L'identité des protestants francophones au Québec : 1834-1997

Sous la direction de
Denis Remon

Acfas
LES CAHIERS SCIENTIFIQUES 94

L'identité des protestants francophones au Québec : 1834-1997

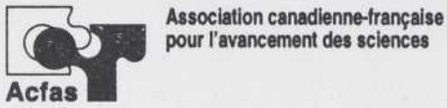
Sous la direction de
Denis Remon

Actes de colloque

14 et 15 mai 1997
65e Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences
Université du Québec à Trois-Rivières

Acfas LES CAHIERS SCIENTIFIQUES 94

ÉDITION:



COMMANDES TÉLÉPHONIQUES:
Acfas : (514) 849-0045
Les cartes MasterCard, Visa et Amex sont acceptées.
Veuillez allouer trois semaines pour la livraison.

COMMANDES POSTALES:
Acfas : 425, rue De La Gauchetière Est
Montréal (Québec)
H2L 2M7
Télécopieur : (514) 849-5558
(les individus doivent joindre le paiement à leur commande)

DISTRIBUTION EN LIBRAIRIE:
Diffusion Prologue
1650, boul. Lionel-Bertrand
Boisbriand (Québec)
J7H 1N7
Téléphone: (514) 434-0306
Ext.: 1-800-363-2864
Télécopieur: (514) 434-2627
Ext.: 1-800-361-8088

GRAPHISME DE LA PAGE COUVERTURE:
Nathalie Proulx

Dépôt légal 2e trimestre 1998
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada

Voir données de catalogage avant publication (CIP) au couvert III

Remerciements

Nous tenons à remercier M. Richard Lougheed pour sa collaboration à titre de coresponsable du colloque. Nous remercions également l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences pour la publication de ce document.

Correction d'épreuves : Rachel Hébert
Denis Remon

Mise en page : Denis Remon

Note : Les textes de ce collectif n'engagent que leurs auteures et auteurs respectifs.

Des copies supplémentaires de ce document sont disponibles à :

L'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences
425, rue De La Gauchetière Est
Montréal (Québec) H2L 2M7

Tél. : 514-849-0045
Télec. : 514-849-5558

ISBN 2-89245-149-3
Dépôt légal – Bibliothèque nationale du Québec, 1998
Dépôt légal – Bibliothèque nationale du Canada, 1998

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

DONNÉES ET CHANCES DES FRANCO-PROTESTANTS AU QUÉBEC : UN REGARD EXTÉRIEUR ET AMICAL

C'est pour moi un honneur et un défi que de rédiger la préface du présent ouvrage collectif. Un honneur puisque le colloque dont on trouve ici les Actes marque à sa manière l'entrée des Franco-protestants du Québec dans le monde de l'étude académique, sanctionnant la sortie de ce que plusieurs auteurs ci-dessous n'hésitent pas à nommer un «ghetto». Mais un défi aussi : je ne suis pas québécois et ne peux que faire état ici d'un regard européen, extérieur, au surplus formé par une tradition moins «évangélique»[1] *et une ecclésiologie plus classiquement rapportée aux Réformateurs (une tradition que le protestantisme américain appelle volontiers aujourd'hui* Main Stream*), même si ce n'est pas sans avoir passé, du XVIe au XXe siècle, par divers apports et modifications historiques, plus ou moins conscients, plus ou moins assumés aussi selon les cas.*

Du Québec, je connais – comme plusieurs de mes collègues européens, francophones et protestants – surtout les milieux catholiques, universitaires notamment : les Facultés de théologie de l'Université Laval à Québec, de l'Université de Montréal ou de Sherbrooke, voire Saint Paul à Ottawa ou McGill à Montréal, mais l'on sort là de la francophonie. Pour ma part, j'ai été cinq mois professeur invité à Laval, en automne 1995, où je compte de très chers amis, comme à Montréal d'ailleurs, et j'ai donné des conférences dans plusieurs des Universités indiquées, depuis 1991.

Comme théologien, professeur de dogmatique et de théologie fondamentale, je ne me considère pas redevable en premier lieu de la tradition protestante considérée comme un bien propre, mais bien, globalement, du christianisme. Je ne pense pas d'ailleurs, ni intellectuellement ni ecclésialement, qu'on doive ou qu'on puisse étudier et comprendre – ce qui veut aussi dire problématiser et reprendre réflexivement – nos identités confessionnelles sans en insérer d'entrée

---

[1] J'entends ici par «évangélique» la tradition qu'on nomme en anglais *evangelical*, et non la transcription de l'adjectif allemand *evangelisch* qu'on doit normalement traduire en français par «protestant», dans sa double face, luthérienne d'une part, réformée au sens strict de l'autre, c'est-à-dire calviniste ou zwingliano-calviniste («réformé» n'est donc pas en ce sens un équivalent de «protestant», *reformiert* n'étant pas équivalent, en allemand, de *reformatorisch*, le premier voulant dire de fait «non luthérien», le second renvoyant aux Réformateurs, à Luther aussi bien qu'à Calvin).

le propos dans un cadre plus large. Protestantisme et catholicisme représentent des possibilités internes au christianisme, de fait et de droit, des manières différentes d'en assumer l'héritage, très précisément : des «pondérations» *différentes de certains de ses éléments constitutifs, présentant à chaque fois des forces et des faiblesses, les faiblesses étant au reste le revers même des points forts mis en avant, et la force des uns occupant un plan où l'autre est plus faible, réciproquement d'ailleurs. Ici, Paul Tillich a raison de parler d'un «principe protestant» et d'une «substance catholique»*[2] *comme de deux pôles obligés et toujours requis, sauf à tomber dans des unilatéralités non seulement réductrices mais encore proprement destructrices.*

*Tel est l'horizon, interconfessionnel, de ma réflexion de théologien, un horizon qui, au reste, apparaît plus large encore, selon le génie du christianisme bien compris je crois : c'est en dernière analyse l'horizon de l'humain comme tel, dont la tradition chrétienne, diversifiée, répond à sa manière. Mais, dans ce cadre, j'ai effectivement développé une réflexion sur le protestantisme, ses diversités comme ce qui peut en rassembler la donne, ses forces propres et ses faiblesses, ses ambivalences en tout cas, ainsi que les mutations auxquelles il doit, comme toute tradition vivante et en régime chrétien pour le moins, faire face. C'est ainsi que j'ai assuré la direction de l'*Encyclopédie du protestantisme[3] *(j'y dois probablement l'honneur de rédiger la présente préface), que j'ai consacré un ouvrage à la christologie de Calvin (à la demande d'éditeurs catholiques*[4]*) et que je conduis une réflexion sur le «néo-protestantisme»*[5] *et en particulier sur*

---

2 *Cf.* son ouvrage *Substance catholique et principe protestant*, Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 1995.

3 Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995.

4 *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990.

5 Classiquement, on entend par «néo-protestantisme» une posture propre au protestantisme qui, à l'ombre des Lumières du XVIIIe siècle, a assumé la modernité, comme c'est le cas de la référence emblématique généralement évoquée, celle de Schleiermacher. C'est là un vocabulaire mis tout particulièrement en avant par Ernst TROELTSCH (1865-1923), qui revendique cet héritage, non sans certaines inflexions qui lui sont propres, comme c'est le cas de toutes les autres figures du néo-protestantisme auxquelles on peut penser; c'est aussi le vocabulaire de Karl BARTH (1886-1968) qui, lui, entend plutôt rejeter cet héritage, qui le critique tout au moins vivement (*cf.* sa *Théologie protestante au dix-neuvième siècle* [1946], Genève, Labor et Fides, 1969 et *Images du XVIIIe siècle* [1946], Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949). Sur certaines figures du néo-protestantisme (David Friedrich STRAUß, Richard ROTHE et Ernst TROELTSCH), *cf.* un numéro à thème de la *Revue de théologie et de philosophie* 130, 1998 (avec introductions de Pierre GISEL et Jean-Marc TÉTAZ).

Ernst Troeltsch[6]. *Par delà la stricte réflexion doctrinale, c'était à chaque fois l'occasion de réfléchir à partir d'un déploiement historique réel – dimensions culturelles comprises – sur des «*stratégies d'adaptation*», voulues ou non, et l'occasion d'une réflexion en lien avec le visage lui aussi diversifié de la modernité.*

* * *

Au Québec, le protestantisme est minoritaire. Très minoritaire même. Et méconnu. Historiquement interdit, en 1627, puis lié, au moins sur le plan des représentations, aux maîtres anglais, dès 1760. C'est d'ailleurs là, si je vois bien, l'arrière-plan majeur par rapport auquel il faut profiler, au Québec, les Franco-protestants. Pour l'histoire récente, il faut probablement signaler deux choses. La première, c'est que le protestantisme francophone est lié aux missions suisses de 1830-1840. Le présent recueil en fait largement état[7]. *Missions suisses issues du Réveil, Réveil genevois et Réveil vaudois*[8]. *D'où, notamment, une coloration «évangélique» – qui a pu s'unir ultérieurement à une veine «évangélique» venue de milieux anglophones américains*[9] *–, qui est souvent le fait des protestantismes en situation minoritaire.*

La seconde donnée à signaler tient à la situation religieuse proprement québécoise, globalement considérée. Une situation imprégnée par le catholicisme, et par un catholicisme quasiment d'Ancien Régime jusqu'au milieu du XXe *siècle. Les faibles traces de protestantisme n'ont pu que présenter des traits réfractaires à l'homogénéité catholique visant, en réaction antilibérale et non sans traits ultramontains, l'établissement d'une quasi –«Nation-Église». M*[gr] *Bourget y pourvoira systématiquement, au milieu du XIX*[e] *siècle*[10]. *Dans la*

---

6 *Cf.* le collectif *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch* (Pierre GISEL, éd.), Genève, Labor et Fides, 1992 et mes articles : «Ernst Troeltsch : un dépassement des "Lumières"», *Archives de sciences sociales des religions* 89, 1995, p. 83-94; «Ernst Troeltsch: aboutissement ou dépassement du néo-protestantisme?», *Laval théologique et philosophique* 52, 1996, p. 719-733; «L'institutionnalisation moderne de la religion», *Revue de l'histoire des religions* 214, 1997, p. 153-182.

7 *Cf.* notamment, ci-dessous, les contributions de Catharine RANDALL et René PAQUIN.

8 *Cf.* la mise en garde de Mgr Lartigue, en 1839, contre «une nouvelle propagande helvétique», citée ci-dessous au début de la contribution de Marie-Claude ROCHER.

9 Comme le rappelle Marie-Claude ROCHER vers la fin de sa contribution ci-dessous, les Franco-protestants connurent une très forte anglicisation à partir de 1910.

10 *Cf.* la contribution de René PAQUIN ci-dessous.

première moitié du XXe siècle, le Québec officiel a même pu assimiler protestants et communistes[11].

Aujourd'hui, la situation québécoise a changé. Dans la suite de la «Révolution tranquille» des années soixante, une sécularisation s'est très rapidement répandue. Perte des positions sociales institutionnelles du catholicisme; pluralisme; affirmation, parfois effrénée, des droits individuels. Une société ouverte s'y développe. Avec ses effets bénéfiques. Avec, aussi, ses demandes en fait de points de repère, d'articulations possibles des différences, ou ses recherches d'identité collective. Il peut y avoir là une chance pour les protestants, par delà leurs tentations historiquement classiques : se refermer sur soi, faire retour au catholicisme, s'intégrer aux communautés anglophones. La chance aujourd'hui offerte aux protestants, ce peut être celle de s'insérer dans un débat aux dimensions de la société dans son ensemble, un débat largement culturel, où le religieux a nécessairement sa part, dans une interrogation de la société sur son histoire, son présent et son avenir. Dans une telle situation, le regard protestant peut être particulièrement fructueux dans la mesure où il représente une tierce instance, irréductible aussi bien à l'histoire catholique qu'à une position sécularisée ou laïque, parfois réactive; et ce regard protestant sera d'autant plus fécond qu'il est historiquement lié à une protestation contre toute forme d'homogénéisation[12].

Personnellement, il me paraît que la chance désormais ouverte ne sera saisie que si le protestantisme sort de tout ghetto. En clair : s'il sait résister à toute tentation fondamentaliste, et même à toute préoccupation autocentrée; bref, si la chute des murs externes qui l'obligeaient au ghetto est suivie d'une chute des murs internes qui ont pu les accompagner et qui peuvent leur survivre. La chance désormais ouverte sera saisie si le protestantisme sait retrouver le dynamisme et l'ouverture dont a originairement témoigné la Réforme du XVIe siècle : affirmation de la transcendance de Dieu que personne ne saurait confisquer (ni l'Église, ni les idéologies de substitution) et accueil positif à l'égard des réalités du monde, qui n'ont pas à être rachetées (contre tout ressentiment, tout idéalisme ou spiritualisme pervers, avec les offres pénitentielles ou sacrificielles qui les accompagnent).

Je l'ai dit, le protestantisme francophone présente souvent, au Québec, un visage «évangélique». Avec ce qui peut s'y jouer d'affirmation identitaire et de volonté de se profiler en différence avec la société globale. Il y a là un risque de

11 *Cf.* la citation donnée par Marie-Claude ROCHER à la fin de sa contribution.

12 Ce point avait été indiqué par René PAQUIN dans son allocution d'ouverture. *Cf.* aussi, ci-dessous, le début du texte de Marie-Claude ROCHER.

fermeture face à l'extérieur (face au monde moderne) et de repli sur les certitudes internes (celles de la Bible et de la foi). Risque, à l'extrême, de sectarisation et d'idéologisation interne. Mais signaler un risque n'est pas énoncer une pente obligée! Au reste, évoquer le protestantisme dit évangélique, c'est aussi évoquer, et peut-être tout particulièrement aujourd'hui, une réalité mouvante et traversée d'interrogations sur elle-même[13]. *Au reste, le protestantisme «évangélique» occupe aujourd'hui, sur sol américain tout particulièrement, une position médiane, entre les traditions protestantes institutionnellement plus directement référées au XVIe siècle (anglicanes et luthériennes notamment, de frappe épiscopalienne*[14]*) et des groupes plus clairement identifiés comme fondamentalistes; c'est un protestantisme qui intègre dans sa mémoire le passage par les Réveils du XIXe siècle et qui paraît irréductible à telle ou telle dénomination confessionnelle*[15].

Positivement, la chance évoquée pourra être saisie à condition, me semble-t-il, d'entrer dans une double interrogation, une double problématisation. L'une est de type historique, l'autre plus théologique. Elles devront au surplus être menées de plain-pied avec une réflexion et une problématisation analogues ouvertes sur le plan de la société globale, notamment autour d'une nécessaire relecture de son histoire, d'une recomposition et d'une réappropriation de sa mémoire, ce à quoi le Québec me paraît justement tout particulièrement invité[16].

Or, la lecture de plusieurs des textes qui suivent atteste que cette double interrogation est belle et bien amorcée. Elle doit être poursuivie. À titre d'exemple, le protestantisme devra, qu'il relève d'ailleurs de la mouvance «évangélique» ou non, reconquérir une histoire différenciée de son passé. C'est à juste titre que

---

13 Walter De Sousa et Éric Wingender le soulignent ci-dessous.

14 La référence à la tradition réformée, proprement calviniste, me paraît se présenter de façon plus complexe. En contexte européen traditionnel, elle pourrait être ici introduite à côté de la mention de la tradition luthérienne. En contexte américain et dans certains milieux européens aujourd'hui, on doit faire état d'une veine qui entend mettre en continuité l'héritage de Calvin et le protestantisme évangélique (la contribution ci-dessous de André Pinard témoigne notamment de cette veine-là). Elle me paraît sujette à caution, faisant trop volontiers l'impasse sur certaines diversifications historiques et relisant parfois Calvin de manière anachronique. C'est une ligne différente que je vais préconiser dans les pages qui suivent.

15 Sur le protestantisme «évangélique» américain, *cf.* la contribution de Walter De Sousa ci-dessous.

16 Mais par delà un certain nombre de traits spécifiques au Québec, c'est l'Occident dans son ensemble qui me paraît invité à une interrogation sur lui-même, son passé, diversifié, et son avenir possible.

la considération de Éric Wingender souligne ci-après ce qui distingue le protestantisme «évangélique» de la Réforme du XVIe siècle : on est passé par le «piétisme», avec son accent individuel au détriment des données institutionnelles de la foi de l'Église; par le «revivalisme», avec ses références à l'expérience et à l'Esprit mais avec, aussi, ses ambitions de réformes morales et sociales; par le «fondamentalisme» enfin, plus apocalyptique et volontiers antimoderne, avec notamment sa fixation réactive à l'égard de la critique historique biblique comme à l'égard du darwinisme. Pour le protestantisme, toutes tendances confondues, reconquérir une histoire différenciée de son passé, c'est se donner les moyens de mesurer et du coup d'apprécier de façon critique, positivement et négativement, les différences entre le XVIe siècle et aujourd'hui; ce sera du même coup, indirectement mais sûrement, empêcher qu'on se réfère à une Église primitive comme modèle quasi intemporel et qu'on croie au surplus que telle aurait été la volonté des Réformateurs. Calvin et Luther sont au contraire en tout point des hommes du XVIe siècle[17]*; ils sanctionnent en outre sans équivoque possible, en lien avec l'Écriture sainte, les Confessions de foi des premiers siècles (le* Credo *des apôtres, le* Credo *de Nicée-Constantinople, le Symbole dit d'Athanase) et les quatre premiers «Conciles œcuméniques» (donc jusqu'à Chalcédoine au milieu du Ve siècle), tous faits d'Église et de traditions*[18].

À côté de la réflexion plus proprement historique, le protestantisme québécois saisira la chance qui s'offre aujourd'hui à lui s'il reprend, là aussi sur mode problématisant, une réflexion à propos de certains des points forts de son corps de doctrine et des pratiques d'Église et de piété qui peuvent leur être liées. Je me trouve ici en profonde consonance avec les considérations proposées ci-dessous par Éric Wingender : retour sur une théologie de l'incarnation propre à valider le moment historique et contingent tant de Jésus de Nazareth que des croyants de tous les temps; reprise d'une théologie de la création sans laquelle une hypertrophie de la thématique du salut (et de ce dont elle est le corollaire : le péché) ne peut qu'entraîner de graves déséquilibres; une reprise de la question du mal et de la souffrance – un mal et une souffrance qui dépassent l'humain et la morale – et de la manière dont s'y articule la posture de foi et d'espérance spécifiquement chrétiennes, à l'enseigne de l'Esprit; une spiritualité dès lors apte

---

17 Je le souligne notamment dans ma contribution «Protestantisme et Temps modernes. Une mise en perspective historique problématisante», parue *In* : *Le protestantisme et son avenir* (Daniel MARGUERAT et Bernard REYMOND, éd.), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 9-25, un collectif dont le profil d'ensemble ne me paraît par ailleurs pas toujours suffisamment problématisé.

18 L'Église et la tradition ne sont pas répudiées principalement par la Réforme dite magistérielle (il n'en est pas de même ici de la Réforme dite radicale), mais lieux de problématisation et de critique possibles.

à intégrer les données de notre humanité profonde, véritablement prise en charge et dès lors réconciliée. Mais cela ne peut justement se faire que si congé est donné à une certaine surculpabilisation et à une absolutisation mal comprise des certitudes.

* * *

Le protestantisme est globalement en interrogation sur lui-même, et ce qui fait son identité est en question. Mais la société globale aussi. Au Québec assurément; ailleurs aussi, même si c'est selon des contours différents. Or, s'interroger sur son identité n'est pas illégitime. Cela est même requis. De chacun. Individuellement et collectivement. Et cela peut être prometteur. Mais à condition que recherche d'identité ne soit pas synonyme de repli sur un bien propre, mais passe par le risque d'une construction, balisée certes, mais engagée au sein des réalités de tous[19]*. Ce sont les réalités dont les croyants participent comme hommes et femmes bien sûr, mais des réalités qui rejaillissent aussi au cœur même de leurs croyances, dans leurs formes propres, leurs pouvoirs de symbolisation, l'articulation qu'elles proposent au monde global, bref dans tout ce qui fait une identité forte. S'interroger ainsi sur soi, c'est apporter une réelle contribution au sein du pluralisme qui est aujourd'hui le nôtre, une contribution pertinente parce que les données de notre situation présente auront été dès le départ partie prenante de la réflexion, et une contribution fructueuse parce que ces mêmes données n'auront pas été sanctionnées dans leurs seules expressions spontanées, sans distance, mais bel et bien mises en perspective, historiquement et réflexivement. Pour le bien de tous.*

Pierre GISEL

Université de Lausanne

---

[19] Pour une référence conjointe sur le protestantisme et certaines données de notre société plus contemporaine, *cf.* Pierre-Olivier MONTEIL, *La grâce et le désordre. Entretiens sur le protestantisme et la modernité*, Genève, Labor et Fides, 1998.

ALLOCUTION D'OUVERTURE

L'HOMME PROTESTANT

René PAQUIN, M.A. et Denis REMON, Ph.D.

La complexité du protestantisme incite à sortir des chemins pavés pour emprunter des sentiers moins fréquentés. Nous proposons donc, d'entrée de jeu, deux perspectives qui reflètent nos disciplines respectives soit l'histoire et les sciences de l'éducation. Il va de soi que certains des propos tenus vont différer, parce qu'ils débouchent sur des ambiguïtés. Le protestantisme est pluriel et difficilement saisissable dans son intégrité. Les tensions qui en résultent, loin d'être contradictoires, donnent plutôt lieu à d'heureux échanges, qui ne servent, en fait, qu'à alimenter une incontournable dialectique.

