre lui aussi que la croissance évangélique des années soixante-dix était due principalement aux jeunes en bas de trente ans qui se joignaient au mouvement [«Quand Jésus marche sur les ondes... », *Actualité* (octobre 1981), pp. 106, 109-112]. Une recherche dans les archives du Carrefour chrétien de la capitale a révélé que des deux cent quatorze membres reçus jusqu'à 1986, dont 77% se sont convertis entre 1975 et 1982, 70.56% avaient moins de trente ans lors de leur conversion. Larry Eskridge a écrit un article tout récemment qui permet d'approfondir notre connaissance du réveil parmi la jeunesse dans les années soixante et soixante-dix [«One Way': Billy Graham, the Jesus Generation, and the Idea of an Evangelical Youth Culture», *CH*, vol. 67, no.1

(March 1998), pp. 83-106].

- 15 À la fin de son ministère à Québec en 1989, il estime qu'il y avait à peu près 1300 adhérents. Entrevue sur audio-cassette avec Allan Bowen, 28 mai et 1 juin 1996.
- 16 Entrevue sur audio-cassette avec Allan Bowen, 28 mai et 1 juin 1996.
- 17 Le mouvement discipleship, aussi appelé le mouvement shepherding (berger), a débuté avec l'intention d'appeler les charismatiques protestants de plus en plus nomades à devenir plus responsables, dans le sens de devoir rendre compte à une autorité. Christian Growth Ministries de Fort Lauderdale (Floride), une parmi plusieurs organisations dont le but était de contrer la fragmentation parmi les charismatiques protestants, est devenu particulièrement controversé. Son enseignement sur le «pacte d'amour», la responsabilité et la loyauté envers un supérieur spirituel ou «berger» dans une forme de gouvernement ecclésiastique pyramidale était sévèrement critiqué par un nombre de leaders pentecôtistes et charismatiques éminents (Voir H.D. Hunter, «Shepherding Movement», *DPCM*, pp. 783-785).
- 18 Donald R. Martin, «Formation Timothée», *PT* (August 1980), pp. 10-11; Entrevue sur audio-cassette avec Donald R. Martin, 10 mai, 1991.
- 19 Bulletin d'information, 1981-82, 1982-83, Québec: Formation Timothée, p. 3.
- 20 Donald R. Martin, «Formation Timothée », p. 10.
- 21 Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue (8 août 1996). Les premiers étudiants, en 1976, étaient bien sûr complètement inconscients des enjeux politico-ecclésiastiques en ce qui les concernait. Ils ne savaient pas, non plus, qu'il fallait des lettres de créance pour pouvoir exercer un ministère dans les APDC, et que celles-ci ne pouvaient s'obtenir qu'à la graduation d'une institution biblique reconnue, ce que Formation Timothée n'était pas. Tout ce que les étudiants savaient est qu'ils se sentaient appelés de Dieu à s'inscrire à Formation Timothée afin de mieux servir le Seigneur. Ils étaient naïvement ignorants et indifférents à la nécessité de faire la demande des lettres de créance à un point indéterminé dans l'avenir. Mais s'ils s'en étaient préoccupés et avaient pris connaissance de l'obstacle, la mentalité des étudiants était telle qu'ils auraient dit: «Dieu va tout arranger». Et évidemment, Il l'a fait. Les dirigeants, pour leur part, se sont assurés que certaines instances, c'est-à-dire l'Exécutif du District, soient tenues dans l'ignorance pour ce qui avait trait à leurs plans. Évidemment, ils croyaient que le District n'aurait pas accordé son approbation, du moins, pas dans l'immédiat. Gordon Upton admet que l'Exécutif du District n'aurait probablement pas approuvé l'école, quoique, étant une personne prudente et conciliante, il hésite à supposer définitivement une réponse négative de la part de l'Exécutif si on l'avait approché. Il maintient que le District a fini par approuver Formation Timothée, et s'il était lent à le faire, c'est essentiellement pour examiner tous les enjeux de ce qui lui était imposé. Il y a d'abord l'enjeu de l'investissement financier. Le District se doit d'être prudent lorsqu'il s'agit d'approuver de nouveaux projets pouvant occasionner de grands investissements, ce qui était le cas avec Formation Timothée. Et deuxièmement, la situation avec la Conférence française exigeait une grande prudence. Gordon Upton, lettre à Michael Di Giacomo (20 novembre 1998),

- Entrevue sur audio-cassette avec Gordon Upton (29 mai 1996). Quant à Robert Argue, son analyse de la situation lui mène à croire que définitivement le District n'aurait pas accordé la permission pour l'établissement de Formation Timothée. Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue (8 août 1996).
- 22 Entrevue sur audio-cassette avec Donald Martin, 10 mai 1991.
- 23 Quand nous avons interviewé Michel Charbonneau, présentement missionnaire en Haïti, pour lui demander de nous raconter les circonstances entourant sa décision de s'inscrire à Formation Timothée, il nous a dit que, pendant ce même voyage cet été-là, lorsque l'équipe Gaspé Outreach s'est arrêtée à l'Église de Rimouski, le pasteur, Greg Pyne, l'a pris à part pour lui recommander d'aller au Collège biblique. Le pasteur Charbonneau ne connaissait qu'un seul collège biblique canadien-français, l'Institut biblique Bérée, et il ne voulait surtout pas s'y rendre. Malheureusement, il ne le considérait pas comme capable de renforcer et améliorer ses capacités évangélistes. Alors, quand il a entendu l'annonce de lancement d'un nouveau Collège biblique intégrant le ministère pratique aux études académiques, il sut que c'était le genre de Collège biblique qui lui conviendrait. Entrevue sur audio-cassette avec Michel Charbonneau (30 juillet 1996).
- 24 À partir de 1988, Formation Timothée est devenu un programme à l'intérieur du nouvellement incorporé Collège biblique Québec. Jusqu'à l'incorporation, Formation Timothée était techniquement un département de l'Église évangélique de Pentecôte devenue plus tard le Carrefour chrétien de la Capitale [Pierre-A. Hébert, French Ministries Report to the Eastern Ontario and Quebec District Conference (May 2-5, 1988)].
- 25 Donald R. Martin, Formation Timothée: Rapport aux membres des ministères francophones lors de la Conférence du District de l'est de l'Ontario et du Québec (mai 1986).
- 26 William Raccah, Rapport annuel du Collège Biblique Québec au District de l'Est de l'Ontario et du Québec des APDC (hiver 1995).
- 27 Le Comité national des Collèges bibliques, appelé le NBCC (National Bible College Committee), a le mandat de superviser et maintenir les standards académiques dans les Collèges bibliques des APDC.
- 28 Donald R. Martin, «Formation Timothée», PT (August 1980) p. 11.
- 29 «Bulletin d'information, 1981-82, 1982-83», Québec: Formation Timothée, p. 3.
- 30 Collège Biblique Québec et l'Institut biblique Bérée ont été tous les deux dissous pour former le nouveau Institut biblique du Québec à partir du 1 janvier 1997, résultat de la dissolution de la Conférence française, dont les membres se sont ensuite joints au District de l'Est de l'Ontario et du Québec, effectif le 1 janvier 1996.
- 31 La liste des diplômés a été fournie par la secrétaire du Collège biblique Québec, Élisabeth Poirier.
- 32 Donald R. Martin, «Formation Timothée», PT (August 1980) pp. 11, 12.
- 33 Un guide de deux pages a été écrit et remis au pasteur responsable du Centre d'extension ou, si l'Église était capable d'en avoir une, à la personne responsable des étudiants, le Directeur du Centre, pour lui aider dans l'assignation des ministères aux étudiants.

- 34 Ibid.
- 35 Guide pour la formation des ministères de Formation Timothée, communiqué envoyé au Directeur du Centre d'extension, s.a., s.d.
- 36 Il serait intéressant de faire une investigation, au-delà des possibilités de la présente recherche, sur la mesure selon laquelle les recommandations pour le ministère pratique provenant de Formation Timothée étaient bel et bien mises en pratique, par l'examen de la distance entre la théorie et la mise en oeuvre. Une autre recherche intéressante, peut-être dans le cadre d'un doctorat professionnel serait d'étudier la mise en oeuvre de l'instruction théologique à distance dans les Églises pentecôtistes canadiennes-françaises.
- 37 General Executive Minutes, (March 1977), p. 23, Mississauga, archives des APDC.
- 38 Traduit de l'anglais: Whereas the Timothée course program and content appears to meet the standard of the N.B.C.C., and because of the uniqueness of its ministry amongst French speaking Canadians, we recommend that for a period of five years, the Timothée course be accepted as an adequate academic prerequisite for the Pentecostal Assemblies of Canada Licensed credentials. Provided that the Timothée program:
- seek in agreement with Eastern Ontario and Quebec District, a Board of Directors representative of the constituency that it serves
  - seek to be a teaching extension of an existing recognized PAOC Bible College
  - that the NBCC reserve the right to revoke this special consideration if the necessary academic requirements are not met as determined by periodic evaluation, or if the situation changes significantly to warrant reconsideration.[General Executive Minutes, (March 6, 1981) p. 9, Mississauga, archives des APDC].
- 39 D'autres tentatives infructueuses ont suivi dans les années subséquentes.
- 40 Traduit de l'anglais: WHEREAS, The General Executive recognizes the positive contribution which Formation Timothée is making to the work of the Lord in French Canada; and
- WHEREAS, The lack of recognition for Timothée graduates threatens its existence; and
- WHEREAS, There is an expressed feeling by some members of the French Conference that such recognition might contravene the 1975 agreement; and
- WHEREAS, The General Executive does not wish to act without reference to the French Conference; therefore be it
- RESOLVED, That the General Executive express its desire to grant credential status to Timothée graduates on a temporary basis pending the outcome of the current negotiations between the French Conference and Eastern Ontario and Quebec French Ministries; and be it
- RESOLVED FURTHER, That the General Executive request the French Conference Executive to approve this action and respond to the General Secretary at the earliest possible time [General Executive Minutes, (August 1982), p. 14, Mississauga, archives des APDC].
- 41 Traduit de l'anglais: Be it resolved that the [FC] Executive Committee approve the action requested by the General Executive in its resolution dealing with the

et du Québec.

Timothée graduates provided that it is well understood that it is the graduates who are being recognized and not Formation Timothée; and that the approval is on a temporary basis as is stated in their resolution "RESOLVED, that the General Executive express its desire to grant credential status to Timothée graduates on a temporary basis pending the outcome of the current negotiations between the French Conference and the Eastern Ontario and Quebec French Ministries." [General Executive Minutes, (November 1982), p. 3, Mississauga, Archives des APDC] L'auteur, étant lui-même un diplômé de Timothée, a reçu une lettre du bureau du District de l'est de l'Ontario et du Québec, l'avisant qu'il pouvait maintenant faire la demande de sa licence ministérielle parce que l'Exécutif Général avait reconnu Timothée. Il est intéressant de noter que dans cette lettre on souligne «diplômés masculins seulement». Earl Young, Secrétaire-trésorier du District, lettre à Michael Di Giacomo (October 29, 1982).

- 42 George Upton, «French Assemblies Form Own Conference», PT (July 1, 1949), pp. 11, 18.
- 43 General Executive Minutes (August 24, 1984), Mississauga, archives des APDC.
- 44 General Executive Minutes (September 19, 1961), Mississauga, archives des APDC.
- 45 General Constitution and By-Laws of the PAOC (1978), By-Law 4, "Duties of Officers," Section 5, "Duties of the Executive Director of Home Missions and Bible Colleges," paragraph (e), p. 20.
- 46 Arthur Drewitz, A History of the German Branch of the Pentecostal Assemblies of Canada, manuscrit inédit, Kitchener, ON, (février 1986), 74p.
- 47 Gordon Upton, lettre à Michael Di Giacomo, 20 novembre 1998.
- 48 General Executive Minutes, (February/March 1983), pp. 9, 12, Mississauga, archives des APDC.
- 49 Nous tenons à souligner notre reconnaissance pour la contribution du révérend Donald Walsh, qui nous a aidé à voir l'étendue de l'impact du ministère d'Allan Bowen au Canada français.
- 50 Le Power evangelism ou l'évangélisation de puissance, autrefois appelé l'évangélisation surnaturelle, est un terme qui trouve son origine au Fuller Theological Seminary et qui a été vulgarisé par le pasteur John Wimber qui y a jadis enseigné des cours. Le terme traduit tout simplement un vieux concept accepté depuis toujours par les pentecôtistes, à savoir que la proclamation de l'évangile est accompagnée par des manifestations surnaturelles (L.G. McClung, Jr., «Evangelism», DPCM, p. 287; Gary B. McGee, «Wagner, Charles Peter», DPCM, p. 875; C. Peter Wagner, «Wimber, John», DPCM, p. 889).
- 51 Dans le cas d'Edmunston (Nouveau-Brunswick), en 1978 la croissance a été encore plus spectaculaire - d'une poignée à un millier en quelques jours, le résultat de réunions spéciales d'évangélisation accompagnées de miracles.
- 52 "Le Cégep à la maison," Bulletin d'information du Centre collégial de la formation à distance, vol.2 no.2 (avril 1996), p. 1.
- 53 «Rencontre du Comité exécutif de la Conférence française des PAOC», Procès-verbal, (25 septembre, 1984), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario

## CHAPITRE VI

### La croissance de la Conférence française

#### 6.0 La division au sein des APDC

Les différences philosophiques et méthodologiques entre Robert Argue et la Conférence française ont grandi au point où la séparation était devenue inévitable. Comme nous l'avons vu plus tôt, les questions ayant dominé les congrès spéciaux de 1974 étaient les suivantes:

1. La préservation du caractère distinct de la Conférence française menacé par le grand nombre de pasteurs anglophones.

2. Les diverses agences évangélisatrices travaillant au Canada français sans être sous la supervision de la Conférence française. Cette dernière voulait en assumer la direction, tandis que Robert Argue insistait sur le fait que ces agences pouvaient travailler en coopération tout en restant autonomes.

3. Aux deux points précédents il faut rajouter la question de la méthode par laquelle le Département des missions intérieures distribuait ses fonds. Robert Argue désignait lui-même les destinataires au lieu de permettre au Conseil exécutif de la Conférence française d'en décider.

4. Une autre question sur laquelle il y avait des opinions divergentes était celle du principe même des subventions venant du Bureau national. André Gagnon soutenait que le fait d'en accepter ne faisait qu'affaiblir la Conférence française en la rendant dépendante du Bureau national. Il maintenait qu'en refusant cet argent, les ouvriers seraient obligés de «se tenir sur leurs deux jambes» et se verraient par le fait même forcés de puiser en eux-mêmes et non au-delà de la Conférence française ce dont ils avaient besoin pour réussir. Quand Robert Argue se faisait donc présenter l'argument selon lequel on affaiblissait la Conférence française en la subventionnant, il était obligé de tirer la conclusion qu'en retirant les fonds il la fortifierait, ce qu'il a donc fait d'une façon graduelle<sup>1</sup>.

D'autres différences d'opinion secondaires ne méritent pas d'être analysées en détail dans cette thèse. Il suffira de dire qu'une série de divergences ont donné à Robert Argue l'impression qu'il se heurtait continuellement contre des murs. Peu disposé à se faire détourner de ses buts et déterminé à remplir son mandat d'évangélisation du Canada français, il s'est tourné vers le District de l'Est de l'Ontario et du Québec, ce qui a fini par mener à l'établissement d'un deuxième collège biblique francophone dans la province de Québec et du Département des ministères francophones du District, dans l'ordre.

Le fait qu'il était surnommé le «bulldozer» témoigne de sa réputation d'homme extrêmement déterminé et difficile à arrêter. C'était un fonceur,

un pionnier agressif, entrepreneur et aventurier. Il parlait rarement, sinon jamais, de compresser; au contraire il faisait appel à la prière et à l'aide financière afin de saisir les occasions qui se présentaient. Voici un bref extrait d'une de ces lettres qui souligne les traits de son caractère.

D'ici seulement une semaine, Quebec Outreach commencera son Été de service. Quelque part je dois trouver près de 4000\$ pour rencontrer nos obligations. L'argent rentre tranquillement, mais quelques personnes intéressées pourraient nous faire faire un grand bond en avant! Hier, j'ai commandé 10 000 Nouveaux testaments en français... 2600\$. Voilà ce qui est déjà de la foi... mais nous avons l'intention d'utiliser encore 15 000 avant la fin de l'été. Il faut que le Seigneur le rende possible! «Nous devons encore 2905,55\$ pour le Coppermine Outreach. Voici une grande entreprise dans notre Nord canadien. Dieu a cet argent quelque part<sup>3</sup> (ses italiques, notre traduction).

Mais il est quand même important pour les fins de cette thèse de souligner qu'en même temps que le secteur francophone du District grandissait par les efforts d'implantation d'Église par les diplômés de FLITE, alimentés et soutenus par l'argent des Missions intérieures et plus tard par des subventions du District de l'est de l'Ontario et du Québec<sup>4</sup>, les Églises de la Conférence, sous le leadership d'André Gagnon, ne recevant plus de subvention, grandissaient elles aussi. Un point particulièrement pertinent dans la direction du pasteur Gagnon pour notre thèse est la rhétorique nationaliste qu'il utilisait pour motiver la croissance pentecôtiste. Examinons cet homme de plus près.

#### 6.1 André Gagnon<sup>5</sup>

##### 6.1.1 Les premières années

André Gagnon est né dans le quartier Ville-Émard de Montréal le 5 septembre 1934, douzième enfant d'une famille canadienne-française traditionnelle de quatorze enfants. Ses parents sont devenus pentecôtistes quand il avait deux ans. À l'âge de cinq ans, lui aussi a fait l'expérience spirituelle d'accepter Jésus. Il explique que les Églises pentecôtistes francophones étaient handicapées, les enfants pentecôtistes ne pouvant pas fréquenter les écoles catholiques francophones tout simplement parce qu'ils n'étaient pas catholiques. Pour la plupart les jeunes pentecôtistes canadiens-français, à l'instar des autres protestants francophones, allaient aux écoles anglophones. Historiquement, les protestants canadiens-français ont dû choisir entre leur foi et leur langue. La plupart du temps, la langue s'est perdue au fur et à mesure de l'assimilation à la population anglophone. Les APDC ont porté secours aux pentecôtistes canadiens-français dans les années quarante et cinquante en établissant



une école pentecôtiste de langue française, l'Académie chrétienne de Montréal, ce qui a permis aux pentecôtistes canadiens-français de retenir non seulement leur foi, mais aussi leur langue<sup>6</sup>. M. Gagnon avait le privilège de fréquenter l'Académie où il reçut, pendant les cultes quotidiens, le baptême du Saint-Esprit.

Le pasteur Gagnon savait dès son jeune âge qu'il entrerait un jour dans le ministère. À son point de vue, chacun de ses emplois n'était qu'une forme de préparation au ministère. Il se souvient distinctement que, pendant son enfance à Montréal, la ville était plus anglicisée qu'elle ne l'est présentement. La présence anglophone était forte même au sein des Églises francophones: la plupart des dirigeants étaient anglophones, tout en ayant une origine canadienne-française, comme nous l'avons déjà expliqué. La documentation évangélique en langue française était à toutes fins utiles non existante: toute littérature disponible était normalement une traduction de l'anglais. Mais le pasteur Gagnon se souvient d'avoir grandi aussi à l'aise avec les anglophones qu'avec les francophones, sans entretenir d'animosité ou de ressentiment envers les Canadiens anglais.

### 6.1.2 Dans le ministère

Quand il a commencé à se préparer formellement pour le ministère, André Gagnon a étudié à l'Institut biblique Bérée de 1955 à 1958. Pendant ce temps il a aussi aidé sa soeur, Marie-Paule, à implanter une Église à Val-d'Or. Après l'obtention de son diplôme, il est entré dans le ministère à temps plein comme assistant de sa soeur à Val-d'Or, jusqu'en 1961, quand celle-ci est devenue pasteur de l'Église de Rouyn. André Gagnon est alors devenu lui-même pasteur principal à Val-d'Or. Pendant son ministère il a participé au démarrage d'une émission évangélique télévisée, *Le Message de Vie*, en coopération avec les pasteurs Ovila Fortin, de Senneterre, et Marcel St-Onge de Rouyn. En autant qu'on le sache, il s'agissait de la première émission télévisée pentecôtiste de langue française au monde. Elle était diffusée au nord-ouest du Québec et au nord-est de l'Ontario, ainsi qu'à Sherbrooke, Québec, Rimouski, Chicoutimi, et Matane. Pendant son pastorat à Val-d'Or, il a commencé à tenir des réunions évangélisatrices. À plusieurs endroits - Rouyn, Hull, Québec, Sherbrooke, Val-d'Or - il prêchait sur le thème «La guérison par la foi», deux fois par jour, sept jours par semaine, jusqu'à deux mois de temps.

En 1964 il a commencé à faire de l'évangélisation à temps plein en coopération avec Jeunesse en Mission, comme nous l'avons déjà vu. Après deux ans d'évangélisation, les dirigeants de la Conférence française lui ont demandé de fonder une Église à Drummondville, où un

noyau de pentecôtistes était en train de se former. Il accepte et fait du pastorat à Drummondville pendant un an et demi en 1965 et 1966. Quand le pasteur Duffault de Québec est décédé, on a demandé au pasteur Gagnon d'assumer le pastorat par intérim. Pendant ce temps il recevait jusqu'à trente demandes par semaine pour des Nouveaux Testaments qu'on offrait lors des émissions diffusées à Québec. Son pastorat «par intérim» a duré trois ans, après quoi il s'est fait inviter à assumer la direction de l'Institut biblique Bérée.

### 6.1.3 Directeur de l'Institut biblique Bérée

Afin de le préparer pour le poste, Robert Argue a offert à André Gagnon une bourse pour étudier au Central Bible College, l'institut de formation pastorale des Assemblées de Dieu à Springfield (Missouri). Comme il se faisait former pour la direction de l'Institut biblique Bérée, la direction du Central Bible College, à la demande de Robert Argue, a tout fait pour préparer le pasteur Gagnon pour le poste de directeur, ayant la liberté de rencontrer les administrateurs et de discuter avec eux touchant l'administration d'une école biblique. Après l'obtention de son diplôme, il a fait une tournée promotionnelle en Ontario pour le Département national des missions intérieures et a ensuite assumé son poste comme directeur de l'Institut biblique à l'automne de 1973, alors que le mouvement des Jesus People était en plein essor.

Il y avait un grand intérêt pour l'étude de la Bible à cette époque-là, comme en témoignait le nombre croissant d'inscriptions à Bérée<sup>8</sup>. Il se souvient qu'il y avait encore plus d'inscriptions dans les années 1980 à 1982. Il y avait tant d'étudiants que quelques-uns étaient obligés de dormir dans le bureau du directeur et d'autres encore dans la buanderie. Comme leur bâtiment ne pouvait plus recevoir tous les étudiants, on a loué une école de la Montreal Protestant School Board. Ayant vu le succès de l'éducation par extension de Formation Timothée, Bérée a commencé lui aussi son propre programme de cours par vidéo avec des centres d'extension. À son apogée jusqu'à deux-cent-cinquante étudiants étaient inscrits, sur place et par extension<sup>10</sup>. D'après une liste que le collège nous a envoyée, il y a eu deux-cent-huit diplômés du programme de diplôme de trois ans entre les années 1944 et 1995<sup>11</sup>.

### 6.1.4 La croissance d'Églises pendant sa surintendance de la Conférence française

Au printemps de 1974, le révérend Gagnon fut élu surintendant. Il prétend qu'à ce moment-là, il y avait dix-sept oeuvres francophones. Il y

a cependant une divergence quant au nombre d'Églises selon les sources différentes, probablement due au fait d'une utilisation guère rigoureuse des termes «Église» et «oeuvre». M. Gagnon prétend que, lorsqu'il est entré en fonction, il y avait dix-sept «oeuvres», pas forcément des Églises. Quand il a quitté son poste six ans plus tard, ce nombre avait augmenté à quarante, nombre qu'il a signalé lors de son avant-dernier rapport à la Conférence française en tant que surintendant<sup>12</sup>.

D'autres sources soulignent l'utilisation abusive du terme «Église» au sein des APDC. En 1967, l'année où Robert Argue entrait en fonction au Département national des missions intérieures, nous comptons, d'après le bottin téléphonique des ministres et des Églises, le Official Directory of Ministers and Churches of the PAOC, dix-neuf Églises francophones. Deux ans plus tard nous en comptons dix-huit, mais une de celles-ci, le groupe de Sorel, était un point de prédication de l'Église de Drummondville. En 1971, nous en comptons vingt, en 1973, vingt-cinq et en 1975, vingt-six. Cependant dans une liste des Églises de la Conférence française que nous trouvons à la page 23 de l'album des finissants de Bérée de l'année 1975, Le Béréen, nous ne trouvons que vingt-trois Églises<sup>13</sup>. En 1977, nous en comptons trente-huit<sup>14</sup>. En 1979 nous comptons trente-sept plus douze Églises francophones du District au Québec, pour un total de quarante-neuf Églises francophones au Québec<sup>15</sup>.

## 6.2 Les relations entre les administrations des APDC par rapport à l'évangélisation au Canada français

Les relations entre le Département national des missions intérieures et la Conférence française devenaient tendues à cause de considérations financières et parce que les étudiants de FLITE se faisaient placer sans consulter la direction de la Conférence. André Gagnon croyait que ces nouveaux ministres FLITE étaient davantage redevables aux Missions intérieures qu'à la Conférence. En 1975, les subventions provenant des Missions intérieures pour la Conférence et pour Bérée furent coupées. Cet ensemble de problèmes a mené à l'accord de 1975 dont nous discuterons plus loin.

Le pasteur Gagnon aurait aimé que les APDC appliquent au Québec la philosophie d'implantation d'Églises indigènes courante aux Missions outre-mer, c'est à dire que les missionnaires partent et laissent le travail aux nationaux dès que ces derniers sont capables d'administrer l'oeuvre. Les ouvriers canadiens-français ne se sentaient pas encouragés par les APDC. Pour eux, FLITE n'était qu'une façon de dire que les Canadiens français n'étaient pas capables d'évangéliser leur propre peuple. Cela les a blessés d'autant plus qu'ils souffraient d'un complexe d'infériorité

historique vis-à-vis des anglophones. Nous en discuterons plus loin. Pour le moment, disons brièvement que les Canadiens français se percevaient inférieurs aux anglophones. Ces derniers se trouvaient à la direction des compagnies, avaient normalement les meilleures positions économiques et sociales, avaient en général plus d'instruction, tandis que les Canadiens français étaient le plus souvent ouvriers et moins instruits. De telles perceptions ont provoqué des réactions négatives chez certains ministres. Le pasteur Gagnon aurait aimé que ses collègues anglophones aident à développer plus de confiance en soi chez les Canadiens français, mais ces derniers se sentaient plutôt foulés aux pieds.

Alors quand il est devenu le surintendant, il a pris une position nationaliste<sup>16</sup> en encourageant les pasteurs canadiens-français à se mettre au boulot, à croire que la Providence ne leur avait pas alloué une position inférieure dans la vie, et à cesser de penser que les anglophones étaient supérieurs et que «Dieu était anglais». Il les encourageait à faire confiance au Seigneur et à commencer à déterminer leur propre destin, leur disant que si les «Anglais» étaient capables de réussir, eux aussi l'étaient. Il voulait que les attitudes changent et que les relations entre sa Conférence et l'Exécutif général des APDC changent également afin que les Canadiens français se fassent traiter plus comme des collègues que des employés. Spécifiquement, il voulait persuader les APDC de travailler à l'intérieur de la structure de la Conférence pour l'évangélisation du Canada français. Les programmes parallèles étaient perçus par ses pasteurs comme un manque de confiance en leurs capacités par les APDC. Cette situation engendrait de l'animosité et de l'amertume. Les ouvriers francophones ne se sentaient pas aimés, appréciés, acceptés ou même voulus par les APDC.

Une sérieuse source de tension était l'existence d'un deuxième collège biblique francophone, Formation Timothée. Comme nous l'avons annoncé au chapitre cinq, nous continuerons maintenant notre discussion sur Formation Timothée avec une attention particulière accordée à son influence sur les relations entre les administrations des APDC.

### 6.2.1 Les précédents pour l'établissement de Formation Timothée

La plupart des collèges bibliques des APDC au Canada, y compris les tout premiers instituts de formation à court terme, étaient des efforts coopératifs: un certain nombre d'Églises, avec ou sans l'initiative de l'administration des APDC, soit au niveau national, soit au niveau local, participaient à la formation ministérielle. Les cours se tenaient habituellement pendant les premières années dans une église locale. Le premier institut de formation biblique des APDC fut tenu à Montréal en 1924, à

l'Église de Charles Baker, sur la rue Drummond. Les intéressés étaient invités à contacter le pasteur Baker de Montréal ou R.E. McAlister, le rédacteur du prédécesseur du Pentecostal Testimony, *The Canadian Pentecostal Testimony*, à London (Ontario)<sup>17</sup>. Il s'agissait d'une formation de courte durée, seulement un mois. Parce qu'elle était annoncée par le Pentecostal Testimony, il semble que cette école biblique n'était pas qu'une initiative d'une Église locale, mais c'est discutable.

Le premier collège biblique à long terme fut le Central Canadian Bible Institute à Winnipeg qui est devenu par la suite le Canadian Pentecostal Bible College, et encore plus tard le Western (Pentecostal) Bible College. James Eustace Purdie, un ancien anglican et diplômé de Wycliffe College, en était le premier directeur. Ce projet a été amorcé et subventionné par le Congrès général des APDC<sup>18</sup>. Le Western Pentecostal Bible College (le sus-mentionné collège du même nom à Winnipeg était maintenant fermé) en Colombie-Britannique, auparavant British Columbia Bible Institute, était aussi un effort coopératif, une école fondée et subventionnée par le District de la Colombie-Britannique en 1941<sup>19</sup>.

Mais l'histoire des APDC compte tout de même un précédent quant à l'établissement d'un collège biblique dans et par une Église locale. Central Bible College à Saskatoon avait débuté au sein d'une Église locale en 1935, obtenant l'approbation du District de la Saskatchewan en 1938<sup>20</sup> et celle du Congrès général en 1942<sup>21</sup>. Malheureusement, cette entreprise a tourné court quand le conflit a surgi entre son fondateur, George Hawtin, et le District de la Saskatchewan. En 1947 Hawtin avait quitté les APDC au milieu d'une controverse théologique, laissant dans son sillon un collège biblique décimé, comme nous l'avons déjà mentionné.

Le pasteur Daniel N. Buntain a fondé deux programmes de collège biblique au niveau d'Églises locales. En 1930 le Canadian Pentecostal Bible College s'est fait transférer de Winnipeg à Toronto. L'identité de la personne responsable de ce transfert n'est pas notée. Qu'il y ait eu des voix dissidentes, également non notées, est fort probable<sup>22</sup>. De toute façon, le déménagement à Toronto a mal réussi et l'école a dû fermer en 1932. Le révérend Buntain, entre-temps, en tant que pasteur de la Wesley Pentecostal Church à Winnipeg, a fondé le Western Pentecostal Bible College au sous-sol de son église en 1931<sup>23</sup>. À la suite de la fermeture de l'école de Toronto<sup>24</sup>, le Congrès général de 1932 a approuvé le collège de Buntain et a nommé J.E. Purdie comme directeur<sup>25</sup>. Quelques années plus tard, en 1947, le pasteur Buntain, fonde une autre école, le Northwest Bible College, logé au sous-sol de l'Église Edmonton Tabernacle<sup>26</sup>.

Dans ce contexte, il semblerait que la direction de l'Église de Québec ne faisait rien d'extraordinaire selon les standards pentecôtistes. Cependant,

en 1976, il était entendu que de telles initiatives locales étaient du passé, la responsabilité officielle de la formation ministérielle relevant maintenant du District. À la page 4 de District Constitution and By-Laws (1987) of the EOQD of the PAOC, nous lisons à l'Article V, «Objectives and Prerogatives», Section 5:

[Les objectifs et prérogatives de ce Congrès du District seront] d'établir et de maintenir les départements et institutions pour le Congrès du District qui pourraient s'avérer nécessaires, tels les réunions de camp, les écoles bibliques, les foyers de repos pour missionnaires, des imprimeries et maisons d'édition, et les orphelinats ou tout autre institution de bienfaisance<sup>27</sup>. (nos italiques, notre traduction)

Dans le District de l'est de l'Ontario et du Québec le collège biblique reconnu était le Eastern Pentecostal Bible College. L'approbation du District était nécessaire pour l'établissement d'un deuxième collège biblique sur son territoire, qui à l'époque aurait été extrêmement improbable, étant donné le contexte politico-ecclésiastique. Premièrement, la direction du District n'était pas intéressé à s'impliquer dans le ministère francophone. Deuxièmement, elle voulait éviter tout conflit avec la Conférence française.

Il est nécessaire de nuancer ces conclusions pour être équitable envers toutes les personnes concernées. Robert Argue dit qu'il a essayé pendant longtemps d'encourager le District à s'impliquer dans l'oeuvre francophone. On doit croire que cela a duré au moins trois ans si on compte à partir du moment du refus de tout subside par la Conférence française et des congrès spéciaux ayant eu lieu en 1974 jusqu'à l'autorisation officielle de l'évangélisation bilingue par le District de l'est de l'Ontario et du Québec en 1977. Pour lui la conclusion du paragraphe précédent est exacte<sup>28</sup>. Par contre, Gordon Upton, surintendant de l'époque, se défend de dire que le District ne voulait pas s'impliquer dans l'oeuvre francophone. S'il ne l'a pas fait, c'était parce que, selon lui, ce n'était pas son mandat à l'époque. Il souligne que celui-ci a fini par s'impliquer<sup>29</sup>. Pour ce qui concerne Formation Timothée, le révérend Upton dit que si l'approbation a pris du temps, c'était parce qu'il fallait que l'Exécutif du District examine tous les enjeux en plus d'entreprendre des négociations avec la Conférence française, la National Bible College Committee et l'Exécutif général. Selon lui, il était possible que l'Exécutif du District approuve le projet de Formation Timothée<sup>30</sup>. Nonobstant cela, nous demeurons sceptiques étant donné les relations tendues avec la Conférence française à l'époque. Par ailleurs, le fait que le surintendant du District n'avait pas été mis au courant par les fondateurs de Formation Timothée nous fait croire que ces derniers avaient perçu l'Exécutif du



District comme fermé à la possibilité d'approuver le projet d'un deuxième collège francophone.

Les fondateurs de Formation Timothée savaient fort bien qu'ils ne suivaient pas le chemin traditionnel pour obtenir l'approbation de leur projet. Mais à cause de la croissance de l'Église de Québec, ils croyaient que la situation exigeait une approche d'Église pionnière de première génération et non celle d'une institution ecclésiastique de troisième génération. Ils croyaient que le Québec avait besoin, non des méthodes canadiennes-anglaises habituelles, mais de la méthodologie propre aux Missions extérieures. Ils croyaient que si le District avait connu leur but d'établir un «collège biblique», celui-ci n'aurait jamais pu démarrer, ou du moins, l'établissement aurait été retardé. La seule façon de l'établir en toute bonne conscience était d'en faire un programme uniquement pour l'Église locale. Restait la question du statut éventuel des diplômés. Recevraient-ils des lettres de créances d'un collège non reconnu des APDC ? De plus, les étudiants de l'extérieur de Québec insistant pour s'inscrire à Formation Timothée ont fait en sorte que le programme soit extra-local dès le départ.

### 6.2.2 La réaction du District à Formation Timothée

À l'automne de 1976, le surintendant Upton et d'autres membres de l'Exécutif ont visité l'Église de Québec. C'était pendant cette visite, les étudiants étant déjà inscrits, les frais de scolarité déjà perçus, et l'enseignement déjà en cours, qu'il a découvert pour la première fois qu'il y avait un autre collège biblique en marche dans son District. Sa réaction fut mitigée. Il était bien sûr content de voir que des jeunes Canadiens français s'intéressaient d'une façon sérieuse à l'étude de la Bible, mais il ne connaissait que trop bien les enjeux de ce qu'il voyait. Il a comparé son expérience à celle de découvrir, en ses mots, «an illegitimate baby left at his front door»<sup>31</sup>.

Les pasteurs Bowen et Martin ont alors été convoqués à Belleville pour rencontrer l'Exécutif du District. Quoique certains membres du comité étaient de l'avis que les pasteurs Bowen et Martin n'ont pas été transparents et n'ont pas suivi la bonne procédure, ils voyaient bien que l'oeuvre au Canada français progressait bien. Allan Bowen se rappelle que l'un des membres de l'Exécutif, James MacKnight, alors pasteur de l'Église Bethel Pentecostal à Ottawa, a dit: «Les jeunes, si vous essayez de nous avoir, que Dieu vous soit en aide, mais si vous avez entendu la voix de Dieu, je suis avec vous»<sup>32</sup> (notre traduction). Selon toute probabilité cette remarque résumait assez bien l'attitude des autres membres de l'Exécutif du District. Il faut les féliciter d'avoir gardé en vue que leur raison d'être

était de servir Dieu et que la constitution des APDC avait été rédigée à cette fin. S'ils discernaient donc que le code de conduite écrit ne se conformait pas à la volonté de Dieu à ce moment, ils étaient alors prêts à ne pas suivre les règlements à la lettre. Restait cependant la préoccupation que la Conférence française en serait offensée. Formation Timothée donnait des maux de tête politiques à la direction du District.

### 6.2.3 Le département des ministères francophones du District

La «bombe» Formation Timothée est survenue à un moment de turbulence ecclésiastico-politique. Dans le sillon des réunions spéciales et bien difficiles de la Conférence française en 1974, comme nous l'avons déjà vu, certains détenteurs de lettres de créance, insatisfaits de la priorité accordée par la Conférence française aux questions ecclésiastiques, politiques et constitutionnelles au détriment de l'évangélisation et de l'implantation d'Églises, firent transférer leurs lettres de créances au District. Avec le nombre croissant de ministres francophones qui demandaient des lettres de créance au District, y compris la plupart des gradués de FLITE ainsi que ceux de Formation Timothée, la pression se faisait sentir de plus en plus chez l'Exécutif du District de former un Département de Ministères francophones<sup>33</sup>, ce qu'il hésitait à faire. Par conséquent, le District devait composer avec ce nombre croissant de ministres francophones qui voulaient se joindre à lui, mais pour lesquels ce dernier, au moins du point de vue de certains, ne voulait pas prendre la responsabilité et à qui il ne voulait pas fournir de supervision spirituelle. Ces détenteurs de lettres de créance se trouvaient de ce fait dans une sorte de limbes administratives. Étant donné le contexte, ils se tournaient tout naturellement vers Robert Argue comme père spirituel, ce qui le mettait dans la position inconfortable d'être un surintendant de facto, tout en essayant de convaincre la direction du District de s'impliquer dans l'évangélisation francophone<sup>34</sup>. Ce dernier a fini par conclure qu'un amendement à la Constitution du District était nécessaire à la mise en oeuvre d'une politique d'évangélisation bilingue (Bilingual Outreach). Si pour certains l'amendement fut le résultat d'une pression exercée sur la Direction du District, le Surintendant de l'époque Gordon Upton déclare que ce n'était qu'une première étape pour «répondre aux réalités courantes de l'époque au Québec», et le résultat d'une «préparation soignée, étalée dans le temps»<sup>35</sup> (notre traduction).



### 6.3 L'entente de 1975 sur la relation unique entre les APDC et la Conférence française

Bien entendu, la Conférence française était entièrement en désaccord avec l'établissement du Département des Ministères francophones du District, surtout parce qu'elle croyait avoir entériné un accord avec l'Exécutif national afin justement d'empêcher la création d'un tel organisme.

Plus haut nous avons vu qu'un comité spécial a été mis sur pied, avec la pleine approbation et l'appui de la Conférence française, à son congrès d'affaires de 1974, afin de régler les différends entre celui-ci et le Bureau national. Une série de réunions, propositions et contre-propositions ont produit comme résultat une entente spéciale entre les deux organismes. Un effet secondaire de l'accord a été de repousser de huit ans la reconnaissance de Formation Timothée comme un collègue biblique officiel et pleinement approuvé des APDC. Nous avons déjà parlé de la première réunion entre le Comité spécial et les directeurs exécutifs à Toronto. Une deuxième réunion a eu lieu à Dorval le 25 juin 1975 afin de parvenir à un accord sur certains changements à la constitution de la Conférence française. Les amendements proposés seraient ensuite soumis premièrement à l'Exécutif général et suivant l'approbation, à la Conférence française<sup>36</sup>.

Lors de la réunion suivante de l'Exécutif général en septembre 1975, l'Exécutif général a modifié les amendements recommandés qui avaient été formulés à la réunion du 25 juin. Le comité de la Conférence française avait désiré, par son Article II - Les frontières territoriales que sa constitution se lise: «Les assemblées qui ont été créées de toute autre façon seront encouragées à s'affilier avec la Conférence française. Aucune autre conférence française ou département français d'une conférence existante ne sera formé»<sup>37</sup> (notre traduction). Mais l'Exécutif général a décidé de modifier la proposition. Nous lisons au procès-verbal de septembre:

(1) Omettre la dernière phrase de cet article: «Aucune autre conférence française ou département d'une conférence existante ne sera formé» parce qu'il usurpe l'autorité d'autres Conférences et que cette question soit traitée par un accord séparé et direct entre l'Exécutif Général et la Conférence française.

(2) Que la deuxième phrase se lise: «Les assemblées qui ont été créées de toute autre façon seront avisées qu'elles pourront, si elles le désirent, choisir de s'affilier à la Conférence française»<sup>38</sup> (notre traduction).

Un comité plus restreint, composé d'André Gagnon, Robert Argue, Gordon Upton et Charles Yates, avait recommandé la proposition suivante, à propos de laquelle ils étaient unanimes et que l'Exécutif général a adopté:

Il est convenu, en plus de la constitution approuvée [de la Conférence

française], que les Assemblées de Pentecôte du Canada n'établiront ni d'autre Conférence française ni de structure entièrement française à l'intérieur d'une autre Conférence. Il est entendu qu'on peut bien nommer une personne comme directeur des oeuvres bilingues ou françaises d'autres Conférences, mais qu'il ne s'agirait pas d'une structure séparée mais entièrement intégrée aux opérations du District<sup>39</sup> (notre traduction).

Nous lisons dans le procès-verbal de mars 1976 qu'un comité de liaison avait été nommé pour coordonner les activités d'évangélisation au Canada français. Lors de la même réunion on a approuvé:

...Vu qu'il y a plusieurs Conférences des Assemblées de Pentecôte du Canada qui attribuent des lettres de créances et qui oeuvrent au Canada français, nous reconnaissons que les personnes qui y font un ministère peuvent détenir des lettres de créances avec n'importe quelle des Conférences des Assemblées de Pentecôte du Canada<sup>40</sup> (notre traduction).

Ainsi les oeuvres parallèles n'ont-elles pas été empêchées mais coordonnées, non par la Conférence française mais par un comité composé de représentants de la Conférence française, du Département des missions intérieures, du District de l'est de l'Ontario et du Québec, de la Croisade de la Littérature du Québec, du District des Maritimes, de Gaspé Outreach, et du Département de la Jeunesse et de l'Éducation chrétienne. Au fond, tous les organismes qui avaient un intérêt à l'évangélisation du Canada français y étaient représentés<sup>41</sup>. Les APDC n'ont donc pas accédé à la demande de la Conférence, mais lors de toutes ses délibérations futures il y avait une référence constante à l'entente de 1975 qui témoignait de sa déférence, fondé sur un respect de sa place constitutionnelle dans les APDC.

### 6.4 De la politique ecclésiastique

Une analyse des deux clauses constituantes de cette résolution nous amènera à conclure que nous sommes ici témoins de la politique en action, pure et simple. La Conférence française s'est fait donner ce qu'elle désirait par une première clause et se l'est fait retirer par la deuxième. Cet accord fut néanmoins un facteur important dans la relation de travail entre les APDC et la Conférence pendant les neuf années suivantes. Il va sans dire qu'il a été interprété de façon différente par les deux parties pour justifier ou leurs actions ou leurs protestations. La Conférence n'a donc pas obtenu ce qu'elle désirait en termes de structure administrative, c'est-à-dire que tous les organismes évangélistes francophones soient sous sa coordination. Toutefois, elle croyait l'avoir obtenu, ce qui rend compréhensibles les frustrations face à l'oeuvre francophone structurée

du District de l'est de l'Ontario et du Québec.

Ce que la Conférence croyait implicite dans l'accord a été formulé explicitement par elle, car nous lisons au procès-verbal d'une de ses réunions d'affaires: «Vu qu'il est implicite dans l'entente de 1975 convenue entre les Assemblées de Pentecôte du Canada et la Conférence Française; à savoir qu'il n'y aurait pas d'autres collèges ou instituts bibliques francophones»<sup>42</sup> (nos italiques). Mais il n'y avait jamais eu d'entente explicite pour exclure la possibilité d'un deuxième collège biblique francophone, comme nous l'avons vu ci-haut. Au contraire, la formulation: «Il est entendu qu'on peut bien nommer une personne comme directeur des oeuvres bilingues ou françaises d'autres Conférences, mais qu'il ne s'agirait pas d'une structure séparée mais entièrement intégrée aux opérations du District», a laissé une échappatoire au District, ce qui lui a permis de se sentir à l'aise avec l'établissement d'un deuxième collège biblique francophone.

Mais, là où la Conférence entendait qu'il ne serait établi «... ni d'autre Conférence française ni de structure entièrement française à l'intérieur d'une autre Conférence», ceci fut interprété différemment par les autres parties impliquées. Le District justifiait son Département de ministères francophones comme étant intégré à un district anglophone et donc faisant partie d'une oeuvre bilingue, donc pas «entièrement française». La permission de nommer un «directeur des oeuvres bilingues ou françaises» était comprise comme une permission implicite d'établir un deuxième collège biblique francophone. La Conférence, de l'autre côté, voyait les Ministères francophones comme une «structure entièrement française à l'intérieur d'une autre Conférence», c'est-à-dire que le District de l'est de l'Ontario et du Québec et l'établissement de Formation Timothée était perçu comme une violation de l'entente de 1975.

L'ergotage politique mis de côté, l'établissement des Ministères francophones et de Formation Timothée semble, en effet, aller à l'encontre de la formulation de l'accord. Ce n'est donc pas surprenant que l'Exécutif Général ait donné raison à l'interprétation de la Conférence française<sup>43</sup>, au moins pendant les années après Robert Argue, car il a systématiquement refusé, sur la base de l'entente de 1975, d'accorder à Formation Timothée une reconnaissance officielle. Mais en même temps, l'institution n'a pas été fermée, ce qui traduit l'approche pragmatique des APDC. L'Exécutif général a fini par donner son approbation à Formation Timothée lorsque la Conférence française est devenue une conférence branche officielle. Ce changement de statut a été compris, on le présume, par celle-ci autant que par l'Exécutif général des APDC, comme rendant nulle l'entente de 1975. Au Procès-verbal de l'Exécutif Général de février/mars 1983, nous lisons à la page 9 sous le

titre «French Conference Status»:

Après une nouvelle discussion au sujet de l'accord existant, un amendement a été PROPOSÉ et APPUYÉ à l'effet qu'il soit entendu que le statut de conférence branche abroge l'entente existant, et que de nouvelles négociations devront être nécessaires pour toute exigence future<sup>44</sup> (notre traduction).

Et à la page 12 sous le titre «French Theological Education» nous lisons:

Il a été PROPOSÉ et APPUYÉ que, si la Conférence française reçoit le statut de conférence branche, et quand elle le recevra, l'accréditation soit accordée à Timothée, vu que la seule raison de la refuser a été l'entente spéciale de 1975, actuellement en vigueur<sup>45</sup> (notre traduction).

Malheureusement, les APDC ont dû subir pendant les années soixante-dix et quatre-vingt plusieurs tribulations au niveau administratif et à celui de la politique ecclésiastique. Le fait d'avoir deux organismes administratifs de la même confession travaillant sur le même territoire et dans la même langue, a causé plusieurs tensions, même au niveau local.

#### 6.4 La fusion

On a essayé à plusieurs reprises de résoudre ces problèmes. En plus des luttes de pouvoir entre administrations et ministères en concurrence, il fallait rajouter la considération des questions - plus délicates - culturelles et linguistiques qui ont fait le désespoir des APDC. Pendant les vingt années suivantes, une série de réunions entre la Conférence, le District et le Bureau national furent tenues, diverses tentatives furent faites pour fusionner les deux organismes en une seule structure, dans un long défilé de propositions et de contre-propositions, trop nombreuses pour être énumérés dans cette thèse. L'union a failli se faire en 1990, mais s'est effondrée à la dernière minute. Cinq ans plus tard, la même proposition a été approuvée et par la Conférence et par le District: on a dissout la Conférence française et tous ses ministères, Églises et propriétés ont été transférés au District. Une clause de la proposition de 1995, cependant, ne figurait pas dans celle de 1990. Elle convenait d'établir, «à la plus proche opportunité appropriée»[sic]<sup>46</sup>, un District du Québec. L'inclusion de l'établissement d'un nouveau District était le facteur qui a fait accepter la proposition par les membres de la Conférence française.

Au 1er janvier 1996 la Conférence française, après quarante-sept ans d'existence, n'était plus. Il n'existe maintenant qu'un seul organisme des APDC qui travaille au Québec - le District de l'est de l'Ontario et du Québec. La plupart des membres semblent être satisfaits de cet état de fait. On a déjà mis en branle le processus qui mènera à la création du nouveau District du Québec pour l'an 2000. Un autre résultat de la fusion

de la Conférence avec le District a été la dissolution du Collège biblique Québec et de l'Institut biblique Bérée pour former un nouveau collège biblique pour le Canada français, l'Institut biblique du Québec.

### 6.5 Conclusion

Que les pasteurs aient pu traverser ces années sans apprendre à «sacrer» est probablement un témoignage de leur caractère chrétien. Les problèmes, administratifs certainement, peuvent être attribués à une différence d'opinion entre les dirigeants quant à la politique de financement et à la stratégie d'évangélisation. Mais il ne semble pas que ces différends aient été la cause première des tensions. Ce qui a occasionné ces tensions, comme le révérend Argue le souligne, était le fait que la Conférence française n'avait pas été productive. Si elle avait été en train d'établir des Églises florissantes à travers le Canada, FLITE n'aurait jamais trouvé sa raison d'être, la Conférence française aurait obtenu tout ce qu'elle demandait, et les problèmes décrits ici n'auraient sans doute jamais vu le jour. Malheureusement, ce ne fut pas le cas. L'Église pentecôtiste canadienne-française avait connu une période de croissance extrêmement lente pendant les années cinquante et soixante, ce qui est compréhensible, étant donné le contexte social et religieux de l'époque. En plus des pressions sociales et culturelles externes qui empêchaient sa croissance, la Conférence française avait connu des problèmes internes. Les deux autres raisons suivantes pourraient expliquer l'état affaibli et déprimé de l'oeuvre francophone des années soixante. Le Centre Évangélique, l'Église majeure du pentecôtisme francophone et un des piliers principaux de la Conférence française en termes de support financier et de production d'ouvriers, a connu des turbulences à cette période. Elle avait connu une rupture à cause de la controverse Latter-Rain. Avant de pouvoir s'en remettre pleinement, elle a subi une autre hémorragie de ses membres à cause de l'activité d'un évangéliste canadien-français indépendant, au début des années soixante<sup>47</sup>.

Bien sûr, une fois les conflits amorcés, l'interaction des personnalités peut soit désamorcer, soit enflammer une situation à potentiel explosif. Il est possible que les personnalités aient compliqué la situation, mais elles ne furent pas le facteur majeur de cette histoire. Le contexte canadien, dominé par les relations anglophones-francophones, malheureusement trop souvent marquées des expériences désagréables, est celui dans lequel l'évangélisation interculturelle a été lancée. La gestion d'opinions et de stratégies divergentes dans ce contexte a mené inévitablement à la recherche d'une solution politique. Des factions différentes livrent une bataille pour protéger leur «terrain». En même temps, le contexte cana-

dien devenait de plus en plus délicat, ce qui ne fut pas sans marquer les relations entre la Conférence, le District et les APDC. En d'autres termes, une situation déjà problématique, comprenant des luttes de pouvoir entre des corps administratifs et possiblement les personnalités, fut rendu davantage complexe et explosive par des enjeux linguistiques et culturels concernant l'ensemble du pays.

Que des questions de langue et de culture entrent en jeu est entièrement compréhensible et même facile à prédire, étant donné le contexte historique des rapports culturels au Canada. Nous tenterons de démontrer, dans la prochaine section, que ce qui s'est produit au sein des APDC a été le reflet d'une conjoncture sociale générale. Les mêmes éléments étaient là - les factions opposées, divisées par des questions de langue. Ces deux groupes représentent deux idéologies que nous trouvons à travers l'histoire canadienne. Dans cette prochaine section, nous tenterons d'arriver à une compréhension plus complète de ce contexte culturel.

### Notes

- 1 Robert Argue et André Gagnon ont exprimé et expliqué leurs opinions respectives et divergentes sur la question des subventions lors du Congrès spécial du novembre 1974.
- 2 Traduit de l'anglais: In just a week QUEBEC OUTREACH begins its Summer of Service. From somewhere I must find almost \$4,000 to meet our commitments. Funds are coming in slowly, but a few interested people could give us a great lift! Yesterday I ordered 10,000 French New Testaments... \$2,600. There's faith here already... but we plan to use another 15,000 before the summer is over. The Lord must make this possible! [Robert Argue, lettre aux pasteurs, (mai 1968), Mississauga, archives des APDC].
- 3 Traduit de l'anglais: Still owing on the COPPERMINE OUTREACH ... \$2,905.55. This is a great venture in our Canadian North. Somewhere God has this money [Robert Argue, lettre aux pasteurs, (juin 1968), Mississauga, archives des APDC].
- 4 Le Département national des missions intérieures a toujours déboursé le plus gros part de son budget au Canada français. L'investissement a augmenté au travers des années au point de tenir des valeurs réelles au Canada français de plus d'un million de dollars (Robert Argue, «Rapport aux Congrès du District», 1977), en plus des subsides pour les étudiants de FLITE et le soutien des ouvriers pionniers. En 1988, par exemple, le budget du Département des ministères francophones incluait une subvention du District de 600 000\$ [French Amalgamation Committee Minutes, (November 14, 1988), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec]; Gordon R. Upton, French Conference and French Ministries Amalgamation, (1988), Mississauga, archives des APDC].
- 5 Ce qui suit est basé en grande partie sur une entrevue personnelle enregistrée sur audio-cassette. Les autres sources documentaires, lorsqu'ils existent, seront



- indiquées.
- 6 Un dépliant publié et distribué dans les années cinquante décrit la condition des protestants canadiens-français au Canada français, l'exclusion des écoles catholiques, l'assimilation culturelle des Canadiens français à la langue et à la culture du Canada anglais (Notre mouvement de Pentecôte et ses écoles, publié et distribué par l'Exécutif de la Conférence française des APDC, s.a., 1750 est boul. Gouin, Montréal, P.Q. 1951, Mississauga, archives des APDC).
  - 7 Robert Argue, "Report of the Director of Home Missions and Bible Colleges to the District Conferences," (Spring 1973), Mississauga, archives des APDC.
  - 8 Dix-sept étudiants étaient inscrits à Bérée pour l'année scolaire 1972-1973, dont quatre femmes [Robert Argue, "Report of the Director of Home Missions and Bible Colleges to the District Conferences," (Spring 1973), Mississauga, archives des APDC].
  - 9 En 1982 l'Institut biblique Bérée a signalé quarante-cinq étudiants de jour et trente-cinq étudiants aux cours du soir. Pendant ce temps Formation Timothée a enregistré quatre-vingt-quatre inscriptions à Québec et aux dix centres d'extension [Robert Argue, "Report of the Director of Home Missions and Bible Colleges to the District Conferences," (Spring 1982), Mississauga, archives des APDC]. L'année suivante, à Bérée, trente se sont inscrits à temps plein, cinq à temps partiel, et vingt étudiants aux cours du soir [Gordon Upton, "Report of the Director of Home Missions and Bible Colleges to the District Conferences," (Spring 1984), Mississauga, archives des APDC].
  - 10 Ce chiffre nous a été donné lors de l'entrevue avec le révérend Gagnon. Cependant nous n'avons pas pu établir le bien-fondé de ces deux-cent-cinquante inscriptions par la documentation. On nous a dit que Bérée ne gardait pas de registre de ses inscriptions. Le mieux que nous avons pu trouver était un rapport à l'Exécutif de la Conférence française dans lequel André Gagnon signalait cent-soixante inscriptions, dont quarante à temps plein, dix-sept à temps partiel, et soixante-trois provenant des centres d'extension, mais dont le statut n'était pas spécifié [Procès-verbal du Comité de la Conférence française, (25 septembre 1984), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec]. Plus tard il a fait le rapport de l'existence de huit centres d'extension et de trois ou quatre autres qui devraient se rajouter vers le début de 1985 [Procès-verbal du Comité de la Conférence française, (25 octobre 1984), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec]. À la suite de la lecture de cette section, le pasteur Gagnon précise que s'il y a des chiffres manquants, c'est après la mise sur pied des cours dont le but était de former des aides dans l'Église locale et qui ne débouchaient ni sur un certificat ni sur un diplôme ne nécessitant pas d'inscription officielle (André Gagnon, Commentaires sur la thèse, 30 janvier 1999).
  - 11 Liste fournie par Mme Thérèse Rémillard, secrétaire à l'Institut biblique Bérée.
  - 12 Entrevue sur audio-cassette avec André Gagnon, 20 et 27 novembre, 1996; André L. Gagnon, «Rapport du Surintendant à la Conférence française», [Procès-verbal du] 29e congrès de la Conférence française des PAOC, Centre Évangélique de Montréal, (25-27 avril, 1979), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec. Ces mêmes chiffres se sont répandus depuis,

- car il a donné des entrevues ailleurs (Don Lewis, «Evangelical Renewal in French Canada», His Dominion: A Bulletin of the Canadian Theological Seminary, David F. Hartzfeld, ed., vol. 9, no 3 (mai 1983), pp. 3-14, note no 7; conversation téléphonique avec Richard Lougheed, professeur d'histoire à la Faculté Théologique Évangélique, date approximative, janvier 1996), ce qui fait que certaines sources ont continué à proclamer ces chiffres devenus communément utilisés.
- 13 Le passage de quelques pasteurs au District de l'est de l'Ontario et du Québec était probablement l'une des raisons pour lesquelles il y avait moins d'Églises signalées que l'année précédente. Les Églises suivantes n'y figuraient pas: Joliette (Donald Martin, la pasteur de Joliette avait demandé un transfert de ses lettres de créance), le groupe francophone d'Évangélisme Pentecostal (mené par Peter Prosser, qui était affilié avec le District), l'Église de Montréal-Nord (d'Henri Sauren), St-Raymond (Allan Bowen, le pasteur de la congrégation anglophone à Québec s'occupait de ce groupe, qui faisait donc partie du District), et Sept-îles (où Donald Krohn était le pasteur).
  - 14 Une Église était portugaise, et nous ne l'avons donc pas comptée.
  - 15 Ces chiffres proviennent de la Official Directory of Ministers and Churches of the PAOC pour ces années.
  - 16 Nous utilisons ce terme suivant l'usage de Fernand Dumont pour qui «le nationalisme suppose [...] que la nation devient une référence première de la collectivité» (Genèse de la société québécoise, Montréal: Éditions du Boréal, 1996, p. 276).
  - 17 «Bible School», The Canadian Pentecostal Testimony, vol. 2, no. 24 (December 1923), p. 5.
  - 18 Thomas Wm. Miller, Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada, Mississauga: Full Gospel Publishing House, 1994, pp. 202-208. Brian Robert Ross, The Emergence of Theological Education within the Pentecostal Assemblies of Canada, mémoire de maîtrise, Toronto: Knox College, 1971, p. 68.
  - 19 Miller, Canadian Pentecostals..., pp. 210-211.
  - 20 Ross, Emergence..., p. 90.
  - 21 Miller, Canadian Pentecostals..., p. 208.
  - 22 Ross, Emergence..., p. 74.
  - 23 Ross, Emergence..., p. 82.
  - 24 Les APDC ont fini par ouvrir une école biblique à Toronto en 1939, le Ontario Pentecostal Bible College, qui a déménagé à Peterborough en 1951 pour devenir Eastern Pentecostal Bible College, présentement le plus grand des collèges bibliques des APDC (Ross, Emergence..., p. 88).
  - 25 Ross, Emergence..., p. 84-85.
  - 26 Miller, Canadian Pentecostals..., p. 210; Ross, Emergence..., p. 89.
  - 27 Traduit de l'anglais: [The objectives and prerogatives of this District Conference shall be] to establish and maintain such departments and institutions for the District Conference as may be required, such as camp meetings, Bible schools, missionary rest homes, printing and publishing plants, and orphanages or other benevolent institutions.