Allocution de M. René Paquin, étudiant au doctorat en histoire
Université McGill, Montréal

Introduction : Le protestantisme démystifié

La postérité de Luther a été l'objet d'une attention surprenante dans l'espace francophone ces dernières années. La parution de l'*Encyclopédie du protestantisme*, sous la direction de Pierre Gisel aux éditions Cerf-Labor et Fides, figurait parmi les événements de la rentrée éditoriale en 1995. La même année, l'*Actualité religieuse dans le monde* consacrait tout un numéro aux protestants en France (oct. 1995, n° 123). Au Québec, la minorité de protestants et d'évangéliques francophones, longtemps ignorée et toujours coincée entre deux identités confessionnelles et linguistiques, émergeait dans le public québécois grâce à une exposition au Musée des religions à Nicolet en 1993. Aujourd'hui, c'est dans le plus grand congrès scientifique de la francophonie que le protestantisme québécois est à l'honneur. Pour la majorité des observateurs, toutefois, le protestantisme constitue un véritable labyrinthe tant il est divers et fait de distinctions subtiles. Nous poserons donc, dans les pages qui suivent, quelques jalons en vue d'une meilleure compréhension de la problématique qui nous préoccupe.

Les protestantismes

La diversité du protestantisme est la première chose qui frappe l'observateur. Près de cinq siècles après la Réforme, leurs descendants spirituels – et ceux qui les observent – s'interrogent parfois sur la signification de l'identité

protestante lorsqu'ils considèrent la pléthore de confessions issues de la Réforme : luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, anabaptisme, etc. Les réveils des siècles derniers, tout en venant secouer un protestantisme sclérosé, n'ont fait qu'intensifier cette tendance au morcellement.

Déjà au XVIIe siècle, l'évêque français Jacques Bénigne Bossuet reprochait aux protestants les variations incessantes de leurs églises. Nous connaissons la réplique de Leibniz : «Il nous plaît, Monseigneur, d'appartenir à des Églises changeantes»[1]. Le célèbre mathématicien ne faisait simplement qu'écho à la devise du protestantisme *Ecclesia reformata semper reformanda* (l'Église réformée doit toujours se réformer). Pour le protestant, en effet, la révélation chrétienne est trop riche pour ne s'exprimer que d'une seule façon.

Ainsi, la diversité du protestantisme, qui serait facteur de sa précarité pour les uns, ne serait, pour d'autres, qu'un trait superficiel n'affectant que le domaine, somme toute assez secondaire, de l'ecclésiologie. L'historien Émile G. Léonard voyait dans les nombreuses dénominations, terme qu'il préférait à celui de sectes, autant de cycles courts du protestantisme survenant à l'intérieur de cycles de recommencement plus longs. La pluralité du protestantisme serait donc ici facteur de dynamisme interne, le protestantisme étant un éternel recommencement.

On distingue trois grands modèles d'organisation ecclésiale dans le protestantisme. À une extrémité, on retrouve le système épiscopal où l'autorité et l'administration relèvent essentiellement de l'assemblée des évêques et des Conciles. Ce modèle correspond aux églises anglicanes, méthodistes et luthériennes. Aux antipodes de ce mode de gouvernement figure le principe congrégationaliste où la communauté locale est fondamentalement plus importante que l'Église comme institution universelle. Ici l'Église «invisible», pour emprunter une catégorie luthérienne, prime sur l'Église visible. L'autorité et l'intendance de l'Église relèvent de l'autonomie de chaque communauté. Ce modèle correspond aux églises baptistes, adventistes, libristes, Frères et pentecôtistes. Enfin, plus près du centre, figure le système presbytéro-synodal. Les membres de ces églises revendiquent une organisation ecclésiale différente de celle de l'épiscopalisme et du congrégationalisme. Dans ce modèle, les laïcs et les pasteurs font partie des synodes, assemblées élues à tous les niveaux, depuis l'église locale jusqu'à l'Alliance mondiale.

---

1 É.G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme. I/La Réformation.* Quadridge/P.U.F., Paris, 1961, p. 4.

Ces églises possèdent également des racines distinctes, ce qui rend difficile de les rassembler toutes sous le parapluie commode du protestantisme lorsque pleuvent les accusations mutuelles de sectarisme. Les églises se rattachant au premier chef à la Réforme de Luther, de Zwingli et de Calvin sont celles de la Réforme dite magistérielle. Ce sont les églises luthérienne et réformée. L'église anglicane possède un statut particulier. Pour plusieurs, elle se situe à mi-chemin entre le catholicisme et le protestantisme, mais, en réalité, elle est une sorte de *via media* au sein des protestantismes. Les églises de la Réforme sont pédobaptistes et s'identifient aisément à la catholicité des grands symboles de foi ainsi qu'à l'héritage des six premiers siècles de l'Église chrétienne.

Toujours au XVIe siècle, on distingue encore les communautés chrétiennes issues de la Réforme radicale anabaptiste que l'on appelle parfois, de façon anachronique, l'*aile gauche* de la Réforme. Les mennonites en constituent les principaux descendants aujourd'hui. Ces églises se rattachent à Menno Simons (1496-1561) et au pacifiste Michaël Sattler (1490-1527). L'anabaptisme se caractérisait surtout à l'origine par le refus du baptême des enfants et par une stricte séparation d'avec le monde et la société civile. Ces églises sont aujourd'hui très engagées dans le service social et les questions d'éthique.

Enfin, une troisième catégorie, celle que composent la majorité des franco-protestants au Québec, est représentée par les églises issues des Réveils au XIXe siècle et au début du XXe siècle. Ces communautés se définissent elles-mêmes comme évangéliques. Bon nombre de leurs membres ne s'identifient pas au protestantisme et se réclament d'ecclésiologie indépendante ou interdénominationnelle. Cette attitude leur vaut souvent d'être assimilée à des sectes dans l'opinion publique. Nous préférons le vocable de dénominations protestantes. Les églises évangéliques ne manifestent pas un sens aigu d'identité et d'enracinement historique comme les églises protestantes traditionnelles, ce qui occasionne souvent une crise d'identité, d'où peut-être le présent colloque... Issues des églises traditionnelles, ces jeunes dénominations s'en sont détachées lors des réveils du XIXe siècle, exacerbées qu'elles étaient par le libéralisme de la critique biblique et par les clivages confessionnels qui souvent faisaient obstacle au travail missionnaire. Plusieurs églises sont nées de ces dissidences : églises libres, assemblées des Frères larges, darbystes, adventistes, pentecôtistes, etc. Ces communautés sont pour la plupart de type congrégationaliste et professante; chacun doit y faire profession publique de sa foi pour y être baptisé et en devenir membre. Leur point de référence ecclésiologique normatif est le modèle néotestamentaire, compris le plus souvent selon une herméneutique littérale et parfois marquée de préoccupations eschatologiques de type millénariste. Les églises évangéliques constituent un poids numérique considérable pour l'avenir du christianisme. D'après Statistique Canada, entre 1971 et 1981, les églises

baptistes et pentecôtistes au pays ont connu respectivement une croissance de 4% et de 54%, alors que les églises traditionnelles ont vu leurs effectifs diminuer considérablement.

Le protestant

Le singulier de notre sous-titre peut éveiller des doutes sur la possibilité de cerner une identité à la fois homogène et propre à chacun. Nous croyons néanmoins qu'il existe une certaine symbiose entre l'homme protestant et le protestantisme; l'un et l'autre se transforment et s'entre-définissent. Au-delà de la relativisation des concepts et du langage, certains traits dominants se dégagent de l'«Homme protestant». La caricature agace, certes. Elle est souvent polémique au plaisir caustique de celui qui la dessine et au grand dam du modèle qui refuse de s'y reconnaître. Ce que nous proposons n'est donc pas une camisole de force, mais une simple esquisse dont les nuances ne peuvent être rendues qu'à l'eau forte. Les couleurs appartiennent au pinceau de l'Histoire, suivant le regard de chacun. Notre optique, jouons franc-jeu, s'inscrit dans une perspective réformée.

On pourrait se limiter à trois traits principaux : le rapport à Dieu, à soi et aux autres, et le regard du protestant sur la société dans laquelle il s'imbrique comme être minoritaire appartenant à une tradition critique. Ces trois traits ressemblent aux trois axes d'un plan tridimensionnel : l'abscisse et l'ordonnée auxquelles il faut joindre la perspective, cette invention de la Renaissance. Rapport à Dieu, à soi, à la société donc.

Émile G. Léonard a souligné clairement le théocentrisme inhérent au protestantisme. «La grande nouveauté de la Réforme, écrit-il, a été de réintroduire Dieu dans le christianisme»[2]. En effet, le catholicisme est plus volontaire anthropologique par l'attention qu'il accorde aux aspects humains de la mission de Christ et aux autres créatures comme la Vierge et les saints. Le théocentrisme du protestantisme cependant n'est pas uniquement doctrinal, il commande aussi l'éthique et le travail, l'action donc. C'est le *Soli Deo Gloria* de la Réforme. Tout doit être fait pour la gloire de Dieu. Jean-Sébastien Bach signait ses compositions de ces trois mots *Soli Deo Gloria*, indiquant par là que la musique (et par extrapolation toute la culture) appartient à Dieu. L'homme protestant est donc en principe un être dont la motivation lui vient d'une réalité ultime, d'un Ailleurs.

Dans ce rapport à Dieu s'exprime un autre trait spécifique du protestantisme, celui de la consistance accordée à l'individu. Cet autre trait embrasse à la fois l'existence verticale et horizontale de l'homme. C'est le fameux

---

[2] É.G. Léonard, *Le protestant français*. Paris: P.U.F., 1955, p. 135.

individualisme protestant que l'on doit mettre au nombre des composantes majeures de l'individualisme occidental. Cet individualisme était moins intégral à la Réforme qu'il ne l'est aujourd'hui, puisque la primauté du *je* se voyait tempérée alors dans le rapport du sujet avec la société ecclésiale. Néanmoins, dès le départ, l'homme est seul face à Dieu. La foi des autres ne saurait valoir pour lui. Il faut une foi personnelle, une relation vivante et individuelle au divin. L'apôtre Paul lui-même, dont la théologie sous-tend toute la Réforme, s'appropriait personnellement le sacrifice du Christ sur la croix, lorsqu'il écrivait aux Galates : «Ma vie présente, je la vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi.» (Ga 2,20)

La notion du sacerdoce universel des croyants, si chère aux protestants, favorise également l'individualisme. Dans son appel *À la noblesse de la nation allemande* (1520), Luther avança d'abord ce principe selon lequel chaque chrétien est un prêtre, quel que soit l'ordre social dans lequel il est né. L'intention première de Luther était de conférer à la noblesse – la classe dirigeante de la société – un rôle égal à celui du clergé pour convoquer un concile qui devait purger la chrétienté des maux qui l'affligeaient. Le principe, toutefois, et on le comprit rapidement, n'allait pas sans conférer un nouveau statut à chaque membre du laïcat. Mais il reviendra à une autre figure du protestantisme, une figure francophone cette fois, d'être le théoricien de l'individualisme protestant. Alexandre Vinet (1797-1847), le célèbre professeur de Lausanne, a souligné avec force la valeur de l'individualité en tant que composante liée à une théologie de la conscience[3]. Le grand historien Émile Léonard a salué en Vinet «un Réformateur comparable à ceux du XVIe siècle»[4]. Cet individualisme trouve son corollaire dans une lecture personnelle de la Bible, lecture qui fait écho au principe de la *Sola Scriptura*. Pour le protestant, c'est l'écoute de la Bible, individuelle et communautaire, qui constitue l'Église. L'écoute individuelle est rendue possible par le principe de la *Claritas Scripturæ*. Dans la Réforme, ces deux paradigmes serviront à la fois de principe épistémologique à la connaissance du réel et de cheval de bataille dans la lutte contre le magistère de l'Église catholique romaine qui s'arrogeait le rôle privilégié dans l'herméneutique scripturaire[5].

Naturellement, la lecture individuelle de la Bible a connu une évolution historique. On doit parler d'«examen» des Écritures à la Réforme plutôt que de

---

3 *Cf.* Jean BAUBÉROT, «L'individualisme protestant», *Le retour des Huguenots*. Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1985, p. 29-46.

4 É.G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme. III/Déclin et renouveau*. Quadridge/P.U.F., Paris, 1988 (1964), p. 197.

5 *Cf.* Gottfried HAMMAN. «Clarté et autorité de l'Écriture : Luther en débat avec Zwingli et Érasme». *Études théologiques et religieuses*. 1991, nº 2, p. 175-206.

libre examen. Le lecteur, en effet, était guidé dans les textes sacrés par de nombreux écrits : confessions de foi, catéchismes et commentaires bibliques de toutes sortes. Ces textes subordonnés à la Bible devaient le garder d'une lecture sauvage et hétérodoxe des Écritures. L'expression *libre examen* apparut seulement au XIXe siècle parmi les tenants d'un certain libéralisme religieux[6].

Après avoir réfléchi brièvement au rapport que le protestant entretient avec lui-même et avec le sacré, on peut se demander quelle est la place et (risquons le mot très «calviniste»!) quelle est la vocation du protestantisme dans notre société. La réponse partielle que nous esquissons ici est aussi tentative que personnelle. Que le protestant soit minoritaire et différent, c'est un fait patent. La francophonie du Québec est traditionnellement catholique; les protestants en ont parfois fait l'expérience douloureuse. Aujourd'hui, c'est avec un Québec largement sécularisé et pluraliste qu'ils doivent compter. Néanmoins, parce qu'ils sont minoritaires, les protestants peuvent jouer un rôle dans la lutte contre les courants qui préconisent l'uniformisation et l'homogénéité de la société. Ces tendances connaissent une recrudescence depuis quelques années avec les mouvements de droite en Europe et aux États-Unis. Le protestant francophone conjugue plusieurs identités et sait par expérience ce que signifie être étranger parmi les siens. Cet héritage devrait lui être précieux, surtout à l'heure où le tissu social qui tend à devenir de plus en plus divers et «coloré» suscite des réactions épidermiques. Michel Philibert a bien traduit cette identité complexe :

> «Le protestant français est minoritaire. Il diffère, si peu que ce soit, des gens de son pays, de sa classe, de son temps. Il a d'autres références. Il est perçu et se perçoit, même s'il ne sait pas en quoi ni jusqu'où, comme différent. Il n'est ni parfaitement intégré, ni parfaitement conforme, à ceux parmi lesquels il vit. Il n'est pas pleinement chez lui, à l'aise, installé, accepté, confondu. Il campe dans la nation, comme le prolétaire chez Marx, comme le Juif parmi les gentils. Sa situation de minoritaire (...) exprime la situation des chrétiens dans le monde; elle répond à la vocation du chrétien, étranger et voyageur sur la terre. Le protestant français n'est chez lui nulle part, il est chez soi partout.»[7]

---

6 Joseph LECLERC, «Protestantisme et libre examen. Les étapes et le vocabulaire d'une controverse». *Recherches de Science religieuse*, 1967, 57, p. 321-374; *cf.* aussi l'excellente synthèse de François LAPLANCHE. *La Bible en France. Entre mythe et critique (XVIe-XIXe siècle).* Albin MICHEL, Paris, 1994, 315 p.

7 Cité dans *2000 ans de christianisme. Tome V.* Aufadi-Société d'histoire chrétienne, Paris, 1976, p. 98.

Minoritaire, le protestant sait aussi poser un regard sur cet ensemble plus vaste qui le contient et qui pourtant ne l'absorbe pas. Ce regard, je le comprends d'abord comme étant critique, proprement «protestant» donc. Que l'on partage ou non la thèse de Max Weber sur l'éthique protestante du travail et l'esprit du capitalisme, il est indéniable que le protestantisme a favorisé l'éclosion de la modernité. Très tôt cependant, cette modernité a proclamé la mort de Dieu par décret philosophique. Or, l'homme moderne ne saurait être théologiquement neutre comme l'a démontré Jean Ansaldi : «Dès que le Dieu de Jésus-Christ s'absente de la culture, les majuscules se mettent à fleurir à qui mieux mieux : Homme, Patrie, Raison, Science, Parti, Progrès, Race... tout athéisme se donne comme une idolâtrie qui refoule le nom de ses dieux.»[8]

Le protestantisme est iconoclaste, rappelons-le; il pourfend l'idolâtrie et ne peut souffrir que l'homme place son espoir dans ses œuvres et ses réalisations. Jacques Ellul, cette figure phare dans le protestantisme francophone, n'a cessé de dénoncer l'idolâtrie de la croissance destructrice et les forces aliénantes de la société technologique. On discerne là le principe que Paul Tillich a reconnu au protestantisme, principe qui consiste à souligner «la finitude de l'homme, son assujettissement à la mort et, surtout, son aliénation par rapport à son être véritable et son esclavage à l'égard de forces démoniaques d'auto-destruction»[9]. Or, pour Ellul, Dieu constitue la possibilité pour l'homme de garder une distance, critique et prophétique face au monde[10]. Le protestant a donc une vocation dans le monde contemporain. Il n'appartient pas au musée de Clio. Minoritaire, critique et conscient de la valeur de chaque individu créé à l'image de Dieu, le protestant est un homme «autre», qui sera toujours porteur d'un message à contre-courant dans une société autosuffisante qui tentera de substituer la finitude de ses promesses à l'éternité à laquelle il est convié...

---

8 Jean ANSALDI. «Laïcité sans idéologie?» *In* H. Bost (éd.). *Genèse et enjeux de la laïcité*. Labor et Fides, Genève, 1990, p. 174.

9 Paul TILLICH. *Théologie de la culture*, éd. Planète, 1968 (trad. de l'anglais, 1959), p. 127.

10 *Cf. Ellul, Jacques* par André DUMAS *In* «Les protestants» (André ENCREVÉ, dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*. Beauchesne, Paris, 1993, p. 192.

Allocution de M. Denis Remon, Ph.D., professeur au Département des sciences de l'éducation, Université Sainte-Anne, Nouvelle-Écosse

Introduction

C'est avec grand plaisir que j'emprunte cette tribune aujourd'hui pour vous partager en quelques mots la lecture que je fais des protestants. D'emblée, je vous fais part de ma perspective pour que vous puissiez mieux contextualiser mon propos et ainsi, en cerner les limites.

Je m'intéresse aux protestants depuis une quinzaine d'années. C'est à la suite d'une expérience de conversion que je me suis retrouvé chez des protestants évangéliques. De catholique romain, je me suis intégré au néo-protestantisme francophone du Québec. C'est donc de l'intérieur que je tenterai de vous décrire la maison, avec des mots, sachant que l'effet 3D y fera certainement défaut. René Paquin a déjà clarifié quelques éléments historiques. Je me propose ici d'aborder la question en adoptant une perspective socio-philosophique.

La question de l'identité

C'est un fait connu, et peut-être des plus banal, que la quête de l'identité est le propre de l'humain. En étudiant l'histoire de nos prédécesseurs, on constate que leurs façons de vivre, leurs manières de faire et d'être les ont singularisés. Du point de vue de la recherche en sciences sociales, même si l'observation directe ou participante est impraticable, les traces qu'ils ont laissées apparaissent comme autant de témoignages riches et porteurs de sens. S'il est impossible de les voir, en revanche, il est possible d'affirmer que la culture occidentale est marquée de façon indélébile par leurs empreintes.

En regardant ce passé encore tout chaud, on découvre à la fois l'existence d'une véritable dynamique sociale et une tradition haute-en-couleur. Et si parfois cette dernière est significative, la dynamique qui l'a mise en place demeure certainement incontournable. Et cette dynamique, c'est également celle qui transforme us et coutumes. Qui transforme cultures et sociétés. Qui construit connaissances et expériences.

Cette construction de l'expérience humaine suggère un univers remplis de connaissances successives venant s'imbriquer les unes aux autres pour offrir une vision toujours plus grande du réel[11]. Si on accepte ce point de vue[12], on entre

[11] L'apôtre Paul y faisait peut-être allusion lorsqu'il écrivait aux Corinthiens : «Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme

dans le postmodernisme où le constructivisme joue un rôle déterminant, en l'occurrence la déconstruction, puis la reconstruction sociale. Ce phénomène donne lieu à une fragmentation du tissu social où les groupes minoritaires prennent de plus en plus d'importance[13].

Comme minorité, les protestants francophones sont peut-être passés maîtres dans l'art de se fragmenter puisqu'ils souscrivent, au Québec seulement, à une trentaine d'associations d'églises différentes[14]. Un seul Évangile, mais une trentaine de façons de le regarder. Au lieu de voir une église protestante monolithique, on remarque une église hétérogène et plurielle[15]. Quelle identité les protestants francophones doivent-ils chercher dans cette multiplicité? Les efforts qu'ils déploient pour retracer le modèle de l'Église primitive et s'y conformer sont-ils justifiables[16]?

Si donc un retour aux sources est nécessaire, à quoi ce retour devrait-il ressembler? Les protestants francophones au Québec devraient-ils rechercher la tradition qui les a engendrés, la dynamique sociale qui les a créés ou la nature qui les caractérise? Dans le film *Le Roi lion* de Disney, on voit Simba, le futur roi lion, à la recherche de son identité. Il va et il vient pendant presque tout le film avec un mal de vivre dont il ne sait se défaire. C'est finalement le vieux Rafiti, le ouistiti, qui l'amènera à comprendre que son identité passe par l'acceptation de son passé. L'expression-clé est *Souviens-toi de qui tu es*. Pour lui, comprendre qui il est, en l'occurrence le fils du Roi lion père, est la clef de voûte qui le conduira à prendre sa place dans le cycle de la vie. Quel est le cycle de vie du protestantisme et à quoi ressemble l'homme protestant?

---

j'ai été connu.» (1 Co 13,12)

12 Il serait fort intéressant d'étudier la relation entre la Révélation biblique et la construction de sens telle que les constructivistes la conçoivent.

13 Veith, G.E. Jr. (1994). *Postmodern Times. A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*. Wheaton: Crossway Books.

14 Remon, D. (1995). *Les pratiques d'enseignement de pasteurs protestants évangéliques francophones du Québec et du Canada*. Thèse de doctorat. Montréal: Université de Montréal.

15 On ne qualifie pas ici de favorable ni de défavorable le phénomène. En tant que chercheur, nous le constatons. Voir aussi Bibby, R.W. (1987). *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto: Irwin Publishing.

16 Plusieurs initiatives ont été signalées en ce sens au cours des dernières décennies. Voir à ce sujet Rutz, J.H. (1992). *The Open Church: How to Brig Back the Exciting Life of the First Century Church*. Maine: The SeedSowers.

Distinction entre protestantisme et homme protestant

Bien entendu, par homme protestant, il faut comprendre personnage ou caricature. Il serait d'ailleurs prétentieux de vouloir cerner l'un ou l'autre complètement. Heureusement, sans doute, car il ne resterait plus qu'à le revêtir, cet homme protestant. Et porter les vêtements d'autrui n'est jamais aussi saillant que ceux qui sont fabriqués sur mesure.

Être protestant, c'est attester sa foi, certes, mais c'est aussi devoir conjuguer avec sa tradition, la dynamique qui la conduite, et sa nature, en relation avec la foi qui la fonde. L'homme protestant est appelé à un mouvement constant d'appropriation quotidienne de son identité, comme les vagues de la mer qui martèlent le rivage et le façonnent au fil du temps.

Entre cet homme protestant et le protestantisme qui, trop souvent, l'imagine, avouons-le, existe une tension. D'un point de vue plus philosophique, le protestantisme, comme tous les autres *ismes*, constitue un ensemble d'éléments qui, pris ensemble, débouchent sur une fenêtre par laquelle il devient possible de voir et, peut-être, de comprendre le monde. Mais ces *ismes* s'affichent aussi comme une polarisation dont le caractère limitatif pour leur existence demeure implicite.

En fait, le protestantisme est, en quelque sorte, le résultat de la vie et de la foi du protestant. Inversement, l'institution protestante surgit lorsqu'elle se met à créer le protestant; l'aliénation aussi[17]. Ainsi, le protestant aurait intérêt à créer le protestantisme plutôt que de le subir. Dans cette logique, le protestantisme est indubitablement appelé à se renouveler. Il est constamment appelé à se transformer, à suivre le pèlerinage du protestant, à découler de sa vie et de sa foi. N'est-ce pas là l'esprit de la Réforme comme on le soulignait plus tôt *Ecclesia reformata semper reformanda* (l'Église réformée doit toujours se réformer)?

Certes, le protestant est plus que le protestantisme, comme le catholique est plus que le catholicisme et le juif plus que le judaïsme. Mais l'homme protestant est-il différent des autres hommes? Est-il différent des catholiques et des juifs, par exemple? Oui et non. Ça dépend. Oui, il est différent lorsqu'on considère les traces qu'il a laissées dans l'histoire et qu'on regarde la manière avec laquelle il a marqué le temps et l'espace.

---

[17] Les paroles de Jésus nous font écho ici : «Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat.» (Mc 2,27a). Y aurait-il là une signification à retenir pour le protestantisme?

Si l'histoire porte la marque indélébile de l'homme protestant, la philosophie cherche encore à le connaître. Si on associe un certain nombre de caractéristiques à l'homme protestant, on n'en fait pas moins de l'homme catholique ni du juif. C'est que les natures de l'homme protestant et des autres hommes sont peut-être les mêmes. Ils sont peut-être dotés d'une même interface, à partir de laquelle ils se définissent. L'humain étant constamment en mouvement, la forme et le fond de ce mouvement dépendent, entre autres, des us et coutumes en usage à l'endroit où il vit[18]. C'est dans ce sens que l'homme protestant est à la fois une réalité historique et un être insaisissable, que l'on nomme difficilement.

S'il est utile de nommer les hommes et les choses[19], puisque, en nommant, l'homme s'attribue un certain pouvoir sur la chose nommée, tout en s'en distinguant, il est aussi contraignant de nommer, car l'être ou la chose nommée devient emprisonné. Rosenthal et Jacobson (1971) ont observé ce phénomène d'emprisonnement conceptuel, qu'ils ont appelé l'effet Pygmalion[20].

Parler de l'homme protestant ou du protestantisme signifie donc raconter son caractère limitatif où l'image véhiculé est, on ne peut plus, imparfaite. La quête de l'identité devient alors des plus pertinente. Comme les actes de ce colloque constituent un collectif d'articles, comme une prolongation des Actes des apôtres, nous souhaitons que les lectrices et les lecteurs, protestants ou autres, en bénéficient. Mais surtout, nous espérons jeter les bases d'une nouvelle interrogation, à savoir quel l'héritage sommes-nous en train de léguer à la prochaine génération et quelle contribution apporterons-nous à l'identité des protestants francophones actuels et à venir, d'ici et d'ailleurs.

---

18 Il existe un corollaire en biologie génétique où la diversité des espèces est expliquée par un patrimoine génétique capable de répondre aux multiples conditions de l'environnement. Cette découverte a ralenti quelque peu les tenants de la théorie de l'évolution. *Cf.* TAYLOR, Ian (1991). *In the Minds of Men. Darwin and the New World Order*. Toronto: TFE Publishing (3e éd.).

19 *Cf.* le livre de la Genèse où Dieu fit venir vers l'homme tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel «pour voir comment il les appellerait, et afin que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme» (Gn 2,19).

20 Pygmalion, c'est ce sculpteur de Chypre, dans l'Antiquité, qui tomba amoureux de la statue qu'il avait sculptée et qu'il épousa parce qu'Aphrodite, déesse grecque de la Beauté et de l'Amour, lui avait donné la vie. L'effet Pygmalion, c'est diriger les autres, même inconsciemment, à adopter des comportements conformes à ses propres attentes. ROSENTHAL, R.A. et JACOBSON, L. (1971). *Pygmalion à l'école. L'attente du maître et le développement intellectuel des élèves.* Trad. de l'amér. par S. Audebert et Y. Richards, Casterman: coll. «Orientations / E3» (4e éd.).

Identité théologique

RACINES CALVINIENNES DE LA DOCTRINE BAPTISTE DU SALUT

André PINARD, étudiant au doctorat en théologie, Université Laval, Québec

RÉSUMÉ — *Afin de définir théologiquement le protestantisme francophone des* XIXe *et* XXe *siècles, il importe de consulter l'histoire théologique de ce mouvement. Parmi les figures de proue du protestantisme francophone, le réformateur français Jean Calvin (1509-1564) apparaît ici comme tout désigné : 1. Sociocul-turellement, de par l'origine de son œuvre en milieu francophone, puis, par le rôle de ses écrits dans le développement même de notre langue, alors que celle-ci n'en était qu'à ses débuts de codification, de même que par le rôle important qu'ont joué ses coreligionnaires francophones dans l'origine de notre pays dès le* XVIIe *siècle. 2. Théologiquement, puisque la théologie de beaucoup de protes-tants francophones s'enracine dans la tradition calviniste, soit confessionnelle-ment, soit en raison du récent renouveau calviniste. L'objet de cet article sera d'examiner la triade calvinienne «*création/chute/rédemption*», en raison de son influence transconfessionnelle. Nous verrons, premièrement, l'anthropologie calvinienne et son affirmation de l'innocence, de l'intégrité, puis du libre arbitre de l'être humain en situation ante-lapsaire. Deuxièmement, en situation post-lapsaire, le pécheur se trouve aliéné de Dieu, totalement asservi au mal, dépourvu de toute justice. L'homme, pleinement coupable de cet état de fait, mérite ainsi la juste condamnation divine, résultant en damnation éternelle. Troisièmement, nous verrons que Calvin donna à sa sotériologie une structure trinitaire. L'élection par le Père est inconditionnelle et souveraine. L'expiation par le Fils est complète, exclusive et d'une étendue définie, excluant toute intru-sion de mérites humains. Finalement, la communication du salut par l'Esprit-Saint est opérée chez l'élu en vertu d'un appel efficace. L'Esprit communique au croyant tous les bénéfices résultant de sa justification forensique, élément distinct, sans toutefois être séparé de la régénération. Prenant comme exemples quelques confessions de foi, nous conclurons qu'un substrat calviniste est toujours manifeste dans la sotériologie d'un nombre important de groupes protestants francophones au Québec. Les raisons d'un tel intérêt sont, entre autres, théologiques, spirituelles et psychologiques. L'étude et l'approfondisse-ment de la théologie calvinienne sont ainsi toujours actuels, que ce soit dans les facultés de théologie catholiques ou protestantes, mais à plus forte raison, dans les facultés évangéliques.*

Introduction

Le protestantisme francophone du xxe siècle au Québec, étant majoritairement de type évangélique, j'ai choisi cette catégorie, plus particulièrement le baptisme auquel je me rattache, comme spécimen de comparaison avec la doctrine de Jean Calvin. Nous porterons notre attention sur les doctrines de l'homme[1] (anthropologie) et du salut (sotériologie). Mais avant d'aller de l'avant dans cette synthèse, il nous faut dire pourquoi nous avons choisi Jean Calvin comme point de comparaison plutôt que Luther, Farel (parmi les réformateurs) ou des théologiens baptistes anglais tels John Bunyan ou John Newton.

C'est que parmi les figures de proue du protestantisme francophone, le réformateur français Jean Calvin (1509-1564) mérite une attention toute particulière, en premier lieu, pour des raisons socioculturelles. Jean Calvin a œuvré en milieu francophone, lui-même de Picardie en France, puis exerça son ministère principalement en Suisse, à Genève et à Strasbourg. Il rédigea en langue française un grand nombre d'écrits, parmi lesquels l'*Institution chrétienne* dont l'édition française de 1541 joua un rôle majeur dans le développement même de notre langue, car celle-ci n'en était encore qu'à ses débuts de codification[2]. Calvin, voulant démocratiser le savoir théologique, traduisit en langue populaire l'ouvrage rédigé auparavant en langue latine en 1539. Ce document, par lequel Calvin innova un langage théologique français, servit de fondement pour une codification ultérieure de notre langue. De plus, les huguenots (calvinistes français) ont joué un rôle important dans l'origine de notre pays dès le xvie siècle[3].

---

1 Le mot *homme* sera utilisé en son sens théologique, pour désigner le genre humain, incluant l'homme et la femme.

2 Pierre Grosclaude, «La place de Calvin dans la littérature française» *In Société de l'histoire du protestantisme français*, vol. 110, 1964, p. 160; *Cf.* Jean Cadier et Pierre Marcel, Préface de l'Édition de 1955 dans *L'Institution chrétienne*, Livres premier et second, Fontenay-sous-Bois, Éditions Farel, 1978, p. ix.

3 William Stanford Reid (dir.), «Calvin's Influence in Canada», *In John Calvin: His Influence in the Western World*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 310, 390, note 1; *cf.* Marie-Claude Rocher et Catherine Drouin, «Un autre son de cloche : Les protestants francophones au Québec», *Chroniques de l'Amérique Française-2*, Musée du Séminaire de Québec, 1993, p. ix-x; Marc-André Bédard, «Les Protestants en Nouvelle-France», Cahier 31, *La Société Historique de Québec*, 1978; Martial Fortier, *Le protestantisme évangélique au Canada français*, Montréal, Sembeq, 1984, p. 3-7; Cornelius J. Jaenen, «La persistance de la présence protestante en Nouvelle-France», 1541-1760, trad. par C. Bradbury, *La Vie Chrétienne*, vol. 37, juin 1988, p. 4-7.

En second lieu, un détour calvinien s'impose pour des raisons théologiques. La théologie de beaucoup de protestants francophones s'enracine dans la tradition calviniste, soit confessionnellement (les Églises presbytériennes, réformées, unies, baptistes), soit trans-confessionnellement, en raison du récent renouveau calviniste (*Association La Bible Parle*). Toutefois, il n'est pas de notre propos de faire une synthèse des différentes étapes du développement de la doctrine de Calvin jusqu'au baptisme au Québec francophone. L'histoire du baptisme a été déjà retracée dans de bonnes études[4]. Robert S. Wilson, en 1980, démontra la forte influence britannique sur le baptisme canadien[5]. Deux ans plus tard, en 1982, dans son ouvrage collectif intitulé *John Calvin: His Influence in the Western World*, W. Stanford Reid affirma que les Baptistes anglais au Canada étaient majoritairement calvinistes[6]. Leur influence se fait encore sentir au Québec francophone, principalement par des églises de l'*Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec*, puis du *Sovereign Grace Fellowship*. Par contre, les églises de l'*Union d'Églises Baptistes Françaises au Canada* manifestent un calvinisme moins apparent. Plus tard, en 1987, H. Blocher a bien démontré, dans une étude comparative, que la théologie évangélique – dont fait partie le baptisme francophone au Québec – s'enracine dans la théologie de Jean Calvin. Il affirma que la majorité des évangéliques vont réclamer le réformateur genevois, de près ou de loin, comme ancêtre spirituel[7].

Prenant pour *a priori* cet enracinement de l'anthropologie et de la sotériologie baptiste dans la doctrine calvinienne, nous tenterons, en premier lieu, de synthétiser cette dernière. Pour des raisons méthodologiques, nous utiliserons la Confession de foi de Larochelle (1559), dans la version définitive en 40 articles, dont Calvin fut l'auteur[8]. D'ailleurs, c'est aussi en 1559 que l'*Institutio christiana*

---

4 Horace O. Russel, *The Baptist Witness, A Concise Baptist History*, Texas, Carib Baptist Publications, 1983; James L. Garrett, «Restitution and Dissent Among Early English Baptists : Part I», *In Baptist History Heritage*, vol. 12, n° 4, oct. 1977, p. 193-210; *Idem*, Part II», vol. 13, n° 2, avril 1978, p. 111-127.

5 Robert S. Wilson, «British influence in the Nineteenth Century» *In Baptists in Canada : Search for Identity amidst Diversity*, Jarold K. Zeman (dir.), Burlington, Ontario, G. R. Welch, 1980, p. 21-43.

6 Reid, *op. cit.*, p. 311-314.

7 Henri Blocher, «La théologie évangélique hérite-t-elle de Calvin?», *In Actualité de la Réforme*. Vingt-quatre leçons présentées par la Faculté de Théologie de l'Université de Genève à l'Auditoire de Calvin dans le cadre du 450e anniversaire de la Réformation 1536-1986, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 251.

8 Olivier Fatio, *La confession de foi des Églises Réformées de France, dite "Confession de la Rochelle" 1559*, p. 111ss; Wulfert de Greef, *The Writings of John Calvin: an Introductory Guide*, Grand Rapids, Baker, 1993, p. 142ss. L'édition originale, de

– son œuvre principale en version latine – a atteint sa dimension finale, sa théologie étant rendue à maturité. Nous ferons intervenir, au besoin, d'autres ouvrages de Calvin comme évidences collatérales. L'*Institution chrétienne* sera citée à partir de l'édition française de 1560 fondée sur le texte latin de 1559. La plupart des autres textes calviniens seront cités en moyen français, selon leur accessibilité. Les autres le seront à partir de traductions modernes.

Cette analyse nous permettra, en deuxième lieu, de comparer la théologie du réformateur à celles contenues dans deux confessions de foi baptistes québécoises. Nous conclurons sur un constat quant à la présence ou à l'absence d'un substrat[9] calviniste dans l'anthropologie et la sotériologie baptiste au Québec francophone.

I. La théologie calvinienne

Il est important de se souvenir que lorsque Calvin parle de l'homme, comme l'ont souligné Pierre Gisel et Gabriel-Philippe Widmer, c'est toujours par le moyen de la mise en scène d'une «dramatique adamique, exposée selon son déploiement augustinien : statut d'intégrité, perte, restauration»[10]. C'est en tenant compte de ce schème ternaire que nous analyserons la doctrine calvinienne. Ainsi, sous le thème de l'anthropologie, nous examinerons la compréhension calvinienne de l'homme dans son état d'intégrité originelle, puis en son état de déchéance. Deuxièmement, sous le thème de la sotériologie nous examinerons différents éléments constitutifs de la restauration de l'homme.

1. Anthropologie

Premièrement, examinons l'enseignement du réformateur concernant l'homme. Nous considérerons son état d'intégrité originelle, sa chute et les effets

---

la main de Calvin, ne comportait que 35 articles. Les cinq articles supplémentaires ne concernent toutefois que la doctrine de la révélation.

9 Par substrat, nous signifions un phénomène religieux qui, bien que supplanté par un autre, continue d'exercer une action sur ce dernier. Carsten Cope utilise le terme *substratum*, dans son article «Syncretism» *In The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, Mircea Eliade (dir.), New York, Macmillan Publishing, 1987, p. 220. L'article nous a été signalé par le professeur André Couture, de l'Université Laval; *cf.* Yves Bizeul, *L'identité protestante*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991, p. 29.

10 Pierre Gisel, *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, 1990, p. 38. Il se réfère à Gabriel-Ph. Widmer, «La dramatique de l'image de Dieu chez Calvin», *In Humain à l'image de Dieu*, Pierre Bühler (dir.), Genève, Labor et Fides, 1989, p. 213-229. La structure finale de l'*Institution* atteste cette procédure, alors que Calvin traite premièrement de la situation ante-lapsaire (1. 15), lapsaire, et post-lapsaire (2. 1-3).

de cette chute. La doctrine de l'homme[11] est importante pour comprendre celle du salut car, pour Calvin, la grandeur de ce salut sera directement proportionnelle à la profondeur de la déchéance dans laquelle l'homme a été plongé.

1. 1 Intégrité originelle

«Nous croyons que l'homme, ayant esté creé pur et entier et conforme à l'image de Dieu.»[12]

Nous avons ici une description très sommaire de l'homme tel qu'il était avant la chute. Premièrement, il était créé *pur, sans la moindre tache*. Il importe de souligner cet état de pureté, car Calvin sera, tout au long de sa carrière, accusé de manichéisme tant par Albert Pighius (1542)[13] que par Jérôme Bolsec (1551)[14]. Ce passage de la confession, qui se veut l'écho de ce que Calvin enseigna partout ailleurs, dément cette accusation. En effet, même si Calvin affirme, en d'autres paragraphes, que Dieu dispose «et ordonne selon sa volonté tout ce qui advient au monde»[15], il affirmera tout autant que Dieu n'est pas l'auteur du mal, mais que l'homme, étant libre avant la chute, est seul coupable de son péché parce qu'il avait pleine liberté de ne pas le commettre.

---

11 Brillamment analysée par Thomas F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man.* Westport, Conn., Greenwood Press, 1977.

12 «Confession de Foi des Églises de France» dans *Ioannis Calvini Opera quae Supersunt Omnia, In Corpus Reformatorum* vol. XXXI-XXXII, Baum, Cunitz et Reuss (dir.). Brunsvigae, Apud C. A. Schwetschke et Filium (Appelhans & Pfenningstorff) 1891, Johnson Reprint Corporation, New York and London, Minerva, G. m. b. H., Frankfurt Am Main, 1865, vol. IX, p. 743 (prochaines références : *CO* 9. 743); Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, art. 9, p. 28.

13 Albert Pighius, *De libero hominis arbitrio et divina gratia*, Coloniae, 1542. vol. V, fol. lxxiii (microfilm de l'Université de Chicago); Jean Calvin, *Response aux calomnies d'Albert Pighius : Contenant la defense de la doctrine Chrestienne touchant la servitude & delivrance du franc arbitre de l'homme : contre diverses opinions contraires. Recueil des opuscules, c'est-à-dire petits traictez de M. Iean Calvin*, Genève, 1611, p. 323-326, 429ss.; Ludolf F. Schulze, *Calvin's Reply to Pighius*, Publication series n° 9, Human Sciences Research Council, Potchefstroom, South Africa, Pro-Rege-Press, 1971, p. 54ss.

14 Voir les actes du procès de Jérôme Bolsec dans *CO* 8. 153; Philip C. Holtrop, *The Bolsec Controversy on Predestination from 1551 to 1555: The Statements of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and Other Reformed Theologians*, vol. II, Queenston, Edwin Mellen, 1993, p. 102, 163, notes 529, 992.

15 *CO* 9. 742; Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 8, p. 24.

Un deuxième élément propre à cet état originel consiste au fait d'être *conforme à l'image de Dieu*. Le calvinologue Léopold Schümmer[16] souligne que, pour Calvin, la conformité de l'homme à l'image de Dieu signifie que l'homme, dans une *droiture* et *innocence* de son âme, est un miroir dans lequel sont reflétées les vertus divines telles «la sagesse, la justice et la bonté»[17].

1. 2 Chute

Malheureusement, cet état de choses n'a pas duré. L'homme, auparavant orné des dons divins, choisit, tout à fait librement et volontairement, de s'aliéner Dieu, écoutant et suivant la voie du mal.

«Nous croyons que l'homme [...] est par sa propre faute decheu de la grace qu'il avoit receue.»[18]

Nous voyons ici que l'accusation de manichéisme ne tient pas. Calvin affirme sans aucune équivoque, la culpabilité personnelle de l'homme qui choisit de transgresser le commandement originel.

1. 3 Conséquences de la chute

1. 3. 1 Aliénation spirituelle

«... et ainsi s'est aliéné de Dieu qui est la fontaine de justice et de tous biens.»[19]

Une première conséquence de la chute adamique consiste en l'*aliénation spirituelle* de l'homme, par rapport à celui qui est source, son origine : Dieu, ce qui équivaut à une *mort spirituelle*. Calvin explique ceci dans son commentaire sur le livre de la Genèse :

> «Il faut aussi voir quelle est la cause de la mort : c'est d'être aliéné et séparé de Dieu. De là s'ensuit que sous le nom de mort sont comprises toutes les misères en

---

16 Léopold SCHÜMMER, «L'homme, image de Dieu : Le corps, temple du Saint-Esprit dans la synthèse biblique de Calvin», *La Revue Réformée*, tome 47, nº 191, nov. 1996, p. 63-82.

17 Jean CALVIN, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament, Tome VI – Épîtres aux Galates, Éphésiens, Philippiens et Colossiens*, Fontenay-sous-Bois, Kerygma, 1978, p. 372.

18 *CO* 9. 743; Jean CALVIN, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 9, p. 28.

19 *Ibid.*

> lesquelles Adam s'est enveloppé en délaissant Dieu, car aussitôt qu'il s'est séparé de lui, qui est la fontaine de vie, il a été jeté hors de son premier état, en sorte qu'il a senti que, sans Dieu, la vie de l'homme est misérable et perdue, et ne diffère en rien de la mort. C'est pourquoi la condition de l'homme après le péché est à bon droit appelée privation de vie et mort»[20].

L'homme, en se séparant du chemin d'obéissance prescrit par Dieu, s'aliéna celui qui est la source de toute grâce et ainsi fut privé de son état originel d'intégrité, de pureté et de béatitude.