- 28 Robert Argue, lettre à Michael Di Giacomo, 29 novembre, 1998.
- 29 Gordon Upton, lettre à Michael Di Giacomo, 20 novembre 1998.
- 30 Gordon Upton, lettre à Michael Di Giacomo, 20 novembre 1998.
- 31 Entrevue sur audio-cassette avec Gordon Upton, 7 mai 1991; 29 mai 1996.
- 32 Traduit de l'anglais: If you young men are trying to pull one over on us, may God help you, but if you guys have heard from God, I'm with you (Interview sur audio- cassette avec Allan Bowen, 28 mai et 1 juin 1996). Gordon Upton, ne se souvenant pas de ces propos du pasteur MacKnight, dit qu'ils lui ressemblent (Lettre à Michael Di Giacomo, 20 novembre 1998).
- 33 Entrevue sur audio-cassette avec Allan Bowen, 28 mai et 1 juin 1996.
- 34 Selon Gordon Upton, comme nous l'avons déjà signalé, il y avait des raisons légitimes pour lesquelles le District ne s'était pas empressé de s'impliquer dans l'oeuvre francophone.
- 35 Traduit de l'anglais: «...in responding to the current realities of the time in Quebec [...] careful planning over a period of time (Gordon Upton, lettre à Michael Di Giacomo, 20 novembre 1998)».
- 36 Minutes of the Special Committee re. the French Conference Relationship to the Pentecostal Assemblies of Canada, Dorval Church, Montreal, (June 25 1975), Mississauga, archives des APDC.
- 37 Traduit de l'anglais: Assemblies which have been brought into existence by any other means shall be encouraged to affiliate with the French Conference. No other French Conference or French arm of an existing conference shall be formed [Minutes of the Special Committee re. the French Conference Relationship to the Pentecostal Assemblies of Canada, Dorval Church, Montreal, (June 25, 1975), p. 1, Mississauga, archives des APDC].
- 38 Traduit de l'anglais: (1) Delete the last sentence of this article "No other French Conference or French arm of an existing conference shall be formed" because it encroached upon the authority of other Conferences and that this matter be dealt with by a separate and direct agreement between the General Executive and the French Conference.
- (2) That the second sentence shall read: "Assemblies which have been brought into existence by any other means shall be advised that if they wish, they may choose to affiliate with the French Conference [General Executive Minutes, (September 1975), p. 11, Mississauga, archives des APDC].
- 39 Traduit de l'anglais: It is agreed, along with the approved [French Conference] Constitution, that The Pentecostal Assemblies of Canada will not establish another French Conference, nor a Structure that is wholly French within another Conference. It is understood there might well be the appointment of a person as Director over the bilingual or French works established by other Conferences, but that this would not be a separate Structure but totally integrated with the operations of the District. [General Executive Minutes, (September 1975), p. 17, Mississauga, archives des APDC].
- 40 Traduit de l'anglais:... Whereas there are several credential granting Pentecostal Assemblies of Canada Conferences working in French Canada, we recognize the persons ministering there may hold credentials with any one of the different Pentecostal Assemblies of Canada Conferences. [General

- Executive Minutes, (March 8- 12, 1976), p. 12, Mississauga, archives des APDC].
- 41 General Executive Minutes, (March 8-12, 1976), p. 12, Mississauga, archives des APDC.
- 42 Procès-verbal du 35e congrès annuel de la Conférence française des APDC, St-Jérôme, (26-28 avril 1983), p. 11, Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- 43 Entrevue sur audio-cassette avec Bill Griffin (28 juin 1996), Directeur exécutif des Ministères d'Églises de 1982 à 1992, Secrétaire général de 1992 à 1994.
- 44 Traduit de l'anglais: Out of further discussion about the existing agreement, an amendment was MOVED and SECONDED that it should be understood that a branch conference status abrogates the existing agreement, and would require negotiation for any future requirements [General Executive Minutes (February/March, 1983), Mississauga, archives des APDC].
- 45 Traduit de l'anglais: It was MOVED and SECONDED that if and when the French Conference receives Branch Conference Status, accreditation be granted to Timothée, since the only cause for not approving accreditation was the 1975 special agreement presently in force [General Executive Minutes (February/March, 1983), Mississauga, archives des APDC].
- 46 Procès-verbal du 64e congrès du District, District de l'est de l'Ontario et du Québec, Montréal, (1-4 mai, 1995), p. 19. (oui, c'est bien la version française officielle, traduction de l'anglais «earliest appropriate opportunity»!)
- 47 Entrevue sur audio-cassette avec le pasteur Vito Sciacca, 30 novembre 1997.

## II<sup>e</sup> PARTIE

### LE CONTEXTE SOCIO-HISTORIQUE

#### CHAPITRE VII

##### Le contexte historique

##### 7.0 Les APDC et le problème canadien

Dans la dernière partie, nous avons considéré des facteurs internes ayant contribué à l'essor du pentecôtisme au Canada français, particulièrement au Québec, à partir des années soixante-dix. Nous avons également noté qu'au milieu d'une croissance et d'un réveil sans précédent, les APDC ont expérimenté des tensions administratives, la section canadienne-française des APDC tendant à devenir une Église dynamique et évangélistrice.

Nous chercherons maintenant à mieux comprendre la source du conflit entre la Conférence française et le Département national des missions intérieures, deux unités administratives faisant partie de la même association religieuse dont le mandat, soulignons-le, semble si clair: gagner des âmes, ou, d'un autre point de vue, convertir des Québécois au pentecôtisme. L'histoire pentecôtiste confirme que la conversion des âmes est l'activité de la plus haute importance à laquelle toute autre considération doit être assujettie. Toutefois, comme nous l'avons remarqué, des questions d'ethnie et de langue peuvent aussi prendre le premier plan. Est-ce un simple accident de l'histoire qui a fait que des personnalités incompatibles se sont trouvées ensembles au même endroit au mauvais moment? Avec un minimum de planification stratégique, la plupart sinon la totalité de ces tensions auraient-elles pu être évitées? Est-ce un accident interne tragique, pouvant se produire de temps à autre dans n'importe quelle organisation où les gens sont appelés à travailler ensemble, ou s'agit-il d'un rapport de force dans lequel les dirigeants essaient de promouvoir leurs propres intérêts? Comme les mouvements religieux ne se produisent pas dans un vide, il nous faut comprendre les raisons, tant de la croissance que des tensions, en observant de plus près le contexte social, religieux et politique plus large dans lequel les pentecôtistes ont travaillé pendant la période de temps que nous examinons<sup>1</sup>.

À vrai dire, on est frappé par les parallèles entre le drame qui s'est déroulé au sein des Assemblées de Pentecôte du Canada dans les années soixante-dix et quatre-vingt, et les événements sur le plan socio-politique canadien plus large. Par un survol sélectif de l'histoire canadienne et québécoise, nous aimerions démontrer que le conflit à l'intérieur des APDC était tout à fait prévisible. Au fait, il aurait été tout à fait surprenant qu'il ne se soit pas produit. Nous prendrons quelques exemples, tout au long de l'histoire des relations entre les deux communautés linguistiques principales qui serviront à illustrer notre hypothèse.

Si le lien entre l'essor du pentecôtisme et la Révolution tranquille ne se fait pas tout de suite dans cette deuxième partie, il se fera lors de la troisième section de notre thèse où nous avancerons l'argument selon lequel l'essor du pentecôtisme dépend, dans une très grande mesure, de l'awakening (qui sera défini plus tard) qu'était la Révolution tranquille. Toutefois, notre approche étant inductive, nous voudrions d'abord, en faisant une analyse-synthèse de la Révolution tranquille, mettre en évidence la profondeur de la transformation culturelle des Québécois lors de cette charnière pour pouvoir ensuite l'identifier d'awakening selon l'usage de ce terme par William McLoughlin. En dernier lieu, nous voulons montrer que la Révolution tranquille, dont dépend la croissance pentecôtiste, ainsi que le conflit entre les deux groupes linguistiques principaux au sein des APDC, ont la même racine dans l'histoire québécoise.

##### 7.1 Le cadre historique

##### 7.1.1 Le rapport Durham

Une des premières tentatives d'investigation et d'analyse de la société canadienne à la suite de la turbulence politique et sociale après la Conquête britannique a produit *The Report and Despatches of the Earl of Durham*, Her Majesty's High Commissioner and Governor-General of British North America<sup>2</sup>, connu sous le nom du Rapport Durham, soumis en 1839. Cette tentative ne prétend aucunement être une analyse scientifique de la société. Malgré le postulat parti-pris évident de Durham en faveur de la supériorité anglaise, cependant, son rapport présente des observations très pertinentes, surtout en ce qui concerne les relations entre les deux groupes ethniques principaux à l'époque. S'attendant plutôt à trouver que les problèmes au Bas-Canada sont dus à la structure du gouvernement ayant provoqué les luttes de pouvoir entre l'Assemblée élue et le gouverneur, celui-ci nommé par le gouvernement impérial, Lord Durham découvre que le conflit a des racines ethniques. Il écrit, en effet:

Je m'attendais à trouver un conflit entre le gouvernement et le peuple; je trouvai deux nations en guerre au sein d'un même État; je trouvai une lutte, non de principe, mais de race. Et je m'aperçus qu'il serait vain d'essayer d'améliorer les lois ou les institutions avant que d'avoir réussi à exterminer la haine mortelle qui, maintenant, sépare les habitants du Bas-Canada en deux groupes hostiles: Français et Anglais<sup>3</sup>.

La lecture du rapport de Durham fera vite comprendre au lecteur que les circonstances de l'histoire pentecôtiste au Québec, telles qu'on les examine, reflètent encore cette histoire qui se répète. Par exemple, quand Durham écrit au sujet des initiatives législatives de la population anglophone au Québec pour améliorer les conditions économiques et démographiques qui étaient constamment bloquées par la majorité francophone, il est facile de croire que peu de choses ont changé pour ce qui est des attitudes interculturelles. Il écrit, par exemple:

Sans aller jusqu'à accuser l'Assemblée du dessein prémédité de faire échec au peuplement et au progrès du Bas-Canada, on ne peut nier qu'elle regardait, avec beaucoup d'aversion et de jalousie, l'augmentation et la prospérité d'une race qu'elle considérait comme étrangère et ennemie. Elle voyait dans la province le patrimoine de sa propre race; elle la jugeait non comme un pays à coloniser, mais comme un pays déjà colonisé, et au lieu de légiférer selon une mentalité américaine et de pourvoir d'abord à la population future de la province, son premier soin fut, conformément à l'esprit de la législation qui prévaut dans l'Ancien Monde, de protéger les intérêts et les sentiments de la race actuelle des habitants à laquelle elle considérait les nouveaux venus comme subordonnés<sup>4</sup>.

Si nous transposons cette citation à l'histoire pentecôtiste du vingtième siècle au Québec, pendant la période que nous étudions, nous voyons aisément qu'elle peut encore s'appliquer. Si nous rajoutons à la citation, entre parenthèses, l'énoncé des réalités ecclésiastiques des APDC, le même conditionnement culturel apparaîtra, provoquant essentiellement les mêmes réactions, montrant que peu de choses ont changé depuis Durham. Tentons l'opération:

Sans aller jusqu'à accuser l'Assemblée du dessein prémédité de faire échec au peuplement et au progrès du Bas-Canada (c.-à-d. la Conférence française n'était pas contre l'évangélisation du Canada français), on ne peut nier qu'elle regardait, avec beaucoup d'aversion et de jalousie, l'augmentation et la prospérité d'une race qu'elle considérait comme étrangère et ennemie (c.-à-d. les ministres anglophones et le programme FLITE). Elle voyait dans la province (et dans la Conférence française) le patrimoine de sa propre race (le Canada français était l'héritage constitutionnel de la Conférence française); elle la jugeait non comme un pays à coloniser, mais comme un pays déjà colonisé (l'évangélisation canadienne-française était la juridiction exclusive

de la Conférence française), et au lieu de légiférer selon une mentalité américaine et de pourvoir d'abord à la population future de la province (c.-à-d. de gagner des âmes), son premier soin fut, conformément à l'esprit de la législation qui prévaut dans l'Ancien Monde, de protéger les intérêts et les sentiments de la race actuelle des habitants (c.-à-d. de préserver le caractère français de la Conférence française) à laquelle elle considérait les nouveaux venus comme subordonnés (c.-à-d. de canaliser tous les efforts d'évangélisation par la Conférence française). . .

Dans l'intérêt de l'objectivité et de la justice, il faut noter que les réactions des ministres de la Conférence française étaient dues en partie à la croyance a priori que les Canadiens français étaient mieux qualifiés que les Canadiens anglais pour atteindre les Canadiens français à cause des affinités culturelles et linguistiques. Il faut ajouter à ceci que le but des pasteurs québécois rejoignait celui du Département national des missions intérieures, gagner des âmes au Québec. Ce n'est que lorsque la différence s'est faite envahissante, par le nombre toujours grandissant de pasteurs anglophones se rajoutant à la Conférence française, que quelques pasteurs francophones ont pris panique. Néanmoins, les ressemblances entre les réactions des pasteurs canadiens-français dans le domaine de la politique ecclésiastique et celle de leurs équivalents du siècle précédent, dans le domaine politique, ne semble pas être une simple coïncidence. Nous tenterons de saisir dans ce chapitre les actions et les réactions des dirigeants de la Conférence française et des Missions intérieures suivant un modèle historique plus large, socio-politique. Nous pourrions alors mieux comprendre les réactions des pasteurs canadiens français à l'égard du programme FLITE.

Le fait de focaliser notre observation sur la réaction des pasteurs francophones ne devrait pas être interprété comme un jugement à leurs propos. Nous n'inférons pas qu'ils étaient dans l'erreur, pas plus que les Canadiens français d'il y a un siècle et demi. Les deux communautés ethniques ont chacune leur vue propre de la situation. Si on disait tout à l'heure que les anglophones accusaient la majorité francophone à l'Assemblée d'empêcher la législation favorable aux premiers, il faut dire aussi que depuis ce temps-là la majorité francophone du Québec accuse la minorité anglophone d'empêcher d'une façon systématique et constante la réalisation de ses aspirations<sup>5</sup>. En effet, les deux communautés jouent le rôle de majorité et de minorité simultanément et réciproquement. Les Québécois sont majoritaires au Québec et minoritaires au Canada. Les anglophones, eux, sont minoritaires au Québec, mais majoritaires au Canada et, de fait, en Amérique.

Si nous acceptons le fait que beaucoup de nos gestes et de nos attitudes



sont déterminés par notre histoire et notre culture, il est alors facile de comprendre que les attitudes des anglophones ont aussi leur contexte culturel. Comment s'attendre à ce que le Gouverneur Durham, représentant d'une puissance mondiale, puisse conclure, envisager même, la possibilité que les Canadiens français puissent avoir raison et que leurs revendications soient légitimes? Après tout, la supériorité britannique n'était-elle pas confirmée par la Conquête? Le Canada, n'était-il pas, à ce moment-là, une colonie britannique? Si, alors, les Canadiens français avaient des priorités culturelles et politiques différentes des Britanniques, il était évident - sans question - que la façon "supérieure" était celle des Britanniques, selon la perspective de ceux-ci. Il ne faut pas s'étonner que Durham propose l'assimilation. En effet, Durham lui-même explicite dans son rapport qu'une partie du problème est justement l'attitude de supériorité des Anglais au Canada à l'égard des Canadiens français. Voici un extrait de son rapport portant ce blâme sur les deux communautés:

Ce n'est nulle part une vertu du peuple anglais de tolérer des coutumes ou des lois qui lui sont étrangères. Habituellement conscient de sa propre supériorité, il ne prend pas la peine de cacher aux autres son mépris pour leurs usages. Les Anglais ont trouvé, dans les Canadiens français, une somme égale de fierté nationale; fierté ombrageuse, mais inactive qui dispose ce peuple moins à ressentir une insulte qu'à se tenir éloigné de ceux qui voudraient le tenir dans l'abaissement. Les Français étaient forcés de reconnaître la supériorité et l'esprit d'entreprise des Anglais; ils ne pouvaient pas se cacher leur succès à tout ce qu'ils touchaient ni leur progrès de chaque jour. Ils regardèrent leurs rivaux avec alarme, avec jalousie et enfin avec haine. Les Anglais le leur rendirent par une morgue qui ressembla bientôt à de la phobie. Les Français se plaignent de l'arrogance et de l'injustice des Anglais; les Anglais reprochaient aux Français les défauts d'un peuple faible et vaincu, les accusaient de bassesse et de perfidie. L'entière défiance que chacune des deux races a pu concevoir des intentions de l'autre a fait qu'elles ont toujours attribué les plus noirs desseins aux gestes les plus innocents; elles ont toujours mal jugé chaque propos, chaque démarche, chaque intention; elles se sont prêtées les visées les plus odieuses, et elles ont rejeté toute avance de générosité ou d'impartialité comme couvrant des projets cachés de tricherie et de malice.<sup>6</sup>

De la même manière, au vingtième siècle, la Conférence française fait partie des APDC, une association où la grande majorité des Églises et les hauts dirigeants sont anglophones, éloignés du contexte québécois, souvent perplexes sinon tout à fait ignorants des sensibilités culturelles des Canadiens français. Et si la Conférence française, en 1970, était perçue comme peu efficace dans l'évangélisation, comme une association pauvre ayant besoin d'aide financière ou autre de la part des Églises anglo-

phones, il ne faut pas s'étonner que ces dernières aient laissé échapper une attitude de supériorité face aux Canadiens français, sans doute ni volontaire ni consciente de leur part, mais très perceptible à ces derniers. Nous pouvons donc comprendre que les actions et les réactions des deux camps étaient historiquement et culturellement déterminées.

### 7.1.2 Deux visions du monde

La vérité, c'est que l'histoire du Canada a été caractérisée par les deux visions du monde contradictoires de ses deux populations culturelles dominantes, celle d'origine française et celle d'origine britannique. Tout désaccord, qu'on aurait considéré politique à l'intérieur d'un groupe linguistique homogène, a tendance à dégénérer en une lutte ethnique, au Canada, quand la question politique implique les deux groupes culturels majeurs.

Par exemple, la lutte pour le gouvernement responsable, qui a provoqué les rébellions de 1837-387 (Lord Durham a été envoyé pour essayer de résoudre ce problème), a été mené dans les autres provinces aussi bien qu'au Québec, que ce soit par Joseph Howe en Nouvelle-Écosse, Lemuel Allan Wilmot au Nouveau-Brunswick, ou William Lyon Mackenzie au Haut-Canada. Il y a eu une rébellion armée également au Haut-Canada. Mais ce n'est qu'au Québec que ces problèmes ont été exacerbés par la question ethnique entre la minorité anglophone et la majorité francophone. Dans ce cas particulier, la menace d'une assimilation complète comme résultat de l'union proposée entre les Canadas en 1822 devint la question principale alarmant les Canadiens français<sup>8</sup>.

D'autres exemples pris dans les pages d'histoire du Québec, surtout au sujet des relations entre le Québec et le Canada, ou plus spécifiquement, des relations entre le gouvernement du Québec et le gouvernement fédéral, peuvent aussi servir à démontrer comment les tensions à l'intérieur des APDC, entre la Conférence française et les Missions intérieures doivent être comprises, voire même ne peuvent être comprises que dans le contexte historique et culturel canadien.

### 7.1.3 L'analyse de Pierre Elliott Trudeau

Pierre Elliott Trudeau a fait ce qui a été décrit comme la meilleure analyse de la société canadienne-française des cinquante ans précédant la fameuse grève de l'amiante de 1949. Dans son analyse il critique l'idéologie sociale dominante du Québec, comme ne correspondant pas aux réalités économiques et sociales en pleine évolution de la province et, par conséquent, exerçant un effet négatif et retardataire sur le progrès écono-



mique et social des Canadiens français. Quand il parle des effets négatifs de la doctrine sociale catholique mal appliquée dans le contexte du Québec, il souligne le fait que la même doctrine ouvrirait les portes à la démocratisation dans d'autres pays, offrant des correctifs aux abus du capitalisme, alors qu'elle a souvent été invoquée au Québec pour produire l'autoritarisme et la xénophobie<sup>10</sup>.

Le différend entre la Conférence française et le Département national des missions intérieures au sujet des subventions connaît ainsi un précédent culturel et historique, car, comme Trudeau le fait remarquer, dans la sphère économique l'idéologie dominante a fait en sorte qu'on a rejeté toute aide financière venant de l'extérieur de la province. Il mentionne, par exemple, le refus de la part du gouvernement du Québec de profiter des programmes d'aide fédéraux pendant la Grande Dépression, au nom du rejet de tout amendement constitutionnel qui serait une incursion dans les juridictions provinciales. Le résultat d'un tel refus était que les chômeurs du Québec étaient moins soulagés que les chômeurs des autres provinces. Il cite ainsi M. Esdras Minville: la province de Québec «a reçu moins parce qu'elle a demandé moins [...] Les autres provinces, dont l'attitude traditionnelle en face de la dépense n'est pas la même, semblent au contraire, avoir voulu profiter le plus possible des largesses fédérales : grands travaux, etc.<sup>11</sup>» (ses italiques). Bien sûr, cela ne veut pas dire que les autres provinces ne se préoccupaient pas de la protection de leurs juridictions provinciales. L'Ontario s'opposait lui aussi à l'amendement constitutionnel qui aurait accordé au gouvernement fédéral la compétence d'établir un programme national d'assurance chômage<sup>12</sup>.

Mais la lutte du Québec pour l'autonomie n'est pas limitée aux relations politiques et constitutionnelles fédérales-provinciales. Trudeau cite un autre exemple, celui des allocations familiales. «[Le Québec fut incapable d'introduire la réforme du salaire familial] par le truchement de l'entreprise privée aussi bien que par voie de législation sociale. En conséquence, les allocations familiales - voulues par l'Église, et ressortissant à la juridiction constitutionnelle des provinces - finirent par être offertes aux familles canadiennes-françaises par l'État fédéral et 'protestant' (ses guillemets); et, fait significatif, M. François-Albert Angers, le plus compétent et le plus estimable de nos économistes nationalistes, entreprit de prêcher par l'exemple le refus de ces allocations, comme portant atteinte à l'autorité paternelle<sup>13</sup>». De la même façon, malgré le fait que les Districts aient reçu de l'aide du Missions intérieures sans aucune hésitation, seule la Conférence française a refusé, afin de protéger son autonomie.

#### 7.1.4 Le cas des négociations Churchill Falls

Le conflit francophone-anglophone n'est pas limité au contexte des relations fédérales-provinciales. Pendant les années soixante, les négociations difficiles et complexes entre Québec et Terre-Neuve au sujet du projet hydro-électrique de Hamilton Falls (rebaptisé Churchill Falls plus tard après la mort de Winston Churchill), telles que décrites dans Jean Lesage et Révolution tranquille de Dale Thomson, semblent être la réplique d'une page tirée de l'histoire des relations entre le bureau national des APDC et la Conférence française. À un moment donné, les négociations entre l'Hydro-Québec et BRINCO, la compagnie engagée par Terre-Neuve pour développer Churchill Falls, se sont enlisées de la même façon. Voyons cet extrait du livre de Thompson:

Les négociateurs canadiens-français prenaient ombrage de ce qu'ils tenaient pour des airs de supériorité britannique chez les négociateurs de BRINCO qui, de leur côté, tendaient à ne voir, en eux, que des esprits étriqués et bornés. En sourdine, insinuations, insultes à peine voilées ponctuaient les réunions. Les envoyés québécois s'offensaient de voir [le pdg de BRINCO, Robert] Winters refuser de participer aux négociations quotidiennes, préférer jouer à l'homme d'État et passer par-dessus leur tête pour aller consulter [le premier ministre du Québec Jean] Lesage. René Lévesque faisait écho au sentiment de nombre d'entre eux lorsqu'il traitait [le premier ministre de Terre-Neuve Joey] Smallwood de «simple concessionnaire» et BRINCO de «quelque moyenâgeuse réplique de la Compagnie de la Baie d'Hudson.» Dans ce genre de diatribe, Smallwood égalait Lévesque. Il voyait chez le Canadien français typique «individuellement, un des êtres humains les plus attachants du Canada», mais d'un point de vue collectif, ajoutait-il, «il méritait un bon coup de pied quel que part<sup>14</sup>».

À notre connaissance, les membres exécutifs des APDC ne sont jamais abaissés au point d'échanger des insultes, mais sans doute les officiers des APDC des deux groupes culturels pourraient s'identifier au contenu de texte précédent.

Pour mieux la situer, essayons de donner un peu de perspective historique à la question francophone-anglophone.

## 7.2 La France à l'offensive

Dans son livre *Genèse de la société québécoise*, le regretté et éminent sociologue Fernand Dumont avec sa grande expertise analytique sociologique, s'appuie sur l'historiographie québécoise pour tracer l'émergence et le développement d'une conscience identitaire chez les Québécois, distincte au niveau national, culturel et politique. Il commence par faire le portrait des conditions en Europe qui ont mené à la découverte et à la fondation de la Nouvelle-France. Il nous invite à un survol succinct des transitions, voire des bouleversements, philosophiques, théologiques et sociaux qui ont marqué le passage de la société européenne du Moyen Âge à la modernité.

L'Europe des quinzième et seizième siècles a été le témoin de l'affaiblissement de la culture médiévale et de l'évolution de nouvelles structures sociales et religieuses. Les changements de perspective sur la place de l'homme dans l'univers physique et dans la société, ayant déjà commencé pendant le Moyen Âge, ont intensifié sous l'influence de la modernité naissante. Plus jamais n'accepterait-on l'hégémonie d'une institution monolithique sur sa vie. La modernité décrétait qu'on n'accepterait plus sa situation d'une façon fataliste. La tradition ne déterminerait plus l'avenir. Au contraire, la vie et le destin d'un individu serait dorénavant entre ses propres mains. On donnerait désormais la priorité, non à la soumission à la tradition, mais à l'expérience. Les hommes pouvaient maintenant explorer, voyager, rêver et expérimenter de nouvelles choses.

C'était l'âge de l'expansion européenne, et par conséquent, des luttes de pouvoir et de la compétition féroce entre les grandes puissances. L'époque de Colomb, Cabot, Cartier, Magellan en était une de changement, de réforme, d'optimisme, de risque et d'aventure, un âge de découverte, d'exploration et de rêves utopiques, non seulement pour trouver l'or et les épices, ou pour connaître la Chine en mettant les voiles vers l'ouest, mais aussi pour construire la société idéale, surtout religieuse, ce qui a fini par vouloir dire la destruction des sociétés existantes<sup>15</sup>.

Les mystiques et les dirigeants religieux étaient parmi les premiers à tenter l'aventure de partir de zéro et de construire une nouvelle France, dédiée à la gloire de Dieu. Marie de l'Incarnation fait un songe, et reçoit un appel pour aller au Canada «pour faire une maison à Jésus et à Marie». Le prêtre jésuite Le Jeune fait lui aussi un songe et se voit en pays iroquois<sup>16</sup>. Des ordres religieux, tels les Recollets, les Jésuites et les Sepulciens, sont venus au Nouveau Monde pour évangéliser et «civiliser» les autochtones et pour construire une nouvelle société religieuse.

Les visions utopiques des Français ont cependant fini par connaître l'échec. Dumont compare celui-ci à la réussite des Anglais de la

Nouvelle-Angleterre. Eux aussi avaient des projets de société à fortes dimensions religieuses, mais contrairement aux premiers, leurs projets étaient nés dans la dissidence, ce que Dumont considère comme une motivation puissante. Les projets des colonies françaises étaient trop subordonnés ou déterminés par le pouvoir et par l'intérêt qu'on leur portait en Europe<sup>17</sup>.

Même si la Nouvelle-France n'a pas connu le même degré de succès que les colonies britanniques dans la réalisation de ses rêves, il faut quand même dire qu'une société a été fondée à travers les années. Pour les besoins de cette thèse, il faut donc jeter un regard sur le caractère des premiers colonisateurs européens du Canada. Les premiers explorateurs, Cartier et plus tard Champlain, les missionnaires et les coureurs du bois (même s'ils ne s'entendaient pas très bien avec les précédents) ont contribué de façon dynamique à la nouvelle colonie. Au fur et à mesure que celle-ci grandissait, fondait des communautés, construisait des hôpitaux, des écoles et des missions (non sans tensions entre le gouvernement, les commerçants et les prêtres), l'éthos en était tourné vers le monde extérieur, prêt à l'aventure pour construire une nouvelle nation. Les Français du Nouveau Monde, comme les autres puissances impériales furent à l'offensive, au moins jusqu'à la Conquête.

## 7.3 La Nouvelle-France sous les Britanniques: sur la défensive

À la suite de la passation sous le régime britannique par traité mettant fin à la guerre, la société canadienne-française s'est trouvée privée de ses dirigeants politiques et militaires, et subjuguée par une puissance étrangère apportant une administration étrangère, une langue étrangère, une religion étrangère, ayant le dessus par la force de ses armes et de son argent et ayant une politique explicite d'assimilation (même si cette dernière s'avérerait inapplicable par la suite). Il est donc normal de penser que la société canadienne-française était désormais sur la défensive. Et malgré certains développements positifs dont nous reparlerons, la tendance historique générale du Canada français fut de passer à la défensive, au moins jusqu'à la Révolution tranquille. La Survivance est devenue l'éthos du Canada français, ses deux caractéristiques étant le rappel constant des gloires passées (je me souviens) et la lutte constante pour sauvegarder son identité<sup>18</sup>.

Tout n'était pas négatif pour les Canadiens sous l'autorité britannique. Beaucoup de Canadiens français préféreraient réellement vivre sous les institutions britanniques au lieu de celles de l'Ancien Régime. Les Canadiens français de la ville et l'élite qui était restée, c'est-à-dire les marchands, les seigneurs et le clergé ont peut-être eu à subir le choc

initial du passage sous l'autorité britannique, mais un changement de maîtres n'a eu que peu d'impact sur la majorité de ceux qui vivaient en campagne et avaient peu de contact avec l'occupant. Que ce soit Versailles ou Londres qui dirigeait, cela ne faisait aucune différence pour leur quotidien. À vrai dire, c'était même mieux sous l'autorité anglaise<sup>19</sup>.

#### 7.4 Une société distincte

Il faut se rappeler que même si les Français au Canada avaient un fort attachement à la France à cause de la langue commune, la culture commune et les institutions communes, après deux cents ans au Nouveau Monde, ils ne se considéraient plus des Français. Hamelin écrit qu'aussi tôt qu'en 1700 un immigré nouvellement arrivé de la France était considéré un étranger<sup>20</sup>. En plus de l'adaptation qu'ils ont dû faire à un milieu entièrement différent, la raison principale était qu'ils n'avaient jamais eu la relation étroite avec leur pays d'origine que les Britanniques au Nouveau Monde avaient avec le leur<sup>21</sup>. À cause du rapport plus étroit entre l'Angleterre et ses colonies, les Anglais au Canada se considéraient des Britanniques, tandis que les Français au Canada, à cause de la relation plus distante entre la France et ses colonies se considéraient comme les Canadiens.

Alors, même avant la Conquête britannique, l'adaptation au Nouveau Monde au cours de plusieurs générations avait fait se développer chez les Canadiens une conscience nationale, ou au moins la base de celle-ci, et ils sont devenus peu à peu conscients qu'ils étaient, en tant que peuple, distincts des Français de l'Ancien Monde. Mais comme Fernand Dumont le fait remarquer, cette conscience n'était pas toujours claire. C'était la Conquête et le face-à-face soudain avec un peuple d'une langue différente, une culture différente, une façon de gouverner différente et une religion différente qui l'a fait éclore parmi les Canadiens<sup>22</sup>. Il faut noter, par ailleurs, que ce sentiment était plus accentué chez l'élite, c'est-à-dire les seigneurs, le clergé, les marchands et les députés, et chez les journaliers qui travaillaient pour les Anglais, que parmi les habitants<sup>23</sup>.

#### 7.5 La lutte pour l'autonomie

La politique britannique après la Conquête était d'assimiler les Canadiens français. Le clergé canadien-français, la seule autorité structurée familière vers laquelle le peuple pouvait se tourner après le départ de l'élite française, a essayé de persuader les Britanniques de leur reconnaître un certain degré d'autonomie culturelle et religieuse en échange de leur loyauté. Le gouverneur James Murray (1763-1766) a reçu les ordres

d'assimiler les Canadiens français à la langue anglaise et à la religion protestante. Mais il a fait fi de ces ordres, tout comme le gouverneur Sir Guy Carleton après lui<sup>24</sup>. Il est rapidement devenu évident que l'immigration britannique massive tant espérée qui servirait à assimiler rapidement les Canadiens ne se produirait pas. Les gouverneurs Murray et Carleton, ainsi que le Premier ministre britannique Pitt, qui s'était laissé convaincre, ont considéré que si les Canadiens français obtenaient des privilèges dont mêmes les catholiques d'Angleterre ne jouissaient pas, ils accepteraient, alors convaincus de la supériorité des institutions britanniques, l'autorité de celles-ci et la perspective de l'assimilation<sup>25</sup>.

Cette ligne de pensée, rajoutée au fait que l'agitation augmentait dans les treize colonies au sud, ce qui a fait que la langue française paraissait comme un rempart contre l'expansionnisme américain, a mené à l'adoption de l'acte de Québec de 1774 qui a légiféré, entre autres, sur le droit des Canadiens français à l'usage de leur langue, aux lois civiles françaises, à la pratique de la religion catholique, à se faire élire, et l'imposition de la dîme<sup>26</sup>. Cette évolution des événements a permis au clergé catholique peu à peu, de se trouver dans une meilleure position que sous le régime français. En effet, l'élite canadienne-française louait le régime anglais jusqu'au point, semble-t-il, de dire qu'il était de loin supérieure à l'autorité française despotique<sup>27</sup>.

À la suite de la signature du Traité de Paris, les Canadiens furent en effet assez satisfaits de leur sort pour découvrir les vertus du régime anglais. Il y avait, c'est vrai, des luttes de pouvoir avec l'hierarchie catholique lorsque celui-ci croyait que le gouverneur s'ingérait dans les affaires ecclésiastiques. Cependant, de ces luttes de pouvoir a émergé ce qui plus tard est devenu l'idéologie ultra-montaine, car on percevait Rome comme la seule autre puissance mondiale capable de servir de contre-poids à l'Angleterre. En plus, ces luttes de pouvoir ont permis aux clergés de développer ces habiletés dans la défense de la culture et la religion<sup>28</sup>. Mais, à part ces luttes parmi les élites, les Canadiens étaient en général libres de vivre comme bon leur semblait et d'établir leurs propres institutions. Esdras Minville décrit ainsi la période de 1763 à 1820:

...le régime économique-social de type paysan et artisanal édifié au temps de la Nouvelle-France continue de suffire à la fois à la subsistance de la population et à l'établissement de son accroissement naturel. Propriétaires de leurs instruments de travail, soustraits à toute dépendance commerciale extérieure, en état de diriger eux-mêmes leur vie communautaire, familiale, professionnelle et paroissiale, les Canadiens français, bien que soumis à une politique d'inspiration étrangère, sont cependant maîtres chez eux et peuvent continuer leur vie comme si rien d'important ne fût survenu dans leur histoire. Leur milieu réalise la grande condition de son efficacité nationale: il est homogène<sup>29</sup>.



Il semble donc que les Canadiens français avaient été gagnés à l'idée de devenir des sujets britanniques loyaux<sup>30</sup>, ce qui ne les empêchait pas, paradoxalement, de lutter pour la préservation de leurs institutions d'origine française<sup>31</sup>. Mais l'appel constant aux Britanniques pour préserver la langue, la culture, la religion et les lois canadiennes-françaises, comme Dumont nous fait remarquer, fournissait également les arguments qui établiraient la base du droit à l'existence des Canadiens français en tant que peuple, arguments qui serviront à maintes reprises plus tard<sup>32</sup>.

Ainsi, l'immigration planifiée de citoyens britanniques qui aurait assimilé les Canadiens, faisant en sorte que tout le monde soit anglais et anglican, ne s'est pas produite ou n'a pas eu l'effet escompté. L'intérêt du gouvernement pour la paix sociale, surtout en tenant compte de la menace américaine et des pressions exercées par la hiérarchie catholique, l'a poussé à octroyer aux Canadiens le droit d'exister en tant que peuple distinct, avec sa langue, ses coutumes, sa religion et ses institutions<sup>33</sup>. Non seulement les Canadiens purent conserver leur identité et ainsi leur différence vis-à-vis leurs nouveaux maîtres, mais cette différence fut, par l'acte de Québec, légitimée.

### 7.6 Le catholicisme et l'identité canadienne-française

Une relation spéciale entre les Canadiens et l'Église catholique a été forgée pendant les années suivant la Conquête, relation allant au-delà de la simple fidélité. L'Église devint comme une forteresse contre l'assimilation et le protecteur de la «race» contre l'étranger, le propagateur de l'idéologie de la survivance, la préservation du peuple canadien-français et son mode de vie. La religion catholique est devenue un ingrédient fondamental de l'identité canadienne-française. Dumont cite la littérature de l'époque, en particulier *Les Mélanges religieux* du 26 novembre 1842:

Ce ne sont pas des frontières ni même des lois et des administrations politiques et civiles qui font une nationalité, c'est une religion, une langue, un caractère national, en un mot; et si nous sommes de quelque valeur aux yeux de la politique anglaise, soyez assurés que c'est parce que nous sommes catholiques et que nous parlons français.

Dans le numéro du 27 juin 1843 nous lisons:

Notre religion, c'est notre première distinction nationale, en même temps qu'elle est la base de nos institutions. C'est parce que nous sommes catholiques que nous sommes une nation en ce coin de l'Amérique<sup>34</sup>.

Il faut noter que cette idéologie a effectivement fait en sorte que les protestants canadiens-français devinrent une minorité au sein d'une minorité, puisqu'ils se trouvaient en quelque sorte exclus de la nation

canadienne-française. À vrai dire, il ne s'agit pas là d'un élément nouveau de la culture française; les Huguenots, les protestants français en France, n'étaient pas considérés comme de vrais Français parce qu'ils n'étaient pas catholiques. Il était généralement accepté que les bons sujets confessaient la religion du monarque. Remettre en question sa religion mettait en cause son autorité. En plus, les protestants démontraient les tendances libérales et républicaines qui menaçaient ceux qui avaient intérêt à garder la monarchie intacte. On faisait des protestants de mauvais citoyens parce qu'on les considérait comme mauvais serviteurs de Dieu et de l'Église. Par contre, persécutés dans leurs droits politiques et religieux, ils faisaient souvent appel à l'extérieur pour leur protection. Pris dans ce cercle vicieux, les Huguenots se sont tournés vers l'Angleterre protestante pour leur protection, ce qui les stigmatisait comme des traîtres en France. Ceci contribuait à leur réputation d'ennemi de la France. C'est ce qui est arrivé à La Rochelle, proclamé républicain par les protestants, qui ont fait appel à l'Angleterre pour les aider contre le Roi de France<sup>35</sup>. Il faut ajouter à cela, à la lumière des études plus récentes sur la société française du dix-septième siècle, que le regain du catholicisme, en France comme ailleurs en Europe, combiné à une hiérarchie politique absolutiste, ne tolérait aucune déviance<sup>36</sup>.

L'historien et ecclésiastique important Lionel Groulx perpétue cette tradition qui établit un trait d'union entre le catholicisme et la nationalité française et qui aboutit à une démarcation de l'influence protestante. André Bélanger écrit que les propos de Lionel Groulx, «[les] pays de France les plus français», sous-entend «être soustrait à l'influence huguenote, c'est être les vrais français cathos»<sup>37</sup>). Le rôle très puissant de l'Église catholique dans la préservation de la culture canadienne-française a en effet marqué au fer rouge l'identité canadienne-française avec l'empreinte catholique. L'exclusion des protestants de la culture canadienne-française était une donnée sociale de base jusqu'à la Révolution tranquille quand la société a commencé à se séculariser.

### 7.7 Maudits Anglais!

En harmonie avec l'idéologie de la survivance, les Canadiens français ont été au mieux méfiants, au pire fermés, à tout ce qui venait de l'extérieur du Québec, surtout tout ce qui s'appelait anglais et protestant.

Les attitudes envers les choses anglaises s'étaient mises à changer au rythme de l'augmentation de l'immigration premièrement britannique et par la suite américaine, surtout entre 1823 et 1837. Les Canadiens français sont demeurés loyaux et attachés à l'Angleterre, mais les tensions ethniques ont augmenté. La collectivité française se sentait menacée par



la présence étrangère grandissante avec tout ce que cela comportait en termes d'une concurrence croissante pour les marchés, les emplois (dont la plupart allaient aux Anglais) et la terre. Malgré les protestations canadiennes-françaises, le titre des terres se faisaient transférer à la British American Land Company. Le capital anglais assurait la dominance anglaise du commerce et de l'économie, et en plus les Anglais pétitionnaient sans cesse le gouvernement pour supprimer les lois civiles françaises. Même dans l'arène politique, les Anglais avaient le dessus malgré la majorité canadienne-française au Parlement parce que la culture politique de l'époque, dominée comme elle l'était par le patronage, faisait en sorte que les députés canadiens-français distribuaient la majeure partie des emplois aux Anglais. De dix juges, trois étaient Canadiens français. Au Conseil législatif composé de seize membres, il y avait sept Canadiens français, au Conseil exécutif quatre sur neuf étaient canadiens-français. Ces derniers, confrontés à cette présence étrangère envahissante, se sentaient menacés et ont, par conséquent, développé des attitudes et des réactions protectrices collectives<sup>38</sup>. Jean-Charles Falardeau, l'ancien directeur du Département de sociologie à l'Université Laval, en parlant de la transformation du Québec d'une société rurale à une société plus urbanisée et industrialisée, souligne le développement de telles réactions protectrices automatiques. Il écrit:

Ce qui rend d'un intérêt spécial le cas du Québec de langue française est que l'industrialisation s'y est inscrite dans une société homogène dont toute la structure était solidement intégrée par des institutions et des normes religieuses, dont l'histoire politique avait été orientée vers l'auto-défense, la lutte pour la survivance et la reconnaissance de ses droits de premier occupant d'un continent hostile, et dont l'idéal traditionnel en était un de fidélité à son paradis perdu<sup>39</sup>.

Trudeau fait écho à l'analyse de Falardeau et blâme l'idéologie nationaliste pour le développement de ces réactions de protection culturelle et politique lorsque confrontée avec des changements venant de l'extérieur du Québec, surtout quand la source du changement était anglaise et protestante.

Le nationalisme a été [jusqu'à l'époque de la grève] l'axe principal autour duquel a gravité presque toute la pensée sociale des Canadiens français [...]

Pour un peuple vaincu, occupé, décapité, évincé du domaine commercial, refoulé hors des villes, réduit peu à peu en minorité, et diminué en influence dans un pays qu'il avait pourtant découvert, exploré et colonisé, il n'existait pas plusieurs attitudes d'esprit qui pussent lui permettre de préserver ce par quoi il était lui-même. Ce peuple se créa un système

de sécurité, mais qui en s'hypertrophiant lui fit attacher un prix parfois démesuré à tout ce qui le distinguait d'autrui, et considérer avec hostilité tout changement (fût-ce un progrès) qui lui était proposé de l'extérieur.

C'est pourquoi, contre une ambiance anglaise, protestante, démocratique, matérialiste, commerciale et plus tard industrielle, notre nationalisme élaborera un système de défense où primaient toutes les forces contraires : la langue française, le catholicisme, l'autoritarisme, l'idéalisme, la vie rurale et plus tard le retour à la terre<sup>40</sup>.

En même temps que les Canadiens français se mettaient à blâmer de plus en plus les Anglais pour leurs problèmes, ils commençaient également à mettre en relief leur identité propre, élargissant ainsi le fossé ethnique. Au dix-neuvième siècle les Canadiens français ont aussi commencé à se réconcilier avec leur passé français. Là où ils parlaient autrefois de leur bonheur de ne plus être attachés à la France, maintenant les poètes et les historiens contribuaient au développement d'une conscience historique nouvelle parmi le peuple canadien-français<sup>41</sup>. Pendant les années 1830, l'époque de la lutte pour le gouvernement responsable, le concept de «nation» commence à paraître dans la littérature<sup>42</sup>.

### 7.8 L'infériorité économique

La période de 1820 à 1880 en est une de transition. L'ancien ordre économique garantit encore une certaine autonomie. La terre ne donne plus de ses produits comme autrefois, à cause du manque d'une gestion efficace des sols. Les politiques de colonisation ne sont pas efficaces et plusieurs se dirigent vers les États-Unis à la recherche d'emploi. La société canadienne-française est encore assez homogène et les Canadiens français sont encore essentiellement indépendants sur le plan économique, mais leur développement se fait entraver<sup>43</sup>.

À partir de 1880, le Québec devient de plus en plus industrialisé et urbanisé. Minville divise cette période en deux phases, la première, de 1880 à 1914, en étant une où les Canadiens français semblent s'adapter assez bien au nouvel ordre social. La deuxième phase, après la Première guerre mondiale, fait ressortir les problèmes multiples habituellement caractéristiques des sociétés nouvellement industrialisées et urbanisées mais qui, dans le contexte canadien, s'avèrent particulièrement désavantageux en termes économiques pour la collectivité canadienne-française. Cette dernière devient péniblement consciente du fait qu'elle a perdu son autonomie économique envers des intérêts qui sont étrangers aux plans linguistique et culturel, c'est-à-dire anglophones. Minville résume cette dernière période ainsi: «Une population aux quatre-cinquièmes rurale et

aux neuf-dixièmes autonome est devenue aux trois-quarts urbaine et aux sept-dixièmes dépendante»<sup>44</sup>.

Dans son analyse de la période après la Première guerre, Falardeau parle de la critique générale dirigée contre le capitalisme, surtout suivant la Grande dépression, exemplifiée par la venue de partis tels que la C.C.F. (Cooperative Commonwealth Federation, prédecesseur du Nouveau parti démocratique) et le Crédit Social. Mais cette réaction contre l'idéologie capitaliste libérale était normalement accompagnée d'une recherche d'un bouc émissaire pour les maux économiques. Au Québec une animosité contre les Anglais qui s'était déjà développée a atteint une apogée pendant la Guerre à cause de la question de la conscription. Les Canadiens français étant déjà dépendants du capital anglais (britannique, américain ou canadien-anglais), la rhétorique nationaliste a exploité cette situation en donnant l'impression que l'industrialisation leur avait été imposée. Falardeau nous rappelle que les Québécois avaient au contraire coopéré de plein gré avec l'industrialisation de leur province par le capital étranger, car c'était eux qui avaient appuyé une succession de gouvernements qui se sont montrés d'un accueil très généreux - peut-être même trop généreux - envers l'industrie américaine. Mais dans leur recherche d'un bouc émissaire, ils se sont arrangés pour oublier ce fait et ont désigné le bouc émissaire qui leur paraissait le plus évident - les Anglais<sup>45</sup>.

### 7.9 Le statut minoritaire

Trop souvent au cours des années, les Canadiens français se sont retrouvés dans des situations où, obligés de traiter avec une majorité qui ne partageait pas leur vision du monde, ils ont été péniblement conscients de leur position minoritaire, avec le résultat malheureux qu'ils se sont souvent trouvés en position perdante face au reste du Canada. La structure politique du pays rend presque inévitable que la minorité canadienne-française ne puisse pas faire valoir sa volonté lorsqu'il s'agit de questions où la majorité anglophone a son mot à dire. Dans le domaine politique il y a de nombreux exemples le long de l'histoire canadienne où les Canadiens français ont perdu contre la majorité anglaise. L'historien H. Mason Wade, l'auteur de *The French Canadian Outlook* et *The French Canadian Mind* fait la liste des questions majeures qui ont divisé le Canada en des camps anglais et français: la rébellion de Louis Riel, les disputes sur les droits linguistiques des francophones, la Guerre des Boers, et les deux guerres mondiales de ce siècle où les Canadiens français étaient, en général, contre l'implication canadienne dans ce qu'ils percevaient comme des guerres de l'impérialisme britannique<sup>46</sup>, et où ils

s'opposaient avec véhémence contre la conscription<sup>47</sup>.

Wade voit la division ethnique de la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième siècle comme le jeu entre l'impérialisme canadien-anglais et le nationalisme canadien-français. Se référant spécifiquement aux sentiments anti-français de Clifford Sifton [politicien du Manitoba] lors du débat sur les écoles au Manitoba, il écrit:

L'nationalisme de [Henri] Bourassa n'était pas une simple réaction contre l'impérialisme; c'était une réaction contre les efforts de certains Canadiens anglais qui essayaient depuis 1885 de rendre le Canada un pays d'une seule langue et d'une seule culture, et de traiter les Canadiens français comme des étrangers dans leur propre pays (notre traduction)<sup>48</sup>.

Dans le domaine judiciaire la division des perspectives culturelles s'est fait souligner historiquement par le fait que la Cour supérieure du Canada, dont la structure exige qu'un maximum de trois juges sur neuf proviennent du Québec, a rendu beaucoup de décisions où la Cour était divisée selon l'appartenance ethnique et où la décision majoritaire, on ne s'en surprendra pas, appartenait aux juges qui venaient de l'extérieur du Québec. Kenneth Kernaghan, professeur de science politique à l'Université Duke, a énuméré dans sa thèse doctorale toute une liste de causes où les décisions démontraient des divisions anglaises-françaises<sup>49</sup>. Il écrit: «Les Canadiens français ont vu à de multiples reprises que les décisions des cours québécoises ont été révoquées par la Cour suprême»<sup>50</sup> (notre traduction). Alors, pendant une bonne partie de leur histoire, les Québécois ont dû vivre avec des décisions qui leur étaient imposées par une majorité anglaise qui avait un point de vue différent.

### 7.10.0 Conclusion

Durham croyait que les luttes politiques menées par les Canadiens français étaient motivées par des questions d'ethnie. En d'autres mots, c'était plus une question de race que de pouvoir, quoique l'un n'aille pas sans l'autre<sup>51</sup>. Peut-on dire du conflit à l'intérieur des APDC qu'il était fondamentalement une question de race? L'appartenance ethnique y jouait certainement un rôle, ce qui est très évident dans les procès-verbaux et transcriptions disponibles. Ou était-il plutôt une question de pouvoir? Certains, comme le révérend Jacques Leboeuf, croyaient que le contrôle était au coeur de l'affaire, ce qui ferait de la préservation du caractère ethnique de la Conférence française une question secondaire au mieux, et au pire, un outil de manipulation.

Quand nous considérons la période immédiatement après la Conquête, nous nous trouvons contraints de nous demander quelle importance la

préservation de la race avait au juste pour la plupart des Canadiens quand il est évident que la très grande majorité, estimée à 65% en 1760<sup>52</sup> et à 81% en 1790<sup>53</sup>, demeurait en campagne, loin de la présence anglaise, dans la continuité de son mode de vie. Jusqu'où les paysans auraient-ils résisté à l'assimilation? Auraient-ils même désiré le faire? Il aurait sûrement été inconfortable pour la première génération de Canadiens de commencer à vivre à la britannique. Mais leurs enfants et descendants auraient fini par se faire assimiler avec le temps, comme l'ont été les Français en Louisiane. Mais il ne s'agit là que de questions hypothétiques, puisque la menace de la sécession américaine a obligé Londres à réviser ses politiques et à légitimer la langue, la religion et lois canadiennes-françaises.

En plus, à la lumière du grand exode (entre 1840 et 1930 jusqu'à 900 000 Canadiens français, ont émigré aux États-Unis<sup>54</sup> à la recherche d'une meilleure vie et ce, malgré les exhortations de la part du clergé à rester au Québec et à coloniser afin de préserver la patrie et la race<sup>55</sup>), il est tout à fait légitime de se demander jusqu'à quel point les paysans s'intéressaient à la survivance. Il semble bien que les questions économiques la reléguaient au deuxième plan. Au fait, s'il y avait de la résistance à l'assimilation, elle se faisait promouvoir par ceux qui avaient le plus à perdre, c'est-à-dire par les élites, surtout les seigneurs et le clergé. C'est eux qui ont posé les fondements de l'idéologie de la survivance, qui servait avant tout à promouvoir les intérêts de leur classe. Contre la protection de leur pouvoir, leur prestige et leurs terres, ils ont offert en échange la loyauté des Canadiens. Monière souligne ce fait quand il écrit:

[Les Seigneurs et le clergé] formeront donc après la Conquête la classe dominante adjugée dans la structure sociale de la collectivité colonisée et manifesteront une volonté de collaboration afin d'assurer leurs assises économiques [...] Après la désintégration de l'ancienne classe dirigeante de la Nouvelle-France retournée en France ou ruinée, cette coalition clergé-seigneurs se proposera aux conquérants comme interlocuteur et fera passer ses intérêts de classe pour les intérêts de l'ensemble des Canadiens<sup>56</sup>.

Cela ne devrait pas être interprété comme voulant dire que la population n'aurait pas eu d'intérêt à appuyer la résistance à l'assimilation. Au contraire, il ne serait pas réaliste de croire que la survivance aurait pu connaître de succès prolongé sans l'appui de peuple. La politique économique et des intérêts de classe ont certainement joué un rôle, mais les intérêts religieux, qui étaient partagés par l'ensemble de la population, doivent aussi être considérés comme un facteur très important, sinon le plus important, qui a servi à gagner le peuple à la résistance à l'assimilation. On le comprendra bien, encore plus répugnant à l'esprit canadien-

français que l'anglicisation aurait été la protestantisation, surtout en vue du fait que, historiquement, le protestantisme était dissocié de la vraie nationalité canadienne-française. Cependant, cela ne soustrait rien au fait que l'intention initiale de la survivance était de protéger les intérêts de classe de l'élite plus que ceux de l'ensemble de la population.