1. 3. 2 Corruption totale

Une seconde conséquence de la chute consiste en la *corruption totale* de l'homme, appelée aussi *dépravation totale*. L'article 9 affirme que la situation de l'être humain en régime post-lapsaire est telle «que sa nature est désormais entièrement corrompue»[21]. Cependant, comme il est habituel chez les calvinistes[22], il nous faut nuancer cette expression. Quand Calvin enseigne la dépravation totale de l'homme, il ne signifie pas que chaque être humain a atteint son degré ultime de perversité. Cette qualification se vérifie dans le fait que Calvin enseigna que l'homme, bien que déchu, peut accomplir des actes nobles et vertueux. Ses dons surnaturels qui lui permettaient d'accéder à la vie éternelle ont été *détruits*, alors que ses dons naturels, intelligence et volonté, ont été *corrompus*, mais sont toujours *présents*. Cependant, si l'homme non régénéré peut accomplir quoi que ce soit de vertueux, ou s'il peut avoir quelque connaissance droite du monde, c'est par l'intervention de la grâce générale de Dieu comme restriction des effets corrupteurs du péché[23].

---

20 Jean CALVIN, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament, Tome I – Le livre de la Genèse*, Fontenay-sous-Bois, Kerygma, 1978, p. 55.

21 *CO* 9. 743; Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 9, p. 28.

22 Lorraine BOETTNER, «Total Inability» *In The Reformed Doctrine of Predestination*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1977, p. 61ss.

23 *Institution de la religion chrestienne*, Genève, Iean Crespin, 1560, livre 2, ch. 3 et par. 3 et 4. Cette édition est contenue dans l'édition critique publiée par Brusvic, C. A. SCHWETSCHKE et Fils Éditeurs (M. Bruhn.), 1865, dans les volumes 3 et 4 du *Ioannis Calvini Opera quae Supersunt Omnia*, dans *Corpus Reformatorum*, Vol. XXXI-XXXII, *op. cit.* (prochaines références : *IC* 2. 3. 3s.); 3.14. 1-3. Anthony N. LANE, *Did Calvin Believe in Free Will?* H. ROWDEN (dir.), *Vox Evangelica* vol. 12, 1981, p. 77.

Mais que signifie la *corruption totale* si l'homme peut manifester encore quelques vertus? La notion de corruption totale de l'homme signifie, comme Calvin l'affirme dans l'*Institution chrétienne*, «qu'il n'y a nulle partie de lui exempte de péché, et ainsi que tout ce qui en procède est à bon droit condamné et imputé à péché.»[24]. Ainsi la notion de *totalité* propre à la doctrine de la *corruption totale* renvoie moins à l'*intensité* de la corruption qu'à son *étendue*. Les conséquences de la désobéissance adamique affectant les différentes composantes de l'humain constituent ce qui, dans le néo-calvinisme, en vint à être appelé *conséquences noétiques de la chute.*[25]

Encore sous l'article 9, est mentionnée, parmi les éléments de l'homme touché par sa corruption, l'*intelligence* :

> «Et estant aveuglé en son esprit et dépravé en son cœur, a perdu toute intégrité sans en avoir rien de residu. Et combien qu'il ait encores quelque discretion du bien et du mal, toutes fois nous disons que ce qu'il ha de clarté se convertit en tenebres, quand il est question de chercher Dieu, tellement qu'il n'en peut nullement approcher par son intelligence et sa raison.»[26]

Bien que subsistent en l'homme quelques éléments de moralité, il est clairement affirmé qu'en raison de la perte de l'intégrité originelle, l'intelligence et la raison humaine ne remplissent plus leur rôle de réception et d'appropriation en rapport avec la révélation divine. Ainsi ces dimensions de l'homme ne peuvent plus nous mener à Dieu.

La volonté humaine constitue un autre élément principalement touché par la chute, nommément la faculté d'opérer des bons choix en ce qui concerne le domaine spirituel[27] : le libre arbitre.

---

24 *IC* 2. 1. 9 (*CO* 3. 293).

25 Calvin enseigna ce concept, sans employer cette terminologie particulière, voir *IC* 2. 2. 10-27 (*CO* 3. 309-331); *cf.* Charles PARTEE, «Calvin and Experience», *Sc J Th*, vol. 26, 1973, p. 176; WARFIELD décrit les conséquences du péché sur la pensée humaine par *the noëtic effects of sin*; Benjamin B. WARFIELD, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*; dans son *Calvin and Augustine*, *op. cit.*, p. 42, 121; Cornelius VAN TIL a repris ce concept, l'exploitant dans son œuvre apologétique; *cf.* Raymond PERRON, *Plaidoyer pour la foi chrétienne : l'apologétique selon Cornelius Van Til*, Montréal, Publications de la Faculté de Théologie Évangélique, 1996, p. 6, 85, 146, 190.

26 *CO* 9. 743; Jean CALVIN, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 9, p. 28.

27 Richard A. MULLER, «Liberum arbitrium» *In Dictionary of Latin and Greek Theolo-*

> «Quoique l'homme ait une volonté, par laquelle il est incité à faire ceci ou cela, nous croyons toutefois qu'elle est totalement prisonnière du péché, en sorte qu'il n'a de liberté à bien faire que celle que Dieu lui donne»[28].

La doctrine de l'asservissement de la volonté humaine, communément appelée *serf arbitre*, n'est pas nouvelle en théologie protestante, puisque Calvin ne fit que reprendre l'enseignement de Martin Luther. Cette doctrine joua un rôle important dans la Réforme[29]. Pour Calvin et les réformateurs, la doctrine du libre arbitre impliquait un rôle coopératif pour l'homme dans son propre salut, qui remettait en question la doctrine de *la miséricorde souveraine de Dieu en Jésus-Christ*[30]. Si l'homme peut, de sa propre volonté autonome, répondre à la grâce de Dieu, alors sa déchéance n'est pas totale et il peut alors mériter son salut. Ceci était inconcevable avec la perspective théocentrique du salut que le réformateur tenait de l'Écriture[31].

Donc, l'intelligence, de même que la volonté[32] ont été touchées par le péché au point «que l'homme est maintenant despouillé de franc-arbitre, et miserablement assuietty à tout mal»[33], «serf de peché»[34], pour reprendre les paroles de l'*Institution chrétienne*.

---

gical Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology, Grand Rapids, Baker, 1985, p. 176ss.

28 Jean CALVIN, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 9, p. 28.

29 L. F. SHULZE, «Calvin, Defense of the Will in Bondage according to the Institutes with reference to a few of his Contemporaries» *In John Calvin's Institutes: His Opus Magnum. Proceedings of the Second South African Congress for Calvin Research, July 31 – August 3, 1984*, Barend Johannes VAN DER WALT, Wetenskaplike BYDRAES of the PU for CHE (dir.), Series F : Institute for Reformational Studies; F3 : Collections, 28, Potchefstroom, Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1986, p. 170 : *To Calvin the issue of free or unfree will was touching the heart of the sixteenth century reformation.*

30 *Ibid*, p. 172.

31 *Ibid* : «*This was the reason why Calvin answered Pighius in such a haste; why he emphatically stated to his opponent that the doctrine of Luther is also ours. This was the reason why he would say that any glorification in the freedom and goodness of the will robs God of his glory*» (*IC* 2. 2. 1). «*It now becomes clear why Calvin treated the unfree will in 1559 in the context of the severity and sincerity of original sin. He was restating the message of Romans, not as a mere theory, but as the message of the powerful Word of God*».

32 *Cf.* Roger NICOLE, «John Calvin's View of the Extent of the Atonement», *W Th J*, vol. 47, 1985, p. 210.

33 Ceci constitue le titre du chap. II, *IC* 2. 2. (*CO* 3. 296).

1. 3. 3 Péché, culpabilité et condamnation héréditaires

Les conséquences de la faute d'Adam ne se limitent pas à nos premiers parents, mais, selon la Confession de foi, se communiquent à toute leur descendance. Que ce soit «la souillure», la culpabilité ou encore la «malédiction»[35] encourue par ce péché, elles nous sont également communiquées en raison de notre filiation adamique, ce qui est exprimé à l'article 11 :

> «Nous croyons aussi que ce vice est vrayement peché, qui suffit à condamner tout le genre humain, iusques aux petis enfans dés le ventre de la mere, et que pour tel il est reputé devant Dieu : mesmes que apres le Baptesme c'est tousiours peché, quant à la coulpe, combien que la condamnation en soit abolie ès enfans de Dieu, pource que Dieu, par sa bonté gratuite, ne nous l'impute point.»[36]

Ainsi, dans la tradition augustinienne, le réformateur enseigna la doctrine du péché originel, à savoir que non seulement le péché est transmis à la progéniture adamique, mais aussi la condamnation, puisque l'homme est pleinement coupable de son péché.

Donc un point de vue sombre de l'homme. Trop sombre? On pourrait accuser Calvin d'avoir une vision misanthropique avec un tel diagnostic. Toutefois, il est important de souligner l'intention de Calvin. Comme l'a fait remarquer Cornelis P. Venema, la représentation calvinienne de l'homme sert un but théologique, soit celui de «nous enlever tout fondement de mérites personnels dans le salut. Elle découle de la conscience de la libre initiative de Dieu et de son acte rédempteur en Christ»[37]. Calvin nous dépeint l'homme déchu dans sa pauvreté afin que nous soyons amenés à chercher Dieu «pour recouvrer en lui tous les biens dont nous sommes trouvés vides et dépourvus»[38]. D'autre part,

---

34 *IC* 2. 2. 27 (*CO* 3. 331).

35 *CO* 9. 743; Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 10, p. 29.

36 *Ibid.*, art. 11, p. 30.

37 Cornelis P. Venema, *The Twofold Nature of the Gospel in Calvin's Theology: The Duplex Gratia Dei and the Interpretation of Calvin's Theology*, New Jersey, Princeton Theological Seminary, 1985, p. 88ss. *Cf.* Trevor Hart, «Humankind in Christ and Christ in Humankind : Salvation as Participation in our Substitute in the Theology of John Calvin», *Sc J Th*, vol. 42, 1989, p. 72ss.

38 *IC* 2. 1. 1 (*CO* 3. 283). *Cf. IC* 2. 1. 2 (*CO* 3. 283) : «*C'est ce que la verité de Dieu nous ordonne de chercher en nous considerant, à savoir une cognoissance laquelle*

Calvin exprime aussi un motif plus ultime : le motif doxologique, soit la gloire unique de Dieu : «ne partageons point entre lui et nous la louange qu'il s'attribue à lui seul»[39].

Ainsi, pour Calvin, la profondeur du mal humain sert de toile de fond pour dépeindre l'amour et la grâce incommensurables de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Cette description de la misère humaine nous amène à examiner maintenant en second lieu la conception calvinienne du salut.

2. Sotériologie

Martin Luther, ancien moine augustinien, a développé, plus que quiconque auparavant, la doctrine de la justification forensique exprimée par le mot d'ordre *sola fide*[40]. Jean Calvin, suivant les traces d'Augustin d'Hippone, exposa de manière particulièrement théocentrique la doctrine du salut. Ainsi, en magnifiant la souveraineté et l'autonomie de la grâce divine, son *leitmotiv* était de donner toute gloire à Dieu. Accentuant de la sorte le *sola gratia* du salut, il œuvra en vue du *soli deo gloria* de toute existence. Nous examinerons, à partir de *Confession de La Rochelle*, sept aspects de la grâce.

2. 1 La grâce de l'élection

Dans la sotériologie calvinienne, la doctrine de la double prédestination (élection et réprobation) est incontestablement la doctrine qui, dans la pensée populaire, est la plus associée à Calvin. Cette doctrine fut celle qui suscita le plus de controverse, ce qui est démontré par la place qu'elle prend dans l'œuvre du réformateur qui dut la défendre et la clarifier[41].

Toutefois, nous laisserons de côté l'examen de la doctrine calvinienne de la réprobation. Ceci nécessiterait une comparaison entre le texte de la Confession avec d'autres textes calviniens où la doctrine est plus développée, ce que nous ne pouvons faire faute de temps. Nous ne nous concentrerons que sur la doctrine de l'élection.

---

nous retire loin de toute presomption de nostre propre vertu, et nous despouille de toute matiere de gloire, pour nous amener à humilité. Laquelle reigle il nous convient de suyvre si nous voulons parvenir au but de bien sentir et bien faire».

39 *IC* 2. 3. 6 (*CO* 3. 341). *Cf.* «*... ne inter ipsum et nos partiamur quod sibi uni vendicat*» (*CO* 2. 215).

40 Timothy George, *Theology of the Reformers*, Nashville, Broadman, 1988, p. 68-73.

41 Garret A. Wilterdink, *Irresistible Grace and the Fatherhood of God in Calvin's Theology*, thèse à l'Université de Chicago, Chicago, 1974, p. 105.

Voyons comment est exprimée la doctrine de l'élection dans le texte de la Confession de La Rochelle, article 12 :

> «Nous croyons que de ceste corruption et condamnation générale en laquelle tous hommes sont plongez, Dieu retire ceux lesquels, en son conseil eternel et immuable, il a esleus par sa seule bonté et miséricorde en nostre seigneur Iesus Christ, sans avoir esgard à leurs œuvres et en iceluy mesme les a adoptez pour héritiers de la vie eternelle, laissant les autres en icelle mesme corruption et condamnation, pour demonstrer en eux sa iustice, comme ès il fait luire les richesses de sa misericorde. Car de faict les uns ne sont pas meilleurs que les autres, iusques à ce que Dieu les discerne selon son conseil immuable, qu'il a déterminé en Iesus Christ devant la creation du monde.»[42]

Premièrement, notons que le paragraphe débute en décrivant la situation de perdition préalable de l'homme. Par ce moyen, le caractère immérité du salut est bien démontré. L'homme n'est pas élu en fonction de ses mérites puisqu'il est déjà perdu et condamné. Il est d'ailleurs dit explicitement que ceci est opéré *sans avoir esgard à leurs œuvres*. Deuxièmement, par une association de l'action d'élire et de ne pas élire aux attributs divins de miséricorde, et de bonté, d'une part, et de justice, d'autre part, nous voyons que la prédestination n'est pas motivée par un caprice divin ni dénuée de toute moralité, mais que ceci est en harmonie avec ses attributs. Troisièmement, l'élection, bien que prenant en compte l'homme en tant que déchu, est opérée *avant la fondation du monde*. Ici sont soulignées à la fois l'antécédence et l'immutabilité de la grâce, celle-ci ne dépendant pas du mérite humain, mais étant fondée sur l'inconditionnalité du décret divin.

Cette formulation, bien que sans équivoque concernant la souveraineté de la grâce, est néanmoins plus douce que celle contenue dans l'*Institution chrétienne*. Ceci est probablement dû au fait que cette confession impliquait l'adhésion obligatoire de toutes les églises réformées de France. Cette situation était analogue à celle entourant la Confession de foi de Genève[43], qui fut préférée à l'*Instruction et Confession de foy*, dans laquelle est exprimée la doctrine de la réprobation éternelle[44]. Puisqu'on requérait l'adhésion de tous ceux qui étaient

---

42 CO 9. 744; Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 12, p. 32.

43 Wulfert de Greef, *op. cit.*, p. 125.

44 *CO* 22. p. 46ss.

sous la juridiction de Genève, il fut jugé qu'une formulation moins sujette à la controverse s'avérait plus adéquate.

2. 2 La grâce de l'appel

Le salut étant décrété avant la fondation du monde, l'antécédence de la grâce divine est aussi manifestée dans l'actualisation du salut en notre expérience. Et cette actualisation s'opère par la *grâce prévenante*, se manifestant, entre autres, par la *vocation efficace* ou *appel efficace*. À la fin de l'article 12, il est dit :

> «Et nul aussi ne se pourroit introduire à un tel bien de sa propre vertu : veu que de nature nous ne pouvons avoir un seul bon mouvement, affection ne pensee, iusques à ce que Dieu nous ait prevenus et nous y ait disposez»[45].

Pourquoi est-il dit que nul ne peut «s'introduire» ou s'approprier un tel bien? En raison du serf arbitre. La volonté humaine étant asservie au mal ne peut désirer s'approprier le salut, s'approcher de Dieu, si ce n'est de la grâce divine qui nous *pré*-vient, c'est-à-dire qui nous devance. Mais Dieu, par cette opération souveraine, n'opère pas en nous de manière compulsive, ou coercitive, nous poussant à poser des actions contre notre gré, mais renouvelle, régénère notre volonté, afin que nous soyons «disposés», voire attirés à la grâce et au salut[46].

2. 3 La grâce de la Rédemption

L'œuvre du salut, pour Calvin, est fondée sur l'œuvre de Jésus-Christ. Comme le réformateur le manifeste dans l'*Institution chrétienne* et dans les commentaires, entre autres, le Christ est la *cause matérielle* du salut, c'est-à-dire la *matérialisation*, le *fondement*[47] de celui-ci.

---

45 *CO* 9. 744; Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 12, p. 32.

46 Concernant le caractère irrésistible de la grâce en relation avec le libre arbitre chez Calvin, voir Vincent Brümmer, «Calvin, Bernard and the Freedom of the Will», *Rel St*, vol. 30, 1994, p. 437-455; *Idem* «On Not Confusing Necessity With Compulsion: A Reply to Paul Helm», *Rel St*, vol. 31, 1995, p. 105-109; Paul Helm, «Calvin and Bernard on Freedom and Necessity: a Reply to Brümmer», *Rel St*, vol. 30, 1994, p. 457-465; André Pinard, *La doctrine de la grâce irrésistible chez Jean Calvin*, Mémoire de maîtrise, sous la direction de R-M. Roberge, Faculté de Théologie, Québec, Université Laval, 1994.

47 «Voici la *matière* de notre justice : à savoir que Christ par son obéissance a satisfait au jugement du Père et, se mettant à notre place, nous a délivrés de la tyrannie de la mort sous laquelle nous étions tenus captifs.» *Commentaires de Jean Calvin sur*

> «Nous croyons que tout ce qui estoit requis à nostre salut nous a esté offert et communiqué en Iesus Christ [...] tellement qu'en declinant de luy on renonce à la miséricorde du Pere, où il nous convient avoir nostre refuge unique.»[48]

L'œuvre de rédemption accomplie par Jésus-Christ est ainsi comprise comme étant toute suffisante et exclusive, excluant toute intrusion de mérites humains.

Elle est aussi omnicompétente. À l'article 16, la Confession affirme que le but de la mort et de la résurrection de Christ était «d'accomplir toute iustice et nous acquerir la vie celeste»[49]. À l'article 17, il est affirmé que «par le sacrifice unique, qu'il a offert en la croix, nous sommes reconciliez à Dieu, pour estre tenus et reputez iustes devant luy». Le texte continue plus loin, comme suit :

> «Ainsi nous protestons que Iesus Christ est nostre lavement entier et parfait : qu'en sa mort nous avons entière satisfaction pour nous acquitter de nos forfaits et iniquitez dont nous sommes coupables, et ne pouvons estre delivrez que par ce remede.»[50]

En regard des controverses avec le catholicisme, Calvin affirma ici sans ambages l'omnicompétence et l'exclusivité de la grâce de la rédemption accomplie par le sacrifice du Christ, ce qui sera explicité à l'article 24 de la même Confession[51].

2. 4 La grâce de la justification

Un des fruits de la mort expiatoire de Jésus-Christ consiste au pardon des péchés de chacun de ceux qui y placent leur complète confiance. Tel est l'enseignement de l'article 18 de la Confession :

---

l'Épître aux Romains, p. 85. (Ro 3,24); *cf.* note 62; Walter N. THOMSON, *An Analysis of the Doctrine of Grace in Calvin's Sermons, op. cit.*, p. 51; Louis GOUMAZ, *La Doctrine du Salut (doctrina salutis) d'après les Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Paris, Librairie Fischbacher, 1917, p. 189-190; Richard A. MULLER, *causa* dans *op. cit.*, p. 61.

48 *CO* 9. 744; Jean CALVIN, *Confession de La Rochelle, op. cit.*, art. 13, p. 33.

49 *CO* 9. 745; Jean CALVIN, *Confession de La Rochelle, op. cit.*, art. 16, p. 38.

50 *Ibid.*, art. 17, p. 38.

51 *CO* 9. 747s.; Jean CALVIN, *Confession de La Rochelle, op. cit.*, art. 24, p. 44ss.

> «Nous croyons que toute nostre iustice est fondee en la remission de nos pechez [...] Parquoy nous reiettons tous autres moyens de nous pouvoir iustifier devant Dieu, et sans presumer de nulles vertus ni merites nous nous tenons simplement à l'obeissance de Iesus Christ, laquelle nous est alouee.»[52]

Le pardon est accordé par Dieu en fonction de sa seule grâce, sur le fondement unique de la justice de Jésus-Christ qui nous est attribuée, imputée. Ceci exclut tout prétention de mérite humain.

Pour Calvin, le pardon des péchés est si étroitement lié à la justification que dans le livre III de l'*Institution chrétienne*, en parlant de l'imputation de la justice de Christ, il affirme : «Une telle justice se peut en un mot appeler rémission des péchés.»[53] Cette justification constitue la dimension juridique de l'action salvifique où le Saint-Esprit communique au cœur du croyant la justice et le pardon acquis par Jésus-Christ. Calvin reprend la doctrine élaborée auparavant par Martin Luther, et à sa suite le considère comme «le principal article de la religion Chrestienne»[54]. Il n'est donc pas surprenant de le voir y consacrer dans l'*Institution chrétienne*, huit chapitres pour clarifier sa doctrine[55], entre autres par rapport à celle du catholicisme romain[56]. Mais voyons plutôt ce qu'en dit l'article 17 de la *Confession*, texte mentionné auparavant : «Par le sacrifice unique, qu'il a offert en la croix, nous sommes reconciliez à Dieu, pour estre *tenus et reputez iustes devant luy*.»[57] Ici le caractère juridique, forensique, de la justification est bien explicité. C'est la dimension extrinsèque du salut. En théologie catholique, on appelle cette doctrine protestante *extrinsécisme*, en opposition de l'intrinsécisme catholique.