Cela semble s'appliquer dans la situation aux APDC qu'on étudie. Le conflit à l'intérieur des APDC en fut un surtout au niveau administratif. La plupart des pentecôtistes étaient indifférents et inconscients de ce qui se passait au niveau dénominationnel. Même la plupart des pasteurs n'étaient pas affectés dans l'exercice quotidien de leur ministère et dans leurs relations avec leurs collègues affiliés à l'autre entité administrative, quoiqu'il y ait eu quelques incidents.

L'ensemble de la population, même s'il ne pouvait pas s'identifier aux intérêts des classes supérieures, s'identifiait de plus en plus à l'idéologie de la survivance. Même si la survivance a pu être une stratégie à court terme de prime abord, dans le contexte de l'acte constitutionnel de 1791, la conscience nationale est devenue par la suite une conscience politique ne permettant plus de reculer<sup>57</sup>. Voilà pourquoi l'assimilation que Durham a proposée comme solution en 1839 n'aurait pu être réaliste, même s'il se peut qu'il ait voulu épargner aux Canadiens français une condamnation à l'infériorité culturelle et économique<sup>58</sup>.

Les tensions entre la Conférence française et le Département national des missions intérieures n'étaient peut-être qu'un rapport de force entre les élites des APDC, les éléments ethniques servant d'arme. Mais à la lumière de la longue histoire de la survivance, qui fait partie intégrante de l'esprit des Québécois, il se peut fort bien que le premier souci des dirigeants de la Conférence française fut en effet la préservation de son caractère ethnique. La tentative d'assumer le contrôle n'était qu'en réalité que le moyen pour arriver à cette fin. Dès lors, nous ne serions pas ici témoins d'une simple lutte de pouvoir administratif ou politique. Si les intérêts de la «nation» sont la première de toutes nos considérations, nous sommes témoins alors, comme Dumont le dit, d'un nationalisme ou d'une idéologie nationaliste à l'oeuvre à son état le plus pur<sup>59</sup>.

En conclusion alors, étant donné la longue histoire de relations entre la minorité française et la majorité anglaise au Canada et à la lumière des nombreux parallèles avec l'expérience des APDC dans les années soixante-dix, nous ne pouvons nous satisfaire de dire que les tensions entre la Conférence et les Missions intérieures sont le seul résultat de conflits de personnalités, ni de luttes de pouvoir entre administrations opposées. Les raisons du conflit furent en grande partie déterminées par l'histoire et la culture. Les figurants ont dû s'arranger, sans faute person-



nelle, avec un contexte historique et culturel qui était un facteur important dans la détermination de leurs décisions, actions et réactions. Il eut alors été exceptionnel que des tensions ne se reproduisent pas.

Et dans le contexte de ces luttes ethniques, il faut bien noter que le Canada français s'est fait systématiquement déjouer à cause de son statut minoritaire. Ses représentants, à force de perdre se sont habitués à se percevoir comme des perdants perpétuels. Tôt ou tard il fallait bien que quelqu'un dise: «C'est le temps que ça change». Et la personne qui l'a dit le plus fort fut Jean Lesage, ce qui a provoqué la Révolution tranquille du Québec, vers laquelle nous nous tournons à présent.

### Notes

- 1 Bradley et Muller, entre autres, notent la tendance des dernières années à comprendre l'histoire ecclésiastique à l'aide de la méthodologie des sciences sociales et à la lumière du contexte social plus large. Voir James E. Bradley and Richard A. Muller, *Church History: An Introduction to Research, Reference Works, and Methods*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. 1-4.
- 2 Le titre est tiré du livre *Le Rapport Durham*, (Introduction et appareil didactique par Denis Bertrand et André Lavallée, traduction de la publication du rapport *The Report and Despatches of the Earl of Durham, Her Majesty's High Commissioner and Governor-General of British North America*, London: Ridgways, Piccadilly, 1839, par Denis Bertrand et Albert Desbiens, Montréal: Les éditions Ste-Marie, 1969, 151p). Ce titre est légèrement différent de celui du rapport lui-même, par John George Lambton Durham, *Report on the Affairs of British North America from the Earl of Durham, Her Majesty's High Commissioner*, London, January 31, 1839, 107p.
- 3 Bertrand, *Le Rapport Durham*, pp. 6-7.
- 4 Bertrand, *Le Rapport Durham*, p. 23.
- 5 C'est ce que montre aussi une étude sur la façon de voter au Québec de Pierre Drouilly, *Indépendance et démocratie: sondages, élections et référendums au Québec, 1992-1997*, Montréal: Harmattan, 1997, 355p.
- 6 *Le Rapport de Durham*, présenté, traduit et annoté par Marcel-Pierre Hamel, Aux Éditions du Québec, 1948, pp. 88-89.
- 7 Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert, François Ricard, *Histoire du Québec contemporain : De la Confédération à la crise (1867-1929)*, tome I, Boréal: Montréal, 1989, p. 359.
- 8 Jean Hamelin, (dir.), *Histoire du Québec*, Montréal: Éditions France- Amérique, 1976, pp. 317-318.
- 9 William Kernaghan, professeur à Duke University, qualifie l'analyse de Trudeau comme «a brilliant critical interpretation of French-Canadian social thought in the twentieth century» (*Freedom of Religion in the Province of Quebec with Particular Reference to the Jews, Jehovah's Witnesses and Church-State Relations, 1930-1960*, thèse de doctorat, Duke University, 1966, p. 238). C.B. MacPherson, (compte rendu de *La grève de l'amiante: une étape de la révolution industrielle au Québec*, en collaboration, sous la direction de Pierre Elliott

Trudeau, Montréal: Les Éditions Cité Libre, 1956 in *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. XXIII (Feb.-Nov. 1957), University of Toronto Press, pp. 268 -269) qualifie l'analyse de Trudeau comme «controversial» mais «brilliantly written» et «with unusual clarity». Toutefois, Jean-Pierre Wallot ne considère pas la contribution de Trudeau comme une analyse, mais plutôt comme «une synthèse littéraire de ces clichés historiques [...] qui doit bien davantage au duplessisme et aux lectures des "classiques" anglo-saxons qu'à une connaissance sérieuse de la période 1760-1867 (Jean-Pierre Wallot, "Le régime britannique (1760-1867): renseignements généraux," dans *Guide d'histoire du Québec, du régime français à nos jours*, bibliographie commentée, sous la direction de Jacques Rouillard, Laval: Éditions du Méridien, 1993, p. 54)». Peut-être a-t-il raison. Cependant, il faut quand même admettre que référence à la période 1760-1867 ne fait l'objet que deux paragraphes dans un texte de quatre-vingt-onze pages. Les remarques de Trudeau valent davantage pour son analyse de la société québécoise du vingtième siècle, avant la grève de l'amiante de 1949.

- 10 Pierre Elliot Trudeau, «La province de Québec au moment de la grève», dans Pierre Elliot Trudeau (dir.), *La grève de l'amiante*, Montréal: Éditions du Jour, 1970, p. 21.
- 11 Trudeau, *La grève de l'amiante*, p. 21.
- 12 Linteau, *Histoire du Québec contemporain...*, tome II, pp. 159-165.
- 13 Trudeau, *La grève de l'amiante*, p. 22.
- 14 Dale C. Thomson, Jean Lesage et la révolution tranquille, Saint-Laurent (Québec): Éditions du Trécaré, 1984, p. 324.
- 15 Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal: Éditions du Boréal, 1996, pp. 24-45.
- 16 Dumont, *Genèse...*, pp. 45-46.
- 17 Dumont, *Genèse...*, pp. 55-56.
- 18 Dumont, *Genèse...*, pp. 103-104. Dale C. Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, Éditions du Trécaré: St-Laurent (Québec), 1984, pp. 17-20.
- 19 Jean Hamelin (dir.), *Histoire du Québec*, Montréal: France-Amérique, p. 277.
- 20 Hamelin, *Histoire du Québec*, p. 240
- 21 Dumont, *Genèse...*, pp. 61-62.
- 22 Dumont, *Genèse...*, p. 85.
- 23 Dumont, *Genèse...*, pp. 116-118.
- 24 Kernaghan fait référence à «Instructions to Governor Murray, 7 December, 1763», in W.P.M. Kennedy, *Documents of the Canadian Constitution, 1759-1915*, Toronto, 1918, pp. 5-6 (Kernaghan, *Freedom...*, p. 6); Hamelin, *Histoire du Québec*, p. 253.
- 25 Dumont, *Genèse...*, pp. 128-133.
- 26 George Brown, *Building the Canadian Nation*, Toronto/Vancouver: J.M. Dent and Sons, 1951, pp. 118-120. Dumont, *Genèse...*, p. 130; Durham, *Report...*, p. 21-22.
- 27 Dumont, *Genèse...*, pp. 150-151.
- 28 Dumont, *Genèse...*, pp. 91-94.
- 29 Esdras Minville, "Conditions de notre avenir," in Jean-Charles Falardeau (dir.),



- Essais sur le Québec contemporain (Essays on Contemporary Quebec), Québec: PUL, 1953, pp. 235-236.
- 30 Dumont, Genèse..., pp. 134-135.
- 31 Dumont, Genèse..., pp. 150-151.
- 32 Dumont, Genèse..., pp. 133-138.
- 33 Lucien Lemieux, "Les années difficiles (1760-1839)," tome 1, in Nive Voisine (dir.), Histoire du Catholicisme québécois: Les XVIIIe et XIXe siècles, Montréal: Boréal, 1989, p. 11.
- 34 Dumont, Genèse..., p. 227.
- 35 Marc-André Bédard, Les protestants en Nouvelle France, Québec: Société Historique de Québec, 1978, (coll. «Cahiers d'Histoire», 31), pp. 21-22.
- 36 Julian Dent, «Why Did the French Crown in the Seventeenth Century Attempt to Destroy Protestantism?» in Michael Harrison, (dir.), Canada's Huguenot Heritage, Toronto: Huguenot Society of Canada, 1987, pp. 29-37.
- 37 André T. Bélanger, «La modernité acquise au prix de l'identité», communication donnée dans le cadre du colloque «Identité et modernité au Québec» du cinquante-cinquième anniversaire de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, Québec, enregistrement vidéo no. 5485C, [réalisé par] Services des ressources pédagogiques, 1993.
- 38 Dumont, Genèse..., pp. 104-110.
- 39 Jean-Charles Falardeau (dir.), Essais sur le Québec contemporain (Essays on Contemporary Quebec), Québec: PUL, 1953, p. 15.
- 40 Trudeau, La grève de l'amiante, pp. 11-12.
- 41 Dumont, Genèse..., pp. 156-161.
- 42 Dumont, Genèse..., p. 172.
- 43 Minville, «Conditions...», p. 236.
- 44 Minville, «Conditions...», p. 237.
- 45 Jean-Charles Falardeau, «Perspectives», in Jean-Charles Falardeau (dir.), Essais sur le Québec contemporain (Essays on Contemporary Quebec), Québec: PUL, 1953, pp. 245-246.
- 46 H. Mason Wade, «Political Trends», in Falardeau, Essais..., pp. 145-146.
- 47 Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert, François Ricard, Histoire du Québec contemporain : De la Confédération à la crise (1867-1929), tome I, Boréal: Montréal, 1989, pp. 689-693; Idem, Histoire du Québec contemporain: Le Québec depuis 1930, tome II, Boréal: Montréal, 1989, pp. 146-149.
- 48 Traduit de l'anglais: [Henri] Bourassa's nationalism was not merely a reaction against imperialism; it was a reaction against the attempt of certain English Canadians since 1885 to make Canada a land of one tongue and one culture, and to treat the French Canadians as foreigners in their own country (Wade, «Political Trends», in Falardeau, Essais..., p. 147).
- 49 Kernaghan, Freedom..., pp. 201-210.
- 50 Traduit de l'anglais: French Canadians have repeatedly seen the decisions of Quebec's courts overturned by the Supreme Court (Kernaghan, Freedom..., p. 313).
- 51 Durham, Report..., pp. 7, 26.
- 52 Hamelin, Histoire du Québec, p. 277.

- 53 Fernand Ouellet, Le bas-Canada, 1791-1840: changements structuraux et crise, Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980, p. 16.
- 54 Linteau, Histoire du Québec Contemporain..., tome 1, p. 35.
- 55 Trudeau, La grève de l'amiante, p. 62.
- 56 Denis Monière, Le développement des idéologies au Québec des origines à nos jours, Montréal: Québec/Amérique, 1977, p. 85.
- 57 Dumont, Genèse..., pp. 116-118.
- 58 John George Lambton Durham, Report on the Affairs of British North America from the Earl of Durham, Her Majesty's High Commissioner, London, January 31, 1839, p. 94.
- 59 Dumont, Genèse..., p. 276.

## CHAPITRE VIII

### La Révolution tranquille

#### 8.0 Introduction

Beaucoup d'encre a coulé au sujet de la Révolution tranquille, cette période de changements profonds subis par la province de Québec. Elle s'est fait analyser, le long des années, dans beaucoup de forums différents, elle a fourni un ample sujet de débats, d'articles, de livres et de colloques. Le terme se réfère à la période des années soixante. Elle a commencé, de l'avis général, avec l'élection du gouvernement libéral de Jean Lesage lors des élections provinciales du 22 juin 1960. La meilleure présentation historique de cette période est probablement le Jean Lesage et la Révolution tranquille<sup>1</sup> de Dale Thomson, professeur de sciences politiques à l'Université McGill. Jean Lesage et l'éveil d'une nation: les débuts de la Révolution tranquille de Robert Comeau, probablement la meilleure analyse, a été bien reçue<sup>2</sup>; elle consiste en une collection de témoignages, presque trente ans après le fait, de personnes qui ont connu et travaillé avec Jean Lesage, celles qui ont joué des rôles importants dans les événements de la Révolution tranquille, de même qu'en des analyses érudites de la part de spécialistes éminents du Québec, le tout dans un mélange riche qui nous aide à comprendre cette période charnière de l'histoire du Québec<sup>3</sup>. Comme complément à ces deux ouvrages, Marc Lesage et Francine Tardif ont aussi coordonné un colloque et en ont publié les actes, Trente ans de Révolution tranquille: entre le je et le nous: itinéraires et mouvements.<sup>4</sup> Si les actes du colloque publiés par Robert Comeau présentent plutôt un regard historique, ceux de Lesage et Tardif ajoute un regard prospectif concernant la société québécoise. Linteau, Durocher, Robert et Ricard, par ailleurs, nous livrent un bon survol dans leur deuxième volume de Histoire du Québec contemporain: Le Québec depuis 1930. Malgré le biais nationaliste de ces auteurs qui se laisse voir de temps à autre, l'ouvrage a été bien reçu<sup>5</sup>.

#### 8.1 Des changements fondamentaux

La pertinence et l'importance de notre thèse est basée sur le fait que la Révolution tranquille se réfère à des changements bien plus fondamentaux qu'un simple changement de gouvernement ou de parti en pouvoir. La Révolution tranquille signifie un changement dans la façon dont les

Québécois voient le monde et se voient eux-mêmes. Elle se réfère à une transformation, en l'espace de relativement peu d'années, de l'identité même du Canadien français, identité qui est demeurée presque inchangée depuis la fondation de la Nouvelle-France. Notre thèse propose que ce changement de la perception de soi, à cause des influences tant de l'intérieur que de l'extérieur de la société québécoise, a contribué à l'ouverture des Québécois à entendre et recevoir le message pentecôtiste, un message parmi plusieurs autres. Le lien entre l'essor du pentecôtisme et la Révolution tranquille sera davantage évident, nous osons le croire, lorsque nous discuterons, dans la troisième partie de notre thèse, la notion d'awakening ou éveil. Nous allons avancer l'argument plus tard que nous pouvons qualifier la Révolution tranquille d'awakening, selon l'usage du terme par l'historien William McLoughlin, et que l'essor du pentecôtisme dans les années soixante-dix et quatre-vingt dépend sur une large mesure de celle-ci.

Pendant que nous regardons de plus près ce contexte social, il faut garder à l'esprit que les événements au Québec peuvent se comprendre jusqu'à un certain point par le contexte national et international. Par exemple, le mot-fétiche qui revenait constamment pour justifier les réformes profondes du gouvernement Lesage fut rattrapage. La référence pour ce rattrapage n'était, bien sûr, ni Terre-Neuve ni la Pologne, mais plutôt l'Ontario et les États-Unis et probablement jusqu'à un moindre degré, la France<sup>6</sup>. Cela fait partie de l'ironie de l'histoire des Québécois que, peu importe à quel point ils cherchaient à affirmer leur identité distincte ou leur différence, les points de référence qu'ils utilisaient pour se transformer venaient constamment de l'extérieur de leur culture, surtout des États-Unis.

Roland Parenteau, professeur à l'École nationale d'administration, est représentatif de plusieurs témoins et analystes quand il fait le sommaire des caractéristiques de la Révolution tranquille:

1. La première est que tout est remis en question.
2. L'intervention gouvernementale est basée sur une politique plus rationnelle, et sur les besoins, non plus uniquement sur la pression exercée sur le gouvernement ou le bon plaisir du premier ministre. Après 1960 l'intervention gouvernementale devient plus considérable, comme en témoigne l'augmentation des dépenses publiques, passant de 600 millions de dollars en 1960 à quelques milliards en 1966<sup>7</sup>.
3. «Avant on considérait, non sans raison, les Québécois anglophones comme plus évolués, notamment en matière sociale, éducative, culturelle. Désormais les francophones assument le leadership, ce qui les amène à faire des pas de géants, non seulement pour attraper leurs compatriotes anglophones, mais pour les dépasser en plusieurs domaines<sup>8</sup>».

4. N'étant plus un corps exécutant les ordres de dirigeants politiques, la fonction publique devient plus active et fait preuve de plus d'initiative.

5. Avec les réformes, «on s'attaquait à tous les fronts en même temps: éducation, affaires municipales, santé, aide sociale, sécurité publique, développement industriel, agriculture», incluant l'appareil gouvernemental<sup>9</sup>.

Résumons donc l'histoire de cette période, point tournant pour l'histoire québécoise et canadienne.

## 8.2 Les antécédents de la Révolution tranquille

Le slogan du Parti libéral lors des élections de 1960 était «C'est le temps que ça change». Jean Lesage était le leader incontesté pour ce qui était de coordonner son «Équipe de tonnerre» pour réaliser des réformes, mais ce n'était pas lui qui avait conçu les changements compréhensifs dans lesquels il amènerait le Québec. La plate-forme du Parti libéral était essentiellement la condensation d'un ouvrage en deux volumes de Georges-Émile Lapalme, le prédécesseur de Jean Lesage comme dirigeant de la Fédération libérale du Québec<sup>10</sup>. Dans les années cinquante, non seulement le Parti libéral, mais aussi plusieurs autres Québécois, surtout des intellectuels urbains, en plus des chefs de syndicats et des universitaires, avaient réclamé ces changements de la société québécoise à grands cris<sup>11</sup>. Le moment semblait propice à l'action pour Jean Lesage et son équipe. Parenteau lui aussi voit la Révolution tranquille plutôt comme le résultat du bouillonnement intellectuel des années cinquante. Quelques aspects des années soixante, selon lui, ne sont que la suite logique des années cinquante et si Lesage a pu faire de grandes choses c'est grâce à «une conjoncture historique exceptionnelle et d'une complixité remarquable des forces vives de la nation. . .»<sup>12</sup>

### 8.2.1 Ce que «C'est le temps que ça change» ne voulait pas dire

Cela ne veut pas dire que la société québécoise avait été statique pendant les deux cents ans précédents. Au contraire, comme le montrent les analyses présentées dans les Essais sur le Québec contemporain de Falardeau et des histoires récentes telles que l'Histoire du Québec contemporain, la société québécoise avait été tout sauf statique. En effet, des analyses plus récentes de la Révolution tranquille font écho jusqu'à un certain point à celles que l'on trouve dans les Essais de Falardeau, la publication des communications présentées à un colloque tenu au début des années cinquante. Par exemple, au sujet des Canadiens français qui s'approprièrent une plus grande partie de l'économie, il écrit ceci: «[Comme les Canadiens français] se trouvent en plus grand nombre

parmi les propriétaires et directeurs de grandes industries, leur complexe d'infériorité diminue d'autant face aux Anglais»<sup>13</sup> (notre traduction).

Un autre conférencier, Léon Lortie, directeur de l'Extension de l'Enseignement de l'Université de Montréal, écrit par rapport aux changements dans le système scolaire: «La création de l'enseignement primaire supérieur [équivalent du high school anglophone] qui, de Montréal, se répandit dans toutes les villes importantes du Québec, est un phénomène capital car elle marque un élargissement de la pensée des éducateurs, une rupture des cadres traditionnels [...]»<sup>14</sup> (nos italiques).

Thomson souligne que des progrès avaient été réalisés sous les administrations libérales dans les domaines de l'agriculture, de la construction des routes et de l'éducation, non sans opposition de la part du clergé qui soutenait que ces réformes menaçaient les valeurs et comportements traditionnels<sup>15</sup>. Présage de la Révolution tranquille, le premier ministre Adélard Godbout (1939-1944) avait amené le progrès social au Québec en établissant la Commission du service civil pour éliminer le patronage du processus de sélection du personnel du gouvernement. En 1943 l'instruction jusqu'à l'âge de quatorze ans est devenue obligatoire. Les manuels étaient distribués sans frais. Godbout avait aussi établi un Conseil supérieur du travail et a, en plus, accordé le droit de vote aux femmes, malgré de la résistance de la part du clergé<sup>16</sup>. Durocher et al. soulignent l'accent croissant placé sur les sciences dans la société canadienne-française, tel que manifesté par la création de plusieurs départements, notamment les départements de sciences sociales, aux Universités de Montréal et de Laval et la fondation de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS)<sup>17</sup>. Il s'agit ici de quelques exemples seulement qui démontrent l'état constant de développement et de changement de la société canadienne-française. Faucher et Lamontagne, lors du symposium de Falardeau en 1952, terminent leur communication en disant: «il se peut que depuis quarante ans, plus de changements ont été effectués dans ce pays du Québec que plusieurs façons de penser locales ne sauraient le croire»<sup>18</sup> (notre traduction).

Il ne faudrait pas non plus interpréter les appels au changement comme une indication que la plupart des Québécois désiraient le changement. Au contraire, un nombre important était tout à fait satisfait de l'état des choses. Robert Boily, professeur de sciences politiques à l'Université de Montréal, signale un élément important de la société qui résistait au changement, même à l'intérieur du Parti libéral<sup>19</sup>. L'évaluation d'un sondage effectué lorsque Duplessis était encore au pouvoir pour vérifier les chances que les Libéraux avaient d'emporter les prochaines élections provinciales indiquait que la population ne voulait pas de changements

radicaux, mais préférerait plutôt la stabilité et la sécurité<sup>20</sup>. Aux élections de 1960, le Parti libéral a reçu 51% du vote populaire, soit «une victoire très mince<sup>21</sup>». Dans son analyse des élections, Vincent Lemieux, professeur de sciences politiques à l'Université Laval, note que la réduction d'appui populaire à l'égard de l'Union nationale en 1960 est la plus petite pour un gouvernement sortant dans l'histoire des élections québécoises. L'Union nationale passe de 52% des votes exprimés en 1956 à 47% en 1960, soit 5%. Historiquement les gouvernements sortants perdent de 8% à 20% de votes<sup>22</sup>. Pierre Trudeau, dans son analyse de l'élection, soupçonne que ce sont les plus jeunes électeurs qui ont porté les Libéraux au pouvoir de toute justesse.

...la masse du peuple a continué de voter bleu et rouge et les plus énormes scandales n'ont pu la faire bouger; seulement cinq pour cent des électeurs ont changé de camp, et il y a fort à parier qu'ils furent largement recrutés parmi le jeune électorat...<sup>23</sup>.

Il faudrait qualifier davantage le résultat des élections de 1960 en notant que les changements dans la société québécoise que Lesage proposaient avaient déjà commencé sous Paul Sauvé, qui avait succédait à Duplessis après la mort de ce dernier<sup>24</sup>, mais qui est lui-même décédé quatre mois après<sup>25</sup>.

### 8.3 Révolution ou évolution?

Peut-on réellement qualifier la Révolution tranquille de révolution? Est-ce qu'on a exagéré l'aspect «révolutionnaire» des réformes entreprises par le gouvernement Lesage? Y avait-il une rupture avec le passé en 1960 ou, comme le prétendent certains, les événements des années soixante étaient-ils simplement un pas de plus dans l'évolution sociale du Québec, puisque plusieurs aspects de la Révolution tranquille avaient des précédents ou ressemblaient à ce qui se faisait avant les années soixante? Les auteurs de l'Histoire du Québec contemporain s'inscrivent clairement dans la catégorie «évolutionniste». Ils nous rappellent avec raison que l'histoire du Québec ne commence pas à l'élection de Jean Lesage et ils détruisent d'une façon légitime l'image mythique de la société folklorique canadienne-française idyllique. Ils nous présentent une société québécoise plus réaliste qui est aussi complexe et dont l'histoire est aussi torturée que toute autre société occidentale soumise aux mêmes pressions qui ont déterminé son évolution.

De l'autre côté, il nous semble qu'ils n'ont pas suffisamment souligné la rupture qui s'est faite avec le passé. L'exemple le plus frappant de changement radical était le déclin rapide et dramatique du pouvoir très

important que l'Église catholique avait tenu au Québec pendant le siècle précédant les années soixante. Le renvoi d'une institution si puissante au secteur privé dans une période de temps si brève n'est rien sinon dramatique, et même, comme nous le verrons tantôt, traumatique pour quelques-uns. Étant donné son règne long et puissant en termes d'hégémonie sociale et culturelle, ne peut-on pas comparer le processus de sécularisation des années soixante au renversement d'un gouvernement, même s'il ne s'agissait que du renversement «tranquille» d'un gouvernement non-officiel? Un changement si radical serait mieux qualifié de révolutionnaire plutôt qu'évolutionnaire.

Kenneth McRoberts, spécialiste en études québécoises et professeur de sciences politiques à l'Université York, nous met en garde contre la minimisation de l'importance révolutionnaire des réformes des années soixante<sup>26</sup>. Il avance l'argument selon lequel il ne faut pas trop atténuer l'éclat de la Révolution tranquille dans un effort légitime de résister à une image trop exaltée des réalisations de l'équipe Lesage. Il analyse les quatre pistes révisionnistes.

La première piste est de considérer la période des années soixante comme une continuation d'une période plus longue. Il donne l'exemple de l'auteur Daniel Latouche<sup>27</sup> qui pense que l'idée du rôle de l'État de Jean Lesage n'est pas radicalement différente de celle de Duplessis, se basant sur une comparaison des priorités de dépenses publiques sous Duplessis et sous Lesage. McRoberts s'y oppose en disant que l'État sous Lesage devient plus interventionniste et n'est pas un simple suppléant aux institutions privées. Lesage a réglementé les fonds publics dépensés par le privé et étatisé des institutions telles l'éducation, la santé, l'assistance sociale. Le nouveau rôle de l'État chez Jean Lesage est démontré par le grand nombre de nouveaux ministères, de conseils consultatifs, de régies et d'entreprises publiques qui ont été créés. Entre 1867 et 1960, quarante-deux organismes furent mis sur pied; entre 1960 et 1970, il y en a eu quarante-six<sup>28</sup>.

La deuxième révision présente le processus de rattrapage comme une tentative de ressembler aux voisins, surtout l'Ontario et les États-Unis. Par exemple, on crée l'Hydro-Québec cinquante ans après la création de l'Hydro-Ontario. Les cégeps sont mis sur pied selon le modèle des community colleges américains. McRoberts soutient par contre, que le Québec faisait preuve de créativité et d'innovation au point de servir même de modèle à d'autres. Par exemple, la création de la Caisse de dépôt et de placement est sans précédent en Amérique du Nord. Et elle est toujours l'institution financière publique la plus importante au Canada - bien plus importante que le Heritage Fund de l'Alberta. En plus,



le droit de grève donné aux fonctionnaires était une première en Amérique de Nord. Par la suite le gouvernement fédéral et les autres provinces ont emboîté le pas. Il nous rappelle que la création des CLSC était elle aussi innovatrice en Amérique de Nord<sup>29</sup>.

Une troisième «façon de minimiser la portée des changements» de Lesage est de montrer qu'une partie de la population résistait «aux valeurs séculaires et néo-nationalistes véhiculées par le gouvernement» (selon François-Pierre Gingras et Neil Nevitte)<sup>30</sup>. McRoberts avoue que le gouvernement Lesage n'a pas été élu en 1960 avec un mandat massif de la part de la population pour le changement. Il avoue aussi que la défaite en 1966 était due en partie à la résistance populaire, surtout dans le domaine de l'éducation. Par contre, le Québec était témoin dans les années soixante du déclin remarquable de l'influence de l'Église manifestée par la chute de la pratique religieuse. McRoberts pense que l'étatisation des domaines autrefois sous le contrôle de l'Église a contribué grandement à ce processus de déclin<sup>31</sup>.

La quatrième façon de minimiser les réformes de Jean Lesage est de «les expliquer en fonction des intérêts ou des actions d'une seule classe sociale», surtout les intérêts «du capital monopoliste», une façon de dire que la Révolution tranquille aurait été imposée par des forces de l'extérieur du Québec. Il avoue que la nationalisation de l'électricité a bien servi les intérêts du capital monopoliste en pourvoyant de l'électricité «d'une façon fiable et à un prix modique». Par contre, la nationalisation de l'électricité a servi d'autres classes aussi, à savoir la nouvelle classe moyenne des francophones cherchant des postes cadres, la classe ouvrière ainsi que les consommateurs. McRoberts souligne que le capital canadien s'est opposé à la nationalisation de l'électricité, comme il s'est opposé à la Caisse de dépôt et à la Société générale de financement tandis que celui des États-Unis était indifférent. Il nous rappelle: «C'est plutôt la nouvelle classe moyenne, les syndicats, et les forces nationalistes de toutes sortes qui ont mené la campagne en faveur de la nationalisation».

McRoberts trouve les mêmes difficultés lorsqu'on essaie d'expliquer les réformes économiques sur la seule base des intérêts d'une bourgeoisie francophone, car celle-ci s'est opposée à la nationalisation de l'électricité. Il nomme la Chambre de commerce provinciale, celle de Montréal et celle de Québec, qui ont toutes pris des positions contre. Il paraît même qu'elles se sont opposées à la mise sur pied de la Caisse de dépôt et de placement. Il conclut en écrivant que «les réformes de la Révolution tranquille ont donc été en grande partie le résultat des pressions sociales au sein de la société francophone plutôt que d'influence de l'extérieur»<sup>32</sup>.

## 8.4 Les raisons pour l'appel au changement

### 8.4.1 La critique de Duplessis et l'Église catholique

#### 8.4.1.1 L'idéologie de la résistance

Nous ne pouvons tout de même pas ignorer les influences externes. Les soldats qui rentraient à la fin de la Deuxième guerre mondiale, l'influence des médias, surtout de la télévision, l'augmentation de voyages, de communications, d'immigration et d'industrialisation<sup>33</sup> qui exposaient les Québécois à des influences du monde plus large, réunis au règne arbitraire et autoritaire, résistant au changement et infesté de patronage, du premier ministre Maurice Duplessis, décrit comme décadent par Dumont<sup>34</sup>, ont travaillé ensemble pour effriter les murailles de la forteresse sociale et politique du Québec. Le nationalisme traditionaliste persistait à promouvoir le caractère religieux et rural des Canadiens français et son accent sur les valeurs canadiennes-françaises traditionnelles, c'est-à-dire la famille patriarcale, la paroisse, la méfiance envers les étrangers et la révérence du passé. Malgré les efforts de ceux qui prônaient une telle idéologie, dont une majorité du clergé catholique, des élites locales, des organisations telles que la Société St-Jean-Baptiste et l'Ordre de Jacques Cartier, des rédacteurs de publications prestigieuses comme Relations ou L'Action catholique, et surtout Duplessis et l'Union nationale, leurs efforts se sont avérés inadéquats, avec le résultat d'un durcissement de leurs positions au point de résister à tout changement<sup>35</sup>.

Pendant le long règne de Duplessis, de 1936-39 et de 1944-59, il y eut du progrès dans plusieurs secteurs de l'économie, mais c'était une toute autre affaire pour ce qu'il avait trait à l'arène sociale. Duplessis gardait un contrôle personnel sur les idées. Ce fait est souligné par son veto lorsque Paul Gérin-Lajoie et Pierre Trudeau ont présenté leur candidature pour enseigner à l'Université de Montréal<sup>36</sup>. Et non seulement Duplessis, mais aussi la hiérarchie catholique romaine continuait son contrôle relativement ferme de la pensée sociale, comme nous le voyons dépeint dans le roman de Gérard Bessette *Le libraire*<sup>37</sup>. Gérard Pelletier, ancien rédacteur de journal, politicien et ambassadeur à la France, raconte lors d'une entrevue comment il a dû obtenir la permission de l'archevêque pour lire l'auteur français Honoré de Balzac, sans laquelle il n'aurait pas pu se faire accepter à un cours à l'Université de Montréal<sup>38</sup>.

#### 8.4.1.2 Les salves de la part des intellectuels

Des intellectuels bien en vue ont commencé à diriger leurs critiques envers l'élite dominante du tandem suffoquant de Duplessis et de la

hiérarchie de l'Église. Parmi les premiers il y avait un groupe d'auteurs et artistes qui ont publié le Refus global en 1948<sup>39</sup>, un manifeste dans lequel ils ont critiqué la société canadienne-française, son système d'éducation et le clergé en particulier, et ont réclamé la libération totale de l'individu. Jusqu'en 1960, son influence, s'était cependant limitée aux cercles intellectuels<sup>40</sup>. Le livre de Trudeau La grève de l'amiante était significatif en ce qu'il a critiqué l'application fautive de la doctrine sociale catholique par l'élite canadienne-française<sup>41</sup>. Le Chrétien et les élections, de Gérard Dion et de Louis O'Neill, deux prêtres et professeurs à l'Université Laval, était une critique des pratiques électorales douteuses en général et du régime de Duplessis en particulier<sup>42</sup>. Les insolences du Frère Untel, un livre publié par André Laurendeau du Devoir, était une compilation de lettres d'un frère mariste qui critiquaient le système éducatif du Québec, et donc de l'Église catholique. Ce livre fut publié anonymement pour protéger l'auteur de l'action disciplinaire, mais son identité fut plus tard dévoilée comme étant celle de Jean-Paul Desbiens<sup>43</sup>.

#### 8.4.2 D'autres ingrédients pour la confection d'un nouveau peuple

En plus des intellectuels et des agents sociaux des milieux universitaire, syndical et des affaires qui ont pris la peine de critiquer le gouvernement et de proposer des solutions aux problèmes sociaux et économiques de la société québécoise dans les années cinquante, nous devons ajouter l'influence des médias qui ont formé l'opinion publique. Il y avait surtout Le Devoir et Radio Canada, à travers les émissions telles que «Point de mire», «Les idées en marche», «La vie économique», et «Capital et travail». D'une façon limitée, il y avait aussi Cité libre et d'autres revues. Les organismes professionnels, les Chambres de Commerce de Montréal et de Québec, les syndicats, certaines facultés universitaires, en particulier des sciences sociales et des sciences administratives, ont apporté leur contribution. Il ne faut pas oublier que la Commission Tremblay (1952-56) sur les problèmes constitutionnels, nommée par Duplessis, qui n'a pas tenu compte des idées proposées sauf pour l'impôt provincial sur le revenu<sup>44</sup>, avait entamé une réflexion sur l'évolution de la société québécoise. L'Institut canadien des Affaires publiques (ICAP) et d'autres organisations semblables étaient des points de ralliement pour ceux qui souhaitaient un changement dans la société<sup>45</sup>. Pierre Trudeau résume ainsi les objectifs de la recherche de la réforme de la société québécoise:

...il fallait déboulonner les superstructures, désacraliser la société civile, démocratiser la politique, pénétrer dans l'économie, ré-apprendre le français, sortir les primaires de l'université, ouvrir les frontières à la culture et les esprits au progrès<sup>46</sup>.

#### 8.4.3 L'émergence d'une nouvelle génération

A ceci il faut ajouter le contexte socio-économique d'après-guerre. On y voit une classe moyenne montante, de nouvelles élites francophones, l'ouverture aux nouvelles idées véhiculées par l'entremise de la télévision, les changements démographiques amenés par le taux de natalité très élevé, le baby boom, les demandes devenant de plus en plus fréquentes et fortes pour de nouvelles écoles de meilleure qualité, et pour d'autres services gouvernementaux. L'Église devient débordée et fait appel de plus en plus à des laïcs qui voient le contrôle du clergé comme un poids et qui demandent en conséquence un nouveau partage du pouvoir. Les nouvelles élites, cherchant leur place, se butant à la discrimination dans les entreprises anglophones, au contrôle du clergé dans l'éducation et les services sociaux, et à Duplessis dans les organismes publics, dénoncent de plus en plus les pouvoirs traditionnels<sup>47</sup>. Ce n'était qu'une question de temps avant que la pensée, les comportements et les principes sociaux du Québec, tels que représentés par l'Église et Duplessis se mettent, non seulement à s'effriter, ce qu'ils faisaient déjà, mais à s'écrouler.

Mais de ces ruines un nouveau Canadien français a émergé. Au prochain chapitre, nous allons nous concentrer sur trois réformes de bases, reliées entre elles, qui ont contribué à l'édification d'une nouvelle conscience de soi et d'une nouvelle identité qui se reflète dans le remplacement du terme Canadien français par Québécois. Cette nouvelle perception de soi a permis une nouvelle liberté, une nouvelle confiance et une société plus ouverte et tolérante. Elle a en particulier permis à des groupes religieux non-catholiques de se répandre au Québec. Nous insisterons sur l'acquisition par les Québécois francophones d'une plus grande part des ressources économiques, les libérant ainsi de leur position collective historique d'infériorité économique. Nous porterons un regard également sur la réforme du système éducatif et sa relation au phénomène de l'infériorité économique. En général, nous examinerons le remplacement de l'Église par le gouvernement dans des domaines traditionnellement sous sa responsabilité. Par la suite nous considérerons plus précisément un exemple de ce processus de sécularisation, celui des services de santé pour démontrer qu'il n'était pas exempt de perturbations traumatiques.

#### Notes

- 1 Jean Lesage et la révolution tranquille, Saint-Laurent (Québec) : Éditions du Trécarré, 1984, 615p.
- 2 Voir Sylvie Arend, in Revue canadienne de science politique, vol. XXIII, no. 4 (décembre 1990), pp. 781-783 et William D. Coleman, in Recherches

- sociographiques, vol. XXXI, no. 2 (mai-août 1990), pp. 277-278.
- 3 Robert Comeau, (dir.), Jean Lesage et l'éveil d'une nation: les débuts de la Révolution tranquille, Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1989, 367p.
  - 4 Actes du colloque «Elle aura bientôt trente ans, la Révolution tranquille», Éditions Bellarmin, 223p. Le livre a été reçu favorablement. Voir Gabriel Gagnon, in Recherches sociographiques, vol. XXXI, no. 3 (septembre-décembre 1990), pp. 419- 420; Donald Guay, in Nuits Blanches, no. 43 (mars, avril, mai 1991), p. 27; Jean- Jacques Simard, in Revue canadienne de science politique, vol. XXIII, no. 3 (septembre 1990), pp. 564-566.
  - 5 Voir le compte rendu de Bernard L. Vigod du département d'histoire de l'Université de Nouveau-Brunswick, tiré de la RHAF, vol. 41, no. 2 (automne 1987), pp. 237-243 et le compte rendu de Richard Jones de l'Université Laval in Histoire Sociale vol. 20, no. 39 (mai 1987), pp. 218-219.
  - 6 Voir Linteau et al. Histoire du Québec contemporain, tome II, p. 674 et aussi le compte-rendu par Richard Jones dans Histoire Sociale vol. 20, no. 39 (mai 1987), pp. 218-219.
  - 7 Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation..., pp. 186-187.
  - 8 Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation..., p. 187.
  - 9 Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation..., p. 188.
  - 10 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, pp. 115-118.
  - 11 Parenteau, p. 185 et Rocher, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation..., p. 168.
  - 12 Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation..., pp. 185-186.
  - 13 Traduit de l'anglais: [As French-Canadians] are now found in somewhat increasing numbers among the owners and managers of great industries, and correspondingly, they have less of an inferiority complex towards the English («The Changing Social Structures», in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 119).
  - 14 Léon Lortie, «Le système scolaire», in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 173.
  - 15 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 21.
  - 16 Linteau et al., Histoire du Québec contemporain : Le Québec depuis 1930, tome II, Boréal: Montréal, 1989, pp. 153-154; Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 28.
  - 17 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, pp. 104-106.
  - 18 Traduit de l'anglais:... perhaps, in the last forty years, more change has been wrought over this land of Quebec than many local philosophies dream of (Faucher et Lamontagne, «History of Industrial Development», in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 37).
  - 19 Robert Boily, «Une interprétation de la Révolution tranquille», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 302-311.
  - 20 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 115.
  - 21 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 120. Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, pp. 718-719.
  - 22 Vincent Lemieux, «Le parti libéral de Jean Lesage et ses appuis dans la population», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 312-317.

- 23 Pierre Elliot Trudeau, «L'élection du 22 juin 1960», Cité Libre (août- septembre 1960), pp. 3-4.
- 24 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 108.
- 25 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 112-113.
- 26 Kenneth McRoberts, «La révision des interprétations révisionnistes», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 318-321.
- 27 Daniel Latouche, «La vraie nature de la Révolution tranquille», Revue canadienne de science politique, vol. 7, no. 3 (septembre, 1974), pp. 525-536.
- 28 McRoberts, «La révision des interprétations révisionnistes», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 318-319.
- 29 McRoberts, «La révision des interprétations révisionnistes», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 319.
- 30 «La révolution en plan et le paradigme en cause», Revue canadienne de science politique, vol. 16, no. 4 (décembre 1983), pp. 691-716.
- 31 McRoberts, «La révision des interprétations révisionnistes», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 320.
- 32 McRoberts, «La révision des interprétations révisionnistes», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 320-321.
- 33 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 17-18.
- 34 Dumont, Genève..., pp. 12-13.
- 35 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, pp. 347-348.
- 36 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 30. M. Robitaille, Entre la tradition et le modernisme, 1945-1960, production de Radio Canada, émission 30/60, 1982, enregistrement vidéo no. 1374-RV à la bibliothèque de l'Université Laval, VHS, 28'.
- 37 Montréal: Le cercle du Livre de France, 1968, 153p.
- 38 M. Robitaille, Entre la tradition et le modernisme, 1945-1960, production de Radio Canada, émission 30/60, 1982, enregistrement vidéo no. 1374-RV à la bibliothèque de l'Université Laval, VHS, 28'.
- 39 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 349.
- 40 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 406.
- 41 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 34.
- 42 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 38.
- 43 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 39. Linteau et al. donnent l'impression que le livre de Desbiens était d'une importance majeure (tome II, pp. 652-653, 674). D'après Jacques Hébert, la publication antérieure du livre sous forme d'une série de douze lettres dans l'influent journal de langue française Le Devoir a causé des remous importants parmi les Canadiens français (de la préface de Les insolences du Frère Untel, Montréal: Les éditions de l'homme, 1988, p. 9).
- 44 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 208.
- 45 Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 188-189.
- 46 Pierre Trudeau, Cité Libre (mars 1961), p. 3.
- 47 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, pp. 208, 210, 304-305.



## CHAPITRE IX

### La Révolution tranquille (suite)

#### 9.0 La réformation fondamentale de la société québécoise

##### 9.1 Assumer le contrôle de l'économie

Maria Chapdelaine a ainsi décrit sa société:

Autour de nous des étrangers sont venus, qu'il nous plaît d'appeler les barbares; ils ont pris presque tout le pouvoir; ils ont acquis presque tout l'argent; mais au pays du Québec rien n'a changé<sup>1</sup>.

Une caractéristique historique majeure de la société canadienne-française était sa dépendance presque totale de l'argent anglophone, une partie importante du développement économique du Québec étant financée et dirigée de l'extérieur de la province. Au Québec, la grande bourgeoisie est massivement anglophone et se concentre presque entièrement à Montréal. Le contrôle et la propriété de l'industrie par des francophones ont toujours été minimaux<sup>2</sup>. Dans une étude des années 1948-1950, faite en 1955, on recense neuf-cent-quatre-vingt-cinq individus occupant un poste d'administrateur dans une ou plusieurs sociétés dominantes du Canada. De ce groupe, seulement 6,7% sont des Canadiens français même si ceux-ci forment près de 30% de la population canadienne<sup>3</sup>. En 1961 les entreprises et institutions à contrôle francophone n'assurent que 47% de l'emploi au Québec<sup>4</sup>.

Le développement du Québec avait été mené la plupart du temps par des non-Canadiens français, ce qui veut dire que ces derniers étaient plus souvent des employés que des employeurs. Leur position était exacerbée par le fait que leur revenu moyen était plus bas même que celui des autres groupes ethniques. Une proportion importante d'entre eux n'était pas formée pour des carrières industrielles, ce qui a causé un taux de chômage plus élevé chez les Canadiens français. Mais le Québec a connu une croissance constante après la guerre jusqu'au ralentissement de 1957. L'écart de revenus réels entre le Québec et le reste du Canada s'est réduit, quoique l'écart entre le Québec et l'Ontario soit plus important à cause de la base plus large d'industries secondaires de ce dernier et ses travailleurs mieux formés. En 1960, le revenu moyen des Québécois était inférieur de 10% à celui de l'Ontario et le taux de chômage supérieur de 2,1% au moyen national<sup>5</sup>. S'il y avait un chômage chronique au Québec, Thomson

le met au compte du taux de natalité plus élevé, d'une pénurie d'écoles de formation technique et de la concentration de l'industrie dans des centres urbains peu nombreux sans parler du contrôle anglophone des secteurs non-agricoles, ce qui a eu pour effet non seulement l'imposition de la langue anglaise pour l'obtention des meilleures postes mais aussi des opportunités limitées pour les Canadiens français<sup>6</sup>.

La Commission Laurendeau-Dunton, dans les années soixante a révélé que les Canadiens français continuaient à se trouver au bas de l'échelle socio-économique.

142. Il ressort de notre étude sur les aspects sociaux et économiques de la vie au Canada (d'après le recensement de 1961), que les Canadiens d'origine française et ceux d'origine britannique ne sont pas des partenaires égaux. Selon toutes les mesures statistiques que nous avons appliquées, les Canadiens d'origine française se classent beaucoup plus bas dans l'échelle socio-économique. Ils sont moins bien représentés dans les postes d'influence et d'autorité, ne possèdent qu'une part réduite de la propriété des entreprises et ont moins facilement accès aux fruits de la technologie. Les emplois qu'ils occupent assurent moins de prestige et sont moins bien rémunérés; dans l'ensemble du Canada, leur revenu annuel est inférieur de \$980 à celui des Britanniques. Enfin, ils ont deux ans de moins de scolarité. Au Québec, les patrons francophones de l'industrie de fabrication ne contribuent que pour 15% à la production provinciale<sup>7</sup>.

La génération de Canadiens français d'après-guerre, plus scolarisée et plus ambitieuse, n'était plus prête à accepter les barrières qui bloquaient son accès à une meilleure position économique<sup>8</sup>. Le gouvernement de Jean Lesage s'est donc mis à la tâche pour redresser la situation en donnant aux Canadiens français une plus grande part des ressources économiques.

##### 9.1.1 Le gouvernement devient plus interventionniste

Il n'y avait qu'une seule institution qui avait suffisamment de pouvoir pour aider les Canadiens français à prendre le contrôle de leur propre économie: le gouvernement. Traditionnellement, les Canadiens français étaient méfiants vis-à-vis de l'État, perçu comme «l'outil du conquérant». Mais sous le gouvernement Lesage, les gens ont changé d'avis et ont commencé à voir leur gouvernement comme un outil nécessaire à leur propre progrès économique. Lesage a habitué les Québécois à se tourner vers leur gouvernement pour le leadership même si, ironiquement, il a perdu les élections de 1966 au moins partiellement à cause de la réaction négative des gens contre une intervention gouvernementale jugée excessive par plusieurs<sup>9</sup>. Alors, après une histoire marquée d'une intervention



minimale, le gouvernement du Québec est intervenu massivement dans l'économie pendant les années soixante, surtout par le biais de l'Hydro-Québec, qui est devenu un germe pour la nouvelle classe de professionnels québécois.

Le nouveau Département de ressources naturelles allait être l'agent principal de croissance économique et par lui Lesage exigerait que les compagnies embauchent des Canadiens français à tous les niveaux de leurs opérations<sup>10</sup>. La nationalisation de l'industrie de l'énergie hydro-électrique avait pour but explicite d'effectuer «la francisation du secteur industriel» et de porter «au maximum les avantages dévolus aux Canadiens français»<sup>11</sup>. René Lévesque était le candidat-vedette des Libéraux pour les élections de 1960. Ce ministre devait être le fer de lance de la nationalisation de l'hydro-électricité qui, avec la création du Ministère de l'éducation, était un des projets les plus fondamentalement importants de la Révolution tranquille. La nationalisation de l'hydro-électricité symbolisait pour les Canadiens français la réalisation de leur désir de prendre le contrôle de leur propre vie, non seulement culturellement, mais aussi économiquement, comme l'exprimait le slogan des élections provinciales de 1962: Maîtres chez nous<sup>12</sup>. Pendant la tournée de conférences qu'il a effectuée afin de susciter des appuis à son projet de nationalisation des compagnies hydro-électriques, René Lévesque a dit au Canadian Club de Montréal le 9 avril 1962, devant un auditoire majoritairement anglophone, que cette nationalisation était «le prolongement logique» de la recherche du gouvernement, de la «croissance... fondée essentiellement et fermement sur l'avancement du peuple canadien-français»<sup>13</sup>. Quand, enfin, les compagnies d'électricité ont été achetées par l'Hydro-Québec, une partie de la réorganisation complétée le 1er janvier 1966 comprenait le remplacement de la plupart des Canadiens anglais par des Canadiens français<sup>14</sup>. Avec l'aide du gouvernement québécois, la Révolution tranquille signalait donc la fin de l'infériorité économique traditionnelle des Canadiens français.

### 9.1.2 Les raisons de l'infériorité économique des Québécois

Tout le long de l'histoire du Québec, on avait appelé les Canadiens français à s'impliquer davantage dans l'industrie (par exemple en 1846, Étienne Parent, rédacteur du *Canadien*; en 1903, Errol Bouchette qui voulait remplacer le slogan «Emparons-nous du sol» par «Emparons-nous de l'industrie»; voire Lionel Groulx qui a dit que «la question nationale» était économique). Pour ce qui est des raisons historiques de cette infériorité économique des Canadiens français vis-à-vis des Canadiens anglais, nous référons le lecteur à une étude plus détaillée de René

Durocher et de Paul-André Linteau<sup>15</sup>, dans laquelle ils rassemblent les interprétations et analyses variées du problème par divers spécialistes. Nous nous servons du plus récent *Histoire du Québec contemporain*, cité ci-haut pour résumer les différentes positions. Les auteurs du livre ne mettent pas en question le fait de cette infériorité économique. Ils présentent les raisons diverses pour son existence, objet de débats à cause des interprétations diverses de l'histoire. Par exemple, et les néo-libéraux de Cité libre et le néo-nationaliste André Laurendeau critiquaient le nationalisme traditionaliste. Mais les premiers ont vu la pensée sociale canadienne-française traditionnelle comme la cause de l'infériorité économique des Canadiens français, tandis que le dernier blâmait plutôt la domination politique et nationale du Québec par les structures fédérales<sup>16</sup>. Particulièrement populaires pendant les années cinquante étaient certaines raisons énoncées de la façon suivante: le contexte culturel qui avait empêché l'émergence d'hommes d'affaires; le contrôle de l'éducation par le clergé et le type d'enseignement donné dans les collèges classiques; l'idéologie clérico-nationaliste qui insistait sur la vocation agricole du Québec et son caractère catholique qui aurait dévalorisé le secteur des affaires; le prestige dont jouissait les avocats, les médecins et les prêtres qui aurait détourné les jeunes des carrières d'affaires.

Linteau et al. soulignent le fait que ces thèses, quoique populaires dans les années 1950, sont critiquées depuis car ces soi-disantes «causes» peuvent aussi bien être des résultats de causes antérieures. Ils s'appuient sur les travaux de l'école de Montréal - Maurice Séguin, Guy Frégault, Michel Brunet et leurs disciples - selon lesquels les Canadiens français aurait vécu un retard sur le plan économique parce que, à la suite de la Conquête, «une bourgeoisie anglophone, avec l'aide et l'appui actif de la nouvelle métropole, aurait rapidement pris le contrôle de grands secteurs de l'économie et pu accumuler un capital important. Il serait dès lors devenu très difficile pour les hommes d'affaires canadiens-français de rattraper cette avance»<sup>17</sup>. L'évolution politique ultérieure aurait perpétué la situation avec la mise en minorité des Canadiens français. Il y a eu l'existence d'une bourgeoisie canadienne-française tout au long de l'histoire, avec un essor dans la deuxième moitié du dix-neuvième siècle. Mais la concentration des grandes entreprises au vingtième siècle a marginalisé et même éliminé la petite et moyenne entreprise. Sans venir à une conclusion définitive quant aux raisons historiques pour l'infériorité économique des Canadiens français, pour ce qui est pour la période après la deuxième guerre mondiale, Linteau et al. voient la bourgeoisie canadienne-française affectée par trois facteurs: 1. le retard dans l'accumulation du capital, 2. la mise en minorité politique, 3. les effets du

processus de concentration et de monopolisation<sup>18</sup>. Évidemment le débat entourant les causes de l'infériorité économique n'est pas central à la présente thèse. Il suffira de constater que même si les «causes» traditionnelles sont véritablement des résultats, elles sont effectivement devenues la cause du prolongement de l'infériorité économique des Québécois.

Le résultat final fut que, traditionnellement, la jeunesse canadienne-française n'était pas encouragée, en général, à se diriger vers le commerce et la finance, considérés comme étant le domaine des Anglo-Saxons. Représentative de cette orientation était la pensée de Mgr L.A. Paquet, exprimée le 23 juin 1902 à l'occasion du cinquantième anniversaire de la Société St-Jean-Baptiste, dans un sermon célèbre paru en 1925 dans l'Action française sous le titre «Bréviaire du patriote canadien- français»:

Notre mission est moins de manier des capitaux que de remuer des idées; elle consiste moins à allumer le feu des usines qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée. . . Laissons à d'autres nations, moins éprises d'idéal, ce mercantilisme fiévreux et ce grossier naturalisme qui les rivent à la matière. Notre ambition, à nous, doit tendre et viser plus haut; plus hautes doivent être nos pensées, plus hautes nos aspirations. . . Pendant que nos rivaux revendiquent, sans doute dans des luttes courtoises, l'hégémonie de l'industrie et de la finance, nous ambitionnerons avant tout l'honneur de la doctrine et les palmes de l'apostolat<sup>19</sup>.

Par contre, les effets de l'industrialisation et le désir des Canadiens français d'avoir une plus grosse part de la tarte économique ont fait que ces derniers, au milieu du siècle, contestent de plus en plus cette orientation. Et en le faisant ils critiquent, soit directement soit indirectement, le système scolaire et la pensée sociale des élites traditionnelles.

### 9.1.2.1 Le système scolaire

Léon Lortie, anciennement directeur de l'Extension de l'Enseignement de l'Université de Montréal, souligne qu'à partir des années 1920 on procède à une réforme du système scolaire imposée par un monde changeant qui misait sur le commerce, la compétence, le rendement, la spécialisation. Les catholiques anglais réclamaient un système semblable à celui qu'avaient les protestants, c'est-à-dire le high school, pour donner à leurs jeunes les mêmes chances de réussir dans le commerce et dans l'industrie. Ceci a évidemment influencé les catholiques francophones, car eux aussi voulaient que leurs enfants soient concurrentiels<sup>20</sup>.

Les universités québécoises ont mieux répondu aux exigences de l'industrialisation que le reste du système scolaire. Dans les années vingt, l'Université de Montréal, jusqu'à 1920 une succursale de l'Université

Laval, se modernise en accentuant les programmes de recherches en lettres, en sciences, en philosophie et en sciences sociales. A cette époque, on montre à la jeunesse qu'on peut aspirer à d'autres vocations que celles de droit ou de médecine. Les universités ont mis sur pied des programmes conduisant aux carrières de chimiste, d'ingénieur, de physicien, de biologiste, d'industriel, de géologue, d'économiste et de sociologue. La culture universitaire moderne commence à paraître: sociétés savantes, publications scientifiques, fondation des grands instituts de recherche, etc.<sup>21</sup>.