L'Article 20 ajoute un élément essentiel à la justification : la foi. C'est la justification *par la foi*. «Nous croyons que nous sommes faits participans de

---

52 *CO* 9. 745s.; Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 17, p. 39.

53 *IC* 3. 11. 21.

54 *IC* 3. 11. 1 (*CO* 4. 226). Calvin ne fait que reprendre la doctrine que Luther élabora auparavant. Voir François Wendel, «Calvin – Sources et évolution de sa pensée religieuse», Préface de Richard A. Stauffer, *Histoire et société*, nº 9, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 97.

55 *IC* 3. 11-18.

56 *IC* 3. 15-18.

57 *CO* 9. 745; Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 17, p. 38. Les italiques m'appartiennent.

ceste iustice par la seule foy [...] Ainsi la iustice que nous obtenons par foy, depend des promesses gratuites par lesquelles Dieu nous declare et testifie comment il nous aime.»[58] Mais cette foi n'est pas une contribution ou une coopération humaine à l'œuvre de la grâce. Elle est elle-même un fruit de la «grace secrete du S. Esprit, tellement que c'est un don gratuit et particulier lequel Dieu depart à ceux que bon luy semble.»[59]

2. 5 La grâce de la persévérance

Bien que la justification par la foi soit un événement déclaratif, ponctuel et unique, elle entraîne une foi persévérante, comme l'exprime la fin de l'article 21 :

> «La foy n'est pas seulement donnee pour un coup aux esleuz, pour les introduire au bon chemin, mais aussi pour les y faire continuer iusques au bout. Car comme c'est à Dieu de commencer, aussi est-ce de parfaire.»[60]

Puisque le salut est d'origine complètement divine, si Dieu a décrété depuis toute éternité le salut d'un individu, il lui accordera aussi, non seulement la grâce initiale de la conversion, mais il accordera aussi, selon sa richesse sans mesure, les grâces pour continuer, persévérer dans la vie chrétienne, jusqu'à son terme, la glorification finale. Ainsi, à Dieu seul, appartiennent les prérogatives d'initier, d'établir, et d'achever le salut dans l'homme.

2. 6 La grâce de la régénération

Calvin a souvent été accusé, comme les protestants l'ont été par la suite, de rejeter la notion de sanctification, en raison de la doctrine de la justification par la foi seule[61]. La vérité est tout autre. Calvin, loin de se limiter à la doctrine de la justification forensique, soutint la nécessité de la rénovation intérieure par l'Esprit-Saint, qu'il appela régénération. Le concept de régénération, bien que lié et uni à celui de la justification par la foi, en est toutefois distinct. Alors que la justification est l'aspect plus *juridique* et *ponctuel* de l'œuvre du Saint-Esprit, la régénération est l'aspect plus *dynamique*, plus *progressif*.

---

58 *CO* 9. 746; Jean Calvin, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 20, p. 41.

59 *Ibid.*, art. 21, p. 41ss.

60 *Ibid.*, art. 21, p. 42; *cf. IC* 3. 2. 17 (*CO* 4. 32), *IC* 2. 3. 6. Pour une réfutation de la position romaine, voir 3. 2. 40.

61 Voir *IC* 3. 16, pour une réfutation de cette accusation.

> «Nous croyons que par ceste mesme foy nous sommes regenerez en nouveauté de vie, pource que naturellement nous sommes asservis à peché. Or nous recevons par foy la grace de vivre sainctement et en la crainte de Dieu, en recevant la promesse qui nous est donnee par l'Evangile.»[62]

La régénération est, par conséquent, le pendant sotériologique du concept de *mort spirituelle*, lié à la doctrine de la corruption totale. Si l'homme est mort, spirituellement, son salut nécessite rien de moins qu'une *création*, qu'une *ré-création*, voir une *ré-génération*. Et cette nouveauté de vie sera manifestée par une vie de sainteté, fruit concret de la grâce persévérante.

Donc, dans ce tableau de la sotériologie calvinienne que nous communique la *Confession de La Rochelle*, nous pouvons retenir quelques éléments. En premier lieu, concernant *la doctrine de l'homme* : l'intégrité originelle de l'homme, sa chute, sa mort spirituelle, sa dépravation totale, son serf arbitre, son péché originel, et sa condamnation universelle. En deuxième lieu, concernant *la doctrine du salut* : l'élection inconditionnelle, l'appel efficace ou grâce prévenante, exclusivité et omnicompétence de l'œuvre rédemptrice, justification par la foi, persévérance du croyant, puis la régénération (sanctification).

II. La théologie baptiste québécoise

Revenons maintenant au Québec, afin de comparer l'anthropologie et la sotériologie calvinienne, telles qu'exprimées dans la *Confession de La Rochelle*, à celles contenues dans deux confessions de foi baptistes françaises du Québec. Nous ne pourrons, faute de temps, examiner la *Confession réformée baptiste de 1689*[63], adoptée plus tard, par le *Sovereign Grace Fellowship of Canada*, représentée aussi au Québec francophone. Toutefois, elle est de loin la plus radicalement calviniste, ayant été endossée en 1689 à Londres par nombre de pasteurs baptistes calvinistes dont Charles H. Spurgeon.

Nous n'examinerons que deux confessions dans lesquelles nous avons constaté une certaine érosion du calvinisme, soit la confession de foi de l'*Union d'Églises Baptistes Françaises au Canada* puis celle de l'*Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec*. Les points spécifiques de comparaison seront les doctrines typiquement calviniennes soit en anthropologie, la corruption

---

62 *CO* 9. 747; Jean CALVIN, *Confession de La Rochelle*, *op. cit.*, art. 22, p. 42ss.

63 Michael HAYKIN, «The 1689 Confession: a Tercentennial Appreciation I» *In Reformation Canada*, vol. 13, nº 4, 1990, p. 13-28.

totale et le serf arbitre, puis en sotériologie, l'élection, l'appel efficace et la persévérance des saints.

1. L'Union

Dans notre investigation de la confession de foi de la Mission de La Grande Ligne, qui devint plus tard l'*Union*[64], nous avons tenu compte des éditions de 1881, dont les articles sur l'anthropologie et la sotériologie sont repris intégralement par les éditions de 1929 et de 1963. Nous avons aussi consulté les éditions de 1969, puis de 1988.

Dans la confession de l'*Union*, nous avons constaté, concernant la doctrine de l'homme, une absence de référence explicite aux doctrines de la corruption totale et du serf arbitre. De plus, l'édition de 1969 ne comporte aucune section sur l'anthropologie, ce qui fut corrigé en 1988. Toutefois, certaines intertextualités sont présentes, dans le texte de 1881 et semblent être une reprise presque mot pour mot de la *Confession réformée baptiste de 1689*. Notamment, l'expression *enfants de colère*[65], suivie, immédiatement, de l'association du pécheur aux misères *spirituelles, temporelles et éternelles*. Cette triple description du sort du pécheur se retrouve aussi dans la confession de 1689, comportant pour simple différence l'ordre de l'énumération.

Par contre, en ce qui concerne la sotériologie, l'édition de 1881 comporte à l'article 5, deux éléments calvinistes, qui ne seront toutefois pas repris dans les versions de 1969 et de 1988. Concernant l'élection, il est dit que ceux qui obéissent à l'Évangile ont été élus avant la fondation du monde «non à cause de leurs mérites, mais par sa grâce et son amour». Le texte poursuit en exposant l'appel efficace, qui consiste en cette influence du Saint-Esprit qui amène l'individu à se repentir et croire. Mais tout comme pour l'élection, la notion de grâce efficace ne sera pas reprise dans les versions ultérieures à 1963. La notion de persévérance des saints ne sera explicitée qu'en 1988, à l'article 3, dans lequel on se réfère à ce qu'on a appelé en théologie réformée, l'*ordo salutis*[66], autrement dit les différentes étapes du processus par lequel Dieu opère le salut chez l'individu.

---

64 Nous remercions le professeur Richard Lougheed de la Faculté de Théologie Évangélique, de même que le pasteur Albert Harper, pour nous avoir fourni différentes éditions de cette confession de foi.

65 Confessions de 1881, 1929, 1963, art. 3; *Confession de Foi Réformée Baptiste de 1689*, VI, parag. 3, Comité d'Entraide Réformé Baptiste, Chalon-sur-Saône Cédex, France, Éditions Europresse, 1994, p. 26.

66 Richard A. Muller, *ordo salutis* dans *op. cit.*, p. 215ss.

Donc, nous avons, dans les confessions de foi de l'*Union,* des éléments calvinistes évidents, notamment, l'élection et l'appel efficace, dans les versions antérieures à 1969, puis la doctrine de la persévérance dans la version 1988.

2. L'Association

Nous avons vécu, de 1975 à 1985, dans une assemblée de l'*Association des Églises Baptistes Évangéliques au Québec*, et avons grandement bénéficié du ministère de la Parole de Dieu, étant nous-même très impliqué dans divers aspects de la vie ecclésiale. Les années 1970-1980 ont été, comme pour les autres groupes évangéliques, des années de croissance. Nous avons eu l'occasion d'assister à plusieurs congrès annuels de l'*Association.* La confession de foi du secteur québécois de l'*Association* était fondée sur la version anglaise adoptée le 21 octobre 1953, par l'association transcanadienne. Toutefois, est important pour notre propos le congrès de novembre 1976, s'étant déroulé à l'*Église Baptiste de la Foi* de Drummondville, puisque c'est à ce congrès que des amendements furent votés concernant certains éléments calvinistes de la confession[67].

L'article de la confession relatif à la doctrine de l'homme affirme de manière explicite les doctrines de la corruption totale et de la persévérance des saints, sans avoir subi aucun changement. Toutefois, les amendements concernaient précisément les doctrines calvinistes de l'élection et de la grâce efficace.

Concernant l'élection, voici ce qu'affirma la version fondée sur le texte anglais de 1953 : «Nous croyons que le salut vient de la grâce de Dieu, [souveraine et élective]; que par le décret du Père, Christ a souffert volontairement une mort expiatoire et propitiatoire à notre place.» Les mots placés entre crochets ont été enlevés du texte de toutes les éditions postérieures à novembre 1976. Bien que la notion du décret de la crucifixion soit préservée, l'élément typiquement calviniste – soit les qualificatifs *souveraine* et *élective* – sont supprimés.

En ce qui concerne *la grâce efficace*, la version non amendée affirmait : «ceux [que Dieu a effectivement appelés] seront divinement gardés et finalement rendus parfaits à l'image du Seigneur». Les paroles «ceux que Dieu a effectivement appelés» ont été remplacées par «ceux qui sont nés de l'Esprit de Dieu». Le changement est plus évident encore lorsque l'on compare l'original anglais avec la version française non amendée. Le texte anglais comportait *effectually called*, là où le texte français a été traduit par «effectivement appelés», au lieu de

67 Nous remercions Mme Isabelle Manoli et M. Michel Habib du bureau montréalais de l'Association des Églises Baptistes Évangéliques au Québec pour nous avoir fourni les informations relatives à cette édition antérieure de la confession de foi.

«efficacement appelés». Changement volontaire ou involontaire? Il n'en demeure pas moins qu'il y a amenuisement de la position calviniste, que ce soit par la traduction française antérieure à 1976 ou par la suppression définitive du passage.

Donc, dans la confession de foi de l'*Association,* des éléments calvinistes sont évidents, notamment, la corruption totale, l'élection, l'appel efficace et la persévérance des saints, quoique l'élection et l'appel efficace ne paraissent plus depuis novembre 1976.

Conclusion

Nous avons comparé, dans le présent article, la doctrine calvinienne contenue dans la *Confession de La Rochelle* à celle des confessions de foi de l'*Union d'Églises Baptistes Françaises au Canada* et de l'*Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec.* Nous avons circonscrit notre comparaison autour de deux *loci.* En premier lieu, nous avons considéré la doctrine de l'homme, en retenant les doctrines de la dépravation totale et celle du serf arbitre. En deuxième lieu, nous avons considéré la doctrine du salut, en retenant l'élection inconditionnelle, l'appel efficace, puis la persévérance du croyant.

Nous avons constaté, d'une part, que les aspects anthropologiques du calvinisme (dépravation totale et serf arbitre) ne se trouvent dans aucune édition de la confession de foi de l'*Union*, alors que dans la confession de l'*Association*, l'expression *dépravation totale* se retrouve dans toutes les éditions. D'autre part, sur le plan sotériologique, les doctrines de l'élection inconditionnelle et de l'appel efficace, bien qu'étant présentes dans les éditions originelles des confessions de foi des deux dénominations, ont été amendées par la suite. La doctrine de la persévérance des saints est présente dans les éditions finales des deux confessions.

Donc, nous pouvons conclure à un substrat calviniste, présent dans les confessions de foi baptistes analysées. Ceci signifie qu'en diachronie nous constatons un fond originel calviniste plus intégral qui subit, de part et d'autre, une certaine érosion, sans toutefois être complètement éliminé.

Considérant l'abandon, dans les deux confessions baptistes, des notions d'élection inconditionnelle et d'appel efficace, il faut souligner que fondamentalement, ce qui est affecté par ce double changement, c'est la notion d'antécédence de la grâce de Dieu et de monergisme divin. La grâce élective et souveraine affirme la totale antécédence de Dieu dans le salut, une antécédence *pré-cosmique*, qui fait remonter l'origine du salut avant la fondation du monde. Une

antécédence *causale* puisque la grâce divine constitue la seule et unique cause de l'élection. L'appel efficace affirme la totale antécédence de Dieu dans l'opération de la conversion, donc, en son déroulement *intra-historique*.

Selon la théologie calvinienne, l'homme est régénéré non pas en résultat de sa décision personnelle, ou d'un synergisme entre libre arbitre humain et grâce divine, mais plutôt en fonction de l'œuvre exclusive de Dieu qui, par sa grâce, produit la repentance et la foi. C'est ce qu'on appelle le *monergisme divin*.

Il est utile de se rappeler la controverse que suscita Jacob Arminius au début du XVIIe siècle dans l'Église Réformée aux Pays-Bas. Tout en rejetant la notion d'élection inconditionnelle, il soutenait un décret d'élection concernant Jésus-Christ comme rédempteur[68], de même qu'un décret d'élection concernant l'Église comme collectivité rachetée. En voulant préserver un élément de contingence dans la réponse humaine à la grâce, en soutenant un libre arbitre humain, il glissa sur la pente de l'anthropocentrisme, dénaturant ainsi le caractère durable et inamissible du salut[69]. Même si cette conséquence n'est pas présente dans les deux confessions baptistes, elles sont toutefois de tendance plus anthropocentrique.

Sur une note parénétique, nous pourrions terminer en affirmant que si l'Église évangélique québécoise veut bâtir sa théologie solidement et intelligemment, elle se doit d'étudier son passé théologique, sa tradition, voire *les* traditions dont elle est issue. La théologie évangélique québécoise se doit de redécouvrir son enracinement historique et théologique. Pour ceci, elle doit se remettre à l'école des réformateurs[70], sans toutefois sombrer dans un vain «clonage théologique». On ne peut s'abstraire de son propre passé[71].

---

68 James ARMÉNIUS, *The Works of James Arminius*, trad. par J. Nichols et W. Nichols, Grand Rapids, Baker, 1986, vol. I, p. 618ss., 630ss.; *cf.* Carl BANGS, *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*, Nashville, Abingdon, 1971, p. 312ss.

69 *Ibid.*, p. 615.

70 John M. FRAME, «The Situational Perspective – History, Science, and Philosophy as Tools of Theology» *In The Doctrine of the Knowledge of God*, New Jersey, Presbyterian and Reformed, 1987, p. 302-314.

71 Jürgen HABERMAS, «On reconstruit le présent à partir de son passé», *In Logique des sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, Gallimard, 1987, p. 196; *cf.* Cornelis Paul Venema, *op. cit.*, p. viii : «*Without such an alive and deepened appreciation for the history of theology, contemporary theology will have irrevocably severed itself from the past and become impoverished by a highly topical and transient agenda*».

Mais quel est l'intérêt de l'enseignement calvinien concernant l'homme et le salut pour le croyant qui se situe à la veille du troisième millénaire? Quelle peut bien être son utilité, outre celle de constituer un sujet de curiosité scientifique pour l'historien de la théologie? Nous oserions à ce point-ci faire quelques modestes suggestions en réponse à cette question éminemment pratique.

L'enseignement de Jean Calvin est important premièrement sur le plan spirituel. Celui qui découvre que sa conversion a été provoquée par Dieu de façon efficace, voire irrésistible, prendra aussi conscience de son élection éternelle, ce qui ouvre une perspective tout à fait libératrice, décloisonnante quant à la vie. En effet, il se rend compte que son salut tire son origine en dehors du cercle limité de sa petite histoire humaine, et remonte jusqu'à sa source *supra-historique*, car il devient conscient alors que Dieu l'aime *d'un amour éternel* (Jr 31,3).

Deuxièmement, cet enseignement est important sur le plan psychologique[72]. Sachant que Dieu est l'instigateur du salut, ayant régénéré l'âme du croyant par sa force toute puissante, ce dernier sait que Dieu terminera cette œuvre de salut commencée et qu'il ne *le laissera pas tomber*[73]. La fragmentation des foyers fait en sorte que les individus qui composent notre nation ont un besoin profond de vivre un amour permanent et loyal. L'amour divin inconditionnel et tout-puissant constitue le fondement de cet amour.

Finalement, l'enseignement calvinien est important sur le plan doxologique. Puisque c'est Dieu qui, dans sa grâce souveraine initie le salut et l'accomplit dans chacune de ses parties, et puisque cette grâce répond on ne peut mieux à la situation d'asservissement de l'homme, elle sert à faire rejaillir toute gloire sur Dieu, ce qui est juste puisque tout a été créé pour sa gloire.

L'enseignement sotériologique du pasteur de Genève, loin d'être anachronique pour l'évangélisme québécois, est toujours interpellant pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Sa pertinence, sur les plans spirituel, psychologique et

---

72 Voir la section sur l'appel dans le chapitre «Le conseil de Dieu» dans le livre de William Kirwan, *Les fondements bibliques de la relation d'aide*, Collection Alliance, Méry-sur-Oise, France, Sator, 1988, p. 231-232.

73 Ps 91,12. M. Cubine, *John Calvin's Doctrine of the Work of the Holy Spirit Examined in the Light of Some Contemporary Theories on Interpersonal Psychotherapy*, Evanston, Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de Northwestern University, août 1955, p. 56-58. *Cf.* Joel R. Beeke, «Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation», American University Studies, Series VII, *Theology and Religion*, vol. 89, New York, Peter Lang, 1991.

doxologique de même que sur le plan simplement culturel, fait en sorte que les études calviniennes sont en croissance constante depuis le début du siècle[74]. Dans notre milieu québécois, elles se doivent aussi d'être poursuivies, que ce soit dans les facultés catholiques, protestantes, mais à plus forte raison, dans les facultés évangéliques.

[74] W. Niesel, dans *Calvin-Bibliographie 1901-1959*, compte pour la période couverte 1556 items, alors que Dionysius Kempff, dans *Bibliography of Calviniana 1959-1974*, comprend, pour le quart de cette période, presque 4000 items. Maintenant, depuis près d'une vingtaine d'années, le *Calvinian Theological Journal* publie une fois par année une bibliographie quasi exhaustive des écrits nouvellement publiés sur Calvin et le calvinisme, disponible aussi sur Internet.

L'IDENTITÉ ÉVANGÉLIQUE

Walter DE SOUSA, Ph.D., théologien, évangéliste

RÉSUMÉ — *Dans son livre* The Evangelical Tradition in America, *Leonard Sweet écrit :* «Il existe trois faits incontestables en ce qui concerne la tradition évangélique en Amérique. Premièrement, elle est importante. Deuxièmement, l'étude à son sujet n'a été faite qu'en superficie. Troisièmement, elle est diversifiée.» *À la fin de son exposé, Sweet souligne la grande complexité du mouvement évangélique et montre le besoin d'une définition du terme évangélique. Que signifie être évangélique? Voilà une question que se posent des milliers d'évangéliques à l'heure actuelle. Au cours des dernières années, nous avons vu naître des termes tels que :* Conservative Evangelical, Neo-Evangelical, Black Evangelical, Orthodox Evangelical, Catholic Evangelical, Feminist Evangelical et Radical Evangelical. *Il est vrai que le terme est devenu fluide ou élastique et donc ouvert à plusieurs interprétations. Le mouvement est diversifié à un point tel que plusieurs auteurs en sont venus à dire que le mot évangélique n'a tout simplement plus de signification. Je proposerai un retour aux sources historiques qui donnent un contenu théologique lequel pourra rehausser une compréhension de l'identité évangélique. Autrement dit, il existe un* «core theology» *qui en clarifie l'identité.*

Introduction

Dans son livre *The Evangelical Tradition in America*, Leonard Sweet a écrit : «Il existe trois faits incontestables en ce qui concerne la tradition évangélique en Amérique. Premièrement, elle est importante. Deuxièmement, l'étude à son sujet n'a été faite qu'en superficie. Troisièmement, elle est diversifiée.»[1] À la fin de son exposé, Sweet souligne la grande complexité du mouvement évangélique et montre le besoin d'une définition du terme *évangélique*[2]. Une définition compréhensive du terme *évangélique* n'est cependant pas aussi facile à formuler qu'on pourrait le croire.

Robert K. Johnston écrit : «Qu'on parle d'un kaléidoscope évangélique, d'un parapluie évangélique, d'une mosaïque évangélique ou moins métaphoriquement d'un mouvement évangélique, les étudiants de l'évangélicalisme

[1] Leonard, I. SWEET (éd.). *The Evangelical Tradition In America*, Macon GA. Mercer University Press, 1984, p. 2.

[2] *Ibid.* p. 85-86.

américain luttent pour exprimer sa diversité présente.»[3] Un autre théologien évangélique, Donald Bloesch, suggère que le terme *évangélique* demeure fluide[4]. Un autre historien croit que le terme «échappe à la définition»[5]. Le théologien David Hubbard, du séminaire Fuller en Californie, admet que le terme est «présentement enveloppé dans la controverse»[6]. Évangélique est une appellation que tout évangélique connaît jusqu'à qu'il soit forcé de le préciser. C'est à ce point que la situation devient des plus complexe.