Par rapport à l'enseignement secondaire, «la formule traditionnelle de l'enseignement secondaire québécois est celle du cours classique à base d'humanités gréco-latines et de philosophie, tel qu'il fut conçu dans les collèges des Jésuites à la fin de la Renaissance. . .». Le but de cette instruction était donc d'entreprendre «plus tard l'étude de la théologie, du droit et de la médecine»<sup>22</sup>. De 1939 à 1950, des 9304 étudiants ayant obtenu un baccalauréat des collèges classiques, 3447 ou 37% sont devenus prêtres. Des 5857 qui restent, 40% se sont dirigés vers la médecine, 16% vers la génie, 11% vers le droit, 8% en affaires, et 7% vers les sciences appliquées<sup>23</sup>. Le système de collèges classiques était considéré en partie comme un rempart contre les menaces jumelles du matérialisme et de l'américanisation de la société québécoise. Toutefois, cette vocation était devenue l'objet de critique de la part d'une société de plus en plus industrialisée, car elle ne permettait pas aux collèges classiques de préparer les étudiants à des études universitaires scientifiques<sup>24</sup>.

Lortie défendait, toutefois, la valeur économique du cours classique, disant surtout que le deuxième cycle de quatre ans était bel et bien de nature universitaire bien qu'on prétendît depuis toujours qu'il était de nature secondaire<sup>25</sup>. On constatait néanmoins, lors de ce colloque des années cinquante, que le système des collèges classiques se dirigeait vers des temps difficiles au fur et à mesure que l'industrialisation et l'urbanisation s'accéléraient au Québec. En dépit de l'augmentation du nombre des collèges classiques, le nombre de vocations sacerdotales diminuait. Les collèges classiques faisaient de plus en plus de place, au moment de ce colloque, à des maîtres laïcs. Sous un fardeau financier toujours croissant, ils devaient faire appel de plus en plus à l'aide gouvernementale, ce qui veut dire que le système scolaire perdait son autonomie traditionnelle par rapport à l'intervention gouvernementale<sup>26</sup>.

Maurice Tremblay, professeur au département de sociologie de l'Université Laval à l'époque du symposium, explique le rôle, selon lui négatif, des collèges classiques, le centre du système scolaire canadien-français, dans la polarisation des classes de la société québécoise,

puisque les diplômés des collèges classiques jouissaient de plus de prestige que ceux des collèges commerciaux ou scientifiques. Cet état de choses défavorisait la formation des hommes d'affaires. Il cite William Henry Chamberlain :

L'exemplaire d'humanité qu'a tendance à fabriquer le collègue classique, c'est le gentleman canadien-français solidement convaincu de sa foi religieuse, cultivé d'une façon peut-être un peu démodée, affable, spirituel et logique selon les données de l'enseignement reçu. C'est la formation préalable par excellence pour le prêtre, l'avocat et l'homme de profession, pour le journaliste et le chef politique, mais elle n'est pas en mesure, règle générale, de préparer des hommes particulièrement qualifiés pour les occupations mercantiles de l'ère industrielle<sup>27</sup>.

En essayant de tracer la source de cette opposition aux carrières économiques par la classe professionnelle et par le collègue classique, Tremblay conclut que le tempérament du Canadien-français à l'époque comme plus intéressé à un idéal, aux choses intellectuelles, aux valeurs spirituelles, ce qui l'empêchait d'accorder du prestige au pragmatisme et au mercantilisme. Toujours d'après lui, le Canadien français était plus intéressé à la vie paisible qu'à la vie turbulente des affaires. Il était plus intéressé à bâtir une entreprise familiale qu'un conglomérat. Il aurait donc eu une antipathie pour les «grandes affaires» telles que pratiquées chez les Anglais<sup>28</sup>. Évidemment, avec l'avantage que nous avons de vivre dans le Québec des années 1990, il est facile de voir que s'il y avait un manque d'intérêt pour les affaires autrefois, ce n'était certainement pas dû au caractère du Canadien français ni à son manque d'habileté pour les affaires. La raison est certainement ailleurs. Dans une grande mesure, nous devons regarder du côté de la pensée sociale de l'époque.

Tremblay voyait dans le catholicisme, québécois au moins, un empêchement au développement du sens d'affaires des Canadiens français. Il voyait le catholicisme des Canadiens français, «un élément intégrant de la nationalité», jouant un rôle dans le sens de valeurs contemplatives considérées supérieures aux valeurs d'action. Pour lui, contrairement à la thèse de Weber concernant les calvinistes, la réussite en affaires n'a jamais constitué pour le catholique un signe de la grâce reposant sur lui ou un signe de la prédestination. De plus, «la notion de vocation ou de calling n'a pas été sécularisée chez les catholiques comme elle l'a été chez les protestants». Citons :

Cette philosophie catholique de la vie qui, à la différence de celle qui prévaut parmi les protestants, ne comporte aucune incitation positive à l'édification des grandes entreprises capitalistes, a pu perdre de son emprise locale au cours des dernières années. Elle n'en demeure pas moins dominante chez

les Canadiens français, perpétuée par un clergé nombreux et respecté [...] Au surplus, l'enseignement social des derniers papes, qui est venu se superposer comme naturellement à notre pensée sociale, n'a pas contribué, par sa sévérité justifiée envers le capitalisme, à réhabiliter dans notre estime le type d'homme d'affaires dont notre «élite» n'avait pas osé, par instinct, imiter le modèle, même au prix d'une situation d'infériorité à l'intérieur de l'empire industriel nord-américain<sup>29</sup>.

Tremblay blâme donc le système scolaire et la pensée sociale dominée par le catholicisme pour l'infériorité économique des Canadiens-français. Mais il s'empresse de mentionner les «frustrations et les déboires économiques que leur a valus la conquête». Si les Canadiens français ont exalté leur vocation agricole et si les seules carrières ouvertes à leurs élites étaient la politique, la médecine, la prêtrise, c'est en partie à cause de l'exclusion économique par les Anglais<sup>30</sup>.

Par ailleurs, il faut noter qu'il y avait quand même une divergence d'opinion au sein du clergé face à la place des Canadiens français dans l'économie. Tremblay se réfère au discours de l'abbé Groulx prononcé devant l'auditoire du Chambre de Commerce cadette de Montréal :

Par vos réussites redonnez confiance à vos compatriotes. Rendez-leur la foi aux vertus pratiques du génie national, de la raison française. Enlevez-leur cette mentalité de vaincus qui ne les laisse croire qu'au succès des autres. Dissipez l'envoûtement où les tient le prestige de la richesse du voisin. Débarrassez, par exemple, nos pauvres paysans et nos pauvres campagnards de ces attitudes humiliantes qui nous les montrent, à leur entrée en certains grands magasins de l'ouest de Montréal, avec des yeux embués de mystique, comme s'ils franchissent la porte d'un temple merveilleux ou d'un sanctuaire national, et se donnant l'air de chercher un bénitier pour se signer. Et débarrassez surtout notre peuple de cette humiliation collective et foncière qui fait voir une population de 2 300 000 âmes, orientant ses enfants et son enseignement, et ceci comme à une fin normale, à se préparer de l'emploi chez une minorité d'à peine 500 000 âmes<sup>31</sup>.

Ce genre d'appel se heurte évidemment à la pensée traditionnelle représentée par Mgr Paquet.

Mais comment faire quand le capital n'est pas sous contrôle canadien-français? Quelle institution canadienne-française avait le pouvoir financier de faire concurrence au capital anglophone? Il n'y avait que deux institutions de taille capables de faire de la place pour les Canadiens français dans l'économie - l'Église catholique et le gouvernement provincial. La première ne voyait pas en l'industrie et en la finance des objets de sa vocation. La dernière ne se voyait pas comme instrument d'intervention, à moins qu'il y ait changement de mentalité permettant un plus grand



rôle du gouvernement dans l'économie provinciale. Tremblay reflète cela lorsqu'il commente un discours d'Édouard Montpetit, opposé lui aussi à la pensée traditionnelle représentée par Mgr Paquet, et qui encourageait les Canadiens français à prendre le contrôle de l'économie et de l'industrie. Citons:

M. Montpetit ne semble pas avoir vu que, du fait que cette revalorisation de l'ambition économique s'accomplissait sous l'égide nationaliste, elle introduisait dans notre pensée sociale un impossible idéal d'enrichissement collectif en vase clos. Il était, et il est encore utopique de prétendre appliquer, telle quelle, une philosophie traditionnellement ethnocentrique à un ordre économique qui s'exerce dorénavant à l'échelle continentale. A moins d'adopter le socialisme (ce qui serait, à notre avis, la seule attitude nationaliste complètement logique), il nous semble que c'est affoler inutilement notre pensée sociale que d'y incorporer d'un seul coup d'irréalisables rêves d'indépendance économique «nationale». Une telle aspiration est d'autant plus nébuleuse que l'on prétend reconquérir cette indépendance tout en refusant de donner à la richesse matérielle le sens que lui donnent nos concurrents anglo-protestants, comme aussi en refusant, selon l'expression même de l'abbé Groulx, de «quitter l'ordre latin»<sup>32</sup>.

Evidemment Tremblay voyait au début des années cinquante ce que d'autres, et surtout le Parti Libéral de Jean Lesage, ont vu plus tard, que la seule institution dont disposaient les Canadiens français et qui était capable de leur donner une chance d'assumer les leviers de leur économie était le gouvernement. Il fallait que celui-ci intervienne beaucoup plus qu'il ne le faisait traditionnellement.

Lesage a fait en sorte que le gouvernement devienne très interventionniste, à l'instar des autres gouvernements occidentaux de l'époque, pas seulement dans l'économie mais aussi dans les domaines qui relevaient traditionnellement de l'Église catholique. C'est pourquoi nous favorisons plutôt l'idée de rupture. Le professeur Boily, professeur de science politique à l'Université de Montréal se penche plus vers l'idée de rupture que vers celle de la continuité à la suite de l'élection de 1960. Il note les changements de rapport entre les forces dominantes au Québec: l'Église, le pouvoir économique et le pouvoir politique. Avant, chacun avait sa sphère propre d'action. Après 1960, l'État intervient davantage dans les deux autres sphères<sup>33</sup>.

## 9.2 Le rôle fondamental du catholicisme au Québec

Jusqu'aux années soixante, et à un degré moindre jusqu'au début des années soixante-dix, la religion catholique était une institution très publique et très dominante. Elle était impliquée dans tous les secteurs de

la société, par sa structure hiérarchique et par ses ministères et organisations tant ecclésiastiques que laïcs. Son influence était vaste, et sa présence se faisait ressentir par le grand nombre de ses effectifs et aussi par le fait que pendant très longtemps la majorité des Canadiens français était des pratiquants. À toute fin pratique, c'est elle qui dirigeait le système scolaire, ainsi que les services de santé et les services sociaux, tout comme elle l'avait fait depuis les débuts de la Nouvelle-France. Elle était en effet, un «État à l'intérieur d'un État»<sup>34</sup>. Falardeau écrit:

C'est difficile de comprendre la société canadienne-française, passée et présente, sans se référer à l'Église catholique. Car c'est le clergé qui, historiquement, a intégré, dominé et contrôlé notre société. C'est lui qui a formé ses institutions de base, ses traditions, sa mentalité<sup>35</sup>. (notre traduction, nos italiques)

L'histoire compréhensive la plus récente du rôle joué par le catholicisme au Canada français est l'Histoire du catholicisme québécois sous la direction générale de l'historien Nive Voisine<sup>36</sup>. Pour des raisons évidentes, nous ne pouvons pas développer la vaste histoire de l'implication catholique au Québec, ce qui n'est pas nécessaire pour nos fins. Pour cette thèse, nous nous concentrons sur le déplacement de l'Église catholique de l'arène publique, c'est-à-dire, sur la sécularisation de la société québécoise. Nous nous limiterons à deux exemples de la sécularisation institutionnelle: les services de santé provinciaux et, plus important, l'éducation.

### 9.2.1 La sécularisation

À ce point-ci il serait utile de définir ce que nous voulons dire par la sécularisation afin d'avoir une meilleure compréhension du processus. Tout d'abord, on ne doit pas définir la sécularisation comme la disparition de la religion<sup>37</sup>. On donne au mot trois significations. Il y a premièrement une sécularisation des institutions, ce qui veut dire que les institutions sociales administrées jusque-là par l'Église - comme des écoles, des hôpitaux, des hospices ou des orphelinats - passent sous le contrôle d'agences séculières. La deuxième définition touche la sécularisation des symboles nationaux. Le mythe d'une société cesse de s'exprimer en termes religieux pour céder la place à de nouveaux symboles nationaux définis de manière purement séculière. Et troisièmement il y a la sécularisation de la conscience personnelle lorsqu'un nombre important de fidèles quittent l'Église et cessent de s'identifier en fonction d'une affiliation religieuse<sup>38</sup>.

Les sections qui suivent ne touchent que la sécularisation selon la



première définition. Mais la sécularisation institutionnelle, qui a conduit le gouvernement à assumer les responsabilités appartenant traditionnellement à l'Église, a mené à (et a probablement reflété jusqu'à un certain point) une sécularisation des symboles nationaux. Le gouvernement signalait en effet que la tenure bicentenaire de l'Église catholique comme protectrice et promotrice de la culture canadienne-française était terminée. Dorénavant cette responsabilité appartiendrait au gouvernement du Québec. En termes pratiques, la religion catholique n'entrait plus en jeu dans la lutte du Québec pour la protection et la promotion de sa culture. La sécularisation de la question nationale était soulignée encore plus par l'appellation de plus en plus fréquente des francophones au Québec, non plus comme des Canadiens français, mais comme des Québécois<sup>39</sup>. Tandis que la caractéristique la plus fondamentale, ou au moins celle à qui on accordait le plus de valeur, de l'identité et de la culture canadienne-française était la religion catholique, la caractéristique distinctive de la culture québécoise et de son identité même est maintenant la langue française<sup>40</sup>.

La sécularisation, ou plus précisément de l'étatisation, des institutions religieuses, et la sécularisation des symboles nationaux ont mené à la sécularisation de la conscience. Nous pouvons même dire que la sécularisation des institutions et des symboles nationaux furent le fruit d'une conscience de plus en plus sécularisée. Les gens avaient déjà commencé à pratiquer de moins en moins, une certaine désaffection étant perceptible dès les années vingt<sup>41</sup> et atteignant des proportions catastrophiques aux années soixante-dix à la suite des réformes de la Révolution tranquille. La réalisation que le catholicisme n'était plus un ingrédient nécessaire à la construction de l'identité québécoise, ne pouvait faire autrement que contribuer à son déclin. Il ne s'agit pas, il est vrai, de la seule raison, ni même de la raison principale, du déclin de la religion catholique, cette dernière subissant les mêmes pressions de la part des mêmes forces qui ont contribué au déclin de la religion en général dans le monde occidental du vingtième siècle. Toutefois, nous voudrions noter que l'histoire distincte du Québec a fait en sorte qu'il y avait des raisons distinctes pour la sécularisation de sa société.

### 9.2.1.1 La réforme du système scolaire québécois

Avant les années soixante, le système scolaire au Québec était dirigé par deux comités, l'un catholique, l'autre protestant, qui avaient une pleine juridiction et une pleine responsabilité, chacun sur leur réseau confessionnel. Un Ministre de l'instruction publique avait déjà été créé dans le gouvernement québécois après 1867, mais le poste avait été aboli

en 1875 pour être remplacé par un poste de fonctionnaire, le Surintendant de l'instruction publique, un poste sans véritable autorité faisant le lien entre les comités confessionnels - les lieux du vrai pouvoir - et le conseil des ministres, afin de pouvoir protéger le public «des dangers de la politique».

Toutes les fois qu'on avait fait des appels pour plus d'intervention gouvernementale, ou quand les gouvernements essayaient de diminuer le contrôle ecclésiastique du système scolaire, on rencontrait d'habitude une opposition ferme. Il faut dire qu'en général l'Église catholique régnait en roi et maître sur ses écoles. Paul Gérin-Lajoie, le ministre responsable pour l'éducation (pas encore Ministre de l'Éducation, puisque le Québec n'avait pas encore de Ministère de l'Éducation), et Arthur Tremblay, qui serait plus tard le sous-ministre, n'ont pas mis en cause le principe fondamental d'un système scolaire confessionnel. Jean Lesage avait même promis publiquement qu'il ne créerait jamais un ministère de l'Instruction publique<sup>42</sup>. Leur but n'était que de le rendre plus efficace tout en travaillant de concert avec la hiérarchie catholique<sup>43</sup>.

Toutefois, l'un des premiers et plus importants gestes du nouveau gouvernement fut d'établir la Commission royale sur l'éducation en mars 1961 sous la présidence de Mgr Alphonse-Marie Parent, vice-recteur de l'Université Laval<sup>44</sup>. L'oeuvre de la commission a été qualifiée de révolutionnaire, car dans son analyse du système d'éducation au Québec, elle n'a pas eu peur de marcher sur des terrains controversés. L'une de ses nombreuses recommandations était justement la création d'un ministère d'Éducation avec un membre du conseil des ministres comme directeur. Essentiellement, elle proposait que le gouvernement assume le leadership et prenne le contrôle du système d'instruction. Dans les années soixante, cette recommandation était perçue comme un geste autant audacieux que controversé. Elle fut quand même suivie. Et comme le souligne Guy Rocher, professeur de sociologie à l'Université de Montréal et lui-même membre de la Commission Parent, le résultat fut que le vrai pouvoir sur le système scolaire s'est fait transférer des comités confessionnels à l'État. Ce n'était que le premier pas important vers la sécularisation du système scolaire qui mènerait plus tard à la mise en oeuvre d'une autre des recommandations de la Commission, la déconfessionnalisation des institutions post-secondaires du Québec<sup>45</sup>.

### 9.2.1.2 Vatican II et le processus de sécularisation

Nous ne pouvons omettre de faire référence à l'apport du deuxième concile du Vatican au processus de sécularisation et son impact sur les réformes déjà entreprises à la même époque au Québec. L'Église catho-

lique, au niveau mondial, passait par sa propre réforme, à l'initiative du pape Jean XXIII qui exhortait son Église à s'adapter à la réalité moderne. D'une Église autoritaire, conservatrice, triomphaliste, elle est devenue sous Jean XXIII, une Église plus humble, plus ouverte, plus tolérante<sup>46</sup>. Rappelons que la mise au point de l'oeuvre de Vatican II était moins une réforme de substance doctrinale que de renouveau pastoral. Il s'agissait donc davantage d'une nouvelle approche du monde<sup>47</sup>. À cause de cette nouvelle approche de la part de leur Église, beaucoup de catholiques québécois ont accueilli favorablement la sécularisation qui accompagnait la Révolution tranquille<sup>48</sup>.

Rocher considère que Vatican II fut un des facteurs importants, sans parler de l'opinion publique, qui ont permis aux commissaires de faire leurs propositions avant-gardistes. Selon lui, à cause du Vatican II les commissaires et surtout Monseigneur Parent, le président de la commission, ont envisagé des pistes d'avenir auxquels ils n'auraient pas pensé dans un autre contexte<sup>49</sup>.

### 9.2.1.3 Les services de santé provinciaux

Danielle Juteau et Nicole Laurin, toutes deux professeures au département de sociologie de l'UQAM, rappellent l'histoire du passage du domaine de la santé de l'Église à l'État<sup>50</sup>.

La Commission Tremblay sur les problèmes constitutionnels aux années cinquante prenait la position, semblable à celle de l'Église, que «l'hospitalisation relève de l'initiative privée et charitable auprès de laquelle l'État ne doit jouer qu'un rôle d'auxiliaire»<sup>51</sup>. En décembre 1960, le Québec sous le gouvernement Lesage devient la dernière province à accepter le régime d'assurance-hospitalisation adopté par le gouvernement fédéral en 1957. Le contrôle du système hospitalier passe de l'Église catholique à l'État, menant ainsi à la confrontation de trois groupes: les fonctionnaires de l'État, les nouveaux gestionnaires de l'hôpital et les religieuses hospitalières. Par contre, Juteau et Laurin disent que la vraie bataille s'était faite non entre l'Église et l'État mais entre l'Église et les femmes religieuses propriétaires et dirigeantes des hôpitaux. Les mêmes auteurs font de cette bataille une bataille entre les sexes plutôt qu'entre les classes sociales.

Les autorités de l'Église catholique dès les débuts des années cinquante voyaient venir le jour de l'assurance-hospitalisation payée par la collectivité et ont encouragé les hôpitaux à conjuguer leurs efforts en vue de se préparer à cette éventualité<sup>52</sup>. L'Église ne s'opposait pas tant à l'assurance-hospitalisation qu'à «l'étatisation des hôpitaux», d'où sa résistance à ce que l'État s'ingère dans l'administration des institutions catholiques.

Comme mesure préventive, l'épiscopat québécois, selon la directive de la Conférence catholique canadienne (C.C.C.), impose la formation d'une association regroupant tous les hôpitaux catholiques au Québec. Puisqu'il existait déjà six associations hospitalières au Québec, dont quatre catholiques, ayant leurs activités propres, cette mesure vint mettre fin à ces activités, ce qui n'a pas fait le bonheur de certaines religieuses. Il y eut un déchirement au sein des communautés. L'intervention de Rome fut même nécessaire à deux reprises pour arrêter la résistance. Et encore l'unification ne s'est faite que neuf mois après l'adoption de la loi sur l'assurance-hospitalisation. Les auteures concluent que la nouvelle association, au lieu d'empêcher l'étatisation du secteur hospitalier, a fait l'inverse. Les religieuses ont été graduellement écartées des postes de direction. La loi a limité les religieuses à une part minoritaire dans les nouveaux conseils d'administration. Le gouvernement s'est aussi donné le droit d'intervenir dans l'administration des hôpitaux. Les auteures font référence à Frédéric Lesemann<sup>53</sup> qui parle de l'expropriation des religieuses des hôpitaux par la loi de 1962. L'étatisation des hôpitaux tant redoutée s'est effectivement réalisée, mais en fin de compte avec peu de résistance de la part de l'Église. Il n'y a pas eu de confrontation entre l'Église et l'État. Les auteures, ne pouvant confirmer de raisons précises à ce manque de résistance, offrent quand même quelques pistes de réflexion.

L'Église encourage les religieuses à céder leurs places aux laïcs et à céder les hôpitaux à l'État. Plusieurs hôpitaux, à cause de lourdes dettes, sont pratiquement donnés. D'autres sont achetés, et d'autres encore demeurent la propriété de la communauté religieuse qui en donne à l'État l'entière responsabilité. Le renouvellement du discours de l'Église par l'entremise de Vatican II encourage les religieuses à se retirer des oeuvres de bienfaisance là où les États en prennent la responsabilité, ce qui ne fait qu'ajouter à la confusion qu'éprouvent les religieuses<sup>54</sup>.

Les auteures de l'article concluent que le changement fut brusque, presque brutal pour les religieuses qu'on a écarté des postes des établissements qu'elles avaient construits et gérés autrefois. De plus, Juteau et Laurin déplorent la techno-rationalité qui a remplacé le concept de vocation des religieuses, le fait que l'hôpital comme instrument du service au malade dans son intégrité fut remplacé par l'idée que l'hôpital n'est que l'instrument pour la promotion des nouveaux patrons et pour qui le travail hospitalier n'est que de la marchandise.

Évidemment si la Révolution fut «tranquille» pour certains, ce ne fut pas le cas pour les religieuses hospitalières. Mais à travers l'exemple des services de la santé ainsi que celui du système scolaire, nous sommes

témoins des grandes pressions agissant sur l'Église catholique québécoise - le manque d'effectifs, le manque de fonds, la modernisation interne de l'institution, sans parler des pressions sociales dont on parle ailleurs dans cette thèse - qui l'ont forcée à abandonner au gouvernement son rôle historique dans la vie des Québécois.

Quelques-uns sont d'avis que le changement le plus important survenu au Québec dans les années soixante fut économique<sup>55</sup>. Cependant, étant donné le rôle directeur de l'Église catholique dans tous les secteurs de la société canadienne-française, son omniprésence dans la vie de ses citoyens «même dans les chambres à coucher», la Révolution tranquille est signifiante plus pour cette mutation culturellement fondamentale qu'un changement de statut économique, pour la simple raison que le catholicisme avait été considéré comme l'ingrédient primaire et crucial de l'identité canadienne-française depuis des siècles. La Révolution tranquille a signalé la fin de l'hégémonie monolithique de l'Église catholique<sup>56</sup>. Gilles Bourque, professeur de sociologie à l'UQAM écrit:

Le phénomène de la sécularisation a sans doute constitué l'un des aspects majeurs de la Révolution tranquille. L'intervention de l'État dans les secteurs de l'éducation et de la santé a provoqué une véritable rupture des modes de régulation des rapports sociaux. La marginalisation du pouvoir clérical et du traditionalisme qu'il impliquait au niveau des représentations du monde permirent à la société québécoise d'accéder aux pleines déterminations de la modernité. La sécularisation résultant de l'élargissement des interventions des pouvoirs publics a provoqué une multiplicité de transformations dont on n'a pas fini de mesurer la radicalité et la véritable nature<sup>57</sup>.

Nous concluons par conséquent que le changement le plus important et le plus significatif dans la société québécoise fut la sécularisation de la société et la relégation du catholicisme au domaine privé. Ce changement ressemble à un coup d'État, quoique tranquille, d'un gouvernement officieux. On n'a pas décapité des prêtres, il n'y a pas eu de bandes armées qui ont vandalisé des églises. Le peuple a abandonné la pratique de sa religion traditionnelle tout simplement.

### 9.3 La quête de la liberté

La Révolution tranquille fut caractérisée par un grand optimisme et un grand enthousiasme pour une réforme totale de la société accompagnée par ce qui semblait devoir être une expansion sans fin dans tous les secteurs de la société: l'investissement gouvernemental, la construction des écoles et des maisons, l'amélioration des conditions de travail et des échelles salariales, l'invasion massive des produits de consommation, la prolifération de la culture populaire, le temps plus grand consacré aux

loisirs, l'expansion des banlieues, et le nombre croissant de Canadiens français instruits avec de plus en plus de pouvoir économique et politique. Le sentiment était que tout était possible<sup>58</sup>. Socialement et religieusement, la génération d'après-guerre était moins prête à se soumettre à la pensée traditionnelle. La motivation sous-jacente, dont le contrôle économique et la sécularisation étaient les symptômes les plus évidents, était fondamentalement une quête de liberté. Et en corrélation avec cette quête de liberté, il faut ajouter la protestation croissante qui a marqué les années soixante.

Les années soixante furent caractérisées par l'émergence de toutes sortes d'idéologies de libération, chacune reflétant à sa façon le désir de rompre avec les valeurs traditionnelles. La quête de la liberté de choisir pouvait se trouver même parmi les gens au sein des Églises, toujours attachés à l'institution, rejetant pourtant le monolithisme. Avant les années soixante, il n'y avait pas cinquante-six façons d'être catholique. Dans les années soixante et soixante-dix, on voit émerger entre autres des communautés chrétiennes de base, des Cafés chrétiens, des groupes Cursillo et des groupes charismatiques. Au-delà de l'Église catholique, il y a eu une prolifération de nouveaux groupes religieux. Et même au-delà de la sphère religieuse est apparue une diversité de courants idéologiques: le nationalisme canadien, les différents courants du nationalisme québécois y compris la tendance indépendantiste, et les divers courants de gauche: maoïsme, trotskyisme, léninisme, socialisme<sup>59</sup>. Dans le domaine politique, le gouvernement du Québec cherchait toujours plus de liberté en ce qui concernait l'établissement de ses propres priorités, une source de grandes tensions avec le gouvernement fédéral à mesure que le gouvernement québécois cherchait de plus grandes parts du partage fiscal avec Ottawa pour pouvoir financer ses propres projets. Se sentant dans une prison fiscale, Québec assumait une posture de plus en plus agressive face au gouvernement fédéral pendant qu'il cherchait toujours plus d'autonomie<sup>60</sup>. Jacques Parizeau a déjà commenté le transfert d'un pouvoir réel de dépense du gouvernement fédéral aux provinces grâce à l'insistance constante de Québec.

Énormément de pouvoir quant aux dépenses, de pouvoir réel, ... fut cédé aux provinces,... le gouvernement québécois prenant toujours des devants.... Au bout d'un certain temps, il devint tout à fait clair pour certains d'entre nous que nous n'étions pas allés assez loin, ou bien que nous étions allés trop loin. Nous avons commencé à déchirer le drap, l'étoffe même du pays, jusque vers la moitié. Que faire lorsque vous en arrivez là? Laisser le drap tel quel ... à moitié déchiré? Ou bien le déchirer jusqu'au bout<sup>61</sup>?

Cela nous mène à parler de l'une des expériences les plus traumatisantes auxquelles Jean Lesage dut faire face - la réapparition des mouvements séparatistes.

### 9.3.1 Les mouvements séparatistes

Il y a toujours eu des mouvements séparatistes au Canada français - depuis la Conquête, souvent dormant mais faisant leur apparition pendant des périodes de stress comme, par exemple, entre les deux guerres et durant la crise. Il peut paraître bizarre que la montée des mouvements séparatistes aient lieu durant les années soixante, des années de grande prospérité, d'optimisme, sans question majeure divisant les anglophones des francophones<sup>62</sup>. Il y a quand même des raisons à cela.

Thomson fait référence au processus mondial de décolonisation comme l'une des causes favorisant l'apparition de ces mouvements<sup>63</sup>. René Durocher, professeur d'histoire à l'Université de Montréal, écrit que de 1946 à 1959, trente-deux pays font leur entrée à l'ONU, trente-six autres entre 1960 et 1965<sup>64</sup>. Les révolutions en Algérie et à Cuba ont servi de modèles d'inspiration aux Québécois ayant un penchant indépendantiste. L'aliénation sentie à cause du gouvernement Diefenbaker a pu aussi avoir été un facteur, tout comme le sentiment de «libération» et l'optimisme faisant suite aux années Duplessis. Il faut tenir compte aussi de «l'essor d'une nouvelle classe sociale, mieux éduquée, plus riche et impatiente de faire sa place au soleil»<sup>65</sup>. La plupart des leaders de la première heure du mouvement indépendantiste étaient des jeunes professionnels, frustrés dans leurs aspirations par des Canadiens anglais<sup>66</sup>.

### 9.3.2 Le terrorisme

Il y a eu malheureusement un aspect négatif à la Révolution tranquille. Apparemment, quelques-uns trop impatients - les changements au sein de la société québécoise n'avançaient pas assez vite à leur goût - ont proposé des solutions très radicales pour la société québécoise, surtout au sujet de son statut au sein de la fédération canadienne. Bernard Dagenais, professeur au département d'information et de communication à l'Université Laval, décrit le côté négatif de la Révolution tranquille, c'est-à-dire le terrorisme<sup>67</sup>. Il parle non seulement de l'explosion créatrice mais aussi de la jeunesse impatiente, cette jeunesse, arrivée à l'âge adulte dans les années soixante et qui n'a pas souffert du duplessisme<sup>68</sup>. Le nationalisme émergeait sous plusieurs formes, politique, économique, et en divers mouvements indépendantistes. «A partir de 1963, le F.L.Q. s'affiche et s'impose. Il peint des graffiti, il distribue des manifestes et pose

des bombes. Il devient tout à coup le pôle d'attraction de toute une jeunesse qui s'ennuie»<sup>69</sup>.

Il fait des commentaires au sujet de la signification du film de Louis Portugais, *Jeunesse Année Zéro*, présenté au congrès de la Fédération libérale du Québec en septembre 1964, reporté par *Le Devoir* du 21 septembre, «Un film choc sur la jeunesse stupéfiée le congrès libéral»<sup>70</sup>. Portugais a voulu donner un portrait du million de jeunes qui allaient devenir de nouveaux électeurs puisque l'âge de vote avait été abaissé à 18 ans. Le film montre des jeunes en proie à un mécontentement profond surtout à l'égard des politiciens<sup>71</sup>. Dagenais conclut que le mouvement terroriste était intégré à la société, qu'il n'était pas marginal et qu'il était difficile d'évaluer l'influence de la violence dans l'évolution de société, par exemple les concessions obtenues sur la langue et la participation des francophones dans les entreprises<sup>72</sup>.

### 9.3.3 Vive le Québec libre!

La caractéristique la plus fondamentale de la Révolution tranquille - la quête de la liberté - n'était pas essentiellement différente de ce qu'on voyait ailleurs en Occident. Au Québec le sens de cette liberté prenait des allures d'un détachement de la structure socio-religieuse qui avait dominé et contrôlé toute la société, du berceau au tombeau, d'une part, et de la domination anglophone de l'économie, d'autre part. Dans les deux quêtes de liberté, les Québécois ont voulu faire ce qu'ils ont toujours désiré: être libres de toute imposition de l'extérieur. Les années soixante leur ont donné cette occasion d'obtenir la liberté de choix, choisir d'être eux-mêmes sans se faire frapper d'ostracisme. Quelle que soit l'interprétation qu'on voudrait donner au cri du général Charles de Gaulle, du haut du balcon de l'hôtel de ville de Montréal, «Vive le Québec libre!» - car lui-même ne s'est jamais expliqué<sup>73</sup> même s'il y a de l'évidence que son intention était bel et bien d'encourager l'autonomie politique<sup>74</sup> - par cette petite phrase il a pu mettre son doigt sur la plaie des Québécois. La plupart des Québécois ont approuvé la déclaration. Quelle qu'en ait été leur interprétation, ils s'y sont identifiés<sup>75</sup>. Le Québec était bien avancé sur la route de devenir une société plus diversifiée permettant un libre échange d'idées et de débats sans avoir peur de se faire censurer. En somme, les Québécois ont obtenu par la Révolution tranquille une plus grande marge de manoeuvre dans leurs vies, sans crainte des représailles, surtout sociales, d'autrefois. L'un des bénéficiaires de cette nouvelle ambiance sociale fut l'Église pentecôtiste francophone, à l'instar d'autres Églises protestantes francophones. Non seulement a-t-elle profité de cette nouvelle liberté de communiquer l'Évangile parmi les



Canadiens français, mais ces derniers ont aussi saisi l'occasion d'exercer leur nouvelle liberté de faire le choix d'accepter le message pentecôtiste. Cependant, soulignons-le, ce n'était qu'un choix parmi bien d'autres. S'il fut le choix privilégié des Québécois parmi les groupes évangéliques, il fut loin d'être le choix privilégié, idéologique ou autre, de l'ensemble de la société québécoise.

### Notes

- 1 Louis Hémon, Maria Chapdelaine, Montréal: Fides, 1946 (© 1924), p. 187.
- 2 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 21; Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 35-36.
- 3 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 294.
- 4 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 298.
- 5 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 230.
- 6 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 248.
- 7 Canada, Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, Rapport de la commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, Livre 3A, «Le monde du travail», Ottawa: Imprimeur de la reine, 1969, p. 61.
- 8 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 248.
- 9 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 227-228.
- 10 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 247.
- 11 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 298.
- 12 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, pp. 152-153, 157.
- 13 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 304.
- 14 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 310.
- 15 Le Retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français, Montréal: Boréal Express, 1971, 127p.
- 16 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 357.
- 17 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 299.
- 18 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 299.
- 19 Cité dans Tremblay, «Orientations de la pensée sociale», in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 206-207.
- 20 Lortie, «Le système scolaire», in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 174.
- 21 Lortie, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 180-181.
- 22 Lortie, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 175.
- 23 Jean-Charles Falardeau, «The Changing Social Structures», in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 109-110.
- 24 Lortie, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 176.
- 25 Lortie, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 177-178.
- 26 Lortie, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 179.
- 27 Le Canada vu par un Américain, traduit de l'anglais par Roger Duhamel de Canada Today and Tomorrow, Montréal: Éditions de l'Arbre, 1943, p. 212, cité dans Maurice Tremblay, «Orientations de la pensée sociale», in Falardeau,

- Essais sur le Québec contemporain, pp. 202-203.
- 28 Tremblay, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 200-204.
  - 29 Tremblay, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 205.
  - 30 Tremblay, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 204-205.
  - 31 L'économique et le national, Montréal: L'Imprimerie Populaire, 1936, p. 16, cité dans Tremblay, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 206.
  - 32 Cité dans Tremblay, in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 208.
  - 33 Robert Boily, «Une interprétation de la Révolution tranquille», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 303.
  - 34 Jacques Faure et François Ricard, Une Église abandonnée, production de Radio Québec, émission 60/80, 1983, enregistrement vidéo no. 1677-RV à la bibliothèque de l'Université Laval, VHS, 29'.
  - 35 Traduit de l'anglais: It is difficult to understand French-Canadian society past and present without reference to the Catholic Church. For it is the clergy which has historically integrated, dominated and controlled our society. It has moulded its basic institutions, its traditions, its mentality (Jean-Charles Falardeau, «The Changing Social Structures», in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, p. 112).
  - 36 Jean Hamelin et Nicole Gagnon, Le XXe siècle, tome 1, «1898-1940», 504p; Jean Hamelin, tome 2, «De 1940 à nos jours», Montréal: Boréal, 1984, 425p; Lucien Lemieux, Les XVIIIe et XIXe siècles, tome 1, «Les années difficiles (1760-1839)», Montréal: Boréal, 1989, 438p; Philippe Sylvain et Nive Voisine, tome 2, «Réveil et consolidation (1840-1898)», Montréal: Boréal, 1991, 507p.
  - 37 Danièle Hervieu-Léger, «Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes», in Brigitte Caulier, Religion, sécularisation, modernité: Les expériences francophones en Amérique du Nord, Québec: PUL, 1996, pp. 43-44; Raymond Lemieux, «Notes sur la recomposition du champ religieux», Studies in Religion/Sciences Religieuses, vol. 25, no. 1 (1996), pp. 66-68.
  - 38 Gregory Baum, «Commentaires», in Marc Lesage et Francine Tardif (dirs.), Trente ans de Révolution tranquille: entre le je et le nous: itinéraires et mouvements, actes du colloque «Elle aura bientôt trente ans, la Révolution tranquille», Montréal: Éditions Bellarmin, 1989, p. 67.
  - 39 Ce rétrécissement du nationalisme canadienne-français pour devenir un nationalisme québécois s'est amorcé pendant les années trente (Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 120).
  - 40 Raymond Lemieux, «Le dynamisme religieux des cultures francophones: ouverture ou repli?» in Caulier, (dir.), Religion, sécularisation, modernité..., p. 1.
  - 41 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, p. 97.
  - 42 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 372.
  - 43 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, pp. 361-364.
  - 44 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 366.
  - 45 Guy Rocher, «La sécularisation des institutions d'enseignement: Conflit des faits et du droit», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 168-175.
  - 46 Faure et Ricard, Une Église abandonnée.

- 47 Jean Hamelin, «Le XXe siècle: De 1940 à nos jours», tome 2, in Histoire du catholicisme québécois, sous la direction de Nive Voisine, Montréal: Boréal Express, 1984, p. 211.
- 48 Gregory Baum, «Catholicisme, sécularisation et gauchisme au Québec», in Caulier, Religion, sécularisation, modernité..., p. 106.
- 49 Rocher, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 169, 171.
- 50 Danielle Juteau et Nicole Laurin, «La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec de 1960 à 1966», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 155-167.
- 51 Voir note de bas de page #9, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 162.
- 52 Voir la note de bas de page #10 in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 163.
- 53 Du pain et des services: la réforme de la santé et des services sociaux au Québec, Montréal, Albert Saint-Martin, 1981, p. 24.
- 54 Voir la note de bas de page #27, référence à Mère Berthe Dorais, s.g.m., Le Concile Vatican II, la socialisation et les hôpitaux catholiques du Canada, Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1972, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 160.
- 55 Boily, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 308
- 56 Clinton Archibald, "Témoignage," in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 47.
- 57 Gilles Bourque, «La sécularisation et les réformes dans les secteurs de l'éducation et de la santé», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 143.
- 58 François Aquin, «Jean Lesage, un rassembleur démocrate», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 43.
- 59 Linteau, Histoire du Québec contemporain..., tome II, pp. 657-685.
- 60 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, pp. 471-472.
- 61 Jacques Parizeau, La planification dans le cadre des relations fédérales- provinciales, Quebec, p. 48, cité in Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 498.
- 62 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, pp. 138-139.
- 63 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, pp. 138-139.
- 64 René Durocher, «L'ouverture du Québec sur le monde extérieur, 1960- 1966», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 109.
- 65 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 139.
- 66 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 139.
- 67 Bernard Dagenais, «La révolution tranquille et le renouveau culturel», in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 246.
- 68 Dagenais, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 243-244.
- 69 Dagenais, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 244.
- 70 Dagenais, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 244.
- 71 Dagenais, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 245.
- 72 Dagenais, in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, p. 248.
- 73 Voir le compte rendu du livre de Dale C. Thomson, Vive le Québec libre, par Claude Morin in Recherches sociographiques, vol. XXX, no. 1 (janvier-avril

1989), pp. 111-114.

74 Thomson, Jean Lesage et la Révolution tranquille, p. 528.

75 Evelyne Dumas-Gagnon et Gilles Lesage, «Une majorité de Québécois: de Gaulle a eu raison de venir et de lancer son cri: 'Vive le Québec libre!», Le Devoir, samedi 12 août, 1967, pp. 1,5. Apparemment, selon le sondage, pris deux semaines après le départ de de Gaulle, et donc après deux semaines de commentaires et de débats circulants sur les ondes, les Québécois n'ont pas interprété le cri de de Gaulle comme un appel à la sécession mais plutôt comme un appel de profiter de tous les avantages des libertés qui leur appartiennent déjà au sein de la Confédération. À la question "D'après vous, le général de Gaulle a-t-il bien fait ou mal fait de dire 'Vive le Québec libre?'" 48.9% ont répondu "bien fait"; 31.7% ont répondu "mal fait"; 16.9% ne savaient pas et 0.2% n'ont pas donné de réponse.

### III<sup>e</sup> PARTIE

#### LA THÉOLOGIE DU RÉVEIL

##### Chapitre X

##### Le réveil

###### 10.0 Introduction

Dans les trois chapitres précédents, nous avons décrit le contexte socio-politique afin de souligner que le réveil a eu lieu dans le sillage d'une transformation culturelle fondamentale de la société québécoise. Dans les deux prochains chapitres, les derniers, nous allons offrir une interprétation de la relation entre le réveil pentecôtiste et la Révolution tranquille, vue à travers les lentilles des théories des mouvements de revitalisation suivant l'oeuvre de l'anthropologue Anthony Wallace<sup>1</sup> et de l'historien William McLoughlin<sup>2</sup>, tout en tenant compte de la perspective théologique du réveil du point de vue évangélique et pentecôtiste. Dans ce chapitre nous allons aborder la question des usages et des sens divers du terme «réveil» ainsi que les termes qui y sont associés, pour finalement proposer une compréhension théologique du réveil dans une perspective évangélique.

###### 10.1 Les caractéristiques d'un réveil

La perception traditionnelle d'un réveil, du moins en milieu protestant, est celui d'un enthousiasme accru pour les choses concernant Dieu. Les gens font la ruée vers les églises ou d'autres lieux de culte, souvent devenues trop petits, pour entendre la prédication. Il y a un plus grand intérêt pour la lecture de la Bible et pour la prière. Il y a des transformations de vie où les gens, avec une conviction profonde de péché, abandonnent des comportements moralement et socialement inacceptables en étant délivrés de la boisson, de la drogue, de la cigarette, de la haine, de l'amertume, etc. Le résultat de cela signifie souvent des améliorations des rapports sociaux et familiaux. La joie, la paix, l'amour se manifestent davantage dans les vies de ceux qui vivent le réveil. Parfois il y a l'occurrence des dons spirituels, des miracles, des événements extraordinaires

comme des guérisons inhabituelles et non explicables.

Les réveils, surtout ceux de plus grande envergure, sont souvent accompagnés par des excès, de l'incompréhension de la part de certains, donc de la résistance, des controverses, des critiques et de la polémique<sup>3</sup>. Avant le vingtième siècle, certains réveils ont eu des impacts énormes tant au plan socio-politique qu'au plan spirituel et religieux. Par exemple, selon certains historiens, à savoir W.E.H. Lecky et Elie Halévy, pensent que le réveil évangélique en Angleterre sous John Wesley a sauvé la Grande Bretagne d'une révolution semblable à celle de la France, à cause d'une conscience sociale plus éveillée, résultat du réveil<sup>4</sup>. Surtout en milieu évangélique, la perception générale d'un réveil est celle d'un mouvement de masse, que ce soit au plan local, régional ou même national. On peut même dire que lorsque les chrétiens évangéliques prient pour un réveil, en général ils prient pour un grand mouvement de masse, de préférence à l'échelle nationale.

###### 10.2 Le concept du réveil

###### 10.2.1 Le réveil - terme polysémique

Souignons, dans un premier temps, que le terme «réveil» et les notions associées telles que: «renouveau», «éveil», *awakening*, *revitalization*, ne sont pas le monopole des mouvements piétistes. Nous retrouverons des «réveils» dans les domaines aussi diversifiés que la musique, l'art, la linguistique, la politique, la culture et ainsi de suite, mis en évidence à des titres divers<sup>5</sup>. Le terme «réveil» connaît une grande diversité de connotations particulières selon le domaine, le champ d'étude, la discipline ou les chercheurs: réapparition, reprise, prise de conscience, sortie de la léthargie, (ré)affirmation, émergence, émancipation, bouleversement, révolution, mouvement de masse.

Les mêmes notions se retrouvent plus ou moins dans les traditions religieuses autres que chrétiennes. Dans le recueil des communications d'un colloque tenu en 1994 sur les renouveaux religieux en Asie, on admet que la notion même de renouveau religieux suscite un débat. On en fait ressortir le caractère polysémique en regroupant les différentes approches nuancées des auteurs par rapport à la notion de «renouveau» en trois perceptions majeures des transformations religieuses: la première consiste en un retour après un déclin qui se traduit «par une reprise, une reconstruction, ou encore un réveil»; la deuxième voit plutôt «une redéfinition ou reformulation» ou encore «réinterprétation, réorientation ou recomposition»; en dernier lieu, quelques-uns voient le renouveau comme une «régénération, restauration, réémergence, résur-

gence or réaffirmation». Mais dans aucun cas il est question «d'innovation pure et simple»<sup>6</sup>.

Il en est de même dans le christianisme. Il n'y a pas de rigueur dans l'emploi du terme réveil, ni au niveau populaire, ni au niveau académique. Par exemple, les termes *awakening* et *revival* sont utilisés de façon interchangeable par Mark A. Noll, David W. Bebbington et George A. Rawlyk<sup>7</sup>. Chez les francophones, on privilégie «renouveau» ou «réveil» pour traduire *revival* ou *awakening*, lorsqu'on n'utilise pas tout simplement leurs formes anglaises<sup>8</sup>.

### 10.2.2 Le concept de réveil dans l'historiographie québécoise

Le réveil n'est pas un thème majeur de l'historiographie religieuse canadienne-française, même si on peut trouver dans l'histoire du Québec des contreparties des *revivals* protestants chez les catholiques<sup>9</sup>. Récemment René Hardy et Louis Rousseau se sont livrés à un petit débat sur les pratiques religieuses des Canadiens français catholiques du dix-neuvième siècle<sup>10</sup>. Pour Hardy, «réveil» et «renouveau» représentent deux notions distinctes.

De l'article de Hardy ressort d'abord que le concept de «réveil religieux» implique pour les historiens canadiens-français le sens de «phénomène subit» et «momentané»<sup>11</sup>, normalement à la suite des prédications et/ou à la suite d'événements naturels ou sociaux susceptibles de susciter un retour vers Dieu<sup>12</sup>. Pour lui il revêt deux sens particuliers. Le premier est donné par les prédicateurs, pasteurs et colporteurs de Bibles dans un contexte d'évangélisation où les Églises établies sont peu nombreuses ou inexistantes. Il est produit par la prédication et ses manifestations sont un changement brusque d'attitude, une régénération morale et un retour à la religion évangélique. Le deuxième sens, celui des théologiens et des exégètes, «se présente comme la série de changements dans la doctrine et la vie des Églises, changements survenus au cours de ces décennies de renouveau inspiré par leurs réflexions évangéliques»<sup>13</sup>.

Faisant référence surtout aux assemblées de Mgr Charles de Forbin-Janson, Hardy souligne que, pour les contemporains et pour les premiers historiens canadiens-français, le mot «réveil», appliqué à l'Église catholique, n'était que la traduction de *revival* et qu'on lui donnait le même «sens premier de changement brusque et momentané» soulignant ainsi les ressemblances avec les *revivals* chez les Églises protestantes<sup>14</sup>.

Hardy ne voit pas les prédications lors des retraites comme le seul facteur qui amène le réveil. Il voit celles-ci plutôt comme «un événement catalyseur qui survenait dans une conjoncture politique et sociale favorisant l'influence du clergé et le repli de la population sur des valeurs spiri-

tuelles [...] les résultats avaient été préparés depuis longtemps par une Église plus soucieuse, depuis 1830 surtout, d'accroître son influence en investissant dans le recrutement du clergé, dans l'éducation et dans la réforme des structures ecclésiales pour favoriser un meilleur encadrement des fidèles». Hardy voit par conséquent le réveil «comme l'effet de l'ensemble conjugué de ces facteurs»<sup>15</sup>.

Par contre, le «renouveau religieux» serait pour lui un processus plus long. Le renouveau dans la pensée de Hardy est le point de départ d'un processus d'acculturation religieuse où le clergé cherche à transformer la pratique religieuse des fidèles<sup>16</sup>. Ce serait l'accroissement du clergé dans la paroisse en question «en investissant plus qu'auparavant dans des formes variées d'encadrement des fidèles tels les secours charitables aux pauvres et aux victimes des fléaux, l'éducation des classes favorisées, l'instruction religieuses dans les écoles, les campagnes de tempérance et la lutte contres les loisirs jugés immoraux»<sup>17</sup>.

Louis Rousseau, de son côté, en réaction à l'article de René Hardy, qualifie de stérile le débat terminologique entre «réveil», «renouveau» et «acculturation». Il situe le coeur du débat, avec raison, au niveau de la problématique de modèle conceptuel, c'est-à-dire «sur les processus historiques eux-mêmes et leur construction analytique»<sup>18</sup>. Il aborde néanmoins une discussion sur la notion de réveil.

Rousseau pense que le sens que retient Hardy du réveil est trop restreint. Faisant particulièrement référence à Émile G. Léonard<sup>19</sup>, il met en évidence le sens variable du mot réveil chez les protestants. Léonard applique la notion de réveil dans les diverses situations que vivaient les pays d'Europe au lendemain des Lumières. Rousseau cite un journal méthodiste pour souligner la vision de réveil chez les méthodistes : conversion personnelle, conduite morale sainte, adhésion croyante profonde, zèle, vigilance, prière<sup>20</sup>.

Nous ne pouvons quitter cette discussion sans faire la remarque qu'il est étonnant qu'un débat livré dans les années quatre-vingt-dix portant sur le réveil ne fasse aucune référence au renouveau charismatique. Bien que son objet d'étude concerne le phénomène de réveil au dix-neuvième siècle, René Hardy aurait dû s'appuyer sur le renouveau charismatique pour définir sa conception de «renouveau». Une familiarité minimale avec le renouveau charismatique - et on ne l'appelait pas autrement - nous mènerait à voir que ses caractéristiques se rapprochent davantage de celles du réveil, certainement pas de celles de «renouveau» de la pensée de Hardy, c'est-à-dire qu'elles supposent un plus grand encadrement stratégique de la part du clergé pour changer les pratiques religieuses des fidèles. En effet, le renouveau charismatique au sein de



l'Église catholique québécoise avait toutes les allures, avec sa spontanéité, un intérêt accru pour Jésus, la lecture de la Bible, des vies transformées, la ruée vers les réunions de prières et des grands rassemblements, les manifestations des dons spirituels, sans parler des controverses l'accompagnant, du réveil protestant, avec saveur catholique bien entendu. Nous ne pouvons que conclure, et sans pour autant remettre en cause la nécessité d'opérer une distinction, à l'arbitraire de la définition proposée par Hardy du terme «renouveau». Cet usage arbitraire des termes se répètera avec l'oeuvre de William McLoughlin que nous allons présenter dans le prochain chapitre, bien que lui aussi fasse la distinction légitime et nécessaire entre les phénomènes que ses termes représentent. Puisqu'il n'y a pas de standardisation dans l'usage des termes, nous sommes forcés à chaque fois d'examiner le sens que l'auteur donne à ceux qu'il utilise. Passons maintenant au réveil comme objet d'étude théologique.

### 10.3 Vers une théologie du réveil

Même si le réveil se discute beaucoup en milieu évangélique, et surtout en milieu pentecôtiste, ce n'est quand même pas une notion qui est abordée d'une façon directe par les dogmaticiens. Il serait difficile de trouver une rubrique sur le réveil dans un livre de théologie systématique, par exemple. En général, le réveil fait davantage l'objet d'étude des historiens (de l'Église), des sociologues et des anthropologues que des théologiens. Cela n'étonne pas puisque le réveil a des connotations de mouvement de masse. Le pasteur, l'évangéliste, le missionnaire s'intéressent également beaucoup au réveil, mais moins pour la théologie que pour la croissance de l'Église, ce qui relève plus de la discipline et de la méthodologie de la sociologie.

Le réveil n'est pas vide de sens théologique pour autant. Si le réveil n'est pas l'objet d'étude de la théologie dogmatique proprement dit, il conserve néanmoins un lien avec celle-ci dans sa capacité d'en informer certains aspects. Nous pensons, à titre d'exemple, au rôle du réveil dans la sotériologie puisqu'il s'agit du processus qui mène au salut, par la voie de la conversion surtout. On pourrait même s'interroger pour savoir dans quelle mesure le réveil est impliqué dans la «nouvelle naissance» ou la «renaissance spirituelle» (born again) selon les expressions de Jean (Jean 3:3,7; TOB) et de Pierre (1 Pierre 1:3; TOB), ou dans la «nouvelle créature» selon l'expression paulinienne (2 Cor. 5:17; TOB).

Soit dit en passant, l'idée de conversion et l'idée de nouvelle naissance, habituellement associées aux mouvements de réveil<sup>21</sup> sont parmi les raisons pour lesquelles la notion du réveil n'est pas très courante en milieu catholique, au moins historiquement. Bien qu'ayant besoin d'un

renouveau de temps en temps, des catholiques baptisés n'auraient pas logiquement besoin de réveil puisqu'ils n'auraient pas besoin de se faire convertir pour être sauvés<sup>22</sup>.

Le rôle que le réveil joue dans la conversion le lie à la pneumatologie, une catégorie de la théologie dogmatique, qui désigne l'action de l'Esprit-Saint sur l'homme. Et outre, le réveil qui implique une transformation chez l'individu, a donc un lien avec la théologie morale, celle-ci mettant en jeu le comportement du croyant. Le réveil touche donc la théologie de bien des façons, et éclaire plusieurs notions telles la grâce, le péché et la sanctification. Il relève cependant davantage de la théologie pratique, c'est-à-dire de la pratique de la théologie, du ministère dans sa pratique, la prédication, l'évangélisation et la mission, car il concerne directement la mobilisation des gens vers Dieu, et a pour but de les faire adopter une nouvelle vision du monde et expérimenter une nouvelle réalité dans leurs vies.

Si le réveil n'est pas un objet d'étude de la théologie dogmatique proprement dit, il reste le moyen par lequel la théologie devient plus vivante. Il s'agit donc de savoir comment quelqu'un sent et perçoit la théologie, Dieu et le monde. Rodman Williams, professeur de théologie systématique à l'Université Regent, souligne cela dans son introduction du *Renewal Theology*. Après avoir mentionné qu'il s'est joint au mouvement charismatique dans les années soixante, il écrit:

Dans la plupart des pages qui suivent, le lecteur trouvera peu de différence avec ce qui se trouve dans beaucoup de livres de théologie [...] Cependant, j'espère que le lecteur saisira en filigrane l'excitation et l'enthousiasme qui m'anime lors de ces discussions».

Voilà en réalité ce que véhicule l'idée de réveil. Le réveil est essentiellement une expérience qui englobe la personne en entier, non seulement l'intellect mais aussi les sentiments. Pour la personne qui vit le réveil, Dieu est perçu comme réel, l'enseignement sur Dieu est perçu comme quelque chose de frais, de nouveau, et de significatif. En somme, la théologie, quelle qu'elle soit, en est vivifiée ou revitalisée<sup>23</sup> (notre traduction, nos italiques).

Jonathan Edwards, pasteur et théologien devenu ultérieurement Président du Séminaire théologique de Princeton, considéré comme «le théologien d'un vaste renouveau international» et «le plus grand revivaliste de l'Amérique»<sup>24</sup>, a observé ce phénomène chez les personnes qui ont vécu le réveil. Dans sa lettre *A Faithful Narrative*<sup>25</sup>, il a témoigné des effets du réveil.

Les gens, après leur conversion, parlent souvent de la religion comme si tout leur semble nouveau; il leur semble que la prédication est

nouvelle; qu'ils n'avaient jamais entendu de prédications avant; que la Bible est un nouveau livre; qu'ils y trouvent de nouveaux chapitres, de nouveaux psaumes, de nouveaux récits, parce qu'ils les voient sous un autre angle<sup>26</sup> (notre traduction).

### 10.3.1 Le réveil comme expérience individuelle

Toujours courantes en milieu évangélique sont la pensée et la pratique de Charles Grandison Finney, revivaliste, devenu par la suite professeur et finalement président d'Oberlin College dans l'Ohio au dix-huitième siècle. On l'appelle «le père du revivalisme moderne»<sup>27</sup>. C'est lui en fait qui est le prototype de l'évangéliste moderne<sup>28</sup>.

A l'instar des autres chercheurs plus récents, Finney a reconnu le fait que le réveil était à la base le moyen de progrès de tout mouvement religieux<sup>29</sup>. Le réveil selon lui est un mouvement d'excitation qui vise à capter l'attention de l'homme pour qu'il écoute le message de l'évangile dans le but de l'accepter dans sa vie avec résultat l'obéissance à Dieu. «Un réveil n'est autre chose qu'un retour à l'obéissance envers Dieu»<sup>30</sup>.

Toutefois, si nous devons considérer le réveil comme un premier acte d'obéissance à Dieu, il s'ensuit qu'il ne s'agirait pas essentiellement d'un mouvement de masse. Le retour à Dieu s'effectue par des individus et donc le réveil commence avec l'individu. En effet, lorsque le changement survient dans la vie d'un individu, celui-ci vit le réveil, indépendamment du nombre de ceux qui le vivent en sa compagnie.

### 10.3.2 Le réveil comme processus

Si le réveil est essentiellement un retour à Dieu, le processus du réveil n'est pas aussi simple. Pour souligner le processus, je me permets de prendre pour exemple le cas de quelqu'un qui a vécu un réveil. Même si j'ai le choix entre des centaines de témoignages dont quelques-uns assez dramatiques et spectaculaires à la Nicky Cruz<sup>31</sup>, j'opterai pour un exemple que j'ai observé personnellement dans mon propre ministère.

Un homme que j'appellerai Pierre, ayant un intérêt pour les choses spirituelles et théologiques, accepte l'invitation de son beau-frère d'assister à nos réunions où j'enseignais des thèmes bibliques d'une façon systématique. Il avait assisté à ces enseignements pendant huit mois environ, fidèlement, semaine après semaine, lorsque lui et son beau-frère demandent de me rencontrer. Il m'a fait savoir qu'il vivait encore des insatisfactions sur le plan spirituel, encore des questions, des doutes, de la confusion. Évidemment, les enseignements n'avaient pas le même impact chez lui que chez son beau-frère. Il a fallu que je lui dise que je

n'avais pas plus d'information biblique à lui donner. Je lui dit: «Pierre, ça fait presque huit mois que tu assistes fidèlement aux enseignements. Tu sais tout ce qu'il faut au niveau intellectuel. Je n'ai rien d'autre à ajouter». Je lui demande, toutefois, s'il avait pris une décision de s'engager à suivre Jésus, selon l'enseignement reçu. Il a dit que non, mais il a accepté de le faire sur le champ. Nous avons prié une courte prière bien simple, ce que nous appelons communément la prière de repentance, par laquelle Pierre s'est engagé à suivre Jésus au mieux de sa connaissance. Pas de tonnerre, pas d'éclairs, rien de dramatique, on est parti chacun chez soi.

Quelques semaines plus tard, Pierre prend rendez-vous avec moi. Il a des choses à me dire. Une fois dans mon bureau, il commence à raconter son histoire. Comme il était une personne très gênée, je n'avais pas pu le connaître beaucoup depuis qu'il assistait aux réunions. Mais là il s'est fait connaître. C'était un homme sans emploi qui passait ses journées devant la télévision. Il ne bougeait pas plus qu'il ne le fallait, même pas pour aller chercher de la nourriture dans le frigidaire, chose qu'il demandait à sa femme de faire lorsqu'elle était présente. Ce genre de vie a continué même pendant qu'il assistait pendant ces huit mois aux réunions d'enseignement biblique. Toutefois, à la suite de la soirée où il a prié pour s'engager à Jésus, sa vie a pris une tournure assez radicale. Il m'a raconté qu'il avait perdu le goût pour la télévision, ce qui pour lui, relevait du miraculeux tellement il y était attaché. Sa femme n'en revenait pas de la transformation qui s'était opérée chez lui. Un jour elle descend et le découvre en train de laver la vaisselle. Ce n'était tellement pas son genre qu'elle a eu peur! (Les réactions des gens sont parfois étonnantes. Il me semble qu'une femme aurait dû crier de joie à la vue de son mari faisant la vaisselle!) Depuis, il continue d'être un bon chrétien, un bon mari et un bon père de famille.

Si on se base sur cette histoire, on voit que le réveil comporte plusieurs étapes. Il y a d'abord l'intérêt accru pour les choses divines. Mais l'intérêt en soi ne constitue pas, ni théologiquement ni spirituellement, le réveil. Malgré l'intérêt que Pierre avait pour Dieu et pour les choses spirituelles, cela ne faisait aucun changement dans sa vie personnelle et familiale. Il ne vivait pas le réveil. Le fait qu'on soit capable de susciter de l'intérêt à une assez grande échelle pour pouvoir remplir un stade n'est pas suffisant pour qu'on puisse parler d'un mouvement de revitalisation, encore moins d'un réveil au sens théologique et spirituel. Il faut qu'il y ait une prise de conscience du besoin de s'approcher de Dieu. Cette prise de conscience représente un processus en soi. Elle comporte un stress ou une pression ou une insatisfaction sous une forme quelconque qui doit mener tôt ou tard à ce qu'on appelle la conviction du péché. Cela est essentiel au

processus pour pouvoir passer à l'étape suivante - l'engagement à Dieu, plus précisément, la décision de suivre Jésus qu'on peut aussi appeler l'acte de repentance. C'est ici l'essence de la conversion. Et c'est à ce moment que l'Esprit de Dieu vient faire sa demeure chez le croyant pour qu'il naisse de nouveau. À la suite de cette engagement, il se produit une transformation de personnalité et de comportement. Ce sont les quatre phases du réveil: l'intérêt ou l'ouverture aux choses divines, la reconnaissance de son besoin de s'approcher de Dieu, l'engagement à Dieu et la transformation ultérieure.

Il faut ajouter autre chose qui est important pour notre compréhension du réveil. Jusqu'ici nous avons insisté davantage sur le fait que le réveil implique un retour à Dieu dans l'obéissance. Toutefois il faut expliciter ce qui était implicite dans notre discussion, à savoir que le réveil ne suppose pas toujours désobéissance à Dieu de la part de celui qui cherche ou qui aura à le vivre. Dans les Actes (3:20), nous trouvons les expressions «les moments de fraîcheur (TOB)» ou «des temps de rafraîchissement (LS)». Même si ces expressions se trouvent dans un contexte textuel qui parle du retour à Dieu, ou de repentance, les pentecôtistes se servent de ces termes pour décrire un temps de revitalisation dans la vie chrétienne qui ne suppose pas nécessairement de la repentance.

Dans le texte de Rodman Williams nous avons souligné le fait que la théologie ne change pas nécessairement avec la venue du réveil. Par contre, la perception, le sentiment face à la théologie peut changer. De la même manière, il est tout à fait possible que le chrétien, fidèle et obéissant à Dieu, mais pour différentes raisons (épreuves, pressions, ou d'autres raisons difficiles à discerner), ou parce qu'il est humainement impossible de se garder dans un état d'excitation continue, se trouve en situation de «sécheresse» spirituelle où il met en pratique machinalement, mais non moins sincèrement, les préceptes de la foi. Il agit en bon chrétien sauf que les affections, les émotions, la passion pour Dieu et les choses divines l'ont abandonné. Le réveil dans le sens de rafraîchissement, de renouvellement ou de renouveau peut venir redresser la situation en revitalisant sa foi, sa démarche chrétienne, sa passion pour la lecture de la Bible, la communion et l'obéissance à Dieu.

#### 10.4 Conclusion

En conclusion, nous pouvons donc définir le réveil comme cette ambiance d'excitation ou d'intérêt accru au sujet des choses divines, généralement associée à un mouvement de masse, soit au plan local, régional, national ou international, provoqué par différentes causes, soit d'origine sociale, physique ou naturelle, favorisant et visant l'acceptation

du message de l'évangile et l'obéissance à Dieu. Le fait aussi qu'on vise l'acceptation de l'évangile comme un élément d'un processus qui conduit à un changement du caractère d'une personne doit faire du réveil, d'abord et avant tout, une affaire individuelle. A ceci on ajoute le fait important que le réveil ne suppose pas toujours le manque de la foi ni de l'obéissance mais suppose toujours une revitalisation.

#### Notes

- 1 «Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for Their Comparative Study», *American Anthropologist*, vol. 58, no.2 (1956), pp. 264-281 et *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, 300p.
- 2 *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978, 239 pp. (collection «Chicago History of American Religion») sous la direction de Martin E. Marty. Nancy Christie qualifie McLoughlin d'historien du revivalisme (historian of revivalism) et le livre ci-haut mentionné comme une oeuvre de défrichage pour ce qui concerne les enjeux sociaux, psychologiques et culturels du revivalisme («groundbreaking work in exploring the social, psychological, and broadly cultural implications of revivalism») («In These Times of Democratic Rage and Delusion: Popular Religion and The Challenge to the Established Order, 1760-1815», in George A. Rawlyk, (dir.), *The Canadian Protestant Experience*, Burlington, ON: Welch, 1990, pp. 27, 43). Rawlyk considère McLoughlin et Wallace à l'avant-garde de la recherche religieuse en Amérique (George Rawlyk, *Wrapped Up in God: A Study of Several Canadian Revivals and Revivalists*, Burlington: Welch, 1988, p. 143).
- 3 Richard M. Riss, *A Survey of 20th-Century Revival Movements in North America*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988, pp. 3-7.
- 4 Riss, *A Survey...*, p. 3, référence no. 12.
- 5 Michel Crépu, Denis Lenglard et Agnès Vince, «Réveil de l'architecture?» in *Esprit*, no. 109 (décembre 1985), pp. 1-5; «Le réveil des langues régionales», in *Le monde de l'éducation* (septembre 1976), pp. 3-19; Alain Labrousse, *Le réveil indien en Amérique andine*, Suisse: Éditions Pierre-Marcel Favre, 1985; Jean-Jacques Servan-Schreiber, *Le réveil de France: mai/juin 1968*, Paris: Éditions Denoel, 1968; René Grousset, *Le réveil de l'Asie: L'impérialisme britannique et la révolte des peuples*, Paris: Librairie Plon, 1924; Pierre Paraf, *L'ascension des peuples noirs: Le réveil politique, social et culturel de l'Afrique au XXe siècle*, Paris: Payot, 1958; Basil Davidson, *Le réveil de l'Afrique*, Paris: Présence africaine, 1957, traduction de *The African Awakening*, London: Alden Press, 1955.
- 6 Catherine Clémentin-Ojha (textes réunis par), *Renouveau religieux en Asie*, Paris: École française d'Extrême-Orient, 1997, p. xi.
- 7 *Evangelicalism : Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 3. Riss (*A Survey...*, p. 1), utilise d'une façon inter-



- changeable revival, awakening et renewal.
- 8 Miklos Vet̄, *La pensée de Jonathan Edwards*, Les éditions du Cerf, 1987, pp. 12-14. René Hardy traduit religious awakening par «réveil» (voir les résumés en anglais et en français de son article «A propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle: Le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières)», RHAF, vol. 48, no. 2 (automne 1994), p. 187.
- 9 Philippe Sylvain et Nive Voisine, «Réveil et consolidation (1840-1898)», Tome 2, in Nive Voisine, (dir.), *Histoire du catholicisme québécois: Les XVIIIe et XIXe siècles*, Montréal: Boréal, 1991, pp. 17-26.
- 10 Voir René Hardy, «A propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle: Le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières)», RHAF, vol. 48, no. 2 (automne 1994), pp. 187-212; Louis Rousseau, «Note de recherche, A propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle: O' se loge le vrai débat», RHAF, vol. 49, no. 2 (automne 1995), pp. 223-245.
- 11 Hardy, «A propos...», p. 189.
- 12 Hardy, «A propos...», p. 190. Ainsi que Riss, *A Survey...*, p. 2.
- 13 Hardy, «A propos...», p. 190.
- 14 Hardy, «A propos...», pp. 190-191.
- 15 Hardy, «A propos...», p. 191.
- 16 Hardy, «A propos...», p. 192.
- 17 Hardy, «A propos...», p. 191.
- 18 Rousseau, «Note...», pp. 225, 228.
- 19 *Histoire générale du protestantisme*, Paris: Presses universitaires de France, 1964, vol. 3, pp. 144-248.
- 20 Rousseau, «Note...», p. 227.
- 21 C.G. Goen, (dir.), *The Great Awakening*, in «The Works of Jonathan Edwards», vol. 4, New Haven and London: Yale University Press, 1972, pp. 1-3.
- 22 Hardy, «A propos...», p. 194.
- 23 Traduit de l'anglais: In most of the pages that follow there will be little difference from what may be found in many books of theology [...] However, what I hope the reader will catch is the underlying excitement and enthusiasm about the reality of the matters discussed.
- This is in essence what revival conveys. It is an experience which englobes the total person, not just the mind but also the feelings. To the person undergoing revival, God is perceived as real, teaching about God is felt as fresh and new and meaningful. Theology, regardless of what it is, is vitalized or revitalized (J. Rodman Williams, *Renewal Theology: God, the World, and Redemption*, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1988, p. 12.)
- 24 Miklos Vet̄ (*La pensée de Jonathan Edwards*, Paris: Les éditions du Cerf, 1987, p. 15) cite Sydney Ahlstrom et E. Glyn.
- 25 Le titre complet est *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton, and the Neighbouring Towns and Villages of the County of Hampshire, in the Province of Massachusetts-Bay in New-England* (Third Edition).

- 26 Traduction de l'anglais: Persons after their conversion often speak of things of religion as seeming new to them; that preaching is a new thing; that it seems to them they never heard preaching before; that the Bible is an new book; they find there new chapters, new psalms, new histories, because they see them in a new light (Goen, *The Great Awakening*, p. 181).
- 27 Traduit de l'anglais: «the father of modern revivalism» (Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven and London: Yale University Press, 1972, p. 459).
- 28 McLoughlin, *Revivals...*, p. 127.
- 29 Charles G. Finney, *Revivals of Religion*, Fleming H. Revell Co. (Titre d'origine: *Lectures on Revivals of Religion*, New York, 1835), pp. 1-2; Pour la traduction française nous avons utilisé Charles-G. Finney, *Les réveils religieux*, cinquième édition par M. Weber, éditeur, France, 1951, pp. 1-3. Ainsi que Goen, *The Great Awakening*, p. 9; Wallace, «Revitalization Movements», pp. 267-268.
- 30 Finney, *Les réveils religieux*, p. 5. Version originale «A revival is nothing else than a new beginning of obedience to God» (Finney, *Revivals of Religion*, p. 7).
- 31 Nicky Cruz était le célèbre membre de gang, converti sous le ministère de David Wilkerson. Le récit de sa conversion est raconté dans son autobiographie *Run Baby Run*, écrit avec Jamie Buckingham, Plainfield, N.J.: Logos International, 1968, 240p et aussi dans le livre du pasteur Wilkerson, John et Elizabeth Sherrill, *The Cross and the Switchblade*, Westwood: Fleming H. Revell, 1963, 174p.



## CHAPITRE XI

### Le réveil et l'éveil

#### 11.0 Introduction

Pierre était l'un parmi des milliers qui ont vécu le réveil au Québec, surtout pendant les années de l'époque qui fait l'objet de notre étude. Lorsque cette expérience est multipliée à grande échelle, elle peut mener à une redéfinition des rapports sociaux et même à une restructuration des institutions socio-politiques. Lorsque les tavernes et les bordels ferment à la suite des prédications des prédicateurs puissants comme Forbin-Janson, Edwards, Finney ou Savonarole, on peut facilement imaginer les enjeux sociaux, politiques et économiques. Les conditions favorisant le réveil ne sont cependant pas toujours évidentes, tant au plan individuel que collectif. Pourquoi, par exemple, Pierre a-t-il pris huit mois avant de vivre le réveil dans sa vie? Pourquoi à ce moment-là et pas avant? Il avait pourtant les outils pour le faire, car il avait déjà entendu les enseignements. Pourquoi a-t-il pu enfin vivre le réveil, et ce à la suite d'une très simple prière? Pourquoi n'était-il pas comme d'autres qui, après une première ou deuxième prédication seulement, ont pris une décision de s'engager à Christ pour ensuite vivre le réveil dans leur vie? Et quoi dire du grand nombre de personnes qui ont prié la simple prière sans que rien leur arrive? Il y a certainement des raisons. Le moins qu'on puisse dire c'est que la matrice existentielle de la personne, différente pour chacun, a fait qu'elle prenne la décision qui lui a fait vivre le réveil.

Au plan collectif l'expérience du réveil est semblable. Les causes ne sont pas toujours claires et nettes. Ainsi, Sydney Ahlstrom distingue trois facteurs à l'origine du Great Awakening<sup>1</sup> du dix-huitième siècle en Amérique du Nord sous Edwards et Whitefield: la théologie puritaine, la prédication «solide et puissante» de Solomon Stoddard (1643-1729), et le fait que l'Église de Northampton, où le réveil a débuté sous Edwards, avait déjà vécu cinq précédents réveils. Cette version ne fait cependant pas l'unanimité, et force est de constater que les historiens divergent quant aux causes de ce premier Great Awakening<sup>2</sup>.

McLoughlin abonde dans le même sens. Traditionnellement les réveils ont été vus comme le résultat d'une catastrophe physique, par exemple, un déluge, un tremblement de terre. D'autres ont tenté de les expliquer

comme l'effet du pouvoir persuasif d'un individu charismatique. D'autres voient les réveils comme le remplacement d'une religion par une autre. Encore d'autres ont expliqué les réveils en termes de conflits entre de nouvelles et d'anciennes idées. Les réveils<sup>3</sup>, selon McLoughlin, sont les résultats d'une dynamique sociale et intellectuelle assez complexe. Il serait simpliste d'attribuer de grandes et profondes transformations de pensée et de comportement à une seule cause<sup>4</sup>.

Non seulement les causes mais les résultats sont différents. Un survol des mouvements de réveil du vingtième siècle en Amérique du Nord, et des réveils importants dans l'histoire du christianisme met en évidence la diversité des réveils autant d'une époque à l'autre que d'une région à l'autre, aussi bien dans l'intensité que dans le nombre, et même dans le caractère propre à chacun<sup>5</sup>.

#### 11.1 Les causes du réveil

En milieu protestant, c'est Charles Finney qui a rompu avec la perception traditionnelle du réveil comme un miracle. Avant lui le réveil était considéré en grande partie comme l'action mystérieuse de Dieu qui agit dans les coeurs des gens pour les ranimer spirituellement - souvenons-nous du *Surprising Work of God* de Jonathan Edwards. Il y avait bien sûr un lien qui pouvait se faire avec une catastrophe ou un événement inusité qui aurait pu être perçu comme cause de réveil. Mais c'est Finney qui a lancé et systématisé l'idée que le réveil était le résultat des moyens pris par les Églises pour provoquer un réveil, que ce soit des instruments spirituels tels que l'examen de conscience et la repentance de la part des paroissiens, la prière persévérante, les prédications ou des moyens plus techniques tels que louer des salles de réunion, faire de la publicité dans les journaux, distribuer des annonces.... En effet Finney avait déjà comparé la mise sur pied d'une campagne d'évangélisation ou de réveil à une campagne électorale<sup>6</sup>. Pour Finney le réveil ne relevait pas plus de l'ordre miraculeux que l'acte de semence du cultivateur dans l'attente de la récolte. Cela ne niait pas néanmoins le besoin de la bénédiction de Dieu, mais pas plus qu'en a besoin le cultivateur qui demande la bénédiction de Dieu sur sa récolte tout en semant.

En aucun sens un réveil n'est un miracle, ou dépend d'un miracle. C'est le pur et simple résultat philosophique d'un usage convenable que nous faisons de moyens établis par Dieu [...] Un réveil est aussi naturellement le résultat de moyens appropriés qu'une moisson est la conséquence de l'emploi des moyens capables de la produire [...] Longtemps a régné l'idée que le développement de la religion a en soi quelque chose de particulier, dont il ne faut pas juger par les règles ordinaires de cause à effet; ou, en d'autres termes,

qu'il n'y a pas de rapport entre les moyens et le résultat, ni de tendance dans les moyens aptes à produire l'effet désiré<sup>7</sup>.

La transposition par Finney du principe de cause à effet au ministère a produit le revivalisme<sup>8</sup>. Le terme désigne le mouvement des prédicateurs depuis l'époque de Finney qui, reprenant ses principes et les instruments des campagnes d'évangélisation de masse, ont pensé provoquer le réveil<sup>9</sup>.

### 11.2 Le réveil versus le revivalisme

Néanmoins les Églises revivalistes, évangélisant continuellement, ont beau prendre tous les moyens à leur disposition, elles n'aboutissent pas toujours au réveil - chaque pasteur, évangéliste et missionnaire sait cela. Nous l'avons vu avec la Conférence française et les autres Églises évangéliques qui ont vécu une période stagnante par rapport à la croissance d'Église avant les années soixante-dix malgré des efforts constants d'évangélisation. Elles n'étaient pas les seules. Même les Assemblées de Dieu des États-Unis, considérées à plusieurs reprises comme la dénomination qui grandissait le plus rapidement, passaient elles aussi en même temps, dans les années cinquante et soixante, une période de croissance lente<sup>10</sup>. Quoique les prières, la prédication, la publicité, l'évangélisation, l'implantation d'églises, et tout autre moyen d'évangélisation soient importants pour faire avancer le Royaume de Dieu, le réveil ne dépend pas uniquement de ces facteurs pour sa réalisation. Il y a d'autres facteurs dont il faut se tenir compte. Cela, Finney lui aussi l'avait reconnu.

Dieu dispose les événements de manière à mettre Sa vérité en contact avec l'âme du pécheur. Il amène celui-ci, là où la vérité peut atteindre ses oreilles ou ses yeux. Il est souvent intéressant de suivre la marche des événements dont Dieu s'est servi et de constater comment tout semble favoriser un réveil<sup>11</sup>.

Nous suggérons par cette thèse que la Révolution tranquille, elle-même un mouvement de revitalisation, un awakening (éveil, en français), a favorisé l'apparition du réveil pentecôtiste, ainsi que d'autres «réveils» et renouveaux. On établira la relation entre les deux à l'aide d'une intégration des éléments les cadres théoriques de Anthony Wallace et de William McLoughlin. Le premier a introduit les recherches sur les mouvements revivalistes dans le cadre plus englobant de mouvements de revitalisation. McLoughlin, pour sa part, a ajouté aux recherches de Wallace en faisant une distinction entre le réveil et l'éveil. Nous résumerons d'abord le modèle de Wallace pour ensuite étudier le modèle de McLoughlin. L'utilisation des deux modèles nous aidera à comprendre et à interpréter la croissance de

l'Église pentecôtiste québécoise dans les années soixante-dix et quatre-vingt.

### 11.3 Les mouvements de revitalisation

Wallace a fait un travail fondamental sur les mouvements de revitalisation en s'appuyant sur des centaines de cas. Il définit un mouvement de revitalisation comme «un effort conscient, délibéré et organisé par des membres d'une société pour construire une culture plus satisfaisante»<sup>12</sup> (notre traduction). Les gens perçoivent leur système culturel comme non satisfaisant, ne correspondant pas à leurs besoins tels qu'ils les perçoivent, et embarquent dans un projet d'innovation d'un nouveau système culturel accompagné par de nouveaux rapports et de nouvelles caractéristiques. Le processus normal d'un changement culturel implique habituellement une longue évolution et s'inscrit donc généralement dans la durée, mais les mouvements de revitalisation via la participation volontaire de leurs membres, entraînent le plus souvent des changements abrupts.

Un élément essentiel au concept de revitalisation et de transformation culturelle mis de l'avant par Wallace est son analogie organique. Comme les systèmes corporels de l'individu cherchent constamment un équilibre pour que l'individu fonctionne, la société aussi met en oeuvre le principe d'homéostasie pour continuer son développement et son évolution.

On considère ici une société humaine comme un genre d'organisme spécifique, et on conçoit sa culture comme des modes de comportement appris que certaines «parties» de l'organisme ou système social (tant des individus que des groupes de personnes) démontrent d'habitude. Un corollaire de l'analogie organique est le principe d'homéostasie : la société doit faire en sorte, par des actes coordonnés (incluant des actes «culturels») de la part de toutes ou de quelques-unes de ses parties, de préserver son intégrité en maintenant une matrice aux fluctuations minimales, capables de supporter la vie de ses membres, et prendra des mesures, dans les conditions de stress, pour préserver la constance de cette matrice. On définit le stress comme une condition dans laquelle une partie, ou la totalité de l'organisme social, est menacée d'un certain dommage plus ou moins grave<sup>13</sup> (notre traduction).

#### 11.3.1 Le mazeway

Le terme mazeway est un terme important dans l'étude de Wallace et ainsi pour notre thèse. Il le tire de l'analogie du rat dans le laboratoire, placé dans un dédale (maze) et qui cherche le chemin (way) ou le moyen de combler ses besoins<sup>14</sup>. Chaque cerveau humain contient une image d'un système complexe et dynamique d'objets interliés les uns aux autres.

L'image consiste en un très grand nombre d'assemblages dans l'esprit de la personne et représente pour lui le fonctionnement du «vrai» monde<sup>15</sup>. Cette image, Wallace l'appelle le mazeway. Il en définit le sens comme «... la nature, la société, la culture, la personnalité, et l'image du corps, telles que vues par une personne»<sup>16</sup> (notre traduction). Wallace donne des exemples des représentations des phénomènes que peut contenir le mazeway normal humain. Voici une liste:

I. Les valeurs (les images des situations associées aux plaisirs ou à l'absence des plaisirs)

A. Les valeurs organiques positives

1. Le manger et le boire
2. Le sommeil, la détente, le repos, l'absence de douleur ou de malaise
3. La satisfaction sexuelle
4. La maintenance de température parfaite
5. L'élimination des déchets
6. La respiration

B. Les valeurs symboliques positives

1. Les témoignages d'amour, de louange et de respect de la part des autres
2. Les comportements apportant une satisfaction en soi (par exemple, un jeu, le sport, une discussion, la méditation) ou une satisfaction comme outil pour atteindre d'autres valeurs

C. Les valeurs altruistes (les images des situations dans lesquelles sont satisfaites les valeurs des autres)

D. Les valeurs négatives (associées à la douleur, à l'angoisse)

II. Les objets (les images associées aux autres objets, vivants ou non)

A. Le Soi

1. L'image du corps

- a. La surface du corps
- b. La parure du corps (les vêtements, le parfum, etc.)
- c. Les prothèses (par exemple, dentier)
- d. Les déficiences ou les blessures

2. L'image de soi

- a. Les processus physiologiques (la digestion, le désir sexuel)
- b. Les processus psychologiques (la nature des pensées, des rêves, des sentiments, etc.)
- c. La personnalité (les comportements et les gestes caractéristiques de soi)

B. L'environnement humain

1. Des personnes particulières

- a. Les valeurs des autres
- b. Les comportements caractéristiques des autres (par rapport à soi et aux autres)

2. La catégorie des personnes

- a. La définition des catégories distinctes (sur la base de résidence, de famille, de race, d'appartenance politique, etc.)
- b. Les valeurs et les caractéristiques des diverses catégories (par rapport à soi et

aux autres)

3. Le système socio-culturel

C. L'environnement non-humain

1. Les animaux

2. Les plantes

3. Les outils et l'équipement (la culture matérielle)

4. Les phénomènes naturels (le feu, la température, la topographie)

D. L'environnement surnaturel

1. Les êtres surnaturels particuliers (les esprits des ancêtres, les divinités, les phanômes, les démons, etc.)

2. Les catégories des êtres surnaturels

3. Les processus surnaturels (la magie, la sorcellerie)

E. Des déclarations de la manière de fonctionnement du système socio-culturel, de soi, naturel et surnaturel.

III. Les techniques (des images des moyens pour manipuler les objets pour atteindre les valeurs ou les états souhaités)

A. Les techniques elle-mêmes (un nombre extrêmement grand des énoncés entrecroisés et alternatifs de quoi faire et quand le faire)

B. Les systèmes prioritaires parmi les valeurs (quoi faire ou ne pas faire en premier)

C. Les systèmes de priorités parmi les techniques (quelles techniques on doit utiliser pour ne pas faire obstruction à une autre technique).

Et tous ces éléments peuvent être combinés dans une multiplicité infinie d'actes imaginés<sup>17</sup>.

Nous pouvons ajouter que le terme mazeway englobe la notion de Weltanschauung, «vue métaphysique du monde, sous-jacente à une conception de la vie»<sup>18</sup>, sans être limité à celle-ci. Dans un ouvrage ultérieur, Wallace remplace mazeway par «code», comme nous le verrons plus loin. En termes informatiques, le mazeway indique la perception existentielle ou la façon dont l'individu est «programmé» pour percevoir le Gestalt («ensemble structuré dans lequel les propriétés des parties ou des processus partiels dépendent du tout»<sup>19</sup>) de son univers. Il importe de souligner que Wallace fait la différence entre l'image que quelqu'un a de son univers et l'univers tel qu'il existe en réalité. La revitalisation s'effectue lorsqu'on rejoint à l'effort pour changer l'image celui pour changer le vrai système. Et c'est lorsqu'il y a un certain nombre de personnes qui s'impliquent pour effectuer un changement que nous constatons un mouvement de revitalisation<sup>20</sup>.

### 11.3.1.1 Le stress

Wallace s'est beaucoup intéressé, dans ses recherches, aux mécanismes physiologiques, biologiques et psychologiques chez l'individu et leur



influences subséquentes sur les changements culturels. Il semblerait qu'il réduit les origines des mouvements de revitalisation, ayant leur source dans les visions et les révélations du prophète à la tête de ces mouvements, aux processus biologiques. En recherchant les origines des visions prophétiques et les changements culturels conséquents à l'influence de ces visions, Wallace découvre des conditions similaires conduisant aux visions. Ces conditions sont fondées essentiellement sur un stress psychologique toujours accompagné par un quelconque stress physiologique. Il lie les facteurs biologiques et psychologiques avec les facteurs sociaux et culturels par l'entremise du concept de stress. Il s'est déjà demandé si «un bouleversement biologique [était] nécessaire à une reconfiguration du mazeway, c'est-à-dire une réception des révélations ou des visions qui deviendrait par la suite une nouvelle religion et, par conséquent, aux transformations culturelles qui s'ensuivraient<sup>21</sup>. Il a répondu à sa propre interrogation en disant que les mécanismes endocriniens impliqués dans le stress établissent probablement un milieu physiologique dans le cerveau, permettant une reconfiguration du mazeway, observable chez les prophètes religieux et [...] chez les schizo-phrènes paranoïaques<sup>22</sup>.

Nous ne discutons pas du lien physiologique et biologique qu'il peut y avoir avec des soi-disant visions ou révélations. Mais de réduire toute reconfiguration de mazeway, c'est-à-dire révélation, prophétie, vision, etc., à un processus neuro-biologique occasionné par un quelconque stress, est problématique. Il ne nous semble concorder ni avec l'expérience personnelle du ministère ni avec bien des témoignages bibliques. Quel stress éprouvait Moïse lorsqu'il a entendu la voix de Dieu dans le buisson ardent, ou Esaïe ou Jérémie, lorsqu'ils ont reçu leurs visions, ou Saul de Tarse sur le chemin de Damas (évidemment ici nous devons nous entendre sur la fiabilité du témoignage biblique, mais ça c'est une autre histoire)? Selon nos observations, ceux qui reçoivent les visions, les prophéties, les paroles de connaissance (voir 1 Corinthiens 12), etc., ne sont pas toujours en situation de stress ni en transe. Sur le plan philosophique, la position réductrice de Wallace équivaut à dire que le mazeway de chacun, c'est-à-dire son image de la réalité, n'est que le résultat d'un processus neuro-biologique. Mais en cela Wallace se contredirait, car lui-même fait la distinction entre l'image de la réalité qu'a une personne et la réalité en dehors d'elle. Les communications venant d'autres humains contribuent à la formation du mazeway. Y a-t-il possibilité que la communication d'un être surnaturel soit également à l'origine de la configuration du mazeway? Nous comprenons que Wallace travaille dans le paradigme des sciences sociales qui ne permet pas la possibilité d'une réalité surna-

turelle. Mais le théologien certainement peut se permettre d'en admettre au moins la possibilité.

En ce qui concerne les pentecôtistes, ils ont toujours reconnu que ce n'est pas toute vision ou songe d'un soi-disant prophète qui trouve son origine en Dieu. Ils reconnaissent qu'il peut y avoir une source purement physio-psychologique ou biologique aux visions. Ils reconnaissent également qu'il peut y avoir une motivation frauduleuse dans les «révélations». Mais leur théologie reconnaît aussi des sources spirituelles des révélations, en dehors de la personne, soit démoniaques, soit divines. Il nous semble donc que la prise de position de Wallace concernant la source des révélations peut tirer profit de davantage de recherche. La plupart des mouvements de revitalisation étudié par Wallace étaient bien des mouvements religieux. Il énumère quelques exemples des catégories.

«Les mouvements revivalistes» mettent l'accent sur l'institution des coutumes, des valeurs et mêmes des aspects de la nature qui, on le pensait, faisait partie du mazeway des générations précédentes mais qui ne sont plus présents. «Les cultes Cargo», en s'appuyant sur l'image du navire et du cargaison, sur l'importation des valeurs, des coutumes et du matériel étrangers dans le mazeway [...] «Les mouvements vitalistes» mettent également l'accent sur cette importation d'éléments étrangers dans le mazeway mais sans reprendre la même métaphore. «Les mouvements millénaristes» insistent sur la transformation du mazeway par la transformation du monde d'une façon apocalyptique manoeuvrée surnaturellement. «Les mouvements messianiques» mettent l'accent sur l'intervention d'un sauveur divin fait chair dans la transformation du mazeway<sup>23</sup>.

Toutefois, juste avant d'aborder le processus de revitalisation, rappelons-nous que Wallace n'applique pas le terme exclusivement aux mouvements religieux. Il peut aussi bien s'appliquer à un mouvement socio-politique<sup>24</sup>.

#### 11.4 Le processus de revitalisation d'après le modèle de Wallace

Wallace développe le processus structurel de revitalisation qui consiste en cinq phases qui se chevauchent quelque peu lorsque le processus se développe jusqu'au bout. Si nous le présentons ici, ce n'est pas pour faire la correspondance entre le modèle et le mouvement pentecôtiste dans tous les détails. Au contraire, il sera évident que son modèle n'encadre pas précisément notre contexte. En fait, le modèle s'applique plus ou moins dans notre cas. C'est pourquoi, d'ailleurs, que nous aurons recours au modèle de McLoughlin pour compléter notre cadre théorique. La brève présentation a comme but de fournir au lecteur le contexte de son modèle dont nous allons retenir surtout les concepts du mazeway et la



réduction du stress pour réaliser les ambitions de la thèse.

#### 11.4.1 Phase 1 - L'état stable

L'état stable existe lorsque les gens faisant partie d'une culture utilisent des moyens disponibles, culturellement acceptables et efficaces pour satisfaire leurs besoins et qui en conséquence limitent le stress à des niveaux supportables. Le stress peut être assez élevé mais toujours supportable, quoique quelques personnes aient recours à un comportement déviant pour réduire ce qui pour eux est un niveau de stress insupportable. Il est possible de modifier graduellement ou de substituer rapidement les techniques réductrices de stress, capables de satisfaire les besoins, sans déranger l'état stable, à condition (1) qu'il n'y ait pas d'interférence sérieuse dans les autres formes de techniques utilisées pour combler les besoins et (2) si on abandonne ou on remplace une technique par une autre plus efficace, qu'on ne laisse pas d'autres besoins sans espoir d'être comblés<sup>25</sup>.

#### 11.4.2 Phase 2 - La période du stress individuel augmenté

Au cours d'une période de temps, quelques membres d'une société ou d'un segment d'une société (de classe, de caste, de religion, d'occupation, etc.) expérimentent un stress grave comme conséquence de la diminution constante de l'efficacité des techniques réductrices de stress. Les forces capables d'empêcher les processus normaux culturels peuvent être d'ordre climatique, militaire, économique ou une acculturation à cause d'un conflit culturel interne. La solution qui est proposée peut en fait augmenter le niveau de stress à cause de l'incertitude quant à son efficacité. De plus, l'angoisse rattachée au fait d'admettre l'inutilité d'une technique suppose l'insuffisance ou l'inadaptation du présent mazeway<sup>26</sup>, c'est-à-dire la «programmation» de sa perception de soi et de son univers.

#### 11.4.3 Phase 3 - La période de distorsion culturelle

Les réactions des gens face à des périodes de stress prolongées diffèrent d'une personne à l'autre. En effet, Wallace fait la distinction entre le maze (le dédale), que les humains se construisent à partir de leur perception de leur réalité, et le way (le chemin ou le parcours), les moyens par lesquels les gens font le parcours du dédale. Le dédale chez l'humain, étant hautement plus complexe que celui du rat, les moyens sont infiniment variés d'une personne à l'autre<sup>27</sup>. Il y a des gens qui sont assez inflexibles et préfèrent tolérer un haut niveau de stress. D'autres tenteront de

changer, même à plusieurs reprises, leur mazeway personnel. Quelques-uns auront recours aux innovations psycho-dynamiquement régressives qui s'expriment, par exemple, par l'alcoolisme, la violence entre groupes, l'indifférence au sujet des liens familiaux ou du comportement sexuel socialement acceptable, l'irresponsabilité chez les politiciens, des états de dépression et de remords, de la passivité extrême et de l'indolence. À ce stade, Wallace déclare:

...la culture se déforme de l'intérieur; les éléments n'en sont pas reliés harmonieusement mais réciproquement inconsistants et dérangeants. Cette raison à elle seule fait que le stress continue à monter [...] comme cela devient de plus en plus évident que les comportements habituels pour réduire le stress ne sont plus efficaces, et comme on s'aperçoit de plus en plus des incongruités du mazeway, les symptômes d'anxiété quant à la perte de satisfaction dans la vie deviennent aussi évidents: la désillusion face à ce mazeway et l'apathie envers les problèmes d'adaptation<sup>28</sup> (notre traduction).

#### 11.4.4 Phase 4 - La période de revitalisation

Cette dégradation peut aboutir à la mort de la société. Par exemple, la décroissance démographique à cause des taux de mortalité montants et des taux de naissance décroissants peut mener à l'extinction d'une société; la défaite en guerre peut mener à la dispersion de la population et la suppression des coutumes; des disputes entre factions peuvent égorger des parties de la population. Les mouvements de revitalisation peuvent empêcher que de tels événements désastreux se produisent, ou au moins ralentir leur développement<sup>29</sup>. Ces mouvements, dont beaucoup mais pas tous sont religieux, doivent remplir six tâches majeures pour pouvoir revitaliser la culture. Les voici:

##### 11.4.4.1 La reformulation du mazeway

Dans un livre ultérieur, Wallace a remplacé la section sur «la reformulation du mazeway» par «la reformulation d'un code». Un individu ou un groupe présente l'image d'une société idéale, la culture cible (goal culture). On en marque le contraste avec la culture existante (existing culture) que l'on présente comme inadéquate ou mauvaise. La culture existante et la culture cible sont liées par la culture de transfert (transfer culture), le plan d'action pour transformer la culture existante. Le code décrète que le rejet de la culture de transfert aura comme résultat la catastrophe ou le statu quo de misère. Dans les mouvements religieux, c'est le rituel qui est la partie principale de la culture de transfert, et à l'origine du code, on trouve d'habitude un être surnaturel d'où vient la révélation de ce code. Les mouvements politiques ont aussi leur formulation<sup>30</sup>.

#### 11.4.4.2 La communication

Le rêveur ou prophète communique ses révélations ou ses expériences dans un esprit évangéliste ou messianique. Ses disciples transmettent son enseignement à d'autres. Le leitmotiv de cet enseignement comporte deux éléments: (1) le converti passe sous la protection des êtres surnaturels; (2) le converti et la société reçoivent des bénéfiques matériels lorsqu'ils s'identifient à un nouveau système culturel défini<sup>31</sup>.

#### 11.4.4.3 L'organisation

La conversion est expérimentée en diverses situations: dans les grands ralliements, en privé; il y en a ceux qui sont convaincus rationnellement, d'autres par des visions, et encore d'autres par convenance. Lorsqu'un groupe sélectif se forme autour du prophète, les disciples s'organisent selon trois niveaux ou classes d'effectifs: le prophète, les disciples, et les adeptes. C'est à ce moment que le progrès de l'organisation dépendra davantage d'un leadership politique que religieux<sup>32</sup>.

#### 11.4.4.4 L'adaptation

Puisque le mouvement de revitalisation est révolutionnaire, il rencontrera de la résistance, plus ou moins forte. En conséquence, le mouvement essaiera de s'ajuster, soit par une modification doctrinale, soit par une stratégie politique, soit par la force. Ces actions ne sont pas exclusives l'une de l'autre, ni limitées à seulement une période de la vie du mouvement. Le prophète réplique à la critique de diverses façons: il ajoute, minimise l'importance, insiste, ou élimine des éléments de la vision originale. Il fera ce qu'il faut pour rendre la nouvelle doctrine plus acceptable à ses audiences cibles. Dans un contexte où il y a de l'hostilité organisée, le mouvement peut passer au mode offensif qui s'exprime par la bataille contre l'incroyant, et ainsi s'éloigner du mode où on cultive simplement un idéal<sup>33</sup>.

#### 11.4.4.5 La transformation culturelle

Lorsque la population, au moins son élite, accepte la nouvelle religion, la revitalisation sociale est perceptible du fait que les symptômes de détérioration parmi le peuple sont réduits, par un vaste changement culturel, et par un engagement enthousiaste dans un programme organisé d'action de groupe qui pourra être ou non réaliste ou réussi<sup>34</sup>.

#### 11.4.4.6 La routinisation

Si le programme d'action de groupe ne relevant pas du secteur religieux

réussit à réduire les situations génératrices de stress, il sera établi comme norme dans les coutumes et dans diverses institutions économiques, sociales et politiques. Le mouvement ne domine pas normalement tous les segments de la culture transformée. D'habitude, une fois la culture transformée, l'organisation religieuse se rétrécit et s'occupe de la préservation de sa doctrine et de ses pratiques religieuses, elle devient alors une Église, par exemple<sup>35</sup>.

#### 11.4.5 Phase 5 - Le nouvel état stable

Une fois la transformation de la culture complétée, et que la nouvelle culture s'est montrée fonctionnelle, et lorsque le mouvement de revitalisation a géré le problème de la routinisation, nous pouvons dire qu'il existe un nouvel état stable, différent de l'état stable d'origine ainsi de la période de la phase de la distorsion culturelle<sup>36</sup>.

Si nous avons pris la peine de présenter le concept de revitalisation de Wallace, c'est que nous croyons qu'il est valable comme «lentille» d'interprétation de la croissance pentecôtiste au Québec. Un avertissement s'impose, toutefois. Bien que les mouvements de revitalisation que Wallace a étudiés aient été des mouvements religieux, nous n'appliquons pas son modèle tout à fait au mouvement pentecôtiste. Il est vrai que les pentecôtistes, à leur manière au cours des années, ont essayé de changer le mazeway des Canadiens français, mais il importe de souligner que leur impact fut très marginal sur l'ensemble de la société québécoise. C'est pourquoi nous employons son modèle pour souligner qu'il s'applique davantage, dans notre contexte, à l'apport des critiques de la société québécoise du temps de Duplessis. À l'époque, c'était les intellectuels, les artistes, les syndicalistes, et d'autres que nous avons présentés dans le chapitre VIII de notre thèse, qui doivent être considérés comme «les prophètes». Ce sont eux qui, à la suite des changements survenus après la guerre, à la suite des études outremer, à la suite des développements des communications, etc., ont transformé leur mazeway, et qui par la suite, ont procédé à la transformation du mazeway des Québécois. La société québécoise s'est bien revitalisée, mais par l'entremise, en grande partie, de «prophètes profanes».

Il est aussi important de se souvenir du fait que Wallace fait une distinction entre le mazeway, c'est-à-dire l'image ou la perception que fait l'individu de la réalité et la réalité elle-même. Tous n'ont pas réagi de la même façon aux communications des «prophètes». Souvenons-nous, tandis que certains disaient que «c'est le temps que ça change», d'autres disaient qu'ils étaient tout à fait satisfaits avec le mazeway tel qu'il était, autrement dit, le statu quo. Tandis que certains disaient que c'était le

réveil, d'autres parlaient d'une crise. En somme, le malheur des uns faisait le bonheur des autres. Chacun interprétait les événements selon ses propres critères et selon sa propre idéologie. Nous croyons que, pour avoir une interprétation plus juste des causes qui ont conduit à l'essor du pentecôtisme ainsi qu'à celui d'autres mouvements, il nous semble que le concept d'awakening du modèle de William McLoughlin vient compléter le modèle de Wallace de revitalisation.

### 11.5 Le modèle éveil-réveil de William McLoughlin

William McLoughlin se sert du modèle de Wallace et l'applique aux cinq périodes majeures de transformation idéologique et culturelle dans l'histoire américaine qu'il appelle des awakenings que nous traduisons par éveils. Il ajoute cependant au modèle de Wallace une distinction intéressante entre «réveil» et «éveil». Cette distinction est importante parce que sa façon d'employer le terme «éveil» ne correspond pas à l'usage habituel que les théologiens évangéliques font de ce terme. Voici les définitions de McLoughlin.

Le revivalisme est le rituel protestant (spontané à l'origine mais routinisé depuis 1830) dans lequel des évangélistes charismatiques transmettent «la Parole» de Dieu à de grands ralliements qui, sous cette influence, expérimentent ce que les protestants appellent la conversion, le salut, la régénération ou la renaissance spirituelle. Les éveils - les plus vitaux et pourtant les plus mystérieux de tous les arts folkloriques - sont des périodes de revitalisation culturelle qui débutent dans une crise générale de croyances et de valeurs et qui se prolongent sur une période d'une génération plus ou moins, durant laquelle ont lieu de profondes réorientations de croyances et de valeurs. Les réveils changent les vies des individus; les éveils changent la vision du monde de tout un peuple ou culture<sup>37</sup> (notre traduction).

Dans cette citation, McLoughlin semble mettre le réveil sur le même pied que le revivalisme. Quoique les deux puissent souvent se rejoindre, nous ferons une distinction entre ces deux concepts, comme nous l'avons expliqué plus haut, du moins d'un point de vue théologique. Nous devrions aussi noter, au moins en contexte anglophone, qu'un autre terme aurait été préférable à awakening, ce terme ayant des connotations traditionnelles et bien enracinées avec les réveils protestants à grande échelle, surtout ceux du dix-huitième siècle. En contexte francophone, ni le mot awakening ni le mot que nous employons pour traduire ce dernier, «éveil» n'ont les mêmes connotations qu'en contexte anglophone protestant. En milieu pentecôtiste francophone nous n'avons jamais entendu l'usage du mot «éveil», encore moins d'awakening pour faire référence à un réveil à grande échelle. Normalement on utilise tout simplement le

terme «réveil» pour décrire divers contextes de ferveur religieuse de masse. Il faut donc comprendre que le mot «éveil» et le mot awakening ne suscitent pas les mêmes associations et n'ont pas le même impact psychologique ou émotionnel sur l'esprit évangélique francophone que sur celui de leurs co-religionnaires anglophones canadiens et américains. Néanmoins la distinction entre les concepts «réveil» et «éveil» est utile pour nous faire comprendre le contexte québécois.

McLoughlin ne définit pas les grands éveils comme ces courtes explosions d'émotions de masse par un groupe ou un autre mais plutôt comme des transformations culturelles profondes effectuées sur tout un peuple et qui s'étendent sur toute une génération ou davantage<sup>38</sup>. Ils débutent pendant des périodes de distorsion culturelle et de grave stress personnel, lorsque la foi du peuple dans la rectitude de ce qui est tenu pour normal, dans la viabilité de leurs institutions et dans l'autorité des chefs de l'Église et du gouvernement, est perdue, ce qui mène à une restructuration des institutions fondamentales et à une redéfinition des projets de société. McLoughlin ne considère pas le processus de l'éveil malsain pour autant. Au contraire, c'est un temps de revitalisation qui a comme résultat une nouvelle confiance en soi culturelle qui permet à une nation ou à un peuple de croître dans la sagesse et dans le respect de soi, et d'entrer «dans une relation plus harmonieuse avec d'autres peuples ainsi qu'avec l'univers physique»<sup>39</sup> (notre traduction). Ne pas se revitaliser aurait comme résultat la stagnation, le dépérissement, la dissolution ou l'éclatement des cultures<sup>40</sup>.

#### 11.5.1 L'éveil dépouillé de son sens religieux : les avantages, les tensions

En outre, McLoughlin fait la distinction entre les mouvements de revitalisation, qui se produisent dans toutes les cultures, et l'idéologie protestante qui en fournissait le dynamisme<sup>41</sup>. Il construit son modèle à partir des perspectives sociologiques et anthropologiques, soustrayant l'idéologie protestante historiquement associée aux réveils<sup>42</sup>. Bien entendu, ce faisant, il rencontrera des problèmes avec des théologiens évangéliques. Selon son modèle, quelques réveils ne sont pas considérés comme étant des éveils, comme le réveil de prière de 1857-58 aux États-Unis, ou le réveil de sainteté, ou le réveil pentecôtiste. Certaines périodes qu'il considère être des éveils sont considérées par les théologiens évangéliques comme étant tout sauf des éveils. La montée du protestantisme libéral, considérée comme le troisième grand éveil de 1890-1920 nous sert d'exemple excellent de ceci. Tout chef évangélique considérerait qu'il s'agirait plutôt d'une période de mort spirituelle croissante et d'apostasie,



et non d'un éveil. Théologiquement, la direction dans laquelle la vision du monde se déplace (c'est-à-dire, vers Dieu ou loin de Dieu) est d'une aussi grande importance dans ce qui constitue un éveil ou un réveil que le fait du déplacement. Il y a donc une divergence irrécyclable entre le modèle anthropologique et celui de la théologie.

Toutefois, les deux modèles peuvent nous faire comprendre les événements dans la société québécoise de la dernière moitié du vingtième siècle, si on réussit à comprendre la définition d'éveil de McLoughlin vidée de tout contenu théologique. La période de 1890-1920, qualifiée du troisième grand éveil par McLoughlin, prise comme cas typique, pourrait être appréhendée dans une perspective théologique, soit comme éveil-réveil, soit comme une époque d'apostasie, dépendamment de quel côté de la clôture théologique on se situe. Cependant, bien que, paradoxalement, l'enjeu central de l'époque ait eu de graves conséquences théologiques, McLoughlin voudrait que nous considérions cette époque en termes purement anthropologiques et sociologiques vidés de tout leur contenu théologique, comme une période de déplacement fondamental du consensus idéologique et d'une réorientation majeure dans le système de croyances et valeurs des Américains<sup>43</sup>. Le changement de vision du monde, d'une foi traditionnelle pré-critique à une vision du monde critique, scientifique et évolutionniste a eu, bien entendu, de profondes conséquences religieuses et théologiques. De plus, les conséquences sociologiques assez étendues ont favorisé une réforme politique et humanitaire qui a permis davantage l'interventionnisme gouvernemental. Ces réformes avaient pour but une amélioration de l'environnement social<sup>44</sup>.

Le fait d'analyser ces transformations culturelles fondamentales en termes sociologiques et anthropologiques, vidés de toute perspective religieuse nous aide à faire la distinction entre les mouvements de réveil religieux qui ne transforment pas nécessairement la culture, et le processus de revitalisation qui déplace les fondements de la culture, mais sans se prononcer normativement sur le sens de ce déplacement. Par exemple, le réveil (ou renouveau) au sein de l'Église catholique au dix-neuvième siècle avec Forbin-Janson n'a pas changé le fond de la vision du monde traditionnelle canadienne-française et catholique. Cependant les années soixante de ce présent siècle ont apporté des changements qui ont concerné l'ensemble du peuple canadien-français et qui ont considérablement transformé, non seulement la vision du monde québécoise, mais son identité culturelle, en effet son *mazeway*. Il convient donc de différencier ces transformations sur le plan conceptuel des précédents réveils qui s'étaient jusqu'alors déroulées à l'intérieur de la culture traditionnelle à prédominance catholique. Il faut en

outre souligner qu'un aspect majeur, à notre avis le plus important, du changement culturel au sein de la société québécoise des années soixante était la sécularisation qui s'opérait dans les consciences et qui était visible dans les symboles et les institutions. Cet aspect du changement n'était pas, et de fait n'a pas pu être considéré comme un réveil par l'Église catholique québécoise. Au contraire, il fut qualifié de crise. Nous devons donc comprendre que les modèles sociologiques et anthropologiques des mouvements de revitalisation insistent sur le fait du changement. La direction du déplacement, vers ou loin de Dieu (ou la religion), est fondée sur une perspective théologique.

### 11.5.2 Le réveil pentecôtiste et l'éveil du Québec

Pour le contexte québécois, ce modèle donc nous fait qualifier la Révolution tranquille, en premier lieu, de mouvement de revitalisation, c'est-à-dire, «un effort conscient, délibéré et organisé par des membres d'une société pour construire une culture plus satisfaisante», suivant Wallace, et en plus, suivant McLoughlin, en tant qu'éveil (*awakening*), produisant un déplacement idéologique et culturel majeur qui a eu comme résultat un changement de vision du monde, une redéfinition de l'identité culturelle, une nouvelle orientation dans le projet de société et une restructuration des institutions de base. Dans ce contexte de revitalisation, qui a produit un effet sur tout un peuple, il y eut plusieurs réveils, tant religieux que séculiers, chaque groupe essayant de gérer, d'ajuster, de profiter de l'éveil à l'intérieur de son propre domaine.

L'essence d'un éveil commence avec une crise de légitimation dans la culture. Le vieux consensus s'écroule, les normes ne correspondant plus au vécu quotidien. C'est essentiellement ce que Trudeau disait dans son essai de présentation de la grève de l'amiante lorsqu'il soulignait la différence entre l'idéologie des élites et le vécu quotidien des Québécois. Ces derniers se rendaient de plus en plus compte, surtout pendant les années cinquante, que les façons de faire traditionnelles ne fonctionnaient plus. À cause de l'industrialisation et de l'urbanisation croissantes, en plus de la pression provenant de l'acculturation, surtout celle de la culture américaine, le stress montait et le peuple perdait confiance en les techniques traditionnelles de réduction de stress. Alors la pression augmentait au point de changer et de transformer le système de valeurs et les institutions «afin de diminuer les tensions engendrées par les rapports sociaux changeants»<sup>45</sup> (notre traduction).

Au Québec, ce sont les intellectuels, les syndicalistes et les artistes, entre autres, qui ont mené la charge pour reformuler la perception existentielle. Ils ont voulu changer la façon dont les Québécois se voyaient et voyaient



le monde, leur mazeway. Plusieurs ont contribué au changement, mais c'est à Jean Lesage et à son gouvernement que revenait le rôle de catalyseur. Ils ont procédé à la reformulation du code, c'est-à-dire la transformation de la culture québécoise. C'est dans ce contexte de reformulation du mazeway que les Églises évangéliques ainsi que d'autres groupes et idéologies ont grandi. Dans ce contexte de revitalisation, de l'éveil du peuple québécois, suivant la définition socio-anthropologique du modèle McLoughlin, les pentecôtistes, ainsi que d'autres groupes, ont expérimenté le réveil. En conséquence, puisque les réveils religieux étaient portés sur le dos de l'éveil du Québec, les pentecôtistes doivent remercier, en partie, les intellectuels, les artistes, les syndicats et tous ceux qui avaient osé critiquer les élites et l'idéologie de l'avant-Révolution tranquille, car ce sont eux qui furent les premiers responsables de l'éveil du Québec et, d'une façon indirecte, des divers réveils au sein de cet éveil.

Est-il possible que des agents de changement avec des motifs clairs de sécularisation puissent être des outils entre les mains de Dieu pour effectuer un tel changement? L'histoire biblique contient des précédents qui nous permettent de répondre par l'affirmative. L'empereur perse Cyrus est un exemple. Il a permis aux Israélites de retourner en Palestine pour rebâtir le temple, cette permission étant confirmée de nouveau par l'empereur Darius (2 Chroniques 36:22-23; Esdras 1:1-4; 6:1-12). Dieu a explicitement dit qu'Il se servirait de Cyrus (Esaïe 44:24-5:13). Ces passages nous permettent de croire qu'il est possible pour Dieu de se servir d'une personne en dehors du peuple de Dieu ou d'un homme aux motifs séculiers pour produire un effet religieux. Il est donc permis, bibliquement, d'accepter que la Révolution tranquille soit l'acte de Dieu pour produire chez les Québécois une ouverture au message de l'évangile, évidemment d'une façon qu'ils ne l'avaient jamais entendu auparavant.