Que signifie être évangélique? Et pourquoi la foi évangélique s'avère-t-elle difficile à définir? Répondons d'abord à cette deuxième question.

I. Quelques différences soulignées

Si la tradition évangélique s'avère parfois difficile à définir, c'est d'abord qu'elle est hétérogène. L'«arc-en-ciel» évangélique est formé de plusieurs «couleurs», c'est-à-dire de plusieurs (différentes) traditions, chacune possédant son propre *corpus fidei* (corps de doctrine), transmis par une communauté d'interprètes qui les ont précédés. Nous pouvons ainsi parler de méthodistes évangéliques, d'anglicans qui se considèrent évangéliques, de baptistes évangéliques, de pentecôtistes évangéliques, de presbytériens évangéliques et de plusieurs autres. Ces traditions théologiques et ecclésiales diffèrent les unes des autres au point de vue liturgique et doctrinal même s'il existe un *core theology* (noyau doctrinal) qui unit le mouvement.

Par exemple, une tradition baptise les enfants en bas âge (les presbytériens). Une autre ne baptise que ceux qui sont conscients de leur acte de foi et le font par immersion (les baptistes). Une tradition sera plus emphatique sur la Souveraineté de Dieu pour le salut de l'humain (les réformés-calvinistes); une autre mettra plus d'accent sur le libre arbitre de l'humain (les wesléens-arminiens). Une tradition croit à l'effusion du Saint-Esprit et au parler en langues (les pentecôtistes) tandis que d'autres sont très fermés à l'expérience du

---

3 Robert K. Johnston, «American Evangelicalism: An Extended Family» *In* Donald W. Dayton and Robert K. Johnston (éd.), *The Variety of American Evangelicalism*, Knoxville, TN. The University of Tennessee Press, 1994, p. 252.

4 Donald G. Bloesch, *The Future of Evangelical Christianity: A Call for Unity Amidst Diversity*, Colorado Springs, CO.: Helmers and Howard Pub., 1988, p. 9.

5 Leonard I. Sweet, «Nineteenth Century Evangelicalism» *In Encyclopedia of the American Religious Experience*, (Charles Lappy et Peter Williams, éd.), New York: Charles Saibner's Son, 1988, vol. 2, p. 875.

6 David Hubbard, *What We Evangelicals Believe*, Pasadena, CA.: Fuller Theological Seminary, 1979, p. 7.

parler en langues (glossolalie) et enseignent que ces dons de l'Esprit sont disparus avec l'église primitive (les Frères chrétiens).

Maintenant que le mouvement évangélique est un phénomène global, il faut aussi mentionner les différences raciales et culturelles qui affectent la manière de concevoir la théologie. Il existe également des différences d'ordre idéologique. On peut parler à l'intérieur du mouvement des courants : fondamentaliste, centriste (*Main Stream*) et néo-évangélique, qui se distinguent par leur interprétation de l'Évangile face à la modernité, par leur compréhension et leur lecture de la Bible ou encore par des options et orientations sociopolitiques particulières. On peut donc parler de plusieurs visions du monde (*Weltenshaung* ou *Worldviews*) à l'intérieur de la tradition dans son ensemble. Au cours des dernières années, nous avons vu apparaître des expressions telles : *Conservative Evangelical, Black Evangelical, Orthodox Evangelical, Feminist Evangelical* et *Radical Evangelical*. Tout ceci complique énormément l'analyse du mouvement.

Il est vrai que le terme est devenu fluide ou élastique et donc, ouvert à plusieurs interprétations. Le mouvement est diversifié à un point tel que plusieurs auteurs en sont venus à dire que le mot «évangélique» n'a tout simplement plus de signification[7]. L'évangélisme contemporain passe donc par une crise d'identité[8].

Bref, il existe une pléthore d'opinions, de théologies, d'approches et de visions ou compréhensions du monde dans le mouvement évangélique. L'évangélisme est donc théologiquement pluraliste et diversifiée. Malgré cela, il existe un noyau théologique qui unit le mouvement. Il existe des paramètres doctrinaux capitaux qui empêchent de relativiser le terme au point d'abolir toute signification substantielle. Pour trouver l'identité évangélique, il faut puiser dans les affirmations historiques et bibliques centrales et non dans celles qui sont périphériques. Ces convictions profondes plongent leurs racines dans la Réforme protestante du XVIe siècle et du Réveil évangélique du XVIIIe siècle.

---

7 Voilà pourquoi il y a eu un colloque important à Chicago en 1989 rassemblant plus de 650 pasteurs et théologiens évangéliques nord-américains. Les représentants désiraient mettre de l'ordre et résoudre cette question de l'identité évangélique. Voir Kenneth S. KANTZER et Carl F. H. HENRY (éd.). *Evangelical Affirmations*, Grand Rapids: Zondervan Pub., 1990. L'accord sur les conclusions du colloque n'était pas unanime.

8 J'utilise le concept d'identité dans le sens d'une compréhension de soi.

II. Le noyau théologique

A. La Réforme de Martin Luther

Ceux qui se sont adonnés à l'étude de la réforme protestante sont conscients que celle-ci a transcendé son instigateur, Martin Luther. Si l'on veut traiter adéquatement la question de la réforme, on doit inclure la réforme magistérielle (Calvin, Zwingli), les anabaptistes (Menno Simon, Hubmaier) et la réforme anglaise. Mais paradoxalement, nous pourrions affirmer que la réforme du XVIe siècle **est** Martin Luther. Dans ses écrits, il est possible de retracer les ingrédients théologiques essentiels qui forment et définissent le protestant évangélique d'aujourd'hui[9]. L'étudiant de la réforme constate une autre chose. Avec les millions de pages qui ont été écrites sur Luther et avec les 80 livres qu'il a lui-même écrits, il est virtuellement impossible de faire justice à sa pensée dans ce court chapitre. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi d'exposer une partie de son histoire, qui, telle une lentille, nous permettra de cibler les idées principales de sa pensée.

Ayant fait une promesse à sainte Anne pendant un horrible orage où il fut presque frappé par un éclair, le jeune Luther entra dans un monastère augustinien à Erfurt. Mais, au lieu de lui procurer la paix, l'expérience du monastère le remplit d'angoisse. Luther a été saisi de l'*Anfechtung*. *Anfechtung* est traduit, lorsqu'on parle de Luther, par fardeau ou tentation. Ce mot n'a cependant aucun équivalent précis en français ou en anglais. Une bonne approximation serait de dire qu'il s'agit d'*un sentiment de désespoir, d'un état d'angoisse profond, d'une noirceur de l'âme, d'une détresse émotionnelle profonde et intense*. Bref, l'enfer dans l'âme.

Luther soupirait pour une certitude de salut dans un temps d'incertitude sotériologique où le salut dépendait des efforts humains. Mais tous les sentiers que proposait l'église catholique de l'époque menaient à des impasses spirituelles qui ne faisaient qu'accentuer son *Anfechtung*. Luther vivait constamment sous l'impression qu'il n'en faisait jamais assez. Pourtant, il se flagellait, il jeûnait pendant plusieurs jours à la fois, il assumait les tâches les plus ardues du monastère, il passait de longues veilles sans dormir. En dépit de tous ces efforts, Luther ne trouvait aucune paix ni aucune assurance.

---

9 Joseph Lortz, «The Basic Elements of Luther's Intellectual Style» *In Catholic Scholars Dialogue With Luther*, Jared Wicks (éd.), S. T., Chicago: Loyola University Press, 1970, p. 4-5. Lortz est un des premiers historiens catholiques à écrire d'une manière favorable sur la vie et la théologie de Martin Luther. Voir aussi Joseph Lortz, *The Reformation in Germany*, 2 vols. (New York: The Dial Press, 1968).

Luther essaya aussi la fréquentation assidue du confessionnal. Il se confessait fréquemment et à l'occasion pendant des périodes pouvant durer jusqu'à six heures. En le voyant, ses confesseurs se disaient parfois : «Oh! non, pas encore lui!». Le jeune moine voulait être absolument certain d'avoir tout dit. Il lui est même arrivé après quelques sessions de retourner au confessionnal par manque de certitude d'avoir tout dit ou tout confessé d'un cœur sincère. Étant angoissé et ayant peur du jugement divin, Luther fatiguait ses confesseurs. Un jour, l'un deux s'exclama : «Homme, Dieu n'est pas en colère contre toi. C'est toi qui es en colère contre lui.»[10] En effet, d'une façon secrète et cachée, Luther rageait contre un Dieu qui semblait dur et implacable à son égard. Peu importe son zèle, ses sacrifices, ses efforts, Dieu lui semblait lointain, et Luther se sentait rejeté de la grâce de Dieu. C'est cette cruelle *Anfechtung* qui régnait dans son âme.

Le supérieur du monastère, Johann Von Staupitz[11] qui était aussi son guide spirituel et ami, voyait l'angoisse de Luther. Il s'était alors proposé de lui donner tellement de travail que celui-ci finirait par moins se concentrer sur son tourment spirituel. Il ordonna donc au jeune Luther de travailler pour acquérir son doctorat en théologie (plus précisément, son *doctore biblia* – un doctorat en exégèse biblique).

Après avoir obtenu son doctorat, Luther devint professeur de Bible à la nouvelle Université de Wittenberg. Pour enseigner la bible, il faut la lire; il faut aussi l'étudier. Luther se donna avec grand sérieux à la réalisation de cette tâche. À l'automne de 1518, il a commencé à préparer un deuxième cours sur l'Épître de Paul aux Romains. Au fil de ses lectures, il croisa les versets 16 et 17 du chapitre premier pour lire

> «car je n'ai point honte de l'Évangile : c'est la puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du juif premièrement, puis du Grec, parce qu'en lui est révélée la justice de Dieu par la foi et pour la foi; selon qu'il est écrit : le juste vivra par la foi» (Ro 1,16-17).

---

10 Kenneth Scott LATOURETTE, *A History Of Christianity, Vol. II, Reformation To The Present*, New York, Harper and Row, 1975, p. 175.

11 Ronald H. BAINTON, *Here I Stand: A Life Of Martin Luther*, Nashville: The Abingdon Press, 1950, p. 41. Son ami Staupitz lui aurait déjà mentionné : «*Écoute bien, si tu veux que Christ te pardonne, va commettre quelque chose de grand comme un parricide, un blasphème ou l'adultère – au lieu de venir me voir avec des insignifiances!*» *Ibid.*

Les mots *La justice de Dieu* étaient une pierre d'achoppement pour Luther. Il comprenait cette phrase comme faisant référence à la justice rigoureuse de Dieu qui s'élève contre les échecs du pécheur. Il ne comprenait pas le lien qui existe entre la sévérité, la colère de Dieu et le fait que le juste vit par la foi.

Près de trente ans plus tard, Luther dira :

> «J'avais fait un effort vraiment extraordinaire pour comprendre le Paul de l'épître aux Romains. Il me restait pourtant une difficulté... Au chapitre premier, Paul dit que "la justice de Dieu est révélée dans l'Évangile". Or, je haïssais ce mot *Justice de Dieu*. L'usage et l'unanimité des docteurs m'avaient habitué à lui donner un sens philosophique : La justice de Dieu est celle par laquelle il punit les pécheurs et les méchants... À force de méditer jour et nuit (sur) ces mots... J'en vins à comprendre que la justice de Dieu, ici, est celle par laquelle le juste vit, grâce au don de Dieu, c'est-à-dire de la foi. La phrase de saint Paul signifie... une justice par laquelle Dieu en sa bonté nous rend justes par le moyen de la foi. C'est ainsi que le juste vivra par la foi. Je me sentis alors littéralement né de nouveau. J'entrais au paradis, toutes portes ouvertes... Autant je pouvais haïr les mots *La justice de Dieu*, autant cette phrase devint pour moi quelque chose d'ineffablement doux.»[12]

Luther écrit sur la marge de sa bible, *Sola Fide, Sola Gratia.* Le salut est uniquement par la grâce et l'homme le reçoit par la foi.

C'est cette compréhension nouvelle d'une justice imputée comme un don, qui a poussé Luther à s'opposer au trafic des indulgences comme moyen de rémission des péchés en 1517. Il dira dans un sermon sur l'indulgence et la grâce (1518) que : «c'est une grande erreur que quelqu'un pense qu'il peut satisfaire pour ses péchés, alors que Dieu les pardonne sans cesse gratuitement par sa grâce inestimable»[13].

---

12 Luther dira plus tard de Staupitz qu'il avait à son égard une dette de gratitude qu'il ne pourrait jamais lui rembourser : «*Si Staupitz ne m'avait aidé, j'aurais calé jusqu'aux enfers*». Timothy George, *The Theology Of The Reformers*, Nashville: The Broadman Press, 1988, p. 63.

13 Martin Luther, *Works*, 56 vols., St. Louis: Concordia Publishing House, Philadelphia: Fortress Press, 1957-1970, vol. 34, p. 336-337. Dorénavant cité *LW*.

Deux ans plus tard, lorsqu'il se trouvait dans le feu de la controverse avec Rome, Luther écrit dans son *Traité Sur La Liberté* chrétienne (novembre 1520) que peu importent l'effort ou l'œuvre, ceux-ci ne peuvent jamais amener le salut de Dieu à l'âme. En effet, «c'est tout autre chose qu'il faut pour la justice et pour la "liberté de l'âme"»[14], c'est la foi qui

> «remplira les croyants d'une justice si grande qu'ils n'auront pas besoin de rien d'autre pour y parvenir. Paul ne s'exprime pas autrement en Romains 10 : "C'est en croyant du cœur que l'on parvient à la justice..." C'est que la foi seule justifie sans le concours des œuvres. Seule elle libère et sauve.»[15]

La conviction et l'affirmation de Luther sont que, par la foi en Christ, appropriée d'une façon personnelle, la justice de celui-ci devient la nôtre. Nos péchés ont non seulement été imputés sur lui, mais sa justice nous est donnée en échange de nos péchés. Tout ceci se fait gratuitement, par sa grâce insondable. Les théologiens évangéliques appellent cette affirmation *le principe matériel*. Cette conviction évangélique est l'antithèse de toute idée de salut acquis de façon autonome[16]. Elle est aussi la conviction qui différencie le croyant évangélique des religions et traditions autosotériologiques qui enseignent que c'est l'homme qui, par ses propres œuvres efforts, rites, cérémonies ou adhésion à des pratiques quelconques, arrive à mériter son propre salut. Luther et les héritiers évangéliques s'opposent à une telle idée.

Le salut n'est accordé que par la miséricorde de Dieu qui s'est penché sur l'homme pour le délivrer par le moyen de la croix de Jésus *Crux sola est nostra theologia*. Il ne faudrait cependant pas croire qu'il n'y avait pas de place dans la théologie de Luther pour les œuvres. Au contraire, les œuvres légitimes et honorables aux yeux de Dieu doivent découler de sa justification. Elles ne seront jamais la source de la justification. L'humain est sauvé **pour** de bonnes œuvres mais jamais **par** de bonnes œuvres[17].

Une deuxième affirmation centrale – que les théologiens évangéliques appellent *le principe formel* – concerne l'autorité des Écritures en matière de foi

---

[14] Martin LUTHER, *Œuvres*, 15 vols., Labor et Fides, 1957-1983, vol. 1, p. 118. Dorénavant cité *Œuvres*.

[15] LUTHER, *Œuvres*, Vol. 2, p. 276.

[16] *Ibid.*, p. 279.

[17] Voir *LW*, vol. 36, p. 47; vol. 44, p. 23-24, 33; vol. 31, p. 366.

et de pratique chrétienne. Mais l'expression de Luther *Sola Scriptura* référant à l'Écriture seule n'équivalait pas à *Nuda Scriptura* comme pour écarter toute référence à la tradition. Ce principe de la *Sola Scriptura* est né lorsque Luther et l'église évangélique ont reconnu la priorité des Écritures sur l'autorité du magistère catholique.

La théologie de la Parole de Dieu de Luther est riche et variée. C'est pour cette raison que Luther est cité par des théologiens fondamentalistes aussi bien que par des théologiens libéraux, afin de justifier leurs positions respectives[18]. À la base, la Bible était la première source d'autorité pour le réformateur. Lorsque l'étudiant de la réforme lit les écrits de Luther, son attention est attirée, premièrement, par la multitude de références bibliques – des deux testaments – de même que par la perspicacité et la compréhension du sens des textes bibliques qu'il avait. Il était un exégète hors pair. Il n'est donc pas étonnant qu'il soit devenu le professeur le plus populaire de l'Université de Wittenberg. Deuxièmement, l'étudiant est frappé par le courage de Luther lorsque, subissant une forte pression pour se conformer au *statu quo*, il invoque l'autorité de la Parole de Dieu contre une Église qui avait, à l'époque, le droit de vie et de mort sur les individus.

Mais libéré de son *Anfechtung,* face à son propre salut par le témoignage éclairé des Écritures, Luther ne pouvait pas reculer. Il désirait aussi que d'autres soient libérés de ce qu'il appelait la «tyrannie redoutable»[19] du système ecclésial de l'époque. Pour lui, la force de la Parole divine était la seule chose qui pouvait accomplir cela. Dans un de ses sermons prêchés le 10 mars 1522, Luther dit :

> «Je me suis opposé aux indulgences et à tous les papistes mais jamais de force. J'ai simplement enseigné, prêché et écrit la Parole de Dieu... Et lorsque je dormais ou buvais de la bière de Wittenberg avec mes amis... la Parole a puissamment affaibli la Papauté, plus que n'importe quel prince ou empereur... Je n'ai rien fait; c'est la Parole qui a tout fait.»[20]

---

18 Pour un traitement de la pensée variée de Luther sur les Écritures, voir Jaroslav PELIKAN, *Luther The Expositor: Introduction To The Exegetical Writings, Companion Volume to Luther's Works*, St. Louis: MO., 1959. Voir aussi Walter DE SOUSA, *The Evangelical Identity And The Innerancy Of The Bible*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1994, p. 226-282.

19 LUTHER, «Le Traité de la liberté chrétienne», *Œuvres*, vol. 2, p. 287.

20 *LW*, vol. 51, p. 77.

Luther a aussi écrit : «Nous ne condamnons pas les enseignements humains parce qu'ils sont des enseignements humains, car nous nous pourrions les supporter avec joie. Mais nous les condamnons parce qu'ils sont contraires à l'Évangile et aux Écritures»[21]. Voilà le sens fondamental et primaire de *Sola Scriptura.* La priorité face aux questions doctrinales, théologiques et pratiques ecclésiales doit toujours avoir comme point de référence les Écritures.

Il est vrai que les évangéliques modernes ne sont pas tous d'accord à propos de la nature précise de l'inspiration ou du degré d'inerrance dans les Écritures. Tous sont cependant d'accord pour affirmer que la Parole de Dieu a plus de poids que l'opinion humaine. La révélation prophétique apostolique doit être au-dessus de l'église pour la guider et même à l'occasion, la juger.

Comme Martin Luther a déclaré devant les grands et les puissants de son monde lors de la diète de Worms (1521) :

> «Puisque votre sainte Majesté et Vos Seigneuries demandent une réponse simple : Je vous la donnerai sans cornes ni dents. Voici : à moins qu'on ne me convainque (autrement) par des attestations des Écritures ou par d'évidentes raisons – car je n'ajoute foi ni au Pape ni aux Conciles seuls, puisqu'il est clair qu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes – je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien... je ne puis autrement, me voici, que Dieu me soit en aide.»[22] (traduction libre)

B. La proclamation de la régénération ou la nouvelle naissance

En plus de la théologie fondamentale de la Réforme, les évangéliques adhèrent aussi à la théologie expérientielle qui s'est épanouie au XVIIIe siècle dans la pensée et la prédication de John Wesley et Georges Whitefield. Ces deux hommes étaient les Billy Graham de leur époque. Ils ont prêché à des millions de gens, souvent à l'extérieur, dans des champs et sans microphones. Dans ces réveils évangéliques, l'importance absolue de l'évangélisation a été redécouverte de même que l'impératif de la nouvelle naissance.

La nouvelle naissance (Jn 3,1-7) était l'un des principaux axes de la prédication de ces évangélistes. L'action de l'Esprit-Saint était cruciale dans

21 *Ibid.*

22 *LW*, vol. 35, p. 153.

l'exposition de ce message de la nouvelle naissance. C'est l'Esprit qui précédait, qui faisait l'œuvre de la régénération et qui prenait résidence dans le croyant au moment de sa conversion. Cette doctrine était fondamentale pour Wesley et les autres évangélistes. L'idée était que Dieu avait fait l'humain à son image, mais, à cause de sa désobéissance, l'humain avait chuté et il était spirituellement mort devant Dieu. Tous les descendants d'Adam sont donc dans cet état de mort spirituelle. Voilà pourquoi ils doivent *naître de nouveau*. Pour Wesley, la régénération était le début instantané d'une vie consciente de l'amour de Dieu. Wesley disait que la justification était la grande œuvre qu'il faisait **pour** nous, en pardonnant nos péchés alors que la régénération était la grande œuvre que Dieu faisait **en** nous. C'est le renouveau ou plus précisément la création nouvelle (*re-création*) de notre nature déchue[23]. Whitefield proclamait aux foules assoiffées réunies dans les champs pour l'écouter : «Le salut est un don gratuit de Dieu en Jésus Christ... quiconque croit en lui de tout son cœur – même si son âme est dans les ténèbres comme l'enfer même – recevra le don du Saint-Esprit.»[24]

Ce n'est pas une coïncidence si, dans la plupart des églises évangéliques, le lutrin est placé au centre. L'exposition des Écritures demeure la tâche centrale des pasteurs évangéliques. Mais le cœur du message demeure la proclamation de l'Évangile lui-même. Les évangéliques croient que c'est uniquement quand une personne est régénérée par l'Esprit de Dieu, au moment de sa conversion, qu'elle passe littéralement d'un état de mort spirituelle à la vie (Jn 5,11-12). C'est pour cette raison que l'évangélisation comme mission première de l'église est un autre facteur d'unification des évangéliques. En dépit de leur diversité, des confessions différentes s'unissent; on le constate au cours des campagnes d'évangélisation que Billy Graham tient, par exemple. Certes, l'église doit lutter contre toutes les formes d'injustice et de déshumanisation. Mais pour l'évangélique, sa mission première est d'annoncer le message unique du repentir et du pardon des péchés (Mt 28,18-20; Ac 4,20; 10,43).