Cependant l'impact minimal du réveil évangélique, même si nous incluons le mouvement charismatique comme un mouvement de réveil, au sein de la société québécoise, nous pousse à nous interroger sur la vraie nature d'un éveil. Si l'éveil se produit sans égard à la perspective théologique, et nous avons l'évidence que les éveils et les réveils se produisent dans les contextes non chrétiens, et, comme c'était le cas de la Révolution tranquille, avec une saveur clairement sécularisante, nous devons en conséquence repenser nos idées sur la façon que les réveils religieux se produisent. Le fait que les éveils les plus célèbres de l'histoire furent produits dans un ethos profond d'évangélisme, embrouille la vraie nature d'un éveil. Si les grands réveils du passé, surtout ceux des États-Unis, étaient à saveur évangélique, c'est à cause de l'hégémonie culturelle de l'évangélisme. Cette hégémonie avait permis à la culture de

retenir son éthos biblique durant sa transformation. Cependant il faut se rappeler que le même principe de transformation culturelle, des éveils, s'est produit ailleurs dans l'absence de l'idéologie évangélique pour guider ces éveils. Ce qui doit être considéré par tous ceux qui veulent promouvoir le réveil à grande échelle est la capacité de choisir les bons moyens pour pouvoir profiter du bouleversement culturel afin d'influencer la transformation d'une façon qui serait impossible en l'absence de l'éveil. Les évangéliques n'ont eu aucun rôle d'initiateur ou de démarreur de la Révolution tranquille. Leur statut de groupe marginal dans la culture québécoise et peut-être leur manque de préparation pour le réveil ont limité la portée de leur impact social. A notre avis, les évangéliques ont été éclipsés par le plus grand «réveil» du mouvement pour l'indépendance politique, un mouvement très marginal dans les années cinquante qui attire au moins trente à quarante pour cent de la population cinquante ans plus tard. Plus de Québécois, surtout des jeunes, ont choisi de voir leur émancipation en termes politiques plutôt que par l'entremise de l'Évangile.

### 11.5.3 La Révolution tranquille et le cinquième éveil américain

Cependant il serait aussi important de souligner que l'éveil du Québec s'opérait en même temps que ce que McLoughlin appelle le cinquième éveil des années soixante aux États-Unis, qui a eu un grand impact sur le Québec. À l'intérieur de ce changement du système croyance-valeur il y a eu une quête particulièrement forte pour une nouvelle réalité surtout parmi la jeunesse, engendrant l'émergence de divers mouvements, que ce soit la montée du rock n' roll, les hippies, ou des religions et philosophies orientales. C'était aussi à cette époque que nous sommes témoins d'un déclin important des Églises historiques, à l'instar de celle du Québec, et du mouvement de la «mort de Dieu». Paradoxalement, cependant, nous sommes témoins en même temps de l'émergence des mouvements charismatiques au sein des vieilles Églises protestantes et au sein de l'Église catholique ainsi que le Jesus People parmi les jeunes<sup>46</sup>. Ce dernier est particulièrement significatif pour le mouvement pentecôtiste au Québec.

Dans un chapitre précédent nous avons insisté sur le fait que le réveil au sein des Églises pentecôtistes dans les années soixante-dix s'est produit surtout parmi les jeunes. C'était lorsque de jeunes convertis, de retour à Québec après un séjour aux États-Unis, ont commencé à témoigner à leurs amis que l'Église de Québec a commencé sa croissance. Sur cette base, un facteur non sans importance qui a contribué au réveil parmi les Églises au Québec était le Jesus People, «importé» (encore une fois) des États-Unis.

Larry Eskridge a écrit tout récemment un article pour le périodique *Church History*<sup>47</sup> dans lequel il démontre que c'est l'appui et l'encouragement enthousiaste de Billy Graham pour le *Jesus People* qui aurait permis à beaucoup de jeunes gens désillusionnés de quitter le mouvement de la contre-culture (*counter-culture*). Étant donné son statut de «pape protestant», comme l'appelle Eskridge, Billy Graham aurait pu faire obstacle d'une façon sérieuse à la croissance du mouvement, sinon l'arrêter complètement, s'il avait parlé à son encontre.

Ci-haut nous avons mentionné que Robert Argue, dans sa dernière année au Collège Wheaton, avait souhaité la bienvenue à Billy Graham, alors étudiant de première année. Plus tard, devenu Directeur des Missions intérieures, Monsieur Argue s'est servi de cette expérience pour encourager les étudiants et les professeurs des collèges bibliques à accueillir tous les nouveaux étudiants. Il leur disait: «On ne sait jamais que deviendra la personne à qui on donne la main»<sup>48</sup>. Il semble que Billy Graham, en appuyant le *Jesus People*, a en effet apporté de l'aide à Robert Argue, d'une façon indirecte, lorsque ce dernier cherchait les moyens d'injecter un nouveau dynamisme dans la Province de Québec. Dans un sens, Robert Argue peut remercier Billy Graham pour son appui, car la majeure partie du nouveau dynamisme spirituel, le réveil, injecté au Québec des années soixante-dix et quatre-vingt, est venu par l'entremise de la jeunesse. Cette poignée de main avait beaucoup plus de signification, à l'époque, que ces deux hommes auraient pu l'imaginer.

### Notes

- 1 En général *Vet'* ne traduit pas cette expression, parfois il s'y réfère par le terme le «Renouveau».
- 2 Ahlstrom, *A Religious History...*, pp. 282, 294.
- 3 McLoughlin dit la même chose au sujet de l'éveil. Nous évitons le terme ici pour ne pas trop compliquer le texte. Nous aborderons la distinction entre les termes «l'éveil» et «le réveil» plus formellement à la section 11.5 du présent chapitre.
- 4 McLoughlin, *Revivals...*, p. 9.
- 5 Riss, *A Survey...*, et McLoughlin, *Revivals...*
- 6 McLoughlin, *Revivals...*, p. 126.
- 7 Finney, *Réveils religieux*, pp. 3-4. Version originale anglaise: «A revival is not a miracle, nor dependent on miracle, in any sense. It is a purely philosophical result of the right use of the constituted means - as much so as any other effect produced by the application of means [...] A revival is as naturally a result of the use of the appropriate means as a crop is of the use of its appropriate means [...] there has long been an idea prevalent that promoting religion has something very peculiar in it, not to be judged of by the ordinary rules of cause and effect; in short, that there is no connection of the means with the result, and no tendency in the means to produce the effect» (Finney, *Revivals of Religion*, p. 5).
- 8 McLoughlin, *Revivals...*, p. 127.
- 9 Cette définition est quelque peu différente de celle de McLoughlin quoique implicite dans son livre (William G. McLoughlin, *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham*, New York: Ronald Press, 1959, p. 11).
- 10 Edith L. Blumhofer, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1993, p. 242.
- 11 Finney, *Réveils religieux*, p. 6. Version originale anglaise: [God] so arranges events as to bring the sinner's mind and the truth in contact. He brings the sinner where the truth reaches his ears or his eyes. It is often interesting to trace the manner in which God arranges events so as to bring this about, and how He sometimes makes everything seem to favour a revival (Finney, *Revivals of Religion*, pp. 8-9).
- 12 Traduit de l'anglais: a deliberate, organized, conscious effort by members of a society to construct a more satisfying culture (Wallace, «Revitalization Movements», p. 265).
- 13 Traduit de l'anglais: A human society is here regarded as a definite kind of organism, and its culture is conceived as those patterns of learned behavior which certain 'parts' of the social organism or system (individual persons and groups of persons) characteristically display. A corollary of the organismic analogy is the principle of homeostasis: that a society will work, by means of coordinated actions (including 'cultural' actions) by all or some of its parts, to preserve its own integrity by maintaining a minimally fluctuating, life supporting matrix for its individual members, and will, under stress, take emergency measures to preserve the constancy of this matrix. Stress is defined as a condition in which some part, or the whole, of the social organism

- is threatened with more or less serious damage (Wallace, «Revitalization Movements», p. 265).
- 14 Anthony F.C. Wallace, «Mazeway Disintegration: The Individual's Perception of Socio-Cultural Disorganization», *Human Organization*, vol.16, no. 2 (Summer 1957), p. 24.
- 15 Anthony F.C. Wallace, *Culture and Personality*, New York: Random House, second edition, 1970, p. 15.
- 16 Traduit de l'anglais: The mazeway is nature, society, culture, personality, and body image, as seen by one person (Wallace, «Revitalization Movements», p. 266).
- 17 Wallace, *Culture and Personality*, pp. 16-18.
- 18 «Weltanschauung», in *Le Grand Robert de la langue française*, tome IX, Suc- Z, deuxième édition, Paris: Le Robert, 1985, p. 848.
- 19 «Gestalt», in *Le Grand Robert de la langue française*, tome IV, Entr-Gril, deuxième édition, Paris: Le Robert, 1985, p. 905.
- 20 Wallace, «Revitalization Movements», p. 267.
- 21 «...a biological upset be necessary to [a mazeway resynthesis, i.e., getting a revelation during a trance or dream of a new code, or way of life, or rules which will eventually become a new religion] and therefore to the cultural changes which [follow]»? (Anthony F.C. Wallace, «Basic Studies, Applied Projects, Implementation», in George D. Spindler (ed.), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1978, p. 206).
- 22 «...the endocrine mechanisms involved in stress probably set up a physiological milieu in the brain which facilitated the kind of resynthesis which can be observed in religious prophets [...] and in paranoid schizophrenics» (Wallace, *The Making...*, p.209).
- 23 Traduit de l'anglais: 'Revivalistic' movements emphasize the institutions of customs, values, and even aspects of nature which are thought to have been in the mazeway of previous generations but are not now present. 'Cargo cults' emphasize the importation of alien values, customs, and materiel into the mazeway, these things being expected to arrive as a ship's cargo [...] 'Vitalistic movements' emphasize the importation of alien elements into the mazeway but do not necessarily invoke ship and cargo as the mechanism. 'Millenarian movements' emphasize mazeway transformation in an apocalyptic world transformation engineered by the supernatural. 'Messianic movements' emphasize the participation of a divine savior in human flesh in the mazeway transformation (Wallace, «Revitalization Movements», p. 267).
- 24 Anthony F.C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, p. 160.
- 25 Wallace, «Revitalization Movements», pp. 268-269.
- 26 Wallace, «Revitalization Movements», p. 269.
- 27 Wallace, «Mazeway Disintegration...», p. 25.
- 28 Traduit de l'anglais:... the culture is internally distorted; the elements are not harmoniously related but are mutually inconsistent and interfering. For this reason alone, stress continues to rise [...] as the inadequacy of existing ways of

- acting to reduce stress becomes more and more evident, and as the internal incongruities of the mazeway are perceived, symptoms of anxiety over the loss of a meaningful way of life also become evident: disillusionment with the mazeway, and apathy toward problems of adaptation, set in (Wallace, «Revitalization Movements», pp. 269-270).
- 29 Wallace, «Revitalization Movements», p. 270.
- 30 *Religion: An Anthropological View*, p. 160.
- 31 Wallace, «Revitalization Movements», p. 273.
- 32 Wallace, «Revitalization Movements», p. 273.
- 33 Wallace, «Revitalization Movements», pp. 274-275.
- 34 Wallace, «Revitalization Movements», p. 275.
- 35 Wallace, «Revitalization Movements», p. 275.
- 36 Wallace, «Revitalization Movements», p. 275.
- 37 Traduit de l'anglais: Revivalism is the Protestant ritual (at first spontaneous, but, since 1830, routinized) in which charismatic evangelists convey «the Word» of God to large masses of people who, under this influence, experience what Protestants call conversion, salvation, regeneration, or spiritual rebirth. Awakenings - the most vital and yet most mysterious of all folk arts - are periods of cultural revitalization that begin in a general crisis of beliefs and values and extend over a period of a generation or so, during which time a profound reorientation in beliefs and values take place. Revivals alter the lives of individuals; awakenings alter the world view of a whole people or culture (McLoughlin, *Revivals...*, p. xiii).
- 38 McLoughlin, *Revivals...*, p. xiii.
- 39 Traduit de l'anglais: and into more harmonious relations with other peoples and the physical universe (McLoughlin, *Revivals...*, p. 2)
- 40 McLoughlin, *Revivals...*, p. 2.
- 41 McLoughlin, *Revivals...*, p. 2.
- 42 McLoughlin, *Revivals...*, p. 7.
- 43 McLoughlin, *Revivals...*, p. 141.
- 44 McLoughlin, *Revivals...*, pp. 162-171.
- 45 Traduit de l'anglais: in order to alleviate strains created by changing social relations (McLoughlin, *Revivals...*, pp. 179-180).
- 46 McLoughlin, *Revivals...*, pp. 207-208.
- 47 Larry Eskridge, «'One Way': Billy Graham, the Jesus Generation, and the Idea of an Evangelical Youth Culture», *CH*, vol. 67, no. 1 (March 1998), pp. 83-106.
- 48 Traduit de l'anglais: You never know whose hand you're shaking (Entrevue sur audio-cassette avec Robert Argue, 8 août 1996).



## CONCLUSION GÉNÉRALE

En abordant cette thèse, nous nous sommes fixé quatre objectifs. Premièrement, nous voulions explorer les raisons de la croissance considérable des Assemblées de Pentecôte du Canada au Québec entre les années 1966 et 1995, tant en termes de méthodologie missionnaire interne qu'en termes de la conjoncture sociale externe qui favorisait une telle croissance. Deuxièmement, nous avons cherché à déterminer si on pouvait qualifier de réveil la croissance de l'Église pentecôtiste pendant cette période. Troisièmement, nous voulions savoir comment interpréter cette croissance en tenant compte du contexte social de l'époque. Quatrièmement, nous voulions déterminer quelles étaient les raisons du conflit qui a surgi entre la Conférence française et le Département national des missions intérieures en plein milieu de cette période de croissance.

### Les raisons de la croissance

#### Les facteurs internes

Les APDC, au Québec comme dans le reste du Canada, fidèles à leurs racines et origines, sont et ont toujours été un mouvement centré sur l'évangélisation et les missions, en ce que la conversion des âmes au Christ a toujours été la première préoccupation du pentecôtisme, par rapport à laquelle toute autre considération doit prendre la deuxième place. Ayant hérité de l'éthos évangéliste des mouvements de sainteté et des mouvements millénaristes d'où il est sorti, le mouvement pentecôtiste a interprété l'apparition des dons spirituels comme un signe du retour imminent du Christ, ce qui a donné une impulsion et une urgence supplémentaires à sa ferveur missionnaire. Le millénarisme et les dons spirituels ont inculqué aux pentecôtistes une mentalité missionnaire qui persiste jusqu'à ce jour, même si la motivation pour l'activité missionnaire a quelque peu changé. Si le retour imminent du Christ a perdu de son urgence dans les mentalités, les pentecôtistes restent motivés par le désir et le devoir de promouvoir l'Évangile pour le salut des âmes.

À la fin des années soixante, pendant une période de stagnation et de croissance extrêmement lente pour les Églises francophones pentecôtistes, Robert Argue, en tant que Directeur du Département national des Missions intérieures et des collèges bibliques des APDC, désirait stimuler le dynamisme spirituel au sein du mouvement pentecôtiste francophone et a consacré la pleine force de son département ainsi que la majeure

partie de ses revenus à l'aide des Églises qui en faisaient partie en initiant le programme FLITE. Par ce programme, des bourses furent fournies à des ministres anglophones, normalement des diplômés récents des collèges bibliques anglophones, qui étaient transférés au Québec où ils passaient une année scolaire complète à apprendre la langue française, après quoi ils s'impliquaient dans une forme quelconque de ministère, souvent dans l'implantation de nouvelles Églises au Canada français. Une telle stratégie avait déjà été envisagée, mais jamais mise en oeuvre, avant que Robert Argue ne devienne le directeur des Missions intérieures. Le développement du programme FLITE doit beaucoup à la personnalité énergique et déterminée de Robert Argue. Malgré sa croyance sincère que Dieu lui avait donné le mandat de promouvoir l'Évangile au Canada français pour que les âmes puissent être sauvées, ses méthodes ont fini par rencontrer de l'opposition de quelques membres de la Conférence française, car le nombre croissant d'anglophones qui se joignaient à eux menaçait son caractère original.

En plus des étudiants FLITE, d'autres ouvriers pentecôtistes, que ce soit par l'entremise des ministères d'Églises locales ou par des ministères d'évangélisation tels que *Ambassadors in Mission*, *Gaspé Outreach* ou *La Croisade de la littérature du Québec*, ont contribué à la présence pentecôtiste grandissante au Canada français, malgré que la croissance et l'ambiance de réveil aient varié d'une région à l'autre. De ces ministères, celui de l'Église pentecôtiste à Québec sous la direction d'Allan Bowen a été de la plus grande importance. Sa vision et son énergie fonceuse pour l'établissement des Églises dans la région de Québec ont conduit à la fondation d'un deuxième collège biblique francophone des APDC, *Formation Timothée*, qui, à l'origine projet d'une Église locale sous la direction directe de Donald Martin, est rapidement devenu un centre de formation ministérielle à distance servant à la formation de pasteurs de partout au Québec. En outre, après un temps à Lennoxville, le programme FLITE s'est fait transférer à Québec, ce qui a permis aux étudiants FLITE de passer huit mois à observer une Assemblée en plein essor dirigée par un anglophone. La convergence de ces trois ministères majeurs - le ministère apostolique d'Allan Bowen, le ministère de professeur-administrateur-fondateur de collège biblique de Donald Martin, et le programme FLITE - à un seul endroit, l'Église d'Allan Bowen à Québec, a établi les conditions nécessaires pour que celle-ci ait une influence à la grandeur de la province, faisant d'elle le facteur le plus important pour la croissance pentecôtiste au Canada français.

Ayant dit cela, nous ne saurions trop accentuer le fait que le réveil ne dépendait pas des seules capacités de leadership ni des seuls talents des



personnes impliquées, aussi importants soient-ils. D'autres auraient pu être aussi talentueux, sinon plus. Cela ne dépendait pas non plus seulement de leurs activités, aussi importantes soient-elles également. Il faut reconnaître le rôle des circonstances favorables qui ont permis que leurs talents et leur travail puissent fournir l'étincelle ou la flamme du réveil et de la croissance. Par exemple, on peut dire sans exagération que l'Église d'Allan Bowen était parmi les plus évangélisatrices de la province. Malgré cela, ce n'est qu'au retour de jeunes gens récemment convertis en Floride qui rendaient témoignage à leurs amis à Québec, que l'Église s'est mise à grandir. L'histoire aurait pu être bien différente si ces jeunes gens avaient gardé leurs histoires de conversion sous silence, ou si leurs amis n'avaient pas accepté leur message. Comme sujet de recherches additionnelles, il serait intéressant d'explorer l'importance de la personnalité d'individus, comme ces jeunes convertis, et leur rôle dans la croissance de l'Église et dans le réveil.

#### Facteurs externes

Le fait que la Conférence française a aussi expérimenté une croissance dans le nombre de convertis, d'Églises implantées, et de diplômés du collège biblique, sans bénéficier des vastes montants d'argent venant du Département des missions intérieures, et sans l'aide d'une armée d'ouvriers de l'extérieur, nous pousse à chercher d'autres raisons pour la croissance de l'Église pentecôtiste au Québec à part FLITE, l'Église de Québec et Formation Timothée. En effet, la Révolution tranquille, même si elle n'était pas la cause directe, fut le premier facteur qui a contribué à créer les conditions favorables à l'expansion du message évangélique. Comme le dit le professeur Loughheed, la nature de cette période était telle que n'importe quelle groupe religieux ayant une structure minimale aurait pu expérimenter une croissance ou son propre «réveil»<sup>1</sup>.

L'expansion du protestantisme francophone a traditionnellement été une tâche particulièrement difficile au Québec à cause de l'hégémonie idéologique de l'Église catholique, qui a été la religion d'État, sinon de jure au moins de facto, des Canadiens français jusqu'aux années soixante. Le protestantisme a connu un essor considérable parmi les Canadiens français pendant la dernière partie du dix-neuvième siècle. Des années 1830 jusqu'au début du vingtième siècle, environ 45 000 Canadiens français catholiques, selon les estimations, se sont convertis au protestantisme. Ce résultat provient des efforts de toutes les dénominations protestantes. Selon Loughheed et Peach<sup>2</sup>, Chiniqy et les presbytériens ont connu un succès particulier, quoique les résultats de Chiniqy soient contestés par les historiens Linteau, Durocher, Robert et Ricard<sup>3</sup>.

Si les estimations du nombre de protestants francophones à la fin du siècle précédent sont justes, à une époque où l'Église catholique retenait encore son hégémonie au Canada français, cela démontre que la Révolution tranquille et la sécularisation de la société qui l'a accompagnée n'étaient pas nécessaires en soi pour que la croissance protestante se produise au Québec. Mais l'ouverture des Québécois au message évangélique, leur détachement de la religion traditionnelle, l'augmentation de leur capacité de faire des choix non traditionnels avec la diminution de la crainte des sanctions sociales, et la plus grande liberté dont jouissaient les évangéliques pour prêcher l'Évangile à ce moment particulier conduit à la conclusion raisonnable qu'il existe un lien de cause et effet entre la Révolution tranquille et la croissance évangélique.

#### Le conflit à l'intérieur des APDC

Au milieu de l'enthousiasme et d'une expansion pentecôtiste sans précédent, un conflit de nature politique a éclaté entre des administrations des APDC, à savoir entre la Conférence française et le Département national des missions intérieures, le District de l'est de l'Ontario et du Québec s'y joignant par la suite. Confrontés au nombre croissant de ministres anglophones qui se joignaient à la Conférence, quelques membres francophones préoccupés ont appuyé une motion pour prendre des mesures pour protéger le caractère canadien-français de leur Conférence, même si cela voulait dire mettre un terme au programme FLITE. La résistance croissante aux méthodes utilisées par Robert Argue, y compris la juridiction sur les diplômés de FLITE et leur financement, a abouti à des tensions considérables, ce qui a amené une implication plus importante du District au niveau de l'évangélisation canadienne-française par la création du Département des ministères francophones. Pendant les vingt années suivantes, même s'il existait, en général, de bonnes relations entre pasteurs et Églises de la Conférence et du Département des ministères francophones du District, alors que le réveil se poursuivait sans relâche, la tension produisait toujours une ombre au tableau; plusieurs en effet, surtout ceux de la Conférence, ressentaient un malaise. Cette tension a mené à des efforts afin d'unir tous les ministères canadiens-français. On a enfin réussi en 1995 lorsqu'on la Conférence française a été dissoute, toutes ses lettres de créance et tous ses avoirs transférés au District, pour une période indéterminée afin de préparer la création d'un nouveau District du Québec, prévu pour l'an 2000.

### Le contexte social et historique

Une étude du contexte social et historique du Canada français nous a aidé à comprendre, non seulement les conditions favorisant le réveil pentecôtiste mais aussi les raisons du conflit entre les administrations des APDC.

La dynamique du conflit suit, en effet, le modèle historique des relations entre les deux communautés culturelles et linguistiques du Canada. Le Canada français s'est retrouvé à plusieurs reprises à travers l'histoire canadienne dans la position d'être obligé de protéger, surtout par l'entremise de ses élites, sa langue, sa culture et son mode de vie contre une présence anglophone beaucoup plus forte souvent perçue, malheureusement, comme une menace à son existence. La réalité canadienne a réuni deux communautés culturelles et linguistiques qui diffèrent au niveau de leurs histoires, de leurs sensibilités et de leur adhésion à des symboles différents, ce qui a contribué à une histoire de mésententes et de conflits. Nous avons pu vérifier ce modèle dans les domaines de la politique et des affaires, là où les deux cultures se rencontrent comme deux collectivités dans une relation de pouvoir. Cette dynamique est différente de celle des relations personnelles entre des représentants des deux cultures puisque la tension qui existe entre des adversaires politiques n'est pas forcément présente dans leurs relations personnelles.

À la lumière de ce contexte spécifiquement canadien, nous pouvons conclure que le conflit au sein des APDC entre la Conférence et les Missions intérieures ne peut être compris comme le seul produit d'un rapport de forces entre administrations, encore moins comme le produit des personnalités en jeu. Nous estimons plutôt que le contexte politique, social et historique canadien a fait en sorte de rendre un tel conflit tout à fait prévisible et extrêmement probable. Le contraire eut été exceptionnel.

### Les implications du pouvoir de la culture sur le ministère

Pour ce qui est des implications de notre conclusion, il faudrait accorder une considération adéquate à la question du pouvoir de la culture sur notre pensée et comportement. La réflexion de la part d'officiers ecclésiastiques sur les décisions à prendre est importante, surtout quand ces décisions portent sur des groupes qui sont culturellement et linguistiquement distincts. Malgré les bonnes intentions, un groupe qui est différent au niveau culturel ne percevra pas forcément les décisions à son égard de la même façon que ceux qui ont à prendre les décisions. Un effort réel pour comprendre le groupe de culture distincte est donc nécessaire pour éliminer ou, du moins, réduire au minimum les tensions.

De plus, la réalité du pouvoir de la culture a aussi un rapport au minis-

tère pastoral et à la théologie. Une mûre réflexion doit être accordée, par exemple, à l'influence de notre culture sur l'herméneutique. Notre compréhension de la Bible, et donc notre façon de l'enseigner, par exemple, sera déterminée, premièrement selon la mesure dont nous nous sommes rendu compte que notre compréhension est conditionnée historiquement et culturellement, et deuxièmement, selon la mesure de notre volonté de gérer cette réalité et d'être prêts, si une compréhension vraie de la Bible l'exige, à aller contre nos propres penchants culturels.

Notre étude doit fournir l'occasion de réfléchir sur le rapport de la théologie pentecôtiste aux contextes bi- ou multiculturels. Pour être plus spécifique, la prétention d'être «rempli de l'Esprit», même au milieu du réveil, n'a pas suffi à briser les modèles historiques et culturels qui menaient au conflit entre la majorité anglophone et la minorité francophone. Harvey Cox, dans son livre *Fire From Heaven*, suggère que la force du pentecôtisme est justement sa capacité de s'inculturer, c'est-à-dire de s'adapter aux cultures diverses. Mais on doit réfléchir - ce qui pourrait être un sujet de recherches ultérieures - sur le processus de l'inculturation<sup>4</sup> dans un contexte si clairement caractérisé par l'acculturation<sup>5</sup>, comme nous le voyons au Canada. Lorsque les pentecôtistes ou les évangéliques (ou toute autre groupe chrétien) ne sont pas capables de se débarrasser de ces modèles de pouvoir culturels qui contribuent à, ou maintiennent la dominance d'un groupe sur un autre, certains peuvent se croire, à tort ou à raison, menacés ou humiliés ou opprimés. Les pentecôtistes doivent alors se demander si leurs comportements reflètent réellement leur théologie ou la réalité même du message de l'Évangile.

Des exemples dans l'histoire pentecôtiste peuvent nous fournir de la matière à réflexion sur la vraie nature et l'impact du réveil pentecôtiste. Comment comprendre la relation entre «la plénitude de l'Esprit» et le pouvoir de la culture telle que démontrée dans le cas de William Seymour, un étudiant à l'école biblique de Charles Parham à Houston, qui n'avait pas la permission de s'asseoir dans la salle de classe avec les autres étudiants tout simplement parce qu'il était noir<sup>6</sup>? Il y a eu une rupture des modèles sociaux et culturels habituels lors du réveil de la rue Azusa, dont le dirigeant était ce même William Seymour, où non seulement l'intégration raciale était permise et encouragée, mais où les femmes aussi se trouvaient, non seulement avec une plus grande liberté dans le ministère, mais aussi avec plus de pouvoir dans des rôles de leadership. En effet, le comité des anciens, responsable d'accorder des lettres de créance à la Mission Azusa, était constitué de douze personnes, dont sept étaient des femmes et trois des Noirs<sup>7</sup>. Cela était-il dû au réveil pentecôtiste, ou dépendait-il du caractère et des croyances personnelles

de William Seymour (une autre piste de recherche)? Malheureusement, cet état de choses n'a pas duré. La culture s'est avérée trop forte et avec le temps les pentecôtistes, comme tout le reste du monde religieux, ont dû s'incliner devant sa puissance. Les Noirs et les Blancs ont pris chacun leur chemin et ont formé leurs propres institutions et ministères. Ce n'est que récemment que le Pentecostal Fellowship of North America a avoué son erreur de ne pas avoir permis l'intégration des pentecôtistes noirs dans ses rangs. Sa décision a été de dissoudre l'organisation et de la reconstruire de concert avec les frères noirs<sup>8</sup>. Pour ce qui est des femmes, au moins dans les APDC, elles n'ont pu se faire ordonner avant les années quatre-vingt. A notre connaissance, une femme n'a jamais servi sur un Comité exécutif, ni au niveau d'un District ni au niveau national.

Nous espérons que cette étude nous aura rendu plus sensibles au grand pouvoir de la culture et de l'histoire qui influence notre comportement, notre perception de la réalité, notre politique, et notre herméneutique. Il sera intéressant de regarder évoluer le nouveau District du Québec. Lors des réunions d'affaires, il y aura une majorité francophone et une minorité anglophone. Que cette dernière accepte une telle situation semble refléter une nouvelle attitude et une rupture avec ce qui a été le modèle dans l'arène sociale et politique plus large, car on a observé qu'au niveau politique, la minorité anglophone au Québec a, d'une façon consistante et monolithique, fait obstacle aux aspirations et aux ambitions de la majorité francophone. Est-ce que les pentecôtistes anglophones continueront dans leur nouvel esprit de coopération avec la majorité francophone, et selon toute vraisemblance avec un leadership francophone, ou succomberont-ils aux comportements culturels traditionnels?

Comment la majorité francophone se comportera-t-elle et comment réagira-t-elle dans cette nouvelle situation? Cherchera-t-elle à «tirer vengeance» de ce qu'elle a dû subir dans le passé? Sera-t-elle sensible aux besoins et à l'estime de soi de la minorité, même dans les petites choses, par exemple, en mettant les écouteurs de la traduction simultanée afin d'écouter respectueusement l'anglophone qui parle en sa propre langue? Comment démontrera-t-elle la réalité de l'Évangile dans une situation où elle sera enfin le groupe dominant dans un contexte bilingue et multiculturel?

Jusqu'ici, la communauté pentecôtiste n'a pas été en mesure d'offrir ou de suggérer une solution crédible au «problème canadien». L'idée de «réparer l'individu afin de réparer le monde» doit être repensée et retravaillée. Notre étude montre qu'il y a toute une marge entre être un bon chrétien - et même avoir de bonnes relations personnelles avec d'autres bons chrétiens - et résoudre des problèmes politiques, ecclésiastiques ou

autres. Alors, comment le fait d'accepter l'Évangile et d'être rempli de l'Esprit peut-il aider dans le domaine de la politique? Une fois le nouveau District du Québec créé, les pentecôtistes démontreront-ils qu'il est possible que des anglophones et des francophones travaillent ensemble dans l'harmonie et le respect mutuel, même dans une relation de pouvoir? Ou démontreront-ils que ce n'est pas possible, et que le Québec et le Canada feraient mieux de se séparer politiquement l'un de l'autre?

### Le contexte social du réveil

En termes du réveil en tant que tel, une étude des causes et du processus de la Révolution tranquille nous a amenés à une compréhension de la transformation culturelle du Canada français et les conditions favorables au réveil qui en découlaient. Cette rupture avec le passé signalée par la Révolution tranquille des années soixante a été caractérisée par le questionnement de tout ce qui était traditionnel et jusque-là accepté comme normal. Un des aspects le plus révolutionnaire et le plus dramatique de la Révolution tranquille a été la sécularisation des institutions et des symboles nationaux, et par la suite un déclin de la pratique du catholicisme à l'intérieur d'un laps de temps relativement court. Le gouvernement du Québec sous Jean Lesage a assumé des services, surtout ceux de l'éducation, de la santé et du bien-être social, qui avaient été depuis des siècles les domaines de l'Église catholique. En outre, la responsabilité de protéger et de promouvoir la langue et la culture françaises a été transférée de l'Église catholique au gouvernement du Québec. Des forces sociales internes et externes, et les les réformes du Vatican II, ont contribué à un «renversement tranquille» de la position traditionnelle de l'Église catholique du Québec, et ainsi remis en cause un pouvoir social détenu depuis fort longtemps. Alors que l'Église catholique avait été omniprésente, dominante socialement et culturellement dans le passé, les années soixante ont provoqué un retrait de plusieurs services sociaux jusqu'à un champ d'action strictement religieux. La transformation du Québec d'une société hautement religieuse à une société séculière a donc permis une plus grande ouverture de la part du Québécois à d'autres idéologies, philosophies et religions, créant ainsi des conditions favorables à la croissance et à l'expansion pentecôtistes.

La substitution de l'appellation traditionnelle «canadien français» par «Québécois», maintenant courante est symptomatique de l'aspect révolutionnaire de la transformation culturelle et de la rupture avec la culture canadienne-française traditionnelle dans le sens que la Révolution tranquille a impliqué un changement dans l'identité même des Canadiens français. Un nouveau Canadien français a émergé de la Révolution tran-



quille, un Canadien français qui voulait plus de choix, plus de prospérité et l'égalité avec les autres Canadiens, qui était devenu plus conscient du monde extérieur et plus confiant en sa place dans ce monde plus large, un Canadien français qui voulait imiter surtout les États-Unis, mais qui insistait paradoxalement encore plus à son droit de rester distinct culturellement et linguistiquement du Canada anglophone. Nous suggérons que nous devons tenir compte de l'émergence du Québécois et du réveil du nationalisme québécois, surtout celui à saveur séparatiste, en tant que facteur majeur qui a déterminé les préoccupations et les réactions des membres de la Conférence française qui s'opposaient au poids grandissant des anglophones à l'intérieur de leur Conférence.

### Peut-on appeler l'expansion pentecôtiste un réveil?

Pour répondre à la question de savoir si on peut parler de la croissance pentecôtiste comme d'un réveil, nous nous sommes appuyés sur les recherches les plus récentes qui font actuellement autorité. Nous avons découvert que le terme «réveil» n'a pas d'usage précis et standardisé. On l'utilise indifféremment avec «éveil» et «renouveau» dans plusieurs contextes avec des nuances diverses. Nous pouvons comprendre la signification de base du terme «réveil» comme une ambiance d'excitation ou d'intérêt accru pour les choses de Dieu, normalement associée à des mouvements de masse, que ce soit au niveau local, régional, national ou international et dont l'apparition peut avoir des causes diverses, soit sociales, physiques ou naturelles, dont le but est de favoriser l'acceptation de l'Évangile et un retour à l'obéissance à Dieu. Le réveil, bien qu'il soit associé à des mouvements de masse, doit être considéré d'abord et avant tout comme une affaire individuelle puisqu'il implique la décision personnelle de la part de l'individu d'accepter l'Évangile. Cette décision, permettant au Saint-Esprit de résider chez le croyant, mène à une vie transformée et sanctifiée. Nous avons ajouté que le réveil ne présuppose pas forcément une désobéissance à Dieu, car il peut signifier une période de rafraîchissement ou de revivification quand la vie ou les croyances ou la théologie chrétienne se renouvellent. À cause de l'impact spirituel sur des gens et au niveau individuel, comme avec l'exemple de Pierre dans notre texte, et à une échelle plus grande, avec les milliers de ceux qui ont accepté le message pentecôtiste, qui ont cherché l'instruction au collègue biblique, qui ont trouvé un nouvel enthousiasme pour la prière, la lecture de la Bible et le dévouement à Dieu, nous concluons donc que la croissance de l'Église pentecôtiste au Québec peut effectivement se faire appeler un réveil.

Il faudrait souligner une telle conclusion pour trois raisons.

Premièrement il faut se rappeler que nous avons fait la distinction entre réveil et revivalisme, ce dernier étant défini essentiellement comme la technique de l'évangélisation en masse afin de produire un réveil. Les pentecôtistes québécois, même s'ils ont utilisé des techniques revivalistes et en dépit de leur héritage revivaliste, n'ont pas toujours produit un réveil à l'échelle municipale, régionale ou nationale, quoique des individus aient expérimenté, d'une façon continue, leurs propres réveils personnels. L'évangélisation constante n'a pas toujours mené à de grands nombres de conversions en tous temps. Le revivalisme peut mener au réveil, mais n'en est aucunement la garantie. Il faut se rappeler, cependant, que l'essence du réveil ne se trouve pas dans le nombre, mais dans la décision des individus. La croissance de l'Église pentecôtiste met en évidence un grand nombre des décisions de retour à Dieu. On doit donc la qualifier de réveil.

Deuxièmement, qualifier de réveil la croissance pentecôtiste revêt de l'importance du point de vue de ceux qui oeuvrent à l'intérieur du pentecôtisme. Il est possible pour ceux qui font du revivalisme, c'est-à-dire qui emploient constamment des techniques et stratégies d'évangélisation, de perdre de vue la dimension spirituelle de leur produit, surtout quand la réussite semble si limitée, sinon inexistante. Une perspective de l'intérieur d'une culture revivaliste peut confondre ses buts, ses méthodes et son produit avec ceux de n'importe quelle compagnie multinationale comme MacDonald ou Esso qui essaie de s'étendre et ouvrir des succursales partout au pays. Cette confusion peut mener à la question de décider si on parle de réveil dans le cas des pentecôtistes, ou de stratégies efficaces de marketing.

En troisième lieu, une perspective de l'extérieur des groupes religieux peut également mener à la confusion, surtout dans les dernières années avec la multiplication de ces groupes dans le contexte du développement d'une culture de marché des «biens du salut». Puisqu'il y a de la concurrence entre les groupes, la religion s'y voit associée à l'éthos des affaires, et le croyant au rôle du consommateur. Même en supposant que les principes utilisés en affaires puissent être efficaces pour l'implantation d'Églises, l'impact et le résultat spirituel chez l'individu rendent cette dernière distincte de toute entreprise commerciale. Il est très important de ne pas perdre de vue l'impact spirituel sur la vie des individus. L'expansion pentecôtiste au Québec, même si elle a nécessité un investissement énorme d'argent et de travail, n'était pas le seul résultat de bonnes techniques de marketing. Le réveil s'est effectivement produit, quoiqu'à une échelle plus limitée qu'ailleurs au monde.



### Le réveil était-il un éveil?

Utilisant le cadre théorique des mouvements de revitalisation élaboré par Anthony Wallace et William McLoughlin, les éveils sont définis comme des périodes de revitalisation culturelle qui commencent lors d'une crise générale de croyances et de valeurs et qui durent à peu près le temps d'une génération, une période pendant laquelle a lieu une réorientation profonde des croyances et des valeurs. Toujours selon le modèle de Wallace et McLoughlin, nous avons fait la distinction entre un éveil, au sens théologiquement neutre, et les réveils qui se produisent à l'intérieur de l'éveil et peuvent avoir un sens théologique effectif. Les réveils peuvent être de nature religieuse, ce qui est normalement le cas, mais nous avons également vu qu'ils ne le sont pas forcément. Les réveils changent les vies d'individus; les éveils modifient la vision du monde de tout un peuple ou toute une culture.

Cette définition doit alors nous faire considérer la nature des réveils et des éveils. Les éveils peuvent être des périodes de profondes transformations nationales dont les groupes religieux peuvent ou non tirer profit. Les pentecôtistes, par exemple, ont profité de l'éveil au Québec en établissant le programme FLITE, en fournissant de la main d'oeuvre et en investissant de grandes sommes d'argent afin de promouvoir la croissance de leur Église. À la lumière du nombre de conversions et d'Églises implantées, on doit conclure que le programme FLITE a effectivement porté fruit. Mais il faut aussi considérer que la nature de l'éveil au Québec a permis et favorisé même la croissance des groupes dotés de finances et de structure minimales. Mais il semble que les groupes qui avaient une stratégie agressive de croissance ont obtenu de meilleurs résultats. On ne se surprendra donc pas du fait que les groupes religieux qui ont connu la croissance la plus importante dans les années soixante-dix et quatre-vingt sont les Témoins de Jéhovah et les pentecôtistes<sup>9</sup>.

À la lumière de ce qui précède, nous interprétons la transformation culturelle de la Révolution tranquille comme un éveil au sens théologiquement neutre. On doit donc bien considérer le fait que l'éveil du Québec n'était pas un phénomène religieux, en ce que la révolution culturelle n'était pas guidée par une théologie ou une idéologie religieuse quelconque, comme l'était l'Éveil de la Nouvelle-Angleterre au dix-huitième siècle, même si les enjeux de la transformation n'étaient pas neutres aux plans religieux et théologique. Elle a été manifestement guidée par une idéologie séculière. En effet, l'éthos de la transformation en était une de la sécularisation des institutions, des symboles nationaux et des consciences personnelles. La sécularisation est d'elle-même significative théologiquement. Pour notre thèse elle a une signification théolo-

gique particulière, car la culture religieuse et théologique traditionnelle a volé en éclats, laissant aux Québécois le choix parmi une multitude d'idéologies religieuses. La signification culturelle provient du fait que ce choix pouvait désormais être exercé sans l'ostracisme qui avait accompagné l'abandon du catholicisme dans le passé, au moins pas au même degré qu'aux générations précédentes. Mais elle est également significative dans le sens que les institutions religieuses, sinon Dieu, n'allaient plus jouer un rôle dominant pour guider les vies des gens. Le pouvoir économique croissant des Québécois et leur poursuite de l'**American Dream** ont ouvert la porte à un grand nombre de distractions qui ont encombré leurs vies et ont ainsi laissé peu ou pas de place pour Dieu et l'Église. À notre avis, c'est là la raison principale pour l'étendue limitée de l'impact de tous les réveils religieux pendant l'éveil du Québec.

Ceux qui avant tout ont provoqué l'irruption de la Révolution tranquille ont été les intellectuels, les syndicalistes et les artistes du Québec des années cinquante, surtout en réaction à l'hégémonie idéologique traditionaliste et conservatrice telle que représentée par le gouvernement de Maurice Duplessis en tandem avec la hiérarchie catholique québécoise. Mais la critique de la pensée traditionnelle doit être comprise jusqu'à un certain point dans le contexte social de l'époque. Les événements à l'extérieur du Québec, que ce soit la prospérité grandissante de l'après-guerre, une plus grande conscience du reste du monde, la décolonisation, les moyens de communication plus efficaces, parmi d'autres facteurs, ont tous contribué à la métamorphose de la société canadienne-française. Ironiquement, l'Église catholique a joué un rôle dans son propre déclin et a ainsi contribué à l'éthos de la Révolution tranquille. À cause de Vatican II qui a influencé des décisions majeures prises par des personnes clefs du clergé catholique, comme Mgr Maurice Roy<sup>10</sup>, et Mgr Alphonse-Marie Parent, l'Église catholique s'est retirée des services publics qui avaient été placés sous leur responsabilité traditionnelle, quoique l'affaiblissement de la position de l'Église catholique dans la société, en termes de moins d'effectifs et de finances, doive être pris en considération lorsqu'on interprète sa volonté de se retirer de sa position de pouvoir social.

Il est important qu'on se rende compte que les pentecôtistes et les évangéliques n'ont eu aucun rôle important à jouer dans la Révolution tranquille, soit pour l'initier soit pour la guider. Cela est certainement un reflet de la marginalité culturelle du protestantisme francophone dans la société canadienne-française. Mais on doit également réaliser que, malgré tout l'enthousiasme, l'optimisme et les espoirs au milieu du réveil, à la fin l'impact social et religieux était et demeure toujours très

limité, car les évangéliques constituent à peine un pour cent de la population québécoise. Même si le taux de croissance peut être considéré comme sans précédent, l'impact social ne peut certainement pas s'approcher de celui des trente mille protestants canadiens-français sur une population de moins de un million et demi, soit deux pour cent de la population, à une époque où l'hégémonie idéologique de l'Église catholique était encore très forte et la conversion au protestantisme donc socialement bien inacceptable<sup>11</sup>.

Il ne faudrait pas conclure que le statut de minorité culturelle fut un facteur majeur pour limiter l'ampleur du réveil évangélique. Si on regarde ce qui arrive en Amérique latine, nous constatons une situation où le protestantisme pourrait bientôt devenir la religion majoritaire dans des pays traditionnellement catholiques. Il n'est pas certain que le statut culturel de minorité fut un handicap dans l'éveil québécois. Une piste de recherche pourrait consister à comparer le réveil évangélique au Québec et celui d'un pays de l'Amérique latine où le réveil évangélique a une plus grande étendue. Il est douteux, cependant, que les pentecôtistes québécois aient pu avoir un plus grand impact s'ils avaient fait partie de la majorité culturelle, car souvenons-nous, l'équivalent catholique du pentecôtisme, le mouvement charismatique, a aussi soufflé sur la province dans les années soixante-dix. Malgré la médiatisation de ce mouvement, son impact fut aussi limité. Le sommet pour le nombre d'adhérents aurait été en 1976-77. Les recherches au début des années 1980 estimaient le nombre d'adhérents à environ 15 000<sup>12</sup>. En d'autres mots, la nature de la Révolution tranquille consistait dans le désir des Québécois de rompre avec le passé, refusant d'être une société dominée par l'idéologie religieuse, encore moins par une Église. Le Québec désirait se séculariser, sinon en son affiliation religieuse - la vaste majorité se considère toujours catholique - du moins en pratique.

Nous ne pouvons pas considérer le réveil pentecôtiste, ni l'évangélique d'ailleurs, comme étant un éveil, car ils n'ont servi ni d'initiateur ni de guide pour une transformation culturelle profonde à l'échelle provinciale. Son impact social fut, par ailleurs, assez limité. La nature de la Révolution tranquille s'exprimait par la plus grande liberté de choix qu'ont reçu les Québécois, qu'ils ont exercé avec joie. Le message pentecôtiste n'était que l'un de leurs choix, un petit choix, pris par un peu plus d'un demi pour cent de la population du Québec, selon les statistiques les plus récentes. Bien loin du trente à quarante pour cent des Québécois qui choisissent l'indépendance politique de leur province, probablement le plus grand «réveil» qui a émergé sous l'éveil du Québec. Cela ne fait que démontrer la soif de la liberté qu'ont toujours les Québécois. Le cri du général

Charles de Gaulle, «Vive le Québec libre!» retentit toujours dans les coeurs des Québécois. Le défi pour les pentecôtistes est de convaincre un plus grand nombre des Québécois qu'un Québec vraiment libre dépend de leur acceptation de l'Évangile.

Toutefois, si l'objectif est que le plus grand nombre accepte un message qui va à contre-courant de l'idéologie dominante, la réussite dépendra dans une grande mesure des capacités du messager de capter l'imagination du public. Si Chiniquy avait réussi à faire passer bien des catholiques au protestantisme à une époque d'hégémonie catholique sur une culture relativement fermée et homogène, cela était attribuable, au moins en partie, au fait qu'il était capable de capter l'imagination d'un grand nombre. Plus de recherches sont peut-être nécessaires ici. Toutefois il nous semble raisonnable de penser que la popularité et le grand attrait de Chiniquy en tant que protestant n'étaient pas fondés uniquement sur ses talents d'orateur, aussi impressionnants qu'ils aient été selon les témoignages de l'époque. Il faut se rappeler qu'il avait été bien aimé et apprécié comme prêtre-prédicateur catholique en guerre contre les maux de l'alcool dans ses campagnes de tempérance. Notre propre recherche sur le pouvoir de la culture, son influence sur les comportements et les perceptions, nous incite à penser qu'une identification historique et culturelle de Chiniquy avec la majorité de population a pu être un facteur important de son succès. Si les évangéliques du Québec des années soixante-dix n'ont pas pu avoir un plus grand impact dans la société, peut-être qu'une partie de la raison serait qu'ils n'avaient pas de Chiniquy capable de capter l'imagination publique.

### Du réveil à l'éveil

Sauf, en voulant capter l'imagination du public afin d'atteindre le plus grand nombre de personnes, il faut aussi noter, à la lumière de notre recherche, que les techniques revivalistes ne produisent pas d'elles-mêmes un réveil à grande échelle. Cela ne minimise pas du tout l'importance du rôle de la prédication. «Comment donc invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru? Et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler? Et comment en entendront-ils parler, s'il n'y a personne qui prêche? Et comment y aura-t-il des prédicateurs, s'ils ne sont pas envoyés? [...] Ainsi la foi vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la parole de Christ» (Romains 10:14, 15a, 17, LS). Et pourtant notre recherche révèle que l'éveil du Québec était une configuration de plusieurs facteurs socio-historiques: les influences de l'extérieur du Québec, des États-Unis et d'ailleurs, soit par la radio, la télévision, la littérature, des soldats revenant de la guerre ou des intellectuels revenant de

leurs études à l'étranger avec de nouvelles idées. L'instruction croissante et une nouvelle conscience du monde à l'extérieur, conjugués à un pouvoir économique grandissant, ont enhardi les Québécois contre les normes et les façons de faire d'autrefois pour pouvoir oser de nouveaux styles de vie. Plusieurs facteurs ont contribué à la vague de fond pour le changement. Les intellectuels, les syndicalistes, les rédacteurs de la presse et bien d'autres ont exprimé ce que le peuple ressentait, et d'une certaine façon, ont même guidé ses sentiments. Les intellectuels qui avaient osé critiquer Duplessis et la pensée sociale dominante des années cinquante n'ont pas d'eux-mêmes initié la Révolution tranquille, quoiqu'ils y aient joué un rôle majeur. La fermentation était déjà à l'oeuvre. Si Trudeau a critiqué la pensée sociale des élites, c'est parce qu'elle ne correspondait plus à la réalité quotidienne des gens ordinaires. Si Jean-Paul Desbiens a critiqué le système scolaire, c'est parce qu'il observait qu'il fonctionnait mal. Si, dans les années quarante, les parents canadiens-français voulaient que leur système scolaire soit réformé, c'est parce qu'ils voyaient que les opportunités de carrière et de réussite économique données aux enfants anglophones n'étaient pas données aux leurs. En effet, le grondement du volcan socio-culturel se faisait entendre depuis belle lurette. Les intellectuels et d'autres qui ont contribué à la réforme, ceux-là qui «avaient brassé la cabane» n'étaient que le point de l'iceberg. Ils ont pu discerner la vague sociale qui s'en venait et s'il leur a été permis de la guider, c'est parce qu'ils ont su la monter et y faire de l'aquaplane. Ils ont pris conscience des signes de mécontentement, du grognement, et ils leur ont donné des expressions précises.

Toutefois, bien qu'ils aient été habiles dans la lecture des signes des temps, il y a eu des interprétations divergentes du grognement, ce qui a conduit à des opinions différentes sur les directions à emprunter. Quelques-uns, comme ceux qui prônaient l'option séparatiste, furent assez habiles pour manipuler les frustrations, les aspirations et les désirs du peuple au point de persuader une portion importante de la population d'adhérer à leurs idées. Le fait que le séparatisme n'était qu'une idéologie marginale dans les années quarante et cinquante tandis que présentement il attire une partie importante de la population n'est qu'un exemple des origines modestes d'une idéologie dominante. Les pentecôtistes sont-ils capables de suivre l'exemple des fils d'Issacar et d'avoir l'intelligence des temps (voir 1 Chroniques 12:32) ou de discerner les signes des temps, un rôle prophétique qui va bien à un groupe chrétien qui prétend avoir découvert les dons spirituels apostoliques. Et une fois qu'ils auront discerné les signes des temps, pourraient-ils monter la vague pour guider, ou au moins influencer, l'éveil qui s'en vient?

### Le modèle théologique vs. le modèle socio-anthropologique

Ayant dit cela, il importe de se rappeler deux choses à la lumière de notre recherche. Quoiqu'un cadre théorique socio-historico-anthropologique nous soit utile pour interpréter le réveil pentecôtiste-évangélique au sein de l'éveil québécois, ce cadre ne se réconcilie pas facilement avec les notions théologiques du réveil et de l'éveil. Lorsqu'on essaie de mettre ensemble les deux cadres il reste une tension qui ne peut être résolue. D'abord, une convergence existe entre eux lorsqu'ils reconnaissent que le réveil a des connotations d'excitation et d'enthousiasme d'un grand nombre de personnes et d'une transformation des vies. Il y a encore convergence lorsque les deux modèles acceptent la notion d'éveil selon le cadre théorique de McLoughlin qui consiste en des distorsions culturelles profondes menant à un changement de vision du monde de tout un peuple. Les tensions surviennent, par contre, lorsqu'il s'agit de la direction du déplacement culturel et la direction dans laquelle les réveils conduisent. Pour qu'un éveil ou un réveil soit théologiquement valide le déplacement culturel de l'éveil, ou la transformation due à un réveil, doit être dans une direction qui plaît à Dieu.

Il est évident que chaque système théologique a sa propre conception de ce qui est agréable à Dieu, qui peut varier non seulement d'un groupe à l'autre mais aussi d'une époque à l'autre. Nous n'avons qu'à constater que les sermons prêchés à l'époque de Jonathan Edwards sont aussi différents de ceux d'aujourd'hui que la nuit l'est du jour. La perspective chrétienne depuis deux cents ans a évolué d'une emphase théocentrique de soumission à un Dieu en colère à une emphase anthropocentrique d'un Dieu d'amour prêt à combler les besoins de l'humain. Il serait tout à fait improbable qu'un sermon au sujet des pécheurs entre les mains d'un Dieu de colère capte l'imagination de nos contemporains, comme il pouvait le faire lors de la prédication de Jonathan Edwards. Il faut toutefois souligner que le déplacement d'emphase ne suppose pas un déplacement théologiquement correct. Nous ne pouvons pas conclure que le sermon de Jonathan Edwards au sujet des pécheurs entre les mains d'un Dieu de colère est moins pertinent aujourd'hui qu'il l'était à l'époque, même si les coeurs de nos contemporains y sont moins réceptifs. Parfois, la décision théologiquement correcte n'est pas de suivre le courant, mais d'y résister. Parfois, un groupe fera mieux de limiter son extension dans le seul but de demeurer fidèle à l'Évangile. En conséquence, nous pouvons conclure que la controverse est inhérente à la nature des réveils et des éveils. Prenons un exemple biblique pour illustrer cela. Jésus, quoiqu'il se faisait aduler par les foules de temps en temps, fut soudainement laissé avec peu de disciples, après un enseignement difficile à accepter

par certains (voir Jean 6:66-68). Tous ne percevront pas la réalité de la même façon. Les uns prôneront une stratégie consistant à suivre le courant, d'autres préconiseront plutôt d'aller à contre-courant.

En deuxième lieu, ajouté à l'importance de la conformité à un idéal théologique pour la validation d'un réveil est l'idée du grand nombre de personnes participant à celui-ci. Les modèles socio-historico-anthropologiques présupposent un mouvement de masse, qui fait que, par définition, un grand nombre de personnes doit être concerné pour justifier le terme de réveil. Lorsque les pasteurs pensent à un «vrai réveil» ils pensent habituellement en termes de ne pas pouvoir trouver assez de places pour accueillir tous ceux qui voudraient venir les entendre prêcher. Normalement, le fait qu'une ou deux personnes dans les jungles du Brésil ou au grand Nord canadien aient accepté Jésus ne constitue pas un réveil. Peut-être sans s'en rendre compte, ils conceptualisent le réveil en fonction de la conception socio-anthropologique. Par contre, du point de vue théologique, il faut se le rappeler, le réveil n'est pas d'abord une question de nombre, mais plutôt celle d'un choix des individus, consistant à commencer une nouvelle vie avec Dieu par Jésus. Les nombres en soi ne déterminent pas un réveil théologiquement correct. Il va sans dire que plus il y a d'individus qui prennent la décision de suivre Dieu, mieux c'est. Toutefois, combien de personnes enthousiastes faudrait-il pour qu'un réveil soit valable? Combien de personnes qui prennent la décision de retourner à Dieu faudrait-il avant qu'un réveil soit constaté ou annoncé? Un tous les deux mois? Un chaque mois? Un toutes les semaines? Chaque jour? Chaque heure? Quand est-ce que le «vrai réveil» commence? Alors que les modèles sociologiques, anthropologiques, et historiques ne reconnaissent que les mouvements de masse comme réveils, nous offrons la suggestion que, du point de vue théologique, nous devons accepter l'idée que lorsque l'individu commence une nouvelle vie avec Dieu, le réveil, du moins pour lui, est arrivé. Nous offrons comme hypothèse que cet aspect de la théologie du réveil, l'octroi du pouvoir à l'individu et son renouvellement par le Saint-Esprit est, à notre avis, l'un des points forts du pentecôtisme et le principal attrait qui en a fait un mouvement de masse sur le plan mondial.

En guise de conclusion, notre interprétation de l'évolution pentecôtiste pendant la période choisie pour notre étude dépend des notions distinctes et différentes représentées par les termes revivalisme, réveil et éveil. Une croissance sans précédent au sein de l'Église pentecôtiste dans les années soixante-dix et quatre-vingt a été due, au plan interne, aux personnalités et aux stratégies, surtout de Robert Argue et du programme FLITE, Allan Bowen et l'Église pentecôtiste dans la ville de Québec, et

Donald Martin et Formation Timothée, et en plus, de la Conférence française motivée en termes nationalistes sous André Gagnon. La convergence providentielle des trois premiers ministères dans la ville de Québec n'est pas sans signification puisqu'elle ajoutait à l'élan tout en consolidant l'expansion pentecôtiste. Sur le plan externe, le contexte d'une transformation culturelle profonde a permis des conditions favorisant l'expansion pentecôtiste. Nous pouvons qualifier la croissance de l'Église pentecôtiste de réveil, quoiqu'il soit à étendue limitée, parmi d'autres, dans le contexte de l'éveil québécois plus large. Le contexte socio-politique nous aide à comprendre non seulement les conditions favorables pour la croissance mais aussi que le conflit au sein des APDC entre administrations a suivi un modèle historico-culturel, faisant des APDC une image de la culture et la société québécoise et canadienne. Et finalement, le cadre conceptuel du réveil et de l'éveil est utile pour informer notre théologie des réveils et des éveils tout en réalisant que sur certains points il y aura des différences irréconciliables entre le modèle socio-historico-anthropologique et le modèle théologique. Alors que les deux modèles acceptent la notion de mouvement de masse et de transformation et de déplacement culturel, le modèle théologique insistera, naturellement, pour que la transformation se conforme à des concepts théologiques et accordera davantage d'importance à l'expérience existentielle de l'individu.

### Notes

- 1 Richard Lougheed, lettre à Michael Di Giacomo, 27 mai 1997.
- 2 Lougheed, *The Controversial Conversion of Charles Chiniquy*, pp. 368-370; Peach, «Evangelism - Distinctly Quebec», p. 156.
- 3 *Histoire du Québec contemporain...*, tome I, p. 258.
- 4 Le Père Arrupe, qui est l'origine de la notion, dans une lettre à la compagnie de Jésus en 1978 l'a définie comme suit:  
L'inculturation est l'incarnation de la vie chrétienne et du message chrétien dans un contexte culturel particulier, de telle façon que cette expérience trouve expression non seulement à travers des éléments propres à la culture en question, mais devient un principe qui anime, dirige et unifie la culture, la transformant et la refaisant, de sorte qu'elle produise «une nouvelle création». (notre traduction).
- Traduit de l'anglais: Inculturation is the incarnation of Christian life and of the Christian message in a particular cultural context, in such a way that this experience not only finds expression through elements proper to the culture in question, but becomes a principle that animates, directs and unifies the culture, transforming and remaking it so as to bring about "a new creation." [cité par Peter Schineller, s.j., dans «Inculturation: A Difficult and Delicate Task, International Bulletin of Missionary Research, vol. 20, no. 3 (July 1996), p. 109].
- 5 Achiel Peelman, professeur à l'Université St-Paul, écrit:  
L'acculturation est le processus dynamique dans lequel s'engage une culture



- évoluant sous l'influence d'une autre culture avec des conséquences variées pour l'une et l'autre: emprunts réciproques, imitations, transferts symboliques, nouveaux développements, syncrétismes. L'Évangile n'est jamais proclamé dans un vide culturel. La mission déclenche inévitablement un processus d'acculturation impliquant l'Évangile (lui-même déjà une réalité culturelle), la culture de l'Église missionnaire et la culture des évangélisés [Achiël Peelman, *L'inculturation: L'Église et les cultures*, Desclée: Paris/Novalis: Ottawa, 1988, (coll. «L'horizon du croyant»), p. 114].
- 6 H.V. Synan, «Seymour, William Joseph», in DPCM, p. 780.
- 7 Photographie du Comité des lettres de créance de la Mission Azusa dans *Like As of Fire* (Une réimpression des vieux journaux de la Mission Azusa), collectionnés par Fred T. Corum, 1981.
- 8 Voir Frank D. Macchia, «From Azusa to Memphis: Evaluating the Racial Reconciliation Dialogue Among Pentecostals», *Pneuma*, vol. 17, no. 2 (Fall 1995), pp. 203-218.
- 9 Selon le recensement de 1991, on y compte 28 955 pentecôtistes, dont 6675 anglophones et 15 200 francophones, une augmentation de 66,22% du nombre global par rapport à 1981. Pour ce qui est des Témoins de Jéhovah, en 1991 ils étaient 33 420, dont 4980 anglophones et 23 125 francophones, une augmentation de 68,36% par rapport au nombre global recensés en 1981 («Religion au Canada: Le pays», Recensement du Canada 1991, Catalogue no. 93-319).
- 10 Dale Thomson écrit: «Contrairement à une opinion largement répandue, le cardinal Léger était plus ouvert au changement, ou peut-être, plus indépendant par rapport à ses évêques que l'archevêque Roy, Primat du Canada et chef officiel de l'Église du Québec (Jean Lesage et la Révolution tranquille, pp. 364-365).
- 11 «De 1 111 566 habitants en 1861, [la population] passe à 1 648 898 en 1901 (78% de francophones en 1871, 80,3% francophones en 1901)». (Hamelin, *Histoire du Québec*, p. 399). Il faut nuancer davantage. Il n'existe pas de chiffres précis quant au nombre de convertis canadiens-français au dix-neuvième siècle. Il y eut des milliers d'abjurations pendant la période 1875-77, cependant le fait que beaucoup se sont déplacés aux États-Unis rend le nombre exact de convertis difficile à estimer. Le professeur Loughheed est d'accord que les protestants canadiens-français au dix-neuvième siècle eurent un plus grand impact social que ceux du vingtième, et pour deux raisons: (1) les évangéliques influents anglophones tels l'industriel John Redpath et le Directeur de l'Université McGill, William Dawson, entre autres, appuyaient la cause des protestants francophones; (2) Charles Chiniquy était connu de tous les catholiques (Richard Loughheed, lettre à Michael Di Giacomo, 5 janvier 1999).
- 12 Pauline Côté, *Les transactions politiques des croyants: Charismatiques et Témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980*, Les presses de l'Université d'Ottawa, (coll. «Religions et Croyances»), 1993, p. 32.

## BIBLIOGRAPHIE

## Articles et communications

- Airhart, Phyllis D., "Ordering a New Nation and Reordering Protestantism, 1867-1914", in Rawlyk, *The Canadian Protestant Experience 1760-1990*, Burlington, ON: Welch, 1990, pp. 98-138.
- Althouse, Peter "The Influence of Dr. J.E. Purdie's Reformed Anglican Theology on the Formation and Development of the Pentecostal Assemblies of Canada", *Pneuma*, vol.19, no. 1 (Spring 1996), pp. 3-28.
- Aquin, François, "Jean Lesage, un rassembleur démocrate", in Robert Comeau (dir.), *Jean Lesage et l'éveil d'une nation: les débuts de la Révolution tranquille*, Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1989, pp. 41-44.
- Archibald, Clinton, "Témoignage", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 45-48.
- Arrington, F.L., "Dispensationalism", DCPM, pp. 247-248.
- Baum, Gregory, "Commentaires", in Marc Lesage et Francine Tardif (dirs.), *Trente ans de Révolution tranquille: entre le je et le nous: itinéraires et mouvements, actes du colloque "Elle aura bientôt trente ans, la Révolution tranquille"*, Montréal: Éditions Bellarmin, 1989, pp. 67-70.
- "Catholicisme, sécularisation et gauchisme au Québec", in Brigitte Caulier, *Religion, sécularisation, modernité: Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec: PUL, 1996, pp. 105-130.
- Barrett, David B., "Annual Statistical Table on Global Missions: 1997", *IBMR*, vol. 21, no. 1, (January 1997), pp. 24, 25.
- Baubérot, Jean, "Évangélisme", in *Encyclopédie Universalis*, vol. 19, Paris: Encyclopédie Universalis, 1989, p. 126.
- Bélanger, André T., "La modernité acquise au prix de l'identité", communication donnée dans le cadre du colloque "Identité et modernité au Québec" du cinquante-cinquième anniversaire de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, Québec, enregistrement vidéo no. 5485C, [réalisé par] Services des ressources pédagogique, 1993.
- Bergeron, Pierre, "A Work That Does Everything", *Action* (April-May, 1982), p. 1.
- "Clear Up and Grub Up", *PT* (April 1979), p. 5.
- Birch, Kenneth B., "Taking 'FLITE' for Ministry in Quebec", *PT* (February 1974), pp. 20-21.
- Blocher, Henri, "Millénarisme", *EP*, p. 974.
- Boily, Robert, "Une interprétation de la Révolution tranquille", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 302-311.
- Bouchard, W.L., "The Founding of Berea French Bible Institute", *PT* (July 1, 1945), pp. 4-5.
- Bourque, Gilles, "La sécularisation et les réformes dans les secteurs de l'éducation et de la santé", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 141-176.
- Boyd, David P., "Quebec: Canada's Samaria", *PT* (September 1984), pp. 24-25.

- Cayo, Wilner, "L'Église haïtienne au Québec: origine, évolution, et visage actuel", communication donnée dans le cadre du colloque Identité des protestants francophones au Québec: 1834-1997, 65e congrès de l'ACFAS, UQTR: Trois-Rivières, 14-15 mai 1997.
- Christie, Nancy. "In These Times of Democratic Rage and Delusion: Popular Religion and The Challenge to the Established Order, 1760-1815", in Rawlyk, The Canadian Protestant Experience, pp. 9-47.
- Conn, C.W., "Cherokee County (N.C.) Revival", DPCM, p. 161.
- Creech, Joe, "Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History", CH, vol.65, no.3 (September 1996), pp. 405-424.
- Cressman, Salome "French Canada", PT (December 1, 1942), pp. 6-7.
- "A Half Century of Pentecost in Québec", PT (September 1964), pp. 4-7, 33.
- C., J., "Evangelicalism", Gentz, DBR, pp. 333-334.
- "Fundamentalism", Gentz, DBR, pp. 376-377.
- Dagenais, Bernard, "La révolution tranquille et le renouveau culturel", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 240-249.
- Dempster, Murray, "The Search for Pentecostal Identity", Pneuma, vol. 15, n. 1, (Spring, 1993), pp. 1-8.
- Dent, Julian, "Why Did the French Crown in the Seventeenth Century Attempt to Destroy Protestantism?" in Michael Harrison, ed., Canada's Huguenot Heritage, Toronto: Huguenot Society of Canada, 1987, pp. 29-37.
- de Rohan-Csermak, Geza, "Ethnie" in Encyclopaedia Universalis, corpus 7, Paris, 1984, pp. 443-445.
- Di Giacomo, Michael, "Le début de l'oeuvre pentecôtiste canadienne-française", Par mon esprit, vol.1, no.3 (août 1997), pp. 8-9.
- Dumas-Gagnon, Evelyne and Gilles Lesage, "Une majorité de Québécois: de Gaulle a eu raison de venir et de lancer son cri: 'Vive le Québec libre'", Le Devoir, vol. LVIII, no. 185, Montréal, samedi, 12 août, 1967, pp. 1,5.
- Durocher, René, "L'ouverture du Québec sur le monde extérieur, 1960-1966", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 109-115.
- Encrevé, André, "Évangéliques", EP, p. 551.
- Eskridge, Larry, "'One Way': Billy Graham, the Jesus Generation, and the Idea of an Evangelical Youth Culture", CH, vol.67, no.1 (March 1998), pp. 83-106.
- Falardeau, Jean-Charles, "The Changing Social Structures", in Jean-Charles Falardeau, Essais sur le Québec contemporain (Essays on Contemporary Quebec), Québec: PUL, 1953, pp. 101-122.
- "Perspectives", in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 246-251.
- Faucher, Albert and Maurice Lamontagne, "History of Industrial Development", in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 23-36.
- Faupel, D. William, "Whither Pentecostalism", Pneuma, vol. 15, no. 1 (Spring 1993), pp. 9-27.
- Goff, James R., "Parham, Charles Fox", DPCM, pp. 660-661.
- Grosshans, George, "A Grain of Mustard Seed is Sown - and a Parable is Translated into Real Life in Quebec", PT (October 1979), pp. 26-27.
- "From English to French... with Love", Action (July-August 1976), p. 6.
- "I'd Like To See It For Myself", PT (February 1977), p. 16.

- Hardy, René, "A propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle: Le recours aux tribunaux dans les rapports entre le clergé et les fidèles (district de Trois-Rivières)", RHAF, vol.48, no. 2 (automne 1994), pp. 187-212.
- Hervieu-Léger, Danièle, "Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes", in Caulier, Religion, sécularisation, modernité..., pp. 37-58.
- Hewett, J.A., "Voice of Healing", DPCM, pp. 873-874.
- Hunter, H.D., "Shepherding Movement", DPCM, pp. 783-785.
- H.R., "Millenium/Millennarianism", DBR, pp. 692-693.
- Juteau, Danielle et Nicole Laurin, "La sécularisation et l'étatisation du secteur hospitalier au Québec de 1960 à 1966", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 155-167.
- Kulbeck, Earl.N.O., "From the Editor's Chair", PT (July 1, 1945), p. 2.
- "What God Hath Wrought in Quebec", PT (September 1964), pp. 2,32.
- Landry, Fernand, "A FLITE into the Unknown", PT (December 1982), pp. 24-25.
- Lemelin, André, "Quand Jésus marche sur les ondes...", Actualité (octobre 1981), pp. 106,109-112.
- Lemieux, Raymond, "Le dynamisme religieux des cultures francophones: ouverture ou repli?" in Caulier, Religion, sécularisation, modernité..., pp. 1-32.
- "Notes sur la recomposition du champ religieux", Studies in Religion/Sciences Religieuses, vol. 25, no. 1 (1996), pp. 61-86.
- Lemieux, Vincent, "Le parti libéral de Jean Lesage et ses appuis dans la population", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 312-317.
- Lewis, Don, "Evangelical Renewal in French Canada", His Dominion: A bulletin of the Canadian Theological Seminary, David F. Hartzfeld, (dir.), vol. 9, no.3 (May 1983), pp. 3-14.
- Lortie, Léon, "Le système scolaire", in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 169-186.
- Lougheed, Richard, "Le réveil", communication donnée dans le cadre du colloque Identité des protestants francophones au Québec: 1834-1997, 65e congrès de l'ACFAS, UQTR: Trois-Rivières, 14-15 mai, 1997.
- Lovett, Leonard, "Black Origins of the Pentecostal Movement", in Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins, (dir.), Vinson Synan, Plainfield, New Jersey: Logos International, 1975, pp. 123-141.
- Macchia, Frank D., "From Azusa to Memphis: Evaluating the Racial Reconciliation Dialogue Among Pentecostals", Pneuma, vol. 17, no.2 (automne 1995), pp. 203-218.
- Marsden, George, "Fundamentalism as an American Phenomenon, A Comparison with English Evangelicalism", CH, vol.46, no. 2 (June 1977), pp. 215-232.
- Martin, Donald R., "...Aboard!...Calling for Quebec FLITE", PT (May 1975), pp. 16-17.
- "FLITE Celebrates Anniversary", PT (June 1980), p. 24.
- "Formation Timothée", PT (August 1980), pp. 10-11.
- McDonnell, Kilian, "Improbable Conversations: The International Classical Pentecostal/Roman Catholic Dialogue", Pneuma, Vol. 17, no. 2 (Fall 1995), pp.

- 163-174.
- McGee, Gary B., "Wagner, Charles Peter", DPCM, p. 875.  
- "Missions, Overseas (North American)", DPCM, pp. 610-625.
- McClung, L.G.Jr., "Evangelism", DPCM, pp. 284-288.  
- "Missiology", DPCM, pp. 607-609.
- McRoberts, Kenneth, "La révision des interprétations révisionnistes", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 318-321.
- Menzies, Glen et Gordon L. Anderson, "D.W. Kerr and Eschatological Diversity in the Assemblies of God", Paraclete (Winter, 1993), pp. 8-16.
- Miller, Thomas W., "The Canadian 'Azusa': The Hebden Mission in Toronto", Pneuma, vol.8, no.1 (Spring 1986), pp. 5-29.  
- "The Significance of A.H. Argue for Pentecostal Historiography", Pneuma, vol.8, no.2 (Fall 1986), pp. 120-158.
- Minville, Esdras, "Conditions de notre avenir", in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 231-238.
- Moreno, Pedro, "Rapture and Renewal in Latin America", Explorations, vol. 11, no. 2 (1997), p. 6.
- Ostling, Richard N., "Jerry Falwell's Crusade", Time (September 2, 1985), pp. 48-52, 55, 57.
- Peach, Wesley, "Evangelism - Distinctly Quebec", in A. Motz, Reclaiming a Nation, Richmond: Church Leadership Library, 1990, pp. 153-176.
- Poulain, André, "Le protestantisme français et la fondation du Canada", Vie chrétienne, vol. 21, no. 11 (1971), p. 100-123.
- Poulain, Hélène, "La place des huguenots dans l'établissement de la Nouvelle-France", Vie chrétienne (nov.-déc. 1975), pp. 37-52.
- Riss, Richard M., "Latter Rain Movement", DPCM, pp. 532-534.  
- "Women, Role of", DPCM, pp. 893-899.
- Robeck, Cecil M., Jr. "Taking Stock of Pentecostalism: The Personal Reflections of a Retiring Editor", Pneuma, vol. 15, no. 1 (Spring, 1993), pp. 35-60.
- Rocher, Guy, "La sécularisation des institutions d'enseignement: Conflit des faits et du droit", in Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, pp. 168-175.
- Rousseau, Louis, "Note de recherche, A propos du réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle: Où se loge le vrai débat", RHAF, vol. 49, no. 2 (automne 1995), pp. 223-245.
- Schineller, Peter, s.j. "Inculturation: A Difficult and Delicate Task", International Bulletin of Missionary Research, vol. 20, no. 3 (July 1996), pp. 109-112.
- Smith, Glenn, "The History of French Protestantism in Quebec", Ecumenism, no.120 (December 1995), pp. 16-22.
- Spittler, Russell, "Glossolalia", DPCM, p. 335.
- Stackhouse, John G., Jr. "The Protestant Experience in Canada since 1945", in Rawlyk, The Canadian Protestant Experience, pp. 198-252.
- Synan, H.V. "Fundamentalism", DPCM, pp. 324-327.  
- "Seymour, William Joseph", DPCM, pp. 778-781.
- Tremblay, Maurice "Orientations de la pensée sociale", in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 193-208.
- Trudeau, Pierre Elliot, "La province de Québec au moment de la grève", in Pierre

- Elliot Trudeau,(dir.), La grève de l'amiante, Montréal: Éditions du Jour, 1970, pp. 1-91.
- "The Province of Quebec at the Time of the Strike", in Pierre Elliot Trudeau, (dir.), The Asbestos Strike, traduit par James Boake, Toronto: James Lewis and Samuel, 1974, pp. 1-81.
- "L'élection du 22 juin 1960", Cité Libre (août-septembre 1960), pp. 3-4.
- Upton, George, "French Assemblies Form Own Conference", PT (July 1, 1949), pp. 11, 18.
- Upton, Gordon R., "A Race Against Time", His Dominion, Vol. 9, Number 3, A bulletin of the Canadian Theological Seminary, David F. Hartzfeld,(dir.), Regina, Sask., Canadian Theological Society, pp. 12-14.
- Van Dusen, Henry, "Force's Lessons for Others", Life (June 9, 1958), pp. 122, 124.
- Wade, H. Mason, "Political Trends", in Falardeau, Essais sur le Québec contemporain, pp. 145-164.
- Wagner, C. Peter, "Wimber, John", DPCM, p. 889.
- Wallace, Anthony F.C., "Basic Studies, Applied Projects, Implementation", in George D. Spindler (dir.), The Making of Psychological Anthropology, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1978, pp. 203-216.
- "Mazeway Disintegration: The Individual's Perception of Socio-Cultural Disorganization", Human Organization, vol.16, no. 2 (Summer 1957), pp. 23-27.
- "Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for Their Comparative Study", American Anthropologist, vol.58, no.2, 1956, pp. 264-281.
- Wice, Aubrey, "The Pentecostals Zero in on Quebec", Toronto Globe and Mail (Saturday, August 23, 1975), p. 46.
- Willaime, Jean-Paul, "Fondamentalisme", EP, pp. 604-605.
- Williams, J.R., "Baptism in the Holy Spirit", DPCM, pp. 40-48.
- Wilson, Dwight J., "Eschatology, Pentecostal Perspectives on", DPCM, pp. 264-268.
- Wright, Robert A. "The Canadian Protestant Tradition 1914-1945", in Rawlyk, The Canadian Protestant Experience, pp. 139-197.
- XXX, "A Forward Move in Canada", PT (February 1, 1941), p. 14.
- XXX, "Bible School", in The Canadian Pentecostal Testimony, vol. 2, no. 24 (December 1923), p. 5.
- XXX, "Évangélique", "Évangéliste", "Évangélisme", "Évangéliste", in Grand Larousse Universel, Tome 6, Paris: Larousse, 1989, pp. 4031-4032.
- XXX, "Gestalt", in Le Grand Robert de la langue française, tome IV, Entr-Gril, deuxième édition, Paris: Le Robert, 1985, p. 905.
- XXX, "Home Mission Extension Department", PT (September 1, 1941), pp. 3,5,13.
- XXX, "Le Cégep à la maison," in Bulletin d'information du Centre collégial de la formation à distance, vol. 2, no. 2 (avril 1996), p. 1.
- XXX, "Meet the New Executive Director", DO, vol.6, no.1 (January, February, March, 1967), p. 1.
- XXX, "Montreal French Mission", Canadian Pentecostal Testimony, vol.V., no.7 (July 1926), n.p.



- XXX, "Pentecostals: World Growth at 19 Million a Year", in CT News World Report, Christianity Today, vol. 42, no. 13 (November 16, 1998), p. 28.
- XXX, "Priest Sent Note to Woman Healer", The Gazette, Montreal, (Saturday, November 27, 1920), p. 4.
- XXX, "Quebec Outreach", DO (July-September 1968), Toronto: Département national des missions intérieures des APDC.
- XXX, "Special Edition: Quebec Outreach", DO (Summer 1968), Toronto: Département national des missions intérieures des APDC.
- XXX, "The New Rebel Cry: Jesus is Coming!" Time (June 21, 1971), pp. 36-47, s.a.
- XXX, "The Third Force in Christendom", Life (June 9, 1958), pp. 113-124.
- XXX, "Weltanschauung", in Le Grand Robert de la langue française, tome IX, Suc-Z, deuxième édition, Paris: Le Robert, 1985, p. 848.
- XXX, "Who Will Come Up to the Help of the Lord: Report on first graduating class of Berea Bible Institute", PT (May 1, 1944), p. 3.
- XXX, "Youth With A Mission Returns To Canada", DO, vol. 7, no. 1 (Jan-Feb-Mar, 1968), Toronto: Département des missions intérieures des APDC, p. 2.
- Autres articles consultés
- Martin, Donald R., "FLITE Celebrates Anniversary: French Language Intensive Training for Evangelism", PT (June 1980), p. 24.
- Editor, "FLITE (French Language Intensive Training for Evangelism) Has Record Numbers", PT (April 1977).
- "1977 FLITE Grads Ministering in Quebec", PT (September 1977), p. 12.
- Grosshans, George W., "La Chapelle de la Pentecôte en Trois Rivières (sic)", Action (January 1977), p. 8.

### Imprimés

- Argue, Robert, Lettre aux pasteurs, (May 1968), Mississauga, archives des APDC.
- Lettre aux pasteurs, (June 1968), Mississauga, archives des APDC.
- Lettre aux pasteurs, (April 1969), Mississauga, archives des APDC.
- Lettre aux pasteurs, (October 1969), Mississauga, archives des APDC.
- "An Open Door! Quebec", Mississauga, archives des APDC, s.d.
- "FLITE: Training for French Ministry", dépliant émis par le Département national des missions intérieures des APDC, Mississauga, archives des APDC, s.d.
- Cressman, Salome, Pentecost in Quebec, dépliant publié et diffusé par la Missionary Department des APDC, s.d.
- Miracles of Grace in French Canada, distribué par la Missionary Department des APDC, Toronto, s.d., 12p.
- Notre mouvement de Pentecôte et ses Écoles, dépliant publié et diffusé par le comité de la Conférence française des APDC, s.a., 1750 est Boul. Gouin, Montréal, P.Q. 1951, Mississauga, archives des APDC.
- Pastor's Packet, Mississauga, (January 1983), archives des APDC.
- Quebec Echoes:1962-63, livret publié et diffusé par le Département des missions intérieures des APDC, 24p.
- Slauenwhite, David C., Fresh Breezes: An Historical Perspective on the Pentecostal Assemblies of Canada, Mississauga: Département de vie spirituelle des APDC, (coll. "Significant Issues"), 1996, 18p.

- "The French Work in Quebec", Lecture II, in Missionary Outreach of the Pentecostal Assemblies of Canada, compilé par George R. Upton, Toronto: Missionary Department des APDC, révisé le 1 janvier 1957, pp. 63-67.

### Volumes

#### General

- Ahlstrom, Sydney E., A Religious History of the American People, New Haven and London: Yale University Press, 1972, 1158p.
- Armstrong, Maurice W., The Great Awakening in Nova Scotia 1776-1809, Hartford: American Society of Church History, 1948, 141p.
- Barr, James, Fundamentalism, London: SCM Press, 1977, 379p.
- Barrett, Dave, World Christian Encyclopedia, New York: Oxford University Press, 1982, 1010p.
- Bebbington, David W., Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s, London, 1989; Grand Rapids, 1992, 364p.
- Bibby, Reginald W., Unknown Gods: The Ongoing Story of Religion in Canada, Toronto: Stoddart, 1993, 359p.
- Blumhofer, Edith L. and Joel A. Carpenter, Twentieth-Century Evangelicalism: A Guide to the Sources, New York and London: Garland, 1990, 384p.
- Bradley, James E. and Richard A. Muller. Church History: An Introduction to Research, Reference Works, and Methods, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 236p.
- Bumsted, J., Henry Alline 1748-1784, Toronto: University of Toronto Press, 1971, 99p.
- Clark, Samuel D., Church and Sect in Canada, Toronto: University of Toronto Press, 1948, 458p.
- Clémentin-Ojha, Catherine (textes réunis par), Renouveau religieux en Asie, Paris: École française d'Extrême-Orient, 1997, 247p.
- Clouse, Robert G., (dir.), The Meaning of the Millennium. Four Views, Downer's Grove: Inter-Varsity Press, 1977, 223p.
- Côté, Pauline, Les transactions politiques des croyants: Charismatiques et Témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980, Les presses de l'Université d'Ottawa, (coll. "Religions et Croyances"), 1993, 257p.
- Cruz, Nicky et Jamie Buckingham, Run Baby Run, Plainfield, N.J.: Logos International, 1968, 240p.
- Dayton, Donald W. et Robert K. Johnston, (dirs.), The Variety of American Evangelicalism, Knoxville: University of Tennessee Press, 1991, 285p.
- Dechène, Louise, Habitants et marchands de Montréal au XVIIe siècle, Paris: Editions Plou, 1974, 588p.
- Drouilly, Pierre, Indépendance et démocratie: sondages, élections et référendums au Québec, 1992-1997, Harmattan: Montréal, 1997, 355p.
- Evans, Eifion, Fire in the Thatch: The True Nature of Religious Revival, Wales: Evangelical Press of Wales, 1996, 234p.
- Fines, Hervé, Album du Protestantisme français en Amérique du Nord, Montréal: L'Aurore, vol. 1, 1972, 128p.



- Album du Protestantisme français en Amérique du Nord, Montréal: L'Aurore, vol. 2, 1988, 154p.
- Finney, Charles G., *Revivals of Religion*, Fleming H. Revell Co. (titre d'origine, *Lectures on Revivals of Religion*, New York, 1835), s.d., 534p.
- *Les réveils religieux*, cinquième édition, M. Weber (éditeur), France, 1951, 373p.
- French, Goldwin, *Parsons and Politics*, Toronto: The Ryerson Press, 1962, 303p.
- Genz, William H., (dir.), *The Dictionary of Bible and Religion*, Nashville: Abingdon, 1986, 1147p.
- Gisel, Pierre, (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris: Éditions du Cerf/Genève: Éditions Labor et Fides, 1995, pp. 1710.
- Goen, C.G. (dir.), *The Great Awakening*, in "The Works of Jonathan Edwards", vol. 4, New Haven and London: Yale University Press, 1972, 595p.
- Harrison, Michael, (dir.), *Canada's Huguenot Heritage: Proceedings of Commemorations Held in Canada During 1985 of the Tercentenary of the Revocation of the Edict of Nantes*, Toronto: Huguenot Society of Canada, 1987, 231p.
- Hémon, Louis, *Maria Chapdelaine*, Montréal: Fides, 1946 (© 1924), 189p.
- Lachance, André, *La vie urbaine en Nouvelle France*, Montréal: Boréal, 1987, 148p.
- Larin, Robert, *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVIe - XIXe siècles)*, Saint-Alphonse-de-Granby (Québec) : Éditions de la Paix, (coll. "Patrimoine", no. 2), 1998, 206p.
- Léonard, Émile G., *Histoire générale du protestantisme* Paris: Presses universitaires de France, 1964, vol. 3, pp. 144-248.
- Lougheed, Richard, *Bibliographie du protestantisme francophone en Amérique*, Montréal: Faculté de théologie évangélique, 21 janvier 1997, manuscrit inédit, 22p.
- Marsden, George M., *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans, 1991, 208p.
- McLoughlin, William G., *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978, (coll. "Chicago History of American Religion", sous la direction de Martin E. Marty), 239p.
- *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham*, New York: Ronald Press, 1959, 551p.
- Noll, Mark A., David W. Bebbington, et George A. Rawlyk, (dirs.), *Evangelicalism : Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1994, 430p.
- et George A. Rawlyk, (dirs.), *Amazing Grace: Evangelicalism in Australia, Britain, Canada, and the United States*, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994, 429p.
- Orr, J. Edwin, *The Re-study of Revival and Revivalism*, Pasadena: School of World Mission, 1981, 64p.
- Peelman, Achiel, *L'inculturation: L'Église et les cultures*, Desclée: Paris/Novalis: Ottawa, 1988, (coll. "L'horizon du croyant"), 197p.

- Rawlyk, George, *Ravished by the Spirit: Religious Revivals, Baptists and Henry Alline*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1984, 176p.
- *Wrapped Up in God: A Study of Several Canadian Revivals and Revivalists*, Burlington: Welch, 1988, 168p.
- Remon, Denis (dir.), *Les actes du colloque L'identité des protestants francophone(s) au Québec : 1834-1997*, , 65e Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences, Université du Québec à Trois-Rivières, 14 et 15 mai 1997, (Les cahiers scientifiques 94), 208p.
- Riss, Richard M., *A Survey of 20th-Century Revival Movements in North America*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988, 202p.
- Rocher, Marie-Claude, *Un autre son de cloche: Les protestants francophones au Québec*, Québec: Musée du Séminaire de Québec, 1993, 46p.
- Sandeen, Ernest R., *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970, 328p.
- Stackhouse, John, *Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century: An Introduction to Its Character*, Toronto: University of Toronto Press, 333p.
- Stanley, Laurie C.C., *The Well-Watered Garden: The Presbyterian Church in Cape Breton 1798-1860*, Sydney: University College of Cape Breton Press, 1983, 239p.
- Stewart, Gordon et George Rawlyk, *A People Highly Favoured of God: The Nova Scotia Yankees and the American Revolution*, Toronto: Macmillan, 1972, 219p.
- Stoll, David, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1990, 424p.
- Trudel, Marcel, *Mémoire d'un autre siècle*, Montréal: Boréal, 1987, 309p.
- *Chiniquy*, Trois-Rivières: Éditions du Bien public, 1955, 339p.
- Vetö, Miklos, *La pensée de Jonathan Edwards*, Paris: Les éditions du Cerf, 1987, 363p.
- Wallace, Anthony F.C., *Culture and Personality*, New York: Random House, second edition, 1970, 270p.
- *Religion: An Anthropological View*, New York: Random House, 1966, 300p.
- Who's Who in Religion*, 2nd edition, Chicago: Marquis Who's Who, 1977.
- Williams, J. Rodman, *Renewal Theology: God, the World, and Redemption*, vol.1, Grand Rapids: Zondervan, 1988, 443p.
- Wilkinson, David, John et Elizabeth Sherrill, *The Cross and the Switchblade*, Westwood: Fleming H. Revell, 1963, 174p.

### Pentecôtisme

- Anderson, Robert Mapes, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1979, 334p.
- Atter, Gordon F., *The Third Force*, Caledonia, Ontario: Acts Books, 247p.
- Bartleman, Frank, *Azusa Street*, Plainfield, New Jersey: Logos International, 1980, 184p.
- Bloch-Hoell, Nils, *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development and Distinctive Character*, New York: Humanities Press, 1964, 256p.
- Blumhofer, Edith L., *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American*

- Pentecostalism, vol.1-to 1941, Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1989, 464p.
- The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism, vol. 2-since 1941, Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1989, 242p.
  - Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1993, 281p.
- Burgess, Stanley M. and Gary B. McGee, (dirs.), Patrick H. Alexander, (dir. associé), Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1988, 914p.
- Corum, Fred T., Like As Of Fire (A reprint of the Old Asusa Street Papers), 1981.
- Cox, Harvey, Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century, Reading, MA.: Addison-Wesley, 1994, 346p.
- Cressman, Salome and Gilles Gagnon, Le mouvement de pentecôte au Québec: Bref aperçu historique, Le Centre Évangélique, Montréal, s.d., 28p.
- Drewitz, Arthur, A History of the German Branch of the Pentecostal Assemblies of Canada, manuscrit inédit, Kitchener, ON (February 1986), 74p.
- Faupel, David W., The American Pentecostal movement: A Bibliographical Essay, Wilmore, Kentucky: B.L fisher Library, Asbury Theological Seminary, 1972, 56p.
- Hocken, Peter, Le réveil de l'Esprit: les Églises pentecôtistes et charismatiques, traduit du manuscrit original anglais pour le Centre d'Information pour les Nouvelles Religions par Chantal Hoss et Richard Bergeron, révisé par Bertrand Ouellet et Yves Langevin, Saint-Laurent, Québec: Fides, 1994, 118p.
- Hollenweger, W.J., The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches, traduit de l'allemand par R.A. Wilson avec révisions par l'auteur, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972, 572p.
- Jones, Charles Edwin, A Guide to the Study of the Pentecostal Movement, Metuchen, N.J.: Scarecrow Press: American Theological Library Association, 2 vols., 1983, 1199p.
- Kendrick, Klaude, The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal Movement, Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1961, 237p.
- Kulbeck, Gloria G., What God Hath Wrought: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada, Rév. Walter E. McAlister and Rév. George R. Upton, (dirs.), Toronto, Ontario: The Pentecostal Assemblies of Canada, 1958, 364p.
- Land, Steven J., Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom, Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1993, 239p.
- Miller, Thomas William, Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada, Mississauga: Full Gospel Publishing House, 1994, 450p.
- Mills, Watson E., Charismatic Religion in Modern Research: A Bibliography de Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985, 178p.
- Nichol, John Thomas, Pentecostalism, Plainfield, New Jersey: Logos International, 1971, 264p.
- Parham, Sarah E., The Life of Charles F. Parham: Founder of the Apostolic Faith Movement, New York and London: Garland Publishing, 1985, (©1930), 452p.
- Ranaghan, Kevin et Dorothy, Le retour de l'esprit: Le pentecôtisme catholique aux

- Etats-Unis, traduit de l'anglais, Paris: Les Editions du Cerf, 1973, 256p.
- Sonnenberg, Klaus, History of the Pentecostal Work in Victoriaville, manuscrit inédit en ma possession, Mississauga, (September 1991), 7p.
- Synan, Vinson, (dir.), Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins, Plainfield, New Jersey: Logos International, 1975, 252p.
- The Spirit Said "Grow", Monrovia, California: Marc [une division de la World Vision International], 1992, 62p.

### Canada/Québec, Histoire/Culture

- Marc-André Bédard, Les protestants en Nouvelle France, Québec: Société Historique de Québec, 1978, (coll. "Cahiers d'Histoire", 31), 141p.
- Bessette, Gérard, Le libraire, Montréal: Le cercle du Livre de France, 1968, 153p.
- Brown, George, Building the Canadian Nation, Toronto/Vancouver: J.M. Dent and Sons, 1951, 579p.
- Caulier, Brigitte, (dir.), Religion, sécularisation, modernité: Les expériences francophones en Amérique du Nord, Québec: PUL, 1996, 210p.
- Comeau, Robert (dir.), Jean Lesage et l'éveil d'une nation: les débuts de la Révolution tranquille, Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1989, 367p.
- Desbiens, Jean-Paul, Les insolences du Frère Untel, Montreal: Les Éditions de l'Homme, 1988, 252p.
- Dumont, Fernand, Genèse de la société québécoise, Montréal: Éditions du Boréal, 1996, 393p.
- Durham, John George Lambton, Report on the Affairs of British North America from the Earl of Durham, Her Majesty's High Commissioner, London, January 31, 1839, 107p.
- Durham (Le Rapport de), présenté, traduit et annoté par Marcel-Pierre Hamel, Aux Éditions du Québec, 1948, 376p.
- Durocher, René et Paul-André Linteau, Le Retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français, Montreal: Boréal Express, 1971, 127p.
- Falardeau, Jean-Charles, (dir.), Essais sur le Québec contemporain (Essays on Contemporary Quebec), Québec: PUL, 1953, 260p.
- Faure, Jacques et François Ricard, Une Église abandonnée, production de Radio Québec, émission 60/80, 1983, enregistrement vidéo no. 1677-RV à la bibliothèque de l'Université Laval, VHS, 29'.
- Hamelin, Jean (dir.), Histoire du Québec, Montréal: Éditions France-Amérique, 1976, 538p.
- Kernaghan, William David Kenneth, Freedom of Religion in the Province of Quebec with Particular Reference to the Jews, Jehovah's Witnesses and Church-State Relations, 1930-1960, thèse de doctorat, Duke University, 1966, 347p.
- Lemieux, Lucien, "Les années difficiles (1760-1839)", tome 1, in Nive Voisine (dir.), Histoire du Catholicisme québécois: Les XVIIIe et XIXe siècles, Montréal: Boréal, 1989, 438p.
- Lesage, Marc et Francine Tardif (dirs.), Trente ans de Révolution tranquille: entre le je et le nous: itinéraires et mouvements, actes du colloque "Elle aura bientôt trente ans, la Révolution tranquille", Éditions Bellarmin, 1989, 223p.

- Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert, François Ricard, Histoire du Québec contemporain : De la Confédération à la crise (1867-1929), tome I, Boréal: Montréal, 1989, 758p.
- Histoire du Québec contemporain : Le Québec depuis 1930, tome II, Boréal: Montréal, 1989, 834p.
- Minville, Esdras, "Conditions de notre avenir," in Jean-Charles Falardeau, (dir.), Essais sur le Québec contemporain (Essays on Contemporary Quebec), Québec: PUL, 1953, pp. 231-238.
- Monière, Denis, Le développement des idéologies au Québec des origines à nos jours, Montréal: Québec/Amérique, 1977, 381p.
- Ouellet, Fernand, Le bas-Canada, 1791-1840: changements structuraux et crise, Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1980, 541p.
- Penton, M. James, Jehovah's Witnesses in Canada: Champions of Freedom of Speech and Worship, Toronto: Macmillan, 1976, pp. 182-201.
- Sarra-Bournet, Michel, L'affaire Roncarelli: Duplessis contre les Témoins de Jéhovah, Collection Edmond-de-Nevers, no. 5, Institut Québécois de Recherche sur la Culture, 1986, 196p.
- Robitaille, M., Entre la tradition et le modernisme, 1945-1960, production de Radio Canada, émission 30/60, 1982, enregistrement vidéo no. 1374-RV à la bibliothèque de l'Université Laval, VHS, 28'.
- Sylvain, Philippe et Nive Voisine, "Réveil et consolidation (1840-1898)", Tome 2, in Nive Voisine, dir., Histoire du catholicisme québécois: Les XVIIIe et XIXe siècles, Montréal: Boréal, 1991, 507p.
- Thomson, Dale C., Jean Lesage and the Quiet Revolution, Toronto: Macmillan, 1984, 501p.
- Jean Lesage et la révolution tranquille, Saint-Laurent (Québec) : Éditions du Trécaré, 1984, 615p.
- Trudeau, Pierre Elliot (dir.), La grève de l'amiante, Montréal: Éditions du Jour, 1970, 428p.
- (dir.), The Asbestos Strike, traduit par James Boake, Toronto: James Lewis and Samuel, 1974, 382p.
- Voisine, Nive (dir.), Histoire du catholicisme québécois: Le XXe siècle, tome 1, "1898-1940", 504p; tome 2, "de 1940 à nos jours", Montréal: Boréal, 1984, 425p; Les XVIIIe et XIXe siècles, tome 1, "Les années difficiles (1760-1839)", Montréal: Boréal, 1989, 438p; tome 2, "Réveil et consolidation (1840-1898)", Montréal: Boréal, 1991, 507p.
- Wallot, Jean-Pierre, "Le régime britannique (1760-1867): renseignements généraux", in Guide d'histoire du Québec, du régime français à nos jours, bibliographie commentée, sous la direction de Jacques Rouillard, Laval: Éditions du Méridien, 1993, pp. 53-66.

### Thèses et mémoires

- Bédard, Marc-André, Les protestants en Nouvelle France, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1973, 165p.
- Black, Robert, A Crippled Crusade: Anglican Missions to French Canadian

- Roman Catholics in Lower Canada, 1835 to 1868, thèse de doctorat, University of Toronto, 1989, 452p.
- Brisson, Estelle, Les rapports entre catholiques et protestants au Bas-Canada au milieu du XIXe siècle: le cas de Lac Maskinongé, mémoire de maîtrise, UQAM, 1990, 286p.
- Dawes, Stuart Wayne, Toward A Biblical and Pneumatic Theology of Social Concerns for the Pentecostal Movement, thèse de doctorat, Université Laval, 1994, 338p.
- Di Giacomo, Michael, Les Assemblées de la Pentecôte: leur origine, leur évolution, leur théologie distinctive, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1994, 160p.
- Fortin, Denis, L'adventisme dans les cantons de l'est du Québec: implantation et institutionnalisation au XIXe siècle, thèse de doctorat, Université Laval, 1995, 354p.
- Gilbert, Claude, Le protestantisme francophone au Canada-français: le canton Suffolk, vallée de l'Outaouais, 1871-1891, mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 1990, 58p.
- Hawkes, Paul, Pentecostalism in Canada: A History with Implications for the Future, thèse de D.Min., San Francisco Theological Seminary, 1982, 256p.
- Holm, Randall, A Paradigmatic Analysis of Authority within Pentecostalism, thèse de doctorat, Université Laval, 1995, 342p.
- The Conceptions of Salvation in the Evangelical Church, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1988, 106p.
- Le Cavalier, Guy, La congrégation franco-protestante: Étude exploratoire de l'organisation d'une congrégation protestante de langue française à Montréal, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 1964, 147p.
- Lindsey, Robert G, Evangelization of the French Canadians by the Presbyterian Church 1863-1925, thèse de baccalauréat, Toronto: Victoria University, 1956, 63p.
- Lougheed, Richard. The Controversial Conversion of Charles Chiniquy, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1994, 436p.
- MacDougall, Alexander G., The Presbyterian Church in the Presbytery of Quebec 1875-1925, mémoire de maîtrise, McGill University, 1960, 312p.
- Mount, Graeme S., French Canadian Protestants: Their Identity and Their Contribution to the French Canadian Heritage, thèse de baccalauréat, McGill University, 1964, 91p.
- Nerny, Maurice, A History of Franco-Canadian Protestantism, thèse de baccalauréat, McGill University, 1956, 60p.
- Prosser, Peter E., An Historical and Theological Evaluation of the Charismatic Renewal, mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 1978, 206p.
- Dispensational Eschatology: A Principle of Interpretation of the Pentecostal and Fundamentalist Movement, thèse de doctorat, Université de Montréal, 1990, 587p.
- Rainville, Jean-Marie, Monographie sur la secte des Frères chrétiens de Francoville. Une étude d'une secte protestante canadienne-française: type de secte, sa direction interne et ses rapports avec la société ambiante, mémoire de



- maîtrise, Université de Montréal, 1960, 188p.
- Rocher, Marie-Claude, Les protestants francophones au Québec, XIXe siècle: Une expérience de communication de l'histoire par l'exposition en musée, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1993, 151p.
- Ross, Brian Robert, The Emergence of Theological Education within the Pentecostal Assemblies of Canada, mémoire de maîtrise, Toronto: Knox College, 1971, 131p.
- Scorgie, Glen, The Early Years of the French Canadian Missionary Society, 1839-1850, mémoire de maîtrise, University of British Columbia, 1982, 215p.
- Smith, Glenn, Towards a Contextual Praxis for the Urban French World: A Case Study to Engage Christian Direction, Inc. with Montreal, Quebec, Thèse de D.Min., Lombard, Illinois: Northwestern Baptist Theological Seminary, 1991, 187p.
- Strout, Richard, The Latter Years of the Board of French Evangelization of the Presbyterian Church of Canada, mémoire de maîtrise, Bishop's University, 1986, 98p.
- Whitt, Irving Alfred, Developing a Pentecostal Missiology in the Canadian Context (1867-1944): The Pentecostal Assemblies of Canada, thèse de doctorat, Fuller Theological Seminary, 1994, 441p.

### Comptes rendus

- Arend, Sylvie, compte rendu de Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, in *Revue canadienne de science politique*, décembre 1990, vol. XXIII, no. 4, pp. 781-783.
- Coleman, William D., compte rendu de Comeau, Jean Lesage et l'éveil d'une nation, in *Recherches sociographiques*, mai-août 1990, vol. XXXI, no. 2, pp. 277-278.
- Gagnon, Gabriel, compte rendu de Lesage et Tardif, Trente ans de Révolution tranquille, in *Recherches sociographiques*, septembre-décembre 1990, vol. XXXI, numéro 3, pp. 419-420.
- Guay, Donald, compte rendu de Lesage et Tardif, Trente ans de Révolution tranquille, in *Nuits Blanches*, no.43 (avril, mars, mai 1991), p. 27.
- Jones, Richard, compte rendu de Linteau et al., Histoire du Québec contemporain : Le Québec depuis 1930, tome II, in *Histoire Sociale* 20, no. 39 (mai 1987), pp. 218-219.
- MacPherson, C.B., compte rendu de Trudeau, La grève de l'amiante, in *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. XXIII (Feb.-Nov. 1957), University of Toronto Press, pp. 268-269.
- Morin, Claude, compte rendu de Dale C. Thomson, Vive le Québec libre, Deneau: Toronto, 1988, 329p., in *Recherches sociographiques* (janvier-avril 1989), vol. XXX, no. 1, pp. 111-114.
- Simard, Jean-Jacques, compte rendu de Lesage et Tardif, Trente ans de Révolution tranquille, in *Revue canadienne de science politique*, vol. XXIII, no. 3 (sept. 1990), pp. 564-566.
- Vigod, Bernard L., compte rendu de Linteau et al., Histoire du Québec contem-

porain : Le Québec depuis 1930, tome II, in *RHAF*, 41, no.2 (automne 1987), pp. 237-243.

### Documents officiels

- Addendum to Transcription/Translation, Special Fall Conference, The French Conference of the PAOC, prepared by Donald R. Martin and Pierre R. Bergeron (March 5, 1975), Mississauga, archives des APDC.
- "Bulletin d'information, 1981-82, 1982-83", Québec: Formation Timothee.
- District Constitution and By-Laws (1987) of the Eastern Ontario and Quebec District of the Pentecostal Assemblies of Canada.
- District Executive Minutes, (February 9, 1995), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- French Amalgamation Committee Minutes, (November 14, 1988), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- General Executive Minutes, (September 19, 1961), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (March 1968), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (March 1969), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (September 1971), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (March 1974), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (September 1975), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (March 8-12, 1976), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (March 1977), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (March 6, 1981), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (August 1982), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (November 1982), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (February/March 1983), Mississauga, archives des APDC.
- General Executive Minutes, (August 24, 1984), Mississauga, archives des APDC.
- General Constitution and By-Laws of the PAOC (1978).
- Letters patent incorporating "The Pentecostal Assemblies of Canada", (May 17, 1919), Mississauga, bureau du Secrétaire-Trésorier général des APDC.
- Minutes of the Meeting of the General Officers and Special Appointed Committee of the French Conference, 10 Overlea Blvd., Toronto, Ontario, (June 20, 1974), Mississauga, archives des APDC.
- Minutes of the Special Committee re. the French Conference Relationship to the Pentecostal Assemblies of Canada, Dorval Church, Montreal, QC, (June 25, 1975), Mississauga, archives des APDC.
- Official Directory of Ministers and Churches, (March 31, 1967), Mississauga, archives des APDC.
- Official Directory of Ministers and Churches, (March 31, 1969), Mississauga, archives des APDC.
- Official Directory of Ministers and Churches, (March 31, 1971), Mississauga, archives des APDC.
- Official Directory of Ministers and Churches, (March 31, 1973), Mississauga,



- archives des APDC.
- Official Directory of Ministers and Churches, (March 1, 1975), Mississauga, archives des APDC.
- Official Directory of Ministers and Churches, (March 1, 1977), Mississauga, archives des APDC.
- Official Directory of Ministers and Churches, (March 1, 1979), Mississauga, archives des APDC.
- Procès-verbal du Comité de la Conférence française, (25 septembre 1984), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Procès-verbal du Comité de la Conférence française, (25 octobre 1984), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Procès-verbal du 20ème[sic] congrès annuel de la Conférence française des Assemblées de la Pentecôte au Canada [sic], Montréal, (15, 16, 17 mai 1968), Mississauga, archives des APDC.
- Procès-verbal du 22ime[sic] congrès annuel de la Conférence française des Pentecostal Assemblies of Canada [sic], Institut biblique Bérée, 1711 E. Henri-Bourassa, (6,7,8 mai, 1970), Mississauga, archives des APDC.
- Procès-verbal du 23e congrès annuel de la Conférence française des Assemblées de la Pentecôte au Canada [sic], l'Église Béthanie de Pentecôte, 1789 Ave. Ste-Hélène, Longueuil, (12,13,14 mai, 1971), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Procès-verbal du 26e congrès annuel de la Conférence française des Assemblées de la Pentecôte au Canada [sic], Institut biblique de Bérée, (15-17 mai, 1974), Kanata, Archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Procès-verbal du 35e congrès annuel de la Conférence française des APDC, St-Jérôme, (26-28 avril 1983), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Procès-verbal du 64e congrès du District, Montréal, (1-4 mai, 1995), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Procès-verbal de la rencontre du Comité exécutif de la Conférence française (15 février 1974), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Recensement du Canada, 1921, vol. 1, "Population", tableau 34.
- Recensement du Canada, 1941, "Population", tableau 36.
- Recensement du Canada, 1951, vol. 1, "Population", tableau 38.
- Recensement du Canada, 1971, partie 3, "Population: confessions religieuses".
- Recensement du Canada, 1971, "Revenu des particuliers", catalogue 94-769, vol. III, partie 6.
- Recensement du Canada, 1981, "Population: Religion", catalogue 92-912.
- Recensement du Canada, 1991, "Religions au Canada", catalogue 93-319.
- "Rencontre du Comité exécutif de la Conférence française des PAOC", Procès-verbal, (25 septembre, 1984), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- "Rencontre spéciale du comité exécutif de la Conférence française des PAOC", Procès-verbal, (25 octobre, 1984), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Transcription/Translation of the Proceedings of Twenty-sixth Annual Business

- Conference of the French Conference of the PAOC, prepared by Donald R. Martin and Pierre Bergeron, Institut biblique Bérée, (May 15-17, 1974), Mississauga, archives des APDC.
- Transcription/Translation of the Special Fall Conference of the French Conference of the PAOC, Centre Évangélique, Montréal, QC, prepared by Donald R. Martin, (November 13-15, 1974), Mississauga, archives des APDC.
- "Standing Home Missions Committee Report to the General Executive", General Executive Minutes, 3-7 mars, 1975, Mississauga, archives des APDC.
- Argue, R.M., "Report of the NHM Director to EOQ District", (June 1967), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1968), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1969), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1970), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1972), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1973), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1974), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1975), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1976), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1977), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1978), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1979), Mississauga, archives des APDC.
- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1980), Mississauga, archives des APDC.

- "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1981), Mississauga, archives des APDC.
  - "District Conference Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1982), Mississauga, archives des APDC.
  - "Report to the General Executive of the Executive Director of Home Missions and Bible Colleges and Men's Fellowship", General Executive Minutes, (septembre 1971), Mississauga, archives des APDC.
- Upton, Gordon, "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1983).
- "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1984).
  - "General Executive Report", Department of Home Missions and Bible Colleges and Men's Fellowship, (17 septembre 1985), Mississauga, archives des APDC.
  - "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1986).
  - "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1987).
  - "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1988).
  - "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1989).
  - "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1990).
  - "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1991).
  - "District Conference Report of Executive Director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments", (printemps 1992).
- Birch, Ken, "Report of the Executive Director of Home Missions, Bible Colleges, and Men's Fellowship to the District Conferences", (printemps 1993).
- Hébert, Pierre-A., "French Ministries Report to the Eastern Ontario and Quebec District Conference", (May 2-5, 1988).
- Gagnon, André L., "Rapport du Directeur de l'Institut biblique de Bérée, 1974/75", Procès-verbal du 23e congrès annuel de la Conférence française des Assemblées de la Pentecôte au Canada [sic], La chapelle de la Bonne Nouvelle, (23-25 avril, 1975), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- "Rapport du Surintendant", [Procès-verbal du] 29e congrès de la Conférence française des PAOC, Centre Evangélique de Montréal, (25-27 avril, 1979), Kanata, archives du District de l'est de l'Ontario et du Québec.
- Martin, Donald R., "Formation Timothée: Rapport aux membres des ministères francophones lors de la Conférence du District de l'est de l'Ontario et du Québec", (mai 1986).
- Racah, William, "Rapport annuel du Collège Biblique Québec au District de l'Est

de l'Ontario et du Québec des APDC", (hiver 1995).

### Divers

- "FLITE", Plan de cours distribué à la School of Missions de 1984, Mississauga, archives des APDC, 7p.
- Upton, Gordon R., French Conference and French Ministries Amalgamation, Mississauga, archives des APDC, s.d.
- Information sheet...Rev. Robert Argue, Mississauga, archives des APDC.
- Le Béréen, (1975), Mississauga, PAOC archives.
- Text of comments by Juanita Gillians on the occasion of the retirement of Rev. Robert M. Argue, as executive director of Home Missions, Bible Colleges and Men's Fellowship Departments, (21 décembre, 1982), Mississauga, archives des APDC.
- Wheaton College yearbook, Tower, 1939, 1940, 1941, 1942.
- Interviews enregistrés
- Robert Argue, 1 juin 1996.
- 8 août 1996.
- Felix Belisle, 13 juin 1996.
- Roland Bergeron, 9 mai 1991.
- John Binns, 12 juin 1996.
- Ken Birch, 5 octobre 1997.
- Allan Bowen, 28 mai et 1 juin 1996.
- David Boyd, 7 mai 1996.
- Michel Charbonneau, 30 juillet 1996.
- Lucien Chouinard, 20 et 27 novembre 1996.
- André Gagnon, 4 juin 1996.
- 20 et 27 novembre 1996.
- Marie-Paule Gagnon, 19 juin 1996.
- Bill Griffin, 28 juin 1996.
- Donald Martin, 10 mai 1991.
- 7 avril 1997.
- Pierre Riendeau, 11 juin 1996.
- Vito Sciacca, 30 novembre 1997.
- Gordon Upton, 7 mai 1991.
- 29 mai 1996.
  - 27 juin 1996.
- David Whittaker, 4 juillet 1996.
- Donald Walsh, 12 mars 1997.

### Conversations

- Constance Cimon, concernant Formation Timothée, approx., août 1996.
- Paul Corriveau, concernant Formation Timothée, approx., novembre 1996.
- Walter de Sousa, concernant le réveil au Québec, 14 mai 1997.
- Dennis Donnan, concernant FLITE, la Conférence française, 6 mai, 1997.
- Richard Lapointe, concernant FLITE, approx., été 1998.

Jacques Loignon, concernant Formation Timothée, approx., novembre 1996.  
 Richard Loughheed, concernant la croissance de la Conférence française, approx.,  
 janvier 1996  
 Thérèse (née Paquette) Loyer, concernant son emploi à l'Institut biblique Bérée, 24  
 avril 1998.

### Correspondance (Lettre à Michael Di Giacomo)

Argue, Robert, 29 novembre 1998.  
 Boyd, David, 20 janvier 1997.  
 Gagnon, Marie-Paule, 11 août 1997.  
 Loignon, Daniel, 30 juillet, 1996.  
 Loughheed, Richard, (approx. janvier 1997).  
 - 27 mai 1997.  
 - 5 janvier 1999  
 Martin, Donald, 6 juillet 1996.  
 - 29 octobre 1996.  
 Ken McGowan, 22 novembre 1996.  
 Smith, Glenn, 20 janvier 1997.  
 Stevenson, Lindsey, 17 avril 1997.  
 Upton, Gordon 11 septembre 1996.  
 - 20 novembre 1998.  
 Parole de Vie, Béthel, 6 novembre 1997.  
 Wheaton College Alumni Association, 24 octobre 1997.

### Correspondance d'archives

Lettre de G.R. Upton à Emile Lassègues, 21 janvier, 1955.  
 Lettre de Émile Lassègues à George Upton, 19 novembre, 1954.  
 Lettre de E.N.O. Kulbeck à George Diefenbaker, 3 novembre, 1951.  
 Lettre de Secrétaire-trésorier Earl Young à Michael Di Giacomo, 29 octobre, 1982.

## APPENDICE A

### Extraits des rapports annuels

Les pentecôtistes aiment les chiffres et les statistiques, surtout quand ces chiffres reflètent de l'action et de la croissance au sein du mouvement. Les pasteurs pentecôtistes se tiennent très occupés. Leur sens de valeur et d'importance découlent d'une activité constante et d'un progrès mesurable. Cette mesure est bonne quand on peut parler de convertis gagnés au mouvement, de croyants baptisés du Saint-Esprit, de gens qui assistent aux réunions, d'Églises fondées, de missionnaires envoyés au loin.