Conclusion

Au terme de cet examen de l'expression *évangélique*, voici la définition que je propose :

---

23 John Wesley, «The New Birth» *In Wesley's Doctrinal Standards, (With Introduction, Analysis and Notes)*, N. Burwash (éd.), Toronto: William Briggs, 1909, p. 446-455.

24 George Whitefield, «The Indwelling Of The Spirit, The Common Privilege Of All Believers», *In Sketches Of The Life And Labours Of George Whitefield*, London, John Johnstone, s. d., p. 290.

> «L'évangélisme est une coalition de traditions protestantes qui affirme les convictions centrales de la réforme, à savoir l'autorité des Écritures sur les matières de foi et de pratique chrétienne et la vérité libératrice de la justification gratuite de Dieu, sur la base de la mort expiatoire de Jésus Christ et de sa résurrection.»

Au cœur de l'évangélisme se trouve l'importance de la mission de proclamer l'Évangile aux nations (par le biais de la compassion sociale, mais d'abord et avant tout, par la proclamation de l'Évangile de façon conforme à la tradition). Un engagement conscient et volontaire à Jésus-Christ est le but visé par cette proclamation par laquelle une personne expérimente la grâce régénératrice de Dieu et entre dans une relation personnelle et intime avec lui. Ceci forme et saisit de manière concentrée l'essence de l'évangélisme.

Voilà donc le noyau théologique qui soude le mouvement évangélique au-delà de ses divergences. Voilà ce qui constitue le cœur de l'identité évangélique. Il existe une pléthore de convictions différentes à l'intérieur du mouvement. Certains sont à droite, théologiquement parlant, et d'autres sont à gauche. Mais les points que nous avons soulevés et rapportés dans le présent article constituent les dimensions «non négociables» qui définissent le mouvement évangélique.

Identité historique

UNE FEMME ET LA PAROLE : LE PROTESTANTISME CANADIEN-FRANÇAIS D'HENRIETTE FELLER

Catharine RANDALL, Ph. D., professeure au département de littérature et de langues modernes, Fordham University, New York

RÉSUMÉ — *La première femme missionnaire au Québec, d'origine suisse et de confession protestante, était Mme Henriette Feller. De par ses ateliers d'études bibliques, les écoles qu'elle a fondées, les paroisses qu'elle a commencées, Henriette Feller a semé les pépins du protestantisme au Canada. Sa tâche n'a pas été facile. Elle a essuyé un certain dédain de la part des catholiques – et ses coreligionnaires ont dû faire face au mépris catholique et à la marginalisation sociale et politique qui en étaient le résultat – et elle a même vécu des épisodes de persécution et d'exil involontaire. Aujourd'hui, nous parlerons du culte de personnalité que les protestants vouaient – et continuent de vouer – à cette femme, fondatrice du protestantisme québécois francophone. Avant son arrivée, qui disait protestant, disait anglophone. Cette division linguistique/théologique commence à s'effriter sous l'influence de Mme Feller. Nous explorerons pourquoi, et comment, c'était le cas. Cette femme quasi mystique, enthousiasmée pour et par la Parole de Dieu que le Grand Éveil en Suisse lui avait communiqué, d'une indépendance féroce dans sa détermination de ne pas adhérer à une dénomination spécifique (pour pouvoir garder sa liberté d'action et d'interprétation), cette femme qui chérissait d'un amour maternel ceux qui se convertissaient, mérite d'être mieux connue.*

Introduction

On peut très facilement trouver la maison de M. McTaggart. C'est directement en face de la petite église de Saint-Blaise, Québec, un village à peine de la taille d'un timbre-poste, où, comme les habitants le chuchotent entre eux, «on a toujours eu des rapports ambivalents entre protestants et catholiques chez nous»[1]. M. McTaggart sera, sans doute, en train de tondre les champs derrière sa maison, à l'aide d'un tracteur, comme il le faisait le jour où nous avons fait sa connaissance. McTaggart parle anglais avec un accent du terroir écossais, et il parle français avec un accent épais et savoureux. Il a les yeux les plus sages du monde, des rides comme une carte topographique, et un sens de l'humour assez salace. Quoiqu'il ait 87 ans, il se souvient très bien de presque tous les événements qui lui sont arrivés dans sa longue vie et de presque toutes les personnes dont il a fait

[1] Conversation avec M. George McTaggart, Saint-Blaise, le 13 août 1995.

la connaissance. Mais la personne la plus remarquable dont il se souvienne, il vous le dira sans hésiter, c'était une petite femme entêtée, charismatique, indépendante, qui s'appelait Henriette Feller. McTaggart est, il faut l'avouer, un peu trop jeune pour avoir vraiment fait la connaissance de Mme Feller, mais qu'importe : la communauté protestante à Saint-Blaise en a gardé la mémoire intacte comme l'ambre conserve une mouche. McTaggart a entendu parler d'elle tant de fois qu'il a l'impression de l'avoir véritablement connue en personne. Quand il était plus jeune, McTaggart était gardien à l'école que Mme Feller avait établie. Il l'a été pendant plusieurs générations de jeunes filles et de jeunes garçons protestants et, dans un certain sens, il l'est toujours : gardien de cet endroit si empreint de Mme Feller.

McTaggart sera heureux de vous en dire plus long au sujet de Mme Feller, l'atelier (pour la lecture de l'Évangile) qu'elle a commencé en ville, l'église protestante qu'elle a fait ériger et l'école protestante qu'elle a fondée et dirigée (de son lit pendant plusieurs années, même après qu'une maladie qui lui ait rongé ses forces). McTaggart se dit «*fier d'être son enfant spirituel*»[2]. Puisque McTaggart est une des trois personnes à posséder la clé du Musée Feller, il sera ravi de vous aider à pénétrer dans l'entrepôt de souvenirs datant du XIXe siècle. Le village de Saint-Blaise est très fier de ce musée; un des anciens professeurs de l'école le nomme «la prunelle de nos yeux»[3].

Une fois entré, vous y éprouverez différentes émotions. Tout d'abord, vous apprendrez l'impossibilité de faire taire McTaggart une fois qu'il a commencé à parler de Mme Feller et de l'École de Grande-Ligne. Deuxièmement, vous serez probablement choqué par les jeux de mots salaces qu'il affectionne au sujet du pot de chambre de Mme Feller, immortalisé là au coin de la chambre (nous avons pris ses obscénités comme des signes d'intimité affectueuse avec la célèbre femme et, également, comme une riposte protestante aux tendances catholiques hagiographiques qui veulent voir une bribe du sacré dans tous les objets qu'un défunt vénéré avait possédés de son vivant). Troisièmement, vous allez voyager dans le temps parce qu'ici, dans les quatre petites chambres poussiéreuses du Musée Feller, se trouvent les reliques de ce qu'on pourrait nommer l'*ovarium* protestant du Canada français. Mon camarade et moi, deux professeurs dépaysés, essaient de parer les blagues de McTaggart tout en nous frayant un chemin à travers un tas de Bibles genevoises, de tracts protestants, de photographies jaunies d'élèves de l'école, nous dirigeant vers l'humble lit en fer de Mme Feller, nous arrêtant brièvement dans la petite chambre qui a servi à la

---

2 *Ibid.*

3 Cité par McTaggart le même jour.

fois d'atelier biblique, lieu où les femmes se réunissaient pour coudre et faire de l'artisanat; d'école de nuit où, une fois leur travail terminé aux champs, les hommes du village s'attroupaient pour apprendre à lire (leur seul livre, la Bible); et d'école pour les enfants des alentours. En poursuivant notre route jusqu'au grenier, on peut apercevoir des médailles commémoratives, des bannières religieuses et une chapelle portative qui avait appartenu à Mme Feller. Tous ces objets se trouvent entasser pêle-mêle dans cette chambre où elle dormait autrefois. Enfin, cela vous démangera d'embaucher une femme de ménage pour nettoyer ce bâtiment; disparus sont les beaux jours du protestantisme français, et la petite bande de fidèles se resserre de plus en plus étroitement, de moins en moins capable de s'occuper des vestiges de leur passé. À cette époque, Grande-Ligne prospérait, et les protestants étaient beaucoup plus nombreux que les catholiques au village, à un tel point que les habitants catholiques avaient fait appel à l'évêque pour qu'il les établisse en tant que paroisse, leur conférant ainsi un statut privilégié[4]. Ce n'est plus le cas. Voyons ce qui s'est passé.

I. La spiritualité protestante française

«Ô Dieu, fais-moi voir, avant ma mort, une assemblée de Canadiens touchée par amour de Toi et engagée par Ta Parole!»[5]

Cette maison modeste, auparavant la Maison Levesque (de la famille qui avait accueilli Mme Feller à son arrivée), était l'ombilic d'un mouvement protestant qui s'est épandu de la ville jusqu'à embraser la campagne québécoise : d'abord, à Marieville, tout près, avec l'établissement de la première église protestante française au Canada[6]; puis, dans les villes de Pointe-aux-Trembles, Québec, Montréal, aux États-Unis (pour s'infiltrer surtout à New York, au Vermont et en Illinois où Feller a fait la collecte des fonds pour sa mission et où elle s'est liée à des baptistes qui soutenaient sa cause)[7], et même outre-mer, à Genève (où Feller envoyait ses meilleurs élèves pour être formés au séminaire).

---

4 Louis Rousseau, «Le va-et-vient entre le centre et la marge : trois siècles et demi de catholicisme franco-montréalais», une communication offerte le 20 mai 1992 au colloque *Société, culture et religion dans le Montréal métropolitain.*

5 Henriette Feller, citée dans R. Duclos, *Histoire du protestantisme français au Canada et aux États-Unis*, 2 t., Montréal: Librairie Évangélique, 1913, p. 124.

6 Marie-Claude Rocher-Caron et Catherine Drouin, exposition à Québec *Un autre son de cloche : les protestants francophones au Québec*, au Musée du séminaire de Québec, 1993, p. 12-14.

7 Hardy, Odin, p. 609.

On sait très peu de Mme Feller dans les milieux académiques quoique sa renommée soit sans limites dans la communauté évangélique. Le seul récit de sa vie, les *Mémoires de Madame Feller* (1876), écrit par le pasteur J. M. Cramp, se montre nettement hagiographique. McTaggart et les fidèles de Saint-Blaise le nomment «notre autre Bible»; il a circulé dans la communauté et *presque tout le monde l'a lu*[8].

A cause de l'essor qu'a connu le protestantisme parmi les francophones – cette croissance largement due au zèle missionnaire de Feller – les églises évangéliques de Montréal – les méthodistes, les presbytériens et les congrégationalistes – se sont réunies pour fonder une société pour la soutenir dans ses efforts avec l'intention spécifique d'aider surtout les protestants canadiens francophones[9]. La société a subventionné les colporteurs, a établi des écoles, a commencé des églises et a imprimé des publications édifiantes. Pour être membre, il fallait qu'on paraphe à une déclaration de foi témoignant de la Chute, du péché originel, de la divinité de Jésus et de son expiation des péchés par son sacrifice, et de la justification par la foi seule. À Édimbourg en Écosse, Robert Haldane a fait partie du comité auxiliaire, liant ainsi de façon explicite le Réveil genevois à la mission de Feller au Canada.

L'envergure et la puissance de cette vision protestante française étaient le fruit de l'énergie et du charisme de cette femme[10]. Avant son arrivée, «il n'y avait guère de protestants dans la province, et il y avait beaucoup d'adversaires»[11]. Au surplus, «qui dit protestant, dit anglophone», courait le dicton. C'était Feller la première à désigner la langue française comme assortie au protestantisme. C'est grâce à elle, par exemple, que le premier chansonnier franco-canadien pour le culte protestant a été publié en 1852. En 1835, il n'y

---

8 CRAMP, *Les Mémoires d'Henriette Feller* (édition 1989), p. 34. «Jésus devint le seul objet de sa foi, de son adoration et de son amour. Il était son Sauveur, sa force, sa vie, son tout». Citée aussi dans *Aux visiteurs du Musée Feller*, un dépliant bilingue offert au Musée Feller.

9 WYETH, p. 140, «Cette société avait pour but de pourvoir aux moyens de répandre la connaissance de l'Évangile du Christ parmi les Canadiens de langue française».

10 En 1832, la mission consistait en dix familles converties. En 1860, on comptait plus de 700 membres dans le sud-ouest du Québec, répartis dans diverses communautés. René HARDY, «La rébellion de 1837-1838 et l'essor du protestantisme canadien-français», *Revue d'histoire et de l'Amérique française*, vol. 29, n° 2, sept. 1975, p. 165-189.

11 WYETH, *Henrietta Feller and the Grande-Ligne Mission: A Memorial*, Philadelphia, PA: W. N. Wyeth, 1898, p. 99.

avait qu'un seul protestant à Québec. En 1898, on en comptait 20 000[12] dans toute la province.

Feller était douée d'une personnalité extraordinaire. Pourtant, ce n'était pas une sainte. Comme Théodore de Bèze, biographe et successeur de Jean Calvin à Genève, a dit de Calvin, malgré l'estime dans laquelle il le tenait : «Nous sommes les créatures, non pas le Créateur.»[13] Mme Feller était pleinement humaine : elle doutait parfois, et sa santé physique et mentale montrait de temps en temps les effets de ses souffrances. Elle clochait, ce qui nécessitait de nombreuses interventions chirurgicales, et éprouvait des douleurs névralgiques et des angoisses sans cause apparente[14]. En 1865, à Grande-Ligne, elle a eu une crise qui a failli la paralyser totalement, et en 1867, quand il n'y a pas eu assez d'argent pour subvenir aux frais de l'école, elle a fait une dépression. Quoiqu'il en soit, son dynamisme était tel que plusieurs des prêtres catholiques les mieux connus de son époque se sont convertis au protestantisme; Louis-Léon Normandeau a avoué que «seule une heure de lecture biblique avec Mme Feller était capable de convertir qui que ce soit»; et lui, en effet, s'est converti après une semaine avec cette femme si charismatique[15]. De tels récits de conversion nous frappent d'autant plus, étant donné le contexte dans lequel ils étaient prononcés : à l'époque, l'archevêque du Québec, Louis-Nazaire Béguin, a interdit aux catholiques de fraterniser avec les protestants : «Il y a deux dangers contre lesquels vous devez prémunir vos gens : ce sont les mariages mixtes et les écoles protestantes.»[16] La formation spirituelle était d'une signification spéciale pour

---

12 WYETH, p. 229. Les protestants étaient renommés pour leurs chansons. Leurs hymnes et cantiques, écrits par les pasteurs-prêcheurs tels que Malan, ont voyagé de la France au Canada français. «[c'étaient] *des cantiques qu'on devait, quinze ans plus tard, chanter sur les rives du Saint-Laurent*...[ils] *sont l'expression d'expériences plus personnelles... qui résultent d'une communion intime avec Dieu*», DUCLOS, p. 90.

13 DE BÈZE, *Histoire de la vie et mort de Maistre Jean Calvin*, Geneva: Perrin, 1564.

14 «Toward the end of her life, Mrs Feller suffered much pain and was often delirious. Her mind was wandering and she was talking much». WYETH, p. 143.

15 *Ibid. Un autre son de cloche*, p. 27.

16 Christine HUDON a examiné des perspectives similaires dans la paroisse polarisée de Saint-Hyacinthe dans son article «Le prêtre, le ministre et l'apostat. Les stratégies pastorales faces au protestantisme canadien-français au XIXe siècle», SCHEC, *Études d'histoire religieuse*, no 61, 1995, p. 81-95. Elle note qu'«au diocèse de Saint-Hyacinthe [par exemple], la stratégie catholique à l'égard du protestantisme canadien-français... condamn[nait] vigoureusement la Réforme et les réformés... exaltait l'institution catholique, sa hiérarchie et ses rites et tenait, en parallèle, un discours intransigeant, et même intolérant, envers les protestants» p. 81.

Feller et pour les protestants franco-canadiens, car une des accusations dont les catholiques se sont servis contre les protestants pour les discréditer affirmait que les protestants étaient des rustres analphabètes, par contraste avec l'élite du corps de prêtres formés par les séminaires catholiques[17].

En dépit de cette polarité entre protestants et catholiques qui a déchiré le tissu social du pays, Henriette Feller a établi une école dont plus de la moitié des inscriptions étaient catholiques. La formation de l'Institut Feller était considérée tellement supérieure à celle des autres écoles que des familles protestantes et catholiques faisaient la queue pour inscrire leurs enfants à Grande-Ligne, leur facilitant, par cette démarche, l'entrée aux plus hauts échelons de la société. Pour au moins un quart d'un siècle, un pays catholique – et catholique militant – était bel et bien gouverné par des cadres protestants, ou, au moins, des cadres formés par le protestantisme à la Feller. Aux obsèques de Feller le premier avril 1868, des catholiques affluaient, de même que des protestants (de toutes dénominations), pour rendre hommage à cette femme qui les avait formés et qui avait contribué à une partie importante de leur culture.

II. Suivre l'esprit

> «Cher père, n'accusez personne de m'avoir engagée dans cette voie; il n'était en la puissance d'aucun être humain de remplir mon âme; l'amour pour mon Sauveur l'absorbait toute entière... Ne m'accusez donc pas de fanatisme, puisque ce n'est que le service raisonnable que nous devons tous au grand Maître.»[18]

Née le 22 avril 1800 à Vaud, en Suisse, quatrième de six enfants, Henriette Feller, née Odin, est morte en 1868 à Grande-Ligne, Québec, loin de son pays natal, *en exil*, comme elle le répétait. Quand elle avait trois ans, sa famille a déménagé et s'est installée à Lausanne. Dès son jeune âge, Henriette faisait des œuvres charitables : elle visitait les hôpitaux et les prisons. À 25 ans, elle s'est mariée à Louis Feller, le commandant de la garde-police à Lausanne. Quoiqu'elle vienne d'une famille riche et bien placée, Feller s'est donnée très tôt à l'évangélisation. À ses noces, par exemple, elle a prié publiquement à haute

---

17 Par exemple, le polémiste catholique Charles Chiniquy a dit que Louis Roussy ne savait rien de la Bible, sauf ce que sa grand-mère lui en avait appris. Louis Roussy, *Récit de la discussion entre M. Chiniquy et M. Roussy au village de Sainte-Marie-de-Monnoir, le mardi 7 janvier 1851*, Napierville: Imprimerie du Semeur canadien, 1851, p. 30.

18 Correspondance d'Henriette Feller, le 17 août 1835, citée dans Duclos, p. 112.

voix avec le pasteur Marc Fivaz, et ils ont chanté ensemble des psaumes traduits par Clément Marot[19].

Feller était une des forces qui animaient l'initiative missionnaire suisse au Canada dans les années 1830; en 1835, elle a dirigé le colportage des Bibles dans la vallée du Richelieu. Feller fait partie de l'évangélisation à la suite de plusieurs événements traumatiques survenus dans sa vie personnelle : la mort de son enfant, fille unique[20]; la mort de son mari; et une maladie prolongée qui a failli la tuer – le typhus – en 1828. Après avoir appris ce que sa paroisse appelait une guérison miraculeuse, Feller a été envoyée au Jura pour regagner sa santé. Là, elle est devenue anabaptiste, se faisant baptiser par aspersion[21]. Son baptême était, en fait, probablement le premier baptême adulte à avoir lieu à Lausanne; par conséquent, le baptême d'Henriette est probablement le premier baptême du Grand Éveil genevois.

Le Grand Éveil, ou le Réveil genevois, a commencé vers 1819. C'était un incendie de piété populaire attisé par les prêches passionnées de Merle d'Aubigné, animé également par le célèbre pasteur écossais Robert Haldane et les témoignages ardents d'une petite bande de Moraviens qui prêchaient dans la région vers cette date[22]. Connu surtout pour son calvinisme strict mais bien prêché, d'Aubigné rompait avec Calvin à cet égard : il s'intéressait uniquement à l'exploration des relations entre la religion et la conscience individuelle (et non pas, comme Calvin, à l'administration ou à l'ecclésiologie). La conversion du cœur constituait la cible de ses efforts, à la différence d'une adhérence stricte à l'orthodoxie ou d'une attention trop figée sur les différences dénominationelles. d'Aubigné a affirmé :

> «Certainement je suis presbytérien... mais ma mission n'est aucunement opposée à celles d'autres dénominations qui, fidèles à la Parole de Dieu, ne désirent avoir d'autre fondation que Jésus-Christ seul. La Chrétienté

---

19 WYETH, p. 17.

20 Sa fille, Élise, est morte à l'âge de trois ans. Avant sa mort, elle a supplié sa mère : «Oh! Maman, montre-moi Dieu». DUCLOS, p. 22.

21 WYETH, p. 37.

22 Jean Henri Merle D'AUBIGNÉ (1794-1872) est né à Genève d'une famille de réfugiés protestants français, descendants du prosateur calviniste Agrippa d'Aubigné. Il était pasteur dans une paroisse française à Hamburg. Il a prêché à la cour à Bruxelles et a enseigné à la faculté théologique de l'Université de Genève. Son œuvre en cinq tomes, *Histoire de la Réforme au seizième siècle*, a été commencée en 1835; le dernier volume est paru en 1853.

> n'est ni une doctrine abstraite ni une organisation extérieure. C'est une vie, de Dieu, communiquée à l'humanité, ou plutôt à l'Église. Cette nouvelle vie est enclose, pour la plupart, en la personne de Jésus-Christ, et elle est donnée librement à tous ceux qui se sont unis à lui, qu'ils soient anglicans, presbytériens ou baptistes... Car cette union s'effectue uniquement par la seule foi en certains faits divins que le Christ a accomplis, son humble incarnation, sa foi rédemptrice, et sa résurrection glorieuse.»[23]

Des assemblées indépendantes insistant sur l'expérience d'être *re-né* se sont animées partout en Suisse au cours de ce Grand Éveil.