Les rapports suivants reflètent les activités des APDC au Canada français. Que le pentecôtisme ait eu un impact sans précédent ne fait aucun doute. Les pentecôtistes partout au Canada entendaient et lisaient année après année des rapports de croissance d'une sorte ou d'une autre.

Aucune traduction en langue française des rapports des officiers nationaux n'est disponible avant 1981, ce qui veut dire que les pasteurs francophones unilingues ne les ont probablement jamais lus avant cette année. Nous avons pu trouver des traductions officielles pour les années 1981 et suivantes sauf pour 1982. A part ces années-là nous avons traduit nous-mêmes les rapports. Là où on a cru que la traduction n'était pas fidèle à la version originale, nous le signalons et offrons ce que nous croyons être une meilleure traduction. Notons aussi que les années dans le texte indiquent l'année que les rapports furent donnés, rapportant des événements de l'année précédente et que, à moins qu'on ne le signale, toute emphase dans le texte est celle de l'auteur du rapport.

1967

«... des oeuvres pionnières à Drummondville, Sorel, St-Félix-de Kingsey...  
 » 1 (notre traduction)

1968

Les Districts entreprennent une évangélisation agressive.

Le Québec est «un des champs missionnaires les plus nécessaires au monde».

Quebec Outreach planifié avec Jeunesse en Mission, Evangel Pentecostal de Montréal et Evangel Temple de Toronto. Des groupes de jeunes se rendent à Gaspé, font du témoignage personnel, de la distribution de littérature porte-à-porte, «des tonnes de littérature évangélistique en français», «plus d'un million d'exemplaires de littérature seront livrés aux foyers». «Vingt-cinq-mille Nouveaux Testaments seront disponibles

sur demande, un cours biblique par correspondance sera offert», un chapiteau où sera prêché l'Évangile sera érigée dans six régions à haute population. André Gagnon «l'évangéliste de Québec pour le Christ mena une croisade de deux semaines» dans chacune des régions visées. «Notre Conférence française dirige cet effort et fait tout son possible pour qu'il réussisse»<sup>2</sup> (notre traduction).

1969

«Voici maintenant l'heure du Québec, et si jamais nous allons faire quelque chose, il faut que ce soit maintenant. Depuis deux ans nous avons distribué près de 2 000 000 exemplaires de littérature d'évangile. Des milliers de Canadiens français ont ainsi été confrontés par les revendications du Christ. Près de 4000 adultes se sont inscrits au cours par correspondance en français. Un deuxième cours de six leçons est actuellement en traduction. Un programme de 'Croissance en groupe' a été autorisé et est préparé afin d'être prêt au plus tôt».

«Cet été nous demandons à Dieu vingt jeunes francophones et vingt jeunes anglophones pour aller en équipes de deux dans des régions stratégiques où l'intérêt a été élevé. Ils essaieront par le témoignage personnel, par la distribution de littérature et par des études bibliques le soir, d'amener à une connaissance salvatrice de Jésus-Christ et d'établir des petits noyaux de croyants ici et là. Afin de réaliser pleinement ces objectifs il faudra que des ministres soient disponibles pour faire du travail pionnier dans la province et pour construire des congrégations autour d'eux. A cette fin nous faisons tout pour consolider le ministère de l'INSTITUT BIBLIQUE BÉRÉE à Montréal. Nous avons fait venir le révérend René Robert de la Suisse pour être le directeur de l'école où l'inscription est la plus élevée depuis 15 ans. Afin de pourvoir de prédicateurs francophones immédiatement, le Département des missions intérieures offre des bourses à l'école de langue française aux diplômés des collèges bibliques anglophones. Au mois de mai notre premier étudiant, le révérend David Whittaker, de Dundas (Ontario), graduera. Six jeunes hommes ont déjà fait la demande pour des bourses pour cet automne. Nous faisons confiance à Dieu qu'il fera une de ses plus grandes actions dans la province de Québec depuis que nous avons commencé à y oeuvrer voilà 50 ans».

«Un groupe de jeunes personnes est retourné en Gaspésie cet été sous la direction de Laurie Price, d'Evangel Temple, Toronto. Leur travail depuis quelques années a donné naissance à cinq congrégations [dans la région de Gaspésie]. Le Sherwood Assembly de Winnipeg fait tout le travail sur le terrain pour distribuer 20 000 traités en français à ST-BONIFACE sur l'autre rive, en espérant qu'une assemblée francophone y sera établie»<sup>3</sup> (notre traduction).

\*\*\*\*\*

«Dieu a besoin de jeunes hommes pour le ministère au Québec... une bourse pour huit mois d'études à une école de langue... et un minimum de deux ans de ministère au Canada français. Nous attendons INCESSAMMENT

la réponse de cinq jeunes hommes consacrés et dédiés! Il faut les inscrire pour la prochaine session d'automne»<sup>4</sup> (notre traduction).

1970

Vingt-quatre églises, cinq mille personnes inscrites au cours biblique français par correspondance, six-cents ont gradué.

Gaspé Outreach sera en opération cet été, ainsi que Quebec Outreach, une initiative du Département des missions intérieures, utilisant cette fois-ci des jeunes des APDC recrutés et organisés par le programme AIM (Ambassadeurs en Mission) des Ambassadeurs du Christ, le ministère de jeunesse des APDC.

On fait mention du contexte culturel en proie au changement et comment celui-ci laisse un vide spirituel. On fait mention également de l'école de langue à Lennoxville (Qc). Sept jeunes hommes auront gradué au mois d'avril<sup>5</sup>. L'un est en train d'implanter une église à Ottawa. Un deuxième se trouve sur la côte gaspésienne. Les troisième à septième (cinq gradués) compléteront le cours en avril.

«Il y a déjà plus de requêtes pour des pasteurs francophones ou bilingues qu'on ne pourrait jamais combler».

«L'émission télévisée 'Message de Vie' continue à être efficace»<sup>6</sup> (notre traduction).

1971 (non disponible)<sup>7</sup>

1972

«Mais c'est le CANADA FRANÇAIS qui continue d'être notre défi prioritaire. Le rythme de notre travail augmente. Le Québec s'ouvre, mais l'oeuvre demeure quand même très difficile. Les réussites viennent de Dieu».

«L'INSTITUT BIBLIQUE BÉRÉE a quinze étudiants français inscrits dont quatre vont graduer au mois de mai».

«Il y a trente-quatre places où des cultes en français ont lieu, ce qui fait des APDC la plus grande organisation évangélique au Québec. On planifie d'ouvrir trois nouvelles régions françaises cet été. Par la télévision, par la radio, par la littérature, par des croisades, par des cours par correspondance, par des visites, par le programme AIM en coopération avec Quebec Outreach et Gaspé Outreach, nous faisons tout en notre pouvoir pour profiter des portes ouvertes au Canada français»<sup>8</sup> (notre traduction).

«Le Québec demeure une province très difficile mais Dieu donne des âmes et ceux qui sont associés à cette oeuvre sont excités par les possibilités futures»<sup>9</sup> (notre traduction).

1973

«Au CANADA FRANÇAIS nous procédons à l'établissement de notre trente-neuvième assemblée. Rouyn s'est acheté un nouveau bâtiment. Amos a une nouvelle église et fait des cultes bilingues. Val-d'Or a débordé de son ancienne propriété. St-Hyacinthe a acheté et rénové une ancienne église anglicane. Nous achetons une église unie à Chibougamou et cherchons un bâtiment convenable à Chicoutimi. Drummondville tient des réunions dans un



lieu de culte de l'Église Unie, que nous espérons acheter. Courcelles s'est procuré un terrain bien situé et on érige un presbytère».

«Cet été la Conférence française projette d'implanter une Église à Rimouski, et d'effectuer un retour au Lac St-Jean, à Sherbrooke et à Québec. QUEBEC OUTREACH, sous la direction de la CROISADE de la LITTÉRAIRE DU QUÉBEC, planifie d'implanter une Église à Sept-êles, d'envoyer une équipe à Chibougamou, et de retourner à Joliette, à Drummondville, dans la Beauce et à Rouyn. L'année passée plus de 300 personnes se sont impliquées, et plus de 80 se sont inscrites à l'école de formation».

«Bérée a inscrit 17 étudiants cette dernière année, dont 13 hommes».

«Après quatre ans le programme de BOURSES POUR L'ÉTUDE DE LA LANGUE FRANÇAISE a fait graduer 13 jeunes hommes pour entrer dans le ministère canadien-français. Ces derniers font du bon travail. Il y a plusieurs candidats pour l'an prochain».

«Ron Hubbard et ses confrères font un excellent travail en Gaspé. Maranatha, une revue francophone trimestrielle, est publiée pour les Églises au Québec. En plus, la Conférence a établi un Comité d'éducation chrétienne, pour essayer de trouver de la littérature pour l'école du dimanche en français, et pour planifier un congrès d'école du dimanche en langue française»<sup>10</sup> (notre traduction).

1974

«Au CANADA FRANÇAIS, nous avons établi notre quarante-deuxième point de prédication. L'achat d'une nouvelle église à Chibougamou est un miracle en soi. Courcelles s'est acheté une église et un presbytère neufs. L'achat d'un terrain à Drummondville aussi bien que la construction d'une nouvelle église pour l'assemblée grandissante ont été autorisés. Rimouski et Sept-êles ont été établis l'été passé. Montmorency, Lévis et Ste-Foy ont tous maintenant des réunions en français. Joliette, St-Jean et Arvida utilisent tous des églises dans leur région grâce à la gentillesse des congrégations d'une autre dénomination».

«Pour l'été qui s'en vient, la Conférence française a l'intention de placer un ouvrier à Mont-Laurier et d'y établir une oeuvre. En plus, ils vont renvoyer leurs équipes AIM francophones à Rimouski et à Arvida aussi bien qu'à d'autres endroits. Quebec Outreach retournera à Sept-êles et à Chibougamou, à Joliette et à Drummondville, et fondera possiblement une assemblée à Châteauguay. Cette année, le Croisade de la littérature du Québec établit une équipe permanente de six jeunes gens pour une formation et une évangélisation intensives au Canada français. Les cours de correspondance se font réviser actuellement pour l'utilisation à l'échelle nationale et plus de 12 000 personnes sont actuellement inscrites à ces études. Un nouveau cours avancé pour les Canadiens français a été autorisé».

«L'Institut biblique Bérée, présentement une des plus grandes écoles de formation biblique protestantes de langue française au monde, a inscrit 19 étudiants à temps plein et 18 étudiants de soir, un total de 37, un nouveau record. Trois couples vont graduer dans le ministère canadien-français ce printemps».

«Le programme de bourses pour l'étude de la langue française, maintenant connu sous le nom de FLITE - 'Formation Linguistique Intensive pour la Transmission de l'Évangile' - aura fait graduer 14 jeunes hommes dans le ministère français d'ici la fin de cette année scolaire. Chacun va bien. Malgré les diplômés de Bérée et du programme FLITE, l'oeuvre francophone grandit si rapidement qu'il y a encore des places qui attendent un pasteur».

«Il y a un intérêt vif partout au Canada pour le programme FLITE. Nous avons déjà reçu des demandes pour l'automne de 1974. Avec la participation des Assemblées de Dieu pour la formation de leurs missionnaires pour des régions francophones, un autre bâtiment sera acheté à Québec pour loger les étudiants».

«Évangél Temple de Toronto continue à faire du bon travail avec son Gaspé Outreach. D'ici très peu, tous nos pasteurs de la Gaspésie seront bilingues»<sup>11</sup> (notre traduction).

1975

«Au Canada français, nous espérons pouvoir implanter nos 43e, 44e, 45e et 46e congrégations cet été. Si Dieu le veut Hull, Alma, et Matane, toutes au Québec, et Kapuskasing (Ontario) sont sur la liste pour une considération attentive».

«L'Institut biblique Bérée a 34 étudiants inscrits, en plus de 14 étudiants de soir, un nouveau record».

«La croisade de littérature du Québec continue un programme agressif d'évangélisation. Plus de 16 000 sont actuellement inscrits à des cours bibliques par correspondance. Strategy Quebec planifie de l'évangélisation cet été, et un suivi pendant toute l'année».

«Deux autres couples vont graduer du programme FLITE ce printemps. Phil et Mabel Johnson sont le premier... il s'agit d'un couple laïc qui a quitté de bonnes situations à Vancouver pour s'établir au Québec et aider l'évangélisation francophone tout en pourvoyant à ses propres besoins».

«FLITE s'est acheté une deuxième maison semi-détachée pour servir de dortoir. Elle pourrait maintenant loger huit couples».

Pendant que l'oeuvre francophone semble être prise dans le tourbillon du changement et des douleurs de croissance, elle connaît un succès et des opportunités sans précédent. Le nombre de pentecôtistes a doublé depuis dix ans»<sup>12</sup> (notre traduction).

1976

«Au Canada français, le programme d'évangélisation tout entier est encourageant. De nouvelles assemblées se font implanter à Hull, St-Hilaire, Montréal-Nord, Lachine, Montmagny et Sept-êles».

«Le programme FLITE continue à être plus efficace que jamais. Quatre personnes se font former cette année. Déjà nous avons reçu trois demandes pour des bourses pour cet automne et sept autres ont demandé des formules de demande. Même si cela étirera nos finances à la limite, on a besoin de ces pasteurs et nous remercions Dieu pour eux».

«Plus de 17 000 se sont inscrits jusqu'ici au cours par correspondance LA

PAROLE VIVANTE et le nombre de pentecôtistes français a plus que doublé depuis cinq ans».

«Le District de l'Est de l'Ontario et du Québec a établi un programme d'évangélisation bilingue et s'attend à de l'évangélisation agressive en français dans un avenir immédiat. Plusieurs de ses Églises françaises grandissent rapidement»<sup>13</sup> (notre traduction).

1977

Une moyenne d'un nouveau bâtiment tous les deux mois depuis deux ans.

Depuis 8 ans, une croissance de 154%.

1978

Robert Argue parle de la croissance au Canada français en termes de congrégations établies (trois par la Conférence française; deux par le District des Maritimes, la première mention du District des Maritimes dans le contexte de l'évangélisation en français; l'Ouest de l'Ontario mentionné pour la première fois dans ce contexte; le District de l'est de l'Ontario et du Québec a autorisé l'évangélisation bilingue agressive), de terrains achetés, de conversions.

Formation Timothée est mentionné pour la première fois dans un rapport du Département des Missions intérieures aux Congrès des Districts.

«Malgré le travail de l'Institut biblique Bérée et le programme FLITE, la pénurie de pasteurs francophones persiste. Le budget de FLITE était en-dessus de 23 000\$ l'année passée. Cette année il y a trois couples merveilleux inscrits et chaque bourse reçu a une valeur d'à peu près 3000\$. Il y a 16 étudiants à temps plein à Bérée cette année, et il y a 24 étudiants à temps plein au programme Formation Timothée, un nouveau programme de formation à Québec»<sup>14</sup> (notre traduction).

1979

«... le nombre d'oeuvres au Canada français dépassera bientôt la barre de 100»<sup>15</sup> (notre traduction).

1980

«Le Canada français, malgré des influences et angoisses politiques, reste un des grands champs de mission encourageants. Nous avons compté dernièrement plus de 125 assemblées françaises au Canada»<sup>16</sup> (notre traduction).

1981

«Le Canada français continue d'être le côté plus excitant des Missions Intérieures». Robert Argue continue en écrivant au sujet de la croissance au sein des assemblées ainsi que de la croissance du nombre des assemblées. Il y avait quatre-vingt-quatre jeunes gens inscrits au programmes de formation au Québec, mais il ne spécifie pas lesquels.

1982

L'implantation de nouvelles Églises francophones continue.

Pour la première fois nous lisons qu'il y avait tant de demandes pour entrer au programme FLITE qu'on n'a pas pu les accepter toutes.

«Cette année, l'Institut biblique Bérée a 45 étudiants à temps pleins et 35 étudiants de soir. Formation Timothée a 84 étudiants inscrits à Québec et aux dix centres d'extension»<sup>17</sup> (notre traduction).

1983 18

«Le programme de Formation linguistique intensive pour la transmission de l'évangile (FLITE) a connu le plus grand nombre d'inscriptions de son histoire pendant l'année 1982-83. Cinq couples mariés et cinq jeunes hommes célibataires seront gradués à la fin d'avril. Ils ont hâte de s'impliquer dans un ministère au Canada français et la porte n'a jamais été ouverte aussi grande qu'elle l'est maintenant. Présentement, nous avons reçu huit demandes d'admission et nous nous attendons à en recevoir d'autres».

«L'Institut biblique de Bérée à Montréal continue à former des jeunes francophones pour le ministère. Cette année, il y a 30 étudiants réguliers, avec 5 à temps partiel et 20 étudiants du soir. Le corps enseignant a été fortifié avec l'addition de deux hommes avec diplômes universitaires qui sont une contribution excellente à l'Institut. Des cours par correspondance sont disponibles et une librairie a été ouverte».

«Formation Timothée a reçu l'accréditation du Comité national des collèges bibliques et continue son programme unique de formation biblique. Installé à Québec, Formation Timothée dirige sept centres d'enseignement à travers la province. Présentement, il y a 37 étudiants réguliers inscrits».

1984

Lors du rapport de 1984 nous voyons le début d'un déplacement du centre d'intérêt des Missions intérieures vers les groupes ethniques divers au Canada: les Espagnols, les Portugais, les Chinois, les Coréens, les Antillais, les Juifs, les Arabes musulmans, les Indiens. Dans les rapports d'années précédentes, il y avait eu, bien entendu, des rapports de l'oeuvre parmi les Inuits, les Amérindiens et les Chinois et plus récemment, les Coréens. Les APDC ont eu diverses congrégations ethniques depuis plusieurs années, mais on n'avait jamais vu tant d'emphase sur d'autres groupes ethniques au Canada que sous l'administration de Gordon Upton<sup>19</sup>. Le Canada français, à cause de son poids démographique, commande toujours une attention particulière et occupe la majeure partie du rapport des Missions intérieures. La croissance étonnante et rapide au sein des Églises canadiennes-françaises en est le thème principal, quoique les chiffres présentés soient, d'après moi, probablement exagérés.

«Le domaine de l'éducation théologique pour le Canada français est d'une très grande importance. Présentement L'INSTITUT BIBLIQUE BÉRÉE forme environ 40 étudiants plus une trentaine dans des cours du soir. FORMATION TIMOTHÉE, pour sa part, forme environ 65 jeunes gens dans son programme de quatre ans. Ces deux programmes d'enseignement aident énormément à

rencontrer le besoin de pasteurs formés au Canada français aujourd'hui». D'autres gradués et candidats pour le programme FLITE ont été annoncés.

1985

«Le réveil continue sans relâche. Les occasions de ministère sont plus grandes que notre capacité d'y répondre. Pendant l'année qui vient de passer, nos gradués de FLITE ont ouvert des assemblées à St-Marc, Ste-Adèle, Forestville et Maniwaki au Québec, et à Shédiac et Pokemouche au Nouveau-Brunswick».

Le périodique *Le témoignage...* atteint une circulation de 100 000 exemplaires.

1986

«La réponse à l'appel de l'Évangile au Canada français continue d'être un phénomène des temps modernes. Au même moment on remarque une évolution dans la société québécoise, qui d'une forte position nationaliste se dirige vers une société pluraliste connaissant un accroissement des divers groupes ethniques canadiens en raison de l'immigration».

«L'ouverture à l'évangile est toujours présente. [...] Nous avons maintenant environ 110 congrégations de langue française au Québec, dans l'Est de l'Ontario et au Nouveau-Brunswick, avec au mois 6 de ces congrégations qui totalisent entre 400 et 800 personnes lors des réunions».

1987

«Le réveil spirituel à travers le Canada français se poursuit. Nous sommes présentement dans une phase de consolidation. Nous n'acceptons pas d'application pour le programme FLITE cette année puisque nous cherchons à fortifier notre position et à développer une nouvelle stratégie face aux circonstances toujours changeantes du Canada français».

Le fait que des candidatures au programme FLITE ne se faisaient plus accepter pourrait indiquer, sinon un arrêt de croissance, au moins une décélération de la croissance. Plus loin au rapport nous lisons que le nombre de gradués aux collèges bibliques est supérieur au nombre de positions de ministère ouvertes.

«L'ensemble des inscriptions dans nos 6 collèges bibliques canadiens, totalise présentement 1100, montrant un léger déclin face au déclin drastique qu'il y a aux États-Unis et dans d'autres parties du Canada. Nous ne sommes pas certains si oui ou non nous faisons face à une période d'ajustement plus ou moins longue. Nous souhaitons qu'elle sera courte. Bien qu'il ne soit peut-être pas possible de placer chaque gradué de chaque année dans un endroit de ministère spécifique, nous révisons après un certain temps, ceux qui ressentent un appel de Dieu au ministère publique»<sup>20</sup>.

1988

«Des églises continuent de fleurir à travers le Canada français et les assemblées comptent entre une poignée de fidèles jusqu'à plus de 900».

«Un nombre grandissant de jeunes s'inscrivent aux collèges bibliques afin

de recevoir la préparation nécessaire pour entrer dans l'oeuvre. Les deux collèges: Institut biblique Bérée à Montréal et Formation Timothée à Québec connaissent le même phénomène. Le besoin est toujours grandissant au Québec pour des ouvriers bien formés alors que nous comptons plus d'une centaine d'assemblées».

«En automne 1987, les inscriptions dans les quatre collèges bibliques anglophones et dans les deux collèges francophones ont considérablement augmenté par rapport à l'année précédente. Nous nous inquiétons de la baisse, mais heureusement elle n'était que temporaire. Maintenant de plus en plus de jeunes gens se présentent pour le ministère».

1989

«Le Canada français continue de faire sentir sa présence. Nous nous dirigeons imperturbablement vers ce que nous espérons être une consolidation de nos assemblées francophones sous une seule administration dans la province de Québec. Si cela devenait une réalité, cela pourvoirait une surveillance<sup>21</sup> unifiée sur tout le travail francophone du Québec. Cependant, il y aurait un accroissement des besoins financiers pour prendre avantage des opportunités qui s'offrent à nous. Le Québec doit continuer à être une priorité de notre programme 'Mission Canada'. Aussi longtemps qu'il y aura une différence aussi criante dans le ratio de protestants évangéliques versus le reste de la population nous nous devons d'accroître notre implication missionnaire dans cette région».

«Alors que nous orientons<sup>22</sup> nos activités dans le programme FLITE, nous avons beaucoup plus de brillants et jeunes Québécois qui graduent de nos deux institutions que nous n'avons les moyens de placer et de soutenir dans le ministère. Alors que les congrégations du Québec continuent de grandir et de mûrir, nous recherchons une implication plus grande des assemblées locales pour parrainer d'autres églises dans leur région environnante».

1990

Rien d'important au sujet du Canada français dans le rapport de 1990.

1991

«La 'Révolution tranquille' du début des années 60 au Canada français fut suivi par le 'Réveil tranquille' à la fin des années 70 et aux débuts des années 80. Alors que la 'Révolution tranquille' a poursuivi ses activités pour maintenant menacer l'unité politique d'avec le Canada, le 'Réveil tranquille' semble avoir atteint un plateau, nous avons eu du succès dans l'établissement de nouvelles églises. Elles sont maintenant au nombre d'environ une centaine. Dans le but de devenir autonome, des églises entrent présentement dans une étape de consolidation où elles sont fortifiées, amenées à une maturité. Un programme d'établissement d'églises au Canada français demande une mise de fonds importante de la part de croyants pentecôtistes canadiens qui ont un esprit missionnaire».

1992

L'implantation d'Églises encore un thème dominant.

«Approximativement 48 églises font partie de la Conférence française. Le



District de l'Est de l'Ontario et du Québec, avec un nombre semblable d'églises françaises dans sa Division des Ministères francophones, a amendé sa Constitution pour dissoudre cette Division et a changé son Comité exécutif afin d'y intégrer des membres élus de langue française. Ce district devient donc complètement bilingue. Toutes ses conférences, réunions, publications et communications se feront maintenant dans les deux langues officielles du Canada».

«Nous croyons fermement que le temps est propice à l'établissement de nouvelles églises au sein du Canada français. Paul Maurice, qui a récemment gradué du programme FLITE et qui était assistant au pasteur de Shédiac au Nouveau-Brunswick, et qui travaillait à établir une nouvelle église à Dieppe, a relevé ce défi à temps plein. Dieppe a une population principalement francophone et déjà un grand nombre de croyants se réunit».

«Nos deux collègues francophones continuent leur effort pour entraîner [sic] des dirigeants français. [...] Les inscriptions courantes [sic] du Collège Bérée sont de 8 étudiants à temps plein, 9 à temps partiel, et 30 qui prennent des cours du soir. [...] Le Collège biblique Québec, qui utilise le concept de cours théologiques sur bandes magnétiques, opère 55 centres partout dans la province et compte présentement 11 étudiants à temps plein et 129 à temps partiel. L'équivalence serait de 62 étudiants à temps plein».

## Notes

- 1 Traduit de l'anglais: «...pioneering in Drummondville, Sorel, St-Felix-de-Kingsey...»
- 2 Traduit de l'anglais: The Districts are involved in aggressive evangelism. Quebec is «one of the neediest mission fields in the world». Quebec Outreach planned with Youth with a Mission, Evangel Pentecostal in Montreal, Evangel Temple in Toronto. Groups of young people to go to Gaspé, do personal witness, door-to-door literature distribution, «tons of French Gospel literature», «better than a million pieces of literature will be taken to the homes». «Twenty-five thousand New Testaments will be available on request, Bible Study course by correspondence will be offered», gospel tent to be erected in six major population areas, André Gagnon, «Quebec for Christ evangelist will conduct a two week crusade» in each target area, «Our French District Conference is spearheading this effort and doing all within its power to make it a success».
- 3 Traduit de l'anglais: «...this is Quebec's hour, and if we are ever going to do anything it must be now. In the last two years we have distributed almost 2,000,000 pieces of gospel literature. As a result thousands of French Canadians have been confronted with the claims of Christ. Almost 4,000 adults have enrolled in the French Correspondance course. A second course of six lessons is being translated at the present time. A 'Growth by Groups' program has been authorized and is on the drawing board to initiate at the earliest possible moment.

This summer we are believing God for 20 French young people and 20 English

young people to go in teams of 2 to strategic areas where interest has been keen, and endeavour by personal witness, distribution of further literature and conducting evening Bible studies, to bring many to a saving knowledge of Jesus Christ and establish little pockets of believers here and there. In order to fully realize these goals we must have available ministers who will pioneer in the Province and gather congregations around them. To this end all that is possible is being done to strengthen the work of BEREAL BIBLE INSTITUTE in Montreal. Rev. Rene Robert has been brought from Switzerland to be Principal of the School, where presently they are enjoying the largest enrollment in 15 years. In order to supply instant French preachers the Home Mission Department is offering scholarships to the French language school, to graduates of English Bible Colleges. This May our first applicant, Rev. Dave Whittaker, of Dundas, Ontario, will be graduated. Six young men have already applied for scholarships for next Fall. We are believing God for one of the greatest moves in the Province of Quebec since we began work there some 50 years ago.

A group of young people returned to the GASPE this summer under the leadership of Laurie Price, of Evangel Temple, Toronto. As a result of their work in the last years five congregations have been established on the Gaspé coast. The Sherwood Assembly in Winnipeg is doing all the footwork in the distributing of 20,000 French tracts in ST.BONIFACE across the river, in the hope that a French congregation will be established there».

- 4 Traduit de l'anglais: God needs young men for ministry in Quebec...8 months on scholarship to a language school...and a minimum of two years of ministry to French Canada. We are waiting to hear from five consecrated, dedicated young men IMMEDIATELY! We must enroll them for the fall term soon [Argue, Lettre aux pasteurs, (avril 1969)].
  - 5 Le titre de ce rapport indique qu'il fut donné en 1970, et pourtant, le contexte semble indiquer que le rapport fut donné en 1971 puisqu'il y eut un seul diplômé de FLITE en 1970, David Whittaker. A notre avis, le titre aurait dû indiquer 1971.
  - 6 Traduit de l'anglais: «There are already more places calling for French or bilingual pastors than we can possibly supply [...] The television outreach 'Message de Vie' continues to be effective».
  - 7 Voir note #5.
  - 8 Traduit de l'anglais: «But it is FRENCH CANADA that continues as our number one challenge. The tempo of our work increases. Quebec is open, but the work is still most difficult. The successes come from God».
- «BEREA BIBLE INSTITUTE enrolled 15 French students with four graduating in May.»[...]
- «There are 34 places where French services are currently conducted, making the P.A.O.C. the largest evangelical voice in French Canada. Plans call for three more French areas to be pioneered this summer. By television, by radio, by literature, by crusades, by correspondence courses, by visitation, by AIM programs in conjunction with Quebec and Gaspé Outreaches, we do all in our power to take advantage of the open doors in French Canada».



- 9 Traduit de l'anglais: «Quebec is still a very difficult province but God is giving souls and those who are associated with that work are excited about the future prospects» [Robert Argue, Lettre aux pasteurs (8 septembre 1972)].
- 10 Traduit de l'anglais: «In FRENCH CANADA we are moving towards the establishment of our 39th congregation. Rouyn has a new building. Amos has a new church and holds bilingual services. Val d'Or has outgrown its old property. St. Hyacinthe has purchased and beautifully remodelled an old Anglican church. We are purchasing a United Church in Chibougamou, and seeking a suitable building in Chicoutimi. Drummondville has meetings in a United Church, which we hope to purchase. Courcelles has secured a well-situated lot, and a parsonage is being erected.
- This summer the French Conference plans to pioneer in Rimouski, and return to the Lac St. Jean area, Sherbrooke and Quebec City. QUEBEC OUTREACH under the direction of the QUEBEC LITERATURE CRUSADE plans to pioneer in Sept Isles, send a team to Chibougamou, and return to Joliette, Drummondville, Beauce County and Rouyn. Last year over 300 were involved in the Outreach, and better than 80 enrolled in the training school.
- Berea enrolled 17 students this last year, 13 of which are men.
- After four years the FRENCH LANGUAGE SCHOLARSHIP program has graduated 13 young men into the French Canadian ministry. These are giving good account of themselves. There are several applicants for next year.
- Ron Hubbard and his confreres are doing excellent work in the GASPE. Maranatha, a quarterly French magazine is being produced for the Churches in Quebec. As well, the Conference has set up a Committee on Christian Education, in an endeavour to find suitable French Sunday school literature, and to plan a Sunday school Conference in the French language».
- 11 Traduit de l'anglais: «In FRENCH CANADA, we have established our 42nd preaching point. The purchase of a new church in Chibougamou is a miracle in itself. Courcelles has a brand new church and parsonage and the securing of property in Drummondville and the building of a new church there for the growing congregation has been authorized. Rimouski and Sept-Iles were pioneered last summer. Montmorency, Levis and Ste. Foy now have French meetings. Joliette, St. Jean and Arvida are all using church buildings in their area through the courtesy of congregations of another denomination.
- This coming summer, the French Conference plans to place a worker in Mont Laurier, and pioneer a work there. They will also send their French AIM team back to Rimouski and Arvida as well as other places. Quebec Outreach will return to Sept Iles and Chibougamou, Joliette and Drummondville, and will possibly pioneer a congregation in Chateaugay. This year, Quebec Literature Crusade is establishing a permanent team of six young people for intensive training and outreach in French Canada. The correspondence courses are presently being revised for national use and over 12,000 are presently enrolled in these studies. A new advanced course for French Canadians has been authorized.
- Berea Bible Institute presently one of the largest French language Protestant Bible training schools in the world has enrolled 19 full-time students and 18 night

- students, making a total of 37 - an all time record. Three couples will graduate into the French Canadian ministry this spring.
- The French language scholarship program now known as FLITE - 'French Language Intensive Training for Evangelism' will have graduated 14 young men into French ministry by the end of this school year. Each is doing well. In spite of the graduates from Berea, and the FLITE program, the French work is expanding so rapidly that there are still vacant pulpits.
- There is a keen interest in the FLITE program all across Canada. Already, applications have been received for the fall of 1974. With the Assemblies of God participation in the training of their missionaries for French-speaking areas, another building will be purchased in Quebec City for housing.
- Evangel Temple in Toronto continues to do a good work in its Gaspé Outreach. Very shortly, every one of our pastors in the Gaspé will be bilingual».
- 12 Traduit de l'anglais: «In French Canada, we hope to pioneer our 43rd, 44th, 45th, and 46th congregations this summer. Lord willing, Hull, Alma, and Matane, all in Quebec, and Kapuskasing, Ontario are listed for careful consideration.
- \* Berea Bible Institute has 34 enrolled, plus 14 night students, an all time record.
- \* Quebec Literature Crusade continues an aggressive program of evangelization. Over 16,000 are presently enrolled in Bible correspondence courses. Strategy Quebec plans for summer outreach, and year round follow-up.
- \* FLITE graduates two more couples this spring. Phil and Mabel Johnson are a first... they are a lay couple who resigned good positions in Vancouver to settle in Quebec and assist in French evangelization while maintaining themselves.
- \* FLITE has purchased a second semi-detached building for use as a dormitory. It could now accommodate eight couples.
- While the French work seems in the throes of change and developing pains, it experiences unprecedented success and opportunity. Our Pentecostal constituency has doubled in the last ten years.»
- 13 Traduit de l'anglais: «In French Canada, the entire program of evangelism is encouraging. New congregations are being pioneered in Hull, St.Hilaire, Montreal North, Lachine, Montmagny, and Sept-Iles [...].
- The FLITE program continues to be more effective than ever. Four are in training this year. Already we have received three applications for bursary this coming fall and seven others have asked for applications. While this will strain our finances to the limit, these pastors are needed and we are thanking God for them.
- Over 17,000 have thus far enrolled in the correspondence course, LA PAROLE VIVANTE (The Living Word) and our French constituency has more than doubled in the last five years.
- The Eastern Ontario and Quebec District has established a bilingual outreach and anticipates aggressive French evangelism in the immediate future. Several of its French churches are expanding rapidly».
- 14 Traduit de l'anglais: «In spite of the work of Berea Bible Institute, and the FLITE program, there continues to be a shortage of French pastors. The budget of FLITE last year was better than \$23,000. This year, there are three very fine

- couples enrolled and each bursary that a couple receives is valued at \$3,000. There are 16 full time students in Berea this year, and there are 24 full-time students in the TIM program, a new training effort in Quebec City».
- 15 Traduit de l'anglais: «...the number of works in French Canada will soon pass the 100 mark».
- 16 Traduit de l'anglais: «French Canada, in spite of any political overtones or anxieties, remains one of the great encouraging mission fields. At recent count, there were better than 125 French speaking congregations listed in Canada». Puisqu'il est peu probable que vingt-cinq Églises aient été implantées en une seule année, le saut de vingt-cinq assemblées depuis 1979 doit comprendre les cellules d'Églises établies.
- 17 Traduit de l'anglais: «This year, Berea Bible Institute has 45 day students and 35 night students. Formation TIMOTHEE has an enrollment of 84 in Quebec City and including the ten extension centres».
- 18 Gordon Upton devient le Directeur du Département des Missions intérieures en 1983.
- 19 Le successeur de Gordon Upton, Ken Birch, élu à la position de directeur du Département national des missions intérieures lors du Congrès général de 1992, confirme ceci lors de son premier rapport aux Congrès des Districts en 1993: «Le Frère Upton a déployé des efforts considérables pour apporter à l'attention de nos Églises anglophones et francophones le fait que les populations ethniques en pleine expansion au Canada représentent la grande nouvelle réalité que les APDC se doivent d'adresser aux années quatre-vingt-dix et au-delà. Les statistiques démographiques récentes confirment cet appel».
- 20 L'anglais exprime plutôt l'observation que ceux qui sentent l'appel de Dieu, trouvent effectivement, et normalement avec peu d'exceptions, sur un certaine période de temps, une place de ministère.
- 21 Une meilleure mot qui reflèterait mieux la pensée anglaise serait «supervision».
- 22 La version anglaise parle de «gearing down», donc un ralentissement ou insistance moindre.

## GLOSSAIRE

Accepter Jésus: Cette expression est un des termes habituels utilisés en jargon évangélique pour décrire l'expérience de la conversion. Celle-ci est comprise par les évangéliques comme étant une décision volontaire et rationnelle par un individu d'accepter deux notions de base: la première, que Jésus a le droit à sa vie, puisqu'il est maintenant prêt à chercher à faire la volonté de Dieu telle qu'il la découvre dans la Bible, et la seconde, qu'il doit mettre sa confiance seulement dans le sacrifice substitutif de Jésus sur la croix pour le pardon de ses péchés, et donc pour son salut. Bien sûr, ce qui est «découvert» dans la Bible comme volonté de Dieu varie d'une Église à l'autre et d'un pasteur à l'autre lorsque des herméneutiques différentes entrent en jeu. Il y a des interprétations sotériologiques diverses dans les Églises évangéliques différentes; mais la notion que le salut est reçu par une décision personnelle «d'accepter» Jésus, et non par une décision de passer d'une Église à une autre, reste constante. D'autres expressions utilisées pour décrire la conversion sont: «rencontrer le Seigneur», «suivre le Seigneur», «né de nouveau», «sauvé». «Amener quelqu'un au Seigneur» décrit l'acte d'amener quelqu'un à se convertir par un témoignage persuasif.

Baptême dans le (du) Saint-Esprit: Une expérience spirituelle du Saint-Esprit qui, selon les croyances pentecôtistes, se manifeste initialement par le parler en d'autres langues (voir ci-dessous). Les pentecôtistes croient que cette expérience est la même que celle expérimentée par les apôtres et d'autres croyants le jour de la Pentecôte, telle que relatée en Actes 2:4 et ailleurs dans les Actes des apôtres (Actes 8:18-24; 10:44-46; 19:1-6). La lecture de ces passages divers amène les pentecôtistes à désigner la même expérience par des termes différents, tels que «recevoir le Saint-Esprit» (Actes 8:17; 19:2), «être rempli d'Esprit-Saint» (Actes 2:4), ou «être baptisé du Saint-Esprit» (Actes 11:16)2.

Baptisé dans le Saint-Esprit: Voir Baptême dans le (du) Saint-Esprit.

Chiliasme: Peut être utilisé dans le même sens que «millénarisme». Il cependant est utile de faire une distinction mineure entre les deux en ce sens que le chiliasme (en anglais chiliasm ou plus souvent, millenialism) dénote la croyance en une période de mille ans pendant lesquels le Christ régnera, tandis que le millénarisme (en anglais millenarianism) signifie le mouvement qui fait la promotion du chiliasme. Il y a trois thèses interprétations du chiliasme. Des variantes se trouvent également à l'intérieur de chacune de ces interprétations. La thèse pré-millénariste, à laquelle adhère la majorité des fondamentalistes et évangéliques, prône que le Christ reviendra corporellement sur la terre et inaugurerait ensuite un règne littéral de mille ans sur la terre. La thèse post-millénariste est la croyance que l'Église, par sa prédication et par son influence morale, changera tellement le monde qu'Elle amènera le millénium, après quoi

le Christ reviendra. La thèse a-millénaire insiste sur la foi en un Christ qui règne présentement. Ce dernier se ramifie en deux doctrines principales, celle qui dit que le Christ règne présentement par son Église et celle qui croit qu'il règne depuis les cieux<sup>3</sup>.

**Conférence générale:** La plus haute instance des APDC, dont les membres sont des ministres ordonnés et des laïcs autorisés qui se réunissent tous les deux ans pour s'occuper des affaires de l'ensemble de la dénomination.

**Dispensationalisme:** Le système théologique et herméneutique popularisé par John Nelson Darby et la Bible de Référence Scofield, selon lequel l'histoire humaine est divisée en époques, pendant chacune desquelles Dieu agit différemment envers l'humanité<sup>4</sup>.

**District:** Dans les Assemblées de la Pentecôte du Canada, une entité administrative regroupant les ministres et les Églises dans un territoire désigné, présidée par le Surintendant et son conseil exécutif, dont tous sont élus. Les ministres et les laïcs autorisés à l'intérieur de cette région territoriale se rassemblent sur une base annuelle lors du congrès du District pour s'occuper des affaires du District.

**Église (avec majuscule):** L'assemblée des fidèles, locale ou universelle. Selon le contexte, le terme peut désigner le nombre total du peuple de Dieu, né de l'Esprit, sans référence à l'appartenance dénominationnelle, ou bien il peut indiquer une dénomination ou encore une congrégation locale.

**église (sans majuscule):** Le bâtiment dans lequel les fidèles s'assemblent.

**Évangélique (isme):** Ce mot a été utilisé pour décrire d'une façon générale le message rédempteur du christianisme. Quelques Églises, tels les luthériens allemands, l'utilisent comme un équivalent de «protestant». Les catholiques se servent du terme «évangélique» comme adjectif, et non comme substantif. Ils parleront donc d'une prédication évangélique, mais non d'une personne comme d'un évangélique<sup>5</sup>. Définir l'évangélisme est tout à fait problématique comme le montrent Donald W. Dayton et Robert K. Johnston (dirs.) dans *The Variety of American Evangelicalism*<sup>6</sup>. En essayant d'éviter l'exclusivisme, Mark A. Noll, David W. Bebbington, et George A. Rawlyk<sup>7</sup> définissent «évangélique» comme un mot qui décrit le réseau de mouvements qui sont apparus au dix-huitième siècle en Grande Bretagne et ses colonies, et qui mettaient au cœur de leurs convictions: le biblicisme, qui décrirait la confiance en la Bible comme autorité suprême pour sa vie; la conversion (une insistance sur la nouvelle naissance); l'activisme («une approche énergique et individualiste des devoirs religieux et de l'implication sociale», et on devrait probablement ajouter que cela comprenait en grande partie l'évangélisation); et le crucicentrisme (qui place la rédemption par le Christ au plein centre du christianisme)<sup>8</sup>. Si nous nous en tenons à cette définition, nous sommes obligés de voir

l'évangélisme comme un mouvement historiquement distinct du fondamentalisme, malgré le fait que les deux ont des points communs. À bien des égards, l'évangélisme est en effet semblable au fondamentalisme, surtout au niveau doctrinal. Il y a quand même certains évangéliques qui n'adhèrent pas à la position très forte des fondamentalistes sur l'inerrance. Et il existe des évangéliques qui ne veulent pas s'associer à la militance et au séparatisme sectaire du fondamentaliste. Une différence subtile d'accent existe également entre l'évangélique et le fondamentaliste. Le fondamentalisme insiste sur les Écritures, surtout sur les Écritures inerrantes, tandis que l'évangélisme insiste sur l'expérience consciente de la nouvelle naissance. Rappelons-nous cependant que cette distinction est normalement indiscernable pour l'observateur extérieur. Par exemple, un journaliste de la revue *Time* a conclu: «Aujourd'hui les fondamentalistes et les évangéliques partagent des valeurs et des croyances très semblables. Mais les évangéliques tolèrent un éventail un peu plus large d'interprétations bibliques et de visions culturelles, et ont tendance à s'opposer à des chasses aux sorcières doctrinales. La différence, au fond, en est une d'attitude plutôt que de théologie»<sup>9</sup> (notre traduction). John Stackhouse prétend que l'évangélisme canadien n'est pas un écho de son équivalent américain. Il est nettement canadien. Il existe un fondamentalisme radical au Canada représenté par T.T. Shields, mais il s'agit d'un phénomène minoritaire qui n'est pas représentatif de l'évangélisme canadien. Des institutions telles que le Prairie Bible Institute, le Tyndale Bible College/Seminary, le Regent College, la Trinity Western University, l'Evangelical Fellowship of Canada, les Groupes bibliques universitaires, seraient plus typiques de l'évangélisme canadien<sup>10</sup>.

**Évangélisation (activité évangélisatrice):** L'acte de communiquer l'Évangile dans le but de conduire l'interlocuteur à la conversion à Jésus-Christ.

**Fondamentalisme(iste):** Comme le dit James Barr<sup>11</sup>, on doit noter que ce n'est pas possible de réduire le fondamentalisme ni le fondamentaliste à une seule définition succincte. La perception populaire d'un fondamentaliste en fait une personne qui appartient à quelque chose qui est assez désagréable et qu'on conçoit normalement comme étant un religionniste agressif, pré-moderne, anti-scientifique et anti-évolutionnaire, qui interprète la Bible d'une façon très littérale. La vérité est bien plus complexe que cela. Mais pour les fins de situer ce mouvement dans l'éventail des opinions théologiques, nous offrons cette description approximative du fondamentalisme.

Le fondamentalisme est un mouvement qui a ses racines dans le millénarisme du dix-neuvième siècle<sup>12</sup> et qui était à l'origine une réaction aux tendances modernistes ou libérales<sup>13</sup> dans les Églises protestantes. Dans son sens populaire, il se réfère normalement à ces chrétiens théologiquement conservateurs qui insistent sur l'interprétation littérale de la Bible. James Barr a démontré adéquatement, cependant, qu'attribuer au fondamentalisme la caractéristique d'une interprétation biblique littérale est une vision tordue. Il serait plus précis de dire que les fondamentalistes insistent davantage sur l'inerrance de la Bible que sur sa littéralité. Les fondamentalistes se voient comme les

défenseurs de l'orthodoxie chrétienne.

Le terme «fondamentaliste» provient du titre d'une série de livrets, *The Fundamentals*, envoyée à 250 000 ministres et laïcs par les hommes d'affaires américains Lyman et Milton Stewart entre 1910 et 1915. Quatorze articles de foi s'y trouvaient, dont cinq furent adoptés par l'Assemblée générale de l'Église presbytérienne en 1910, et réaffirmés en 1916 et 1923. Il y avait: (1) l'inerrance des Écritures, (2) la naissance virginale du Christ, (3) le sacrifice propitiatoire du Christ, (4) la résurrection du Christ, et (5) le retour physique et personnel du Christ. Si le fondamentalisme a joui pendant ses premières années d'un certain prestige parmi les protestants, il a été perçu de plus en plus comme un mouvement en marge de la société en général. Surtout après le *Monkey Trial* de 1925, quand l'instituteur John T. Scopes fut jugé et condamné pour avoir enseigné l'évolution dans une école publique de Dayton (Tennessee), il a été caractérisé comme un mouvement associé à l'étroitesse d'esprit, à la militance et à un manque de profondeur intellectuelle. John Stackhouse écrit qu'après ce procès:

...on a créé le stéréotype du fondamentalisme comme étant sudiste, rural et anti-intellectuel. En vérité, le fondamentalisme était mené plus typiquement par des hommes urbains et éduqués du nord qui s'étaient mis avec diligence à construire un réseau d'institutions qui remplacerait les collèges, les séminaires, les sociétés missionnaires, et ainsi de suite, qu'ils avaient laissés aux mains de leurs ennemis. Après la Deuxième guerre mondiale, ce réseau a produit les soi-disant néo-évangéliques, ceux qu'on associe avec la National Association of Evangelicals, Wheaton College, Fuller Theological Seminary, et la revue *Christianity Today*. Ces évangéliques ont conservé l'orthodoxie doctrinale des fondamentalistes, mais ont dénoncé l'insularité de leur communauté, leur peur de l'érudition moderne, et leur abandon des responsabilités sociales<sup>14</sup> (notre traduction).

On a, bien sûr, beaucoup écrit au sujet du fondamentalisme à travers les années. Comme notre définition est une définition de travail pour les fins de cette thèse, une étude plus approfondie du fondamentalisme est nécessaire afin d'éviter la caricature<sup>15</sup>. Il faut noter qu'il y a des variétés différentes de fondamentalisme et qu'il n'existe pas d'unanimité sur ses origines. Ernest R. Sandeen croit que le fondamentalisme doit être compris comme un aspect du millénarisme et qu'il aurait donc ses origines dans les années 1830 aux conférences prophétiques d'Edward Irving<sup>16</sup>. George Marsden, par contre, croit que le fondamentalisme est surtout un phénomène du vingtième siècle, qui se distingue par son opposition militante au modernisme et à la théologie libérale. D'après lui, ses trois points doctrinaux distinctifs sont: l'inerrance verbale des Écritures, la création divine au lieu de l'évolution, et une herméneutique dispensationaliste-prémillénariste de l'histoire<sup>17</sup>. Au lieu de le voir comme un produit du millénarisme britannique, Marsden conçoit le fondamentalisme comme une sous-espèce du revivalisme<sup>18</sup>. La variété la plus militante du fondamentalisme quant à son opposition à la modernité et son influence au niveau des Églises et de la culture est le fondamentalisme américain<sup>19</sup>.

Glossolalie: Du grec glossais lalein qui signifie «parler en (ou «avec» ou «par») langues». Russell P. Spittler, professeur du Nouveau Testament au Fuller Theological Seminary la définit ainsi:

Normalement, mais non exclusivement, le phénomène religieux qui consiste à émettre des sons constituant ou ressemblant à une langue inconnue par le locuteur. La glossolalie est souvent accompagnée d'un état religieux et psychologique effervescent, et, parmi les mouvements pentecôtistes et charismatiques, est généralement et distinctivement (mais non universellement) considérée comme étant la conséquence certifiante du baptême du Saint-Esprit<sup>20</sup> (notre traduction).

Et nous ajouterons que pour le croyant pentecôtiste, la glossolalie est considérée comme un vrai langage, qu'elle soit identifiée en tant que telle ou non. En d'autres mots, on ne considère pas que la glossolalie ne soit que des «sons». Quelque chose est communiqué par ces «sons», que ce soit une prière ou un message.

Libéral(isme): Souvent utilisé à la place de moderniste(isme). Référence théologique utilisée à l'origine pour désigner ces enseignements qui provenaient de l'étude historico-critique de la Bible aux dix-huitième et dix-neuvième siècles, et plus tard pour désigner les Églises qui s'identifiaient au mouvement moderniste du protestantisme après la Première guerre mondiale. Aujourd'hui, le terme réfère en général à ces Églises qui nient les cinq vérités essentielles de la théologie chrétienne, surtout l'inerrance, telles que définies par les fondamentalistes (voir ci-dessus). Nous voudrions émettre la même réserve que pour le Fondamentalisme ci-dessus. Une étude plus approfondie est nécessaire afin d'avoir une vision plus juste du libéralisme théologique. Les définitions générales que nous proposons, au risque de simplifier à l'excès, ont pour but d'aider ceux qui lisent cette thèse à avoir une compréhension au moins minimale de la question<sup>21</sup>.

Millénarisme(iste): Un mouvement qui dépasse les frontières confessionnelles, dont la distinction première est l'importance donnée à la doctrine du retour imminent de Jésus-Christ. Au début le mouvement était circonscrit aux Églises anglicanes, presbytériennes et baptistes. Plus tard, le millénarisme s'est étendu à la plupart des Églises fondamentaliste-évangéliques, les témoins de Jéhovah et les mormons<sup>22</sup>.

Missions (activité missionnaire): Ce terme suppose l'évangélisation (voir la définition ci-dessus) ou l'activité évangélisatrice avec en plus l'idée de traverser des frontières politiques, culturelles ou linguistiques dans le but non seulement de convertir des individus à Jésus-Christ mais aussi d'établir le christianisme à l'intérieur du peuple visé, en fondant des Églises ou des écoles, par exemple. L'activité missionnaire suppose normalement l'appui d'une organisation ou institution quelconque.

Moderniste(isme): Souvent utilisé à la place de libéralisme théologique (voir ci-



dessus). Un terme qui se réfère historiquement aux efforts des Églises protestantes pour s'adapter à l'évolution de la société moderne et aux nouveaux courants intellectuels du dix-huitième siècle<sup>23</sup>.

Parler en langues: Nous employons ici cette expression comme un terme générique qui comprend la glossolalie (voir ci-haut) et la xénolalie (voir plus loin) et tout autre terme qui décrit l'expérience biblique d'un chrétien qui se fait donner par Dieu, d'une façon surnaturelle, une langue, humaine ou autre (par exemple, l'apôtre réfère en 1 Corinthiens 13:1 à des langues angéliques) qu'il ne comprend pas.

Pentecôtiste(isme): Le mouvement pentecôtiste est un mouvement très large et diversifié englobant des croyances et des groupes divers, y compris les groupes charismatiques. L'accent mis sur la personne et l'oeuvre du Saint-Esprit, surtout par les dons spirituels tels qu'énumérés en 1 Corinthiens, chapitre douze, surtout le parler en langues, sont les éléments distinctifs qui lient toutes les parties du mouvement.

Rempli du Saint-Esprit: Voir Baptême dans le (du) Saint-Esprit

Xénolalie: Une langue inconnue du locuteur mais qui est identifiée comme étant une des quelques trois mille langues parlées par des êtres humains, à la différence de la glossolalie, qui comprend aussi des langues autres qu'humaines, telles les langues angéliques.

## Notes

- 1 Le mémoire de maîtrise de Randy Holm aborde les interprétations sotériologiques différentes au sein de l'évangélisme (The Conceptions of Salvation in the Evangelical Church, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1988, 106p).
- 2 Pour une étude plus détaillée, voir J.R. Williams, «Baptism in the Holy Spirit», DPCM, pp. 40-48.
- 3 Henri Blocher, «Millénarisme», Encyclopédie du protestantisme, sous la direction de Pierre Gisel, Paris: Éditions du Cerf/Genève: Éditions Labor et Fides, 1995, p. 974; Robert G. Clouse, (dir.), The Meaning of the Millenium. Four Views, Downer's Grove: Inter-Varsity Press, 1977, 223p; R.H., «Millenium/Millenarianism», William H. Gentz (Dir. gén.), DBR, Nashville: Abingdon, 1986, pp. 692-693.
- 4 Voir F.L. Arrington, «Dispensationalism», DCPM, pp. 247-248.
- 5 Edith L. Blumhofer et Joel A. Carpenter, Twentieth-Century Evangelicalism: A Guide to the Sources, New York and London: Garland, 1990, p. x.
- 6 Knoxville: University of Tennessee Press, 1991, 285p.
- 7 (dirs.), Evangelicalism : Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990, New York/Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 6.
- 8 Voir aussi Mark A. Noll et George A. Rawlyk, (dirs.), Amazing Grace: Evangelicalism in Australia, Britain, Canada, and the United States, Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994, p.17. Noll et Rawlyk recommandent David W. Bebbington, Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s, Londres, 1989; Grand Rapids, 1992, pp. 2-17, pour les quatre caractéristiques de l'évangélisme (note 8, p. 17).
- 9 Traduit de l'anglais: Today fundamentalists and evangelicals share very similar beliefs and values. But the evangelicals tolerate a somewhat broader range of Bible interpretation and cultural outlook, and tend to be against doctrinal witch hunts. The gut difference is a matter more of attitude than of theology [Richard N. Ostling, «Jerry Falwell's Crusade», Time (September 2, 1985), p. 50].
- 10 Canadian Evangelicalism in the Twentieth Century: An Introduction to Its Character, Toronto: University of Toronto Press, p. i. Voir également J.C., «Evangelicalism», Gentz, DBR, pp. 333-334; André Encrevé, «Évangéliques», EP, p. 551. Noll, Bebbington et Rawlyk recommandent Donald D. Dayton et Robert K. Johnston, (dirs.), The Variety of American Evangelicalism, Knoxville: University of Tennessee Press, 1991, pour une discussion des nuances et des tensions dans l'effort de définir «évangélique».
- 11 Fundamentalism, London: SCM Press, 1977, 379p.
- 12 Selon Sandeen; mais Marsden, de même que l'Encyclopédie du protestantisme ne sont pas d'accord.
- 13 Voir plus loin pour les définitions de ces deux termes.
- 14 Traduit de l'anglais:... fundamentalism became stereotyped as Southern, rural, and anti-intellectual. In fact, fundamentalism was more typically led by Northern, urban, educated men who industriously set about building a network of institutions that would substitute for the colleges, seminaries,

missionary societies, and so on that they had lost to their enemies. Out of this network after the Second World War emerged the so-called new evangelicals, those typically associated with the National Association of Evangelicals, Wheaton College, Fuller Theological Seminary, and Christianity Today magazine. These 'evangelicals' retained the doctrinal orthodoxy of their fundamentalist forebears, but denounced the insularity of their community, its fear of modern learning, and its abandonment of social responsibility (Stackhouse, *Canadian Evangelicalism...*, p.11).

- 15 Voir H.V. Synan, «Fundamentalism», DPCM, pp. 324-327.
- 16 *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970, 328p.
- 17 «Fundamentalism as an American Phenomenon, A Comparison with English Evangelicalism», CH, vol. 46, no. 2 (June 1977), pp. 215-232. Voir aussi Jean-Paul Willaime, «Fondamentalisme», EP, pp. 604-605; C.J., «Fundamentalism» Gentz, DBR, pp. 376-377.
- 18 Marsden, «Fundamentalism as...», p. 226.
- 19 Marsden, «Fundamentalism as...», p. 216. Voir aussi Jean-Paul Willaime, «Fondamentalisme», EP, pp. 604-605; C.J., «Fundamentalism», DBR, pp. 376-377.
- 20 Traduit de l'anglais: Usually, but not exclusively, the religious phenomenon of making sounds that constitute, or resemble, a language not known to the speaker. It is often accompanied by an excited religious psychological state, and in the Pentecostal and charismatic movements it is widely and distinctively (but not universally) viewed as the certifying consequence of the baptism in the Holy Spirit («Glossolalia», DPCM, p. 335).
- 21 Voir George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991, p. 33.
- 22 Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970, 328p.
- 23 Voir Marsden, *Understanding...*, p. 33.