Feller a fait la connaissance de d'Aubigné avant qu'il ne vienne à Lausanne, au cours d'une mission qu'il a faite dans le canton du Vaud. L'idée que Feller se faisait de l'évangélisation était en large partie tributaire de la conception que d'Aubigné en avait. C'était l'intériorisation du christianisme (par opposition à une trop grande insistance sur le formalisme), un sentiment très personnel de la spiritualité. Feller a également absorbé des prêches de d'Aubigné, notamment l'insistance paulinienne sur le salut par la foi et la grâce seule. En tant que nouvelle convertie, Feller a protégé d'autres protestants de son mari qui, en tant qu'agent de police, était chargé d'interdire les réunions clandestines nocturnes comme les leurs. À la longue, elle a réussi à convertir son mari.

Feller est devenue membre d'une société pour l'étude de l'Évangile. Cet atelier était animé par Henri Olivier, un pasteur anglais qui avait été banni pour avoir lu la Bible aux autres, et un collègue de Robert Haldane[24]. Feller est devenue l'amie de la femme du pasteur, et elles ont établi une école pour garder les enfants les dimanches matins. Elles ont aussi animé des ateliers pour femmes. Feller est devenue diacre de l'église, une assemblée indépendante. C'est d'Olivier que Feller a entendu l'appel pour évangéliser le Canada. Dans un moment-clé, Olivier a prié, en la présence de Feller, que Dieu frayerait un chemin pour que le Canada puisse devenir protestant et se donner à Jésus-Christ[25]. Quand la société missionnaire de Lausanne a envoyé les Oliviers à New

---

23 J. H. Merle D'AUBIGNÉ, préface à l'*History of the Reformation of the Sixteenth Century*, réimpression, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987.

24 WYETH, p. 39.

25 «Dans une réunion de prière tenue à Lausanne, M. Olivier, poussé par le Saint-Esprit, demanda à Dieu d'ouvrir les voies pour le Canada» DUCLOS, p. 108.

York, ils ont été reçus par des presbytériens qui, les entendant prêcher le Nouveau Testament, les ont regardés de biais, en les appelant des *indépendants*[26]. Vers la même date, Olivier a décidé qu'il fallait le baptême par immersion, et il a reçu le sien des mains du pasteur John Gilmour, de l'église baptiste à Montréal[27].

Une fois de retour à Lausanne, Feller, très influencée par les Olivier qui s'étaient maintenant établis à Montréal, est devenue, comme un de ses amis l'a décrit, «très exercée par le sujet de son devoir envers le Canada»[28]. Jusqu'à ce point, Feller avait vécu dans des cercles assez mondains. Au Canada français, elle vivrait dans un grenier, apprendrait à faire son propre pain bis, achèterait une vache et un cochon[29]. Sans ses ressources financières d'autrefois, elle serait obligée de faire des conférences et des prêches à New York et au Vermont – où, toutefois, elle devrait se servir d'interprètes – pour trouver l'argent nécessaire à l'entretien de l'Institut Feller. Elle vivrait l'existence apostolique au plein sens du mot.

Dans un acte de renonciation à elle-même, elle a décidé de vendre ou de donner à autrui toutes ses possessions pour être libre de s'en aller faire l'œuvre de l'Évangile au Canada. Dans sa correspondance, nous trouvons cet aperçu plein de zèle missionnaire : «Je ne me suis engagée dans cette carrière sous une délusion quelconque... Ô combien favorable ma position sera-t-elle à la crucifixion de soi!»[30] Son père, ahuri, a essayé de l'en dissuader, mais sans effet. Il a écrit dans ses papiers : «Nous n'y pouvons rien; quand elle décide de faire quoi que ce soit, personne ne peut l'en dissuader.»[31]

Feller a embarqué sur le long voyage par mer de Lausanne avec des escales (pour prêcher) à Paris, le Havre, New York, Albany, Troy, Champlain et St. John. Elle a mis pied sur le sol canadien le 31 octobre 1835 – le jour de la

---

26 WYETH, p. 44.

27 WYETH, p. 45.

28 Cité dans WYETH, p. 47.

29 Un contemporain s'en souvient dans ses mémoires : «Je revois en écrivant mes souvenirs, cette excellente Mme Feller installée dans un gros wagon traîné par deux chevaux que conduisait Raphaël, son serviteur dévoué... voyageant toute une journée et passant [ses] soirées en des entretiens qui se prolongeaient souvent très tard dans la nuit» cité par DUCLOS, p. 207.

30 La correspondance de Feller, citée dans WYETH, p. 59.

31 *Ibid.*, p. 49.

Réforme. Des témoins oculaires nous apprennent qu'elle est tombée à genoux au moment où sa petite bande a franchi la frontière canadienne[32].

En septembre 1836, quand Feller est arrivée, Grande-Ligne n'était qu'un chemin de charretier bordé de quelques fermes mal famées; on ne pourrait pas encore la nommer une ville. À Montréal et dans les alentours, elle a distribué des Nouveaux Testaments et elle a appris aux enfants à lire la Bible, malgré l'opposition catholique à sa tentative d'évangélisation[33].

Avec Louis Roussy, qui lui aussi prêchait l'Évangile, parce qu'il leur manquait un espace loti au culte, elle a d'abord prêché dans une chapelle méthodiste. En 1837, elle a fondé, avec l'aide de seize autre croyants, l'église à Marieville (la première église franco-canadienne protestante?)[34]. De douze ans plus jeune que Feller, né à Vevey en Suisse, Roussy allait cohabiter avec Feller le long de son *pastorat*, effectivement plus du tiers du siècle. Roussy et Feller, en tant que partenaires, incarnaient le modèle apostolique du Nouveau Testament : celui de s'en aller deux par deux pour évangéliser. Avant que les écoles de Feller ne soient érigées, le pastorat jumelé de Roussy et de Feller distinguait clairement entre l'espace public et l'espace privé : Roussy faisait la prêche publiquement pendant que Feller renforçait en privé le même message à domicile. Une des raisons principales du succès de Feller était, paradoxalement, un des obstacles au début : sa féminité. En tant que femme, on lui a donné droit d'entrée dans les maisons qui auraient exclu Roussy en tant qu'homme.

En 1836, une foule catholique de patriotes, cherchant un souffre-douleur pour une piètre récolte, et animée par une anglophobie mal dirigée (on croyait que le protestantisme devait être, au moins dans un certain sens, anglophone), a menacé Feller et son compagnon. Cette foule a même démoli l'église et l'école de Feller. La correspondance de Feller fait preuve de sa conviction que les atrocités commises étaient animées d'un fort sentiment anti protestant[35]. S'étant

---

32 *Ibid.*, p. 53.

33 Duclos, citant la correspondance de Feller, p. 113. «Nous rencontrons, hélas! l'ignorance du sauvage alliée aux vices de la civilisation. Là où l'on sait lire, on est généralement disposé à acheter les Saintes Écritures, mais dès que cela vient à la connaissance du prêtre, on reçoit vite l'ordre de les brûler. On a défendu du haut des chaires de me recevoir ou de m'écouter».

34 Par la suite, pendant les années 1840, des églises étaient bâties à Saint-Pie, Sainte-Marie-de-Monnoir, et Saint-Georges-d'Henryville. Les colporteurs voyageaient aussi loin que Milton, Roxton, Ely et Stukely. Hudon, *Le prêtre*, p. 83-84.

35 On trouve sa correspondance à McMaster's University en Ontario.

sauvée à Champlain, New York, avec quelque cinquante protestants franco-canadiens, Feller était de retour deux mois plus tard pour rebâtir son église et son école. Des émeutes continuaient à s'enflammer de façon épisodique jusqu'en 1847. En 1854, on a inauguré l'Institut Feller à Grande-Ligne[36]. Les premières inscriptions étaient exclusivement féminines; ceci parce que Mme Tanner, la première institutrice, y avait amené son «pensionnat de jeunes filles» qu'elle avait organisé auparavant à Montréal. Mme Tanner, native de Suisse, et ses élèves, étaient appelées «*les petites Suisses*» de façon péjorative par les voisins[37]. On commençait les classes tous les matins et on les terminait chaque soir par la célébration du culte et en chantant des psaumes, en lisant la Bible et en priant. Les élèves étaient en classe de 9 h à midi et de 16 h à 19 h heures; entre 19 h et 21 h, elles gardaient la chambre pour étudier et elles se levaient le lendemain à 5 h. De nombreuses conversions au protestantisme eurent lieu dans les alentours de l'Institut à cause de la conduite exemplaire des élèves et de Mme Feller[38]. En 1855, on a incorporé l'École comme la Société évangélique de Grande-Ligne, et elle s'est vu octroyer le statut légal par le Parlement canadien. La mission d'enseignement chrétien dirigée par Feller avait évolué du statut d'un grenier à celui d'un organisme dans un bref délai de 20 ans. Au nord, Pointe-aux-Trembles *missionnait* le Canada français, pendant qu'au sud, Grande-Ligne remplissait la même fonction, dans un grand rayonnement religieux du protestantisme franco-canadien.

III. Les structures spirituelles

«Je me suis assise pour calculer le coût avant de commencer à ériger la tour.»[39]

Henriette Feller a créé le prototype architectural des écoles protestantes du Canada français. En 1836, la Maison Levesque s'est redéfinie comme la première école – avec une seule salle de répétition – de la ville quand la famille a légué sa maison à Mme Feller. En 1840, les élèves ont participé à la construction d'une nouvelle structure pour la formation des deux sexes. Pour garder intacte l'étendard biblique, chaque sexe entrait par une porte différente qui lui était

36 Voir le *Registre*, publié par la Société évangélique à Grande Ligne, mars 1866, et le *Reportage*, publié par la French Canadian Missionary Society, Montréal, 1842-1860 et les *Mémoires de Mme Feller* traduites par J. M. Cramp, London, 1876.

37 La Société a acheté un terrain pour l'Institut de Pointe-aux-Trembles – 105 arpents pour un montant total de 3100 dollars; et ils ont commencé par une structure de quatre étages qui mesurait 40 pieds sur 90 pieds.

38 Duclos, p. 151.

39 Feller, citée par Wyeth, p. 59.

assortie. Les instituteurs à Grande-Ligne étaient, selon Mme Feller, «pleinement consacrés» : Mlle Jonte, un exemple parmi beaucoup, n'a jamais touché de salaire, et elle a enseigné pendant plus de trente ans. Elle ne s'est jamais mariée[40]. Quand une foule catholique a rasé cette structure, Feller en a bâti une de nouveau, unifiant «*L'école protestante pour filles*» de Longueuil à l'Institut Feller à Grande-Ligne[41]. Dans sa correspondance, elle a écrit : «Le travail va bien. Nous y avons à peu près vingt protestants, qui ont tout à fait abandonné l'idolâtrie du pape, et nous sommes heureux d'avoir à vous dire que six d'entre eux ont donné des preuves plus qu'amples du fait qu'ils sont chrétiens.»[42] Cet établissement a duré jusqu'en 1967, quand il n'y avait plus d'inscriptions, et le bâtiment a été détruit par un incendie en 1968[43]. L'insistance de Feller sur la constitution d'une école comme point de mire d'où, et dans lequel, sa mission serait accomplie va de pair avec le programme protestant d'enseignement moral et biblique, ce qui dépassait les bornes ordinaires de l'enseignement rudimentaire. Feller a affirmé que l'évangélisation des Canadiens-français devrait se faire à partir de l'école... Dans sa lutte contre l'ignorance, le protestantisme franco-canadien a compris que «la formation des enfants devrait se faire de concert avec l'édification spirituelle et morale des parents»[44].

L'Institut, bâti autour de la salle Massé, salle monolithique qui servait de gymnase, n'était pas orné : le seul schème de représentation était géométrique, fidèle au mandat calviniste contre l'ornement esthétique[45]. Une analyse architecturelle des structures érigées pour et par Feller révèle des composantes typiques. En fait, Feller semble avoir voulu bâtir pour le meilleur enseignement religieux possible. Parlant de façon figurative – mais cette métaphore se réalise constamment de façon littérale au cours de sa vie – Feller a écrit : «Je me suis assise pour en calculer le coût avant de commencer à ériger la tour.» Son précurseur semble avoir été celui de l'Académie de Genève, planifiée par Jean Calvin et Théodore de Bèze. Les composantes de l'Institut Feller comportent un presbytère, centré à

40 WYETH, p. 98.

41 ROCHER-CARON, *Un autre son de cloche*, p. 22.

42 WYETH, p. 98.

43 N. THOMSON, *Aux visiteurs du Musée Feller*, p. ii.

44 *Cf.* Glenn SMITH, «The History of French Protestantism in Quebec», *Ecumenism*, n° 120, déc. 1995, p. 16-22.

45 Les Réformateurs ont éliminé tout ornement représentatif, surtout de la divinité, comme étant des blasphèmes, et ils s'opposaient à l'ornement esthétique aussi, lui préférant le *stylus rudus* de l'Évangile. Voir Pierre MIQUEL, *Les Guerres de religion*, Paris, 1980, et W. Stanford REID, *John Calvin: His Influence on the Western World*, Grand Rapids: Zondervan, 1982.

l'intérieur d'un espace qui ressemblait aux rayons du soleil. Dans cet espace se trouvaient maintenant la maison de l'instituteur et la résidence du directeur, après avoir été occupées, à l'origine, par Mme Feller elle-même.

Les derniers directeurs de l'Institut Feller étaient des hommes, ce qui constituait un écart de la mission de Mme Feller qui l'avait conçue au début comme étant orientée surtout vers la formation des femmes par les femmes. Le dernier directeur, M. John Gilmour, était, en plus, anglophone, encore une autre déviation du projet initial, conçu pour le développement d'une école protestante de langue française. Ce changement est indicatif de l'anglicanisation progressive de l'Institut Feller, qui a commencé vers 1940[46], et s'attribue peut-être à un certain désir de s'assimiler de la part des protestants, pour ainsi atténuer les sentiments de mépris manifestés, à certains moments de l'histoire, par la communauté catholique. Ce changement peut aussi se comprendre en raison du nombre assez élevé d'élèves anglophones inscrits à l'école durant ces années.

L'identité québécoise traditionnelle se basait sur la paroisse[47] à laquelle on appartenait, mais au début les protestants n'étaient pas suffisamment nombreux pour former des paroisses. Par conséquent, Mme Feller a travaillé dur pour consolider leur identité. En se servant d'elles comme d'un noyau, elle a voulu «élever ainsi une paroisse mentale [ou spirituelle]», comme un habitant de Saint-Blaise l'a décrit[48]. En 1840, par exemple, Mme Feller a fondé la société missionnaire franco-canadienne; ses agents principaux étaient des femmes[49]. Ce qui a permis un si grand succès à Mme Feller au Nouveau Monde, c'était sa conception de la centralité des femmes à l'évangélisation. Mme Lore, par exemple, fille d'un marin français d'Acadie, sympathique au protestantisme à cause des prêches évangéliques qu'elle avait entendues lors d'un voyage à Boston pendant sa jeunesse, l'a accueillie chez elle à Saint-Jean, l'a présentée à ses amies et à sa fille, qui l'a invitée à devenir membre de son église à Grande-Ligne.

---

46 Les archives du Musée Feller manifestent cette tradition, de même que l'examen des photographies de l'école.

47 Voir LEMÉAC, *Histoire du Canada*, Montréal, 1987, p. 33-46.

48 Conversation avec Mme Paradis, le 14 août 1995.

49 Voir ROCHER-CARON, p. 33-35.

IV. Une généalogie spirituelle : mère de plusieurs

> «Rongée par une ardente fièvre, elle avait souvent le délire; dans ses moments lucides, son grand souci était pour ses garçons, comme elle appelait les élèves – elle aurait voulu les engager encore à chercher Jésus, à s'assurer en lui, et répétait souvent ces mots : "par la foi, seulement, par le sacrifice du Christ seul".»[50]

Beaucoup de sa concentration sur la spiritualité féminine était le résultat de quelques événements survenus dans sa vie personnelle : quand Mme Feller est devenue veuve et a reçu son certificat de femme seule, elle n'a plus jamais pensé au mariage. Par contre, elle a trouvé dans son veuvage une liberté et une absence de contrainte qui lui permettaient l'amplitude d'expression spirituelle nécessaire pour réaliser sa vision. Quoique sa seule enfant soit morte très jeune, elle s'est perçue comme la mère de plusieurs «enfants spirituels», et elle s'est vue comme valable de par sa féminité à cet égard, comme en d'autres[51]. Feller signait toujours «ta mère affectueuse»[52]. Même sur son lit de mort, sa préoccupation incessante était le bien-être de ceux qu'elle appelait *mes enfants*, *mes garçons* : ses élèves.

On voit qu'une de ses innovations dans la méthode d'évangélisation venait de sa réorientation radicale des sources traditionnelles de la piété. Normalement, les femmes catholiques gardaient la maison pour surveiller leurs enfants, limitant ainsi l'exercice de leur spiritualité à leur famille. Feller, par contre, incarnait une nouvelle espèce de femme chrétienne en choisissant de ne pas avoir d'enfants pour ne pas être limitée dans son prosélytisme. Beaucoup de ces femmes sont restées volontairement célibataires, sans enfants, ou ont élevé des familles beaucoup plus petites que celles des catholiques[53]. Le personnel de l'Institut Feller était moitié féminin, et ces femmes faisaient beaucoup pour des organismes philanthropiques et chrétiens comme l'Armée du salut ou la Société canadienne de la Bible. Ce choix se liait, presque toujours, à leur désir d'œuvrer d'une façon plus publique dans et pour leur église. Le clergé catholique a profondément redouté cette initiative féminine importante, et il a essayé de la décourager et de l'intimider en les incitant à rentrer chez elles par des homélies

---

50 Henriette Feller, cité dans Duclos, p. 268-269.

51 Duclos, p. 269.

52 Wyeth, *op. cit.* Voir aussi Hardy, «Odin» *In Dictionary of Canadian Biography*, p. ix, 1861-1870, Toronto: University of Toronto Press, p. 609. Sa fille est morte en 1823 ou 1824.

53 Rocher-Caron, p. 32.

qui s'attaquaient directement à leur rôle. Dans une homélie prononcée en 1870, par exemple, l'administrateur du diocèse de Saint-Hyacinthe, son futur évêque, a raillé vingt-six habitants de la ville de Saint-Ephrem-d'Upton qui avaient abjuré le catholicisme. Il a prédit que les épouses de ces apostats seraient plongées dans *une mortelle angoisse* et que leurs corps seraient jetés aux champs où des pourceaux les piétineraient[54]. Cette rhétorique était assez typique de celle des prêtres catholiques à l'époque.

Ce que Mme Feller a fait pour former un clergé protestant franco-canadien fait d'elle la mère d'une généalogie spirituelle qui inclut plusieurs des pasteurs protestants les plus renommés de leur époque. Parmi eux se trouvait Narcisse Cyr, fondateur du journal protestant bien connu, *Le Semeur*. Après avoir terminé ses études à Grande-Ligne, il a été envoyé par Feller à Genève où il a étudié sous Merle d'Aubigné pour être ordonné ministre. Un autre des protégés de Feller, Cyrille Côté, a fait sa connaissance à New York en 1840. Le docteur Côté, de souche acadienne, a fait ses études médicales à l'Université du Vermont. Écœuré quand un prêtre lui a refusé l'absolution pour avoir dit des obscénités, alors qu'un autre la lui a donnée en échange d'une somme d'argent, Côté a commencé à bien lire sa Bible, a entendu prêcher Louis Roussy, a participé à un atelier biblique avec Feller, et s'est converti au protestantisme. Côté témoigne de la puissance dynamique de la personnalité de Mme Feller, racontant dans sa correspondance comment il était profondément ému par son contact avec elle, et comment il s'est tout de suite converti[55] pour commencer sa propre carrière de ministre à Philadelphie et dans le Vermont.

Louis-Léon Normandeau, un autre converti, a été désigné vicaire de l'église catholique à Saint-Roch en 1835. Pourtant, des démêlés avec son évêque l'ont mené à questionner la légitimité du catholicisme[56], et l'ont mené à Grande-Ligne où il s'est converti au protestantisme. Il est devenu directeur de l'Institut Feller et, pendant l'été, il colportait des Bibles dans la région[57]. Il a été attiré au protestantisme par l'insistance de la lecture de la Bible avant de faire la

---

54 Lettre pastorale, 28 mai 1870, *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Saint-Hyacinthe publiés par l'abbé Bernard* (MESH), vol. 3, p. 303-311.

55 Voir Cyrille Côté, *Memoir of the Rev. C. H. O. Côté, M. D., with a Memoir of Mrs. M. Y. Côte, and a History of the Grande-Ligne Mission*, Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1852, p. 32ss.

56 Voir Hudon, *Le prêtre*, p. 85. Voir aussi *Le registre de la société évangélique de Grande-Ligne*, Mars, 1870.

57 Voir MESH, 2 sept. 1882, tome 5, p. 15-16. Ceux qui achetaient ou lisaient de telles Bibles étaient menacés d'excommunication par l'évêque.

connaissance de Mme Feller, mais il n'avait pas eu l'occasion d'entendre la Bible prêchée en français, car personne avant Feller et Roussy ne le faisait au Canada, et parce qu'il ne comprenait pas bien l'anglais. Maintenant, avec Feller, la langue française se mariait à souhait à la foi protestante[58]. Ces trois hommes, parmi d'autres, étaient attaqués sans cesse par la polémique catholique qui les a nommés «*les Suisses méthodistes*» ou les «*révérends suisses*»[59]. De telles sobriquets (erronés, parce que, même si Feller et Roussy étaient suisses, leurs convertis étaient franco-canadiens) avaient pour but de créer un lien péjoratif entre eux et leur leader suisse. De telles attaques ont provoqué un échange colérique d'écrits polémiques, le plus remarquable étant probablement ceux de Louis Roussy, *Appel à la raison et à la conscience... réponse aux attaques dirigées... contre les Protestants évangéliques* et celui de Maskinongé, *Lettre de deux prêtres, d'un avocat et d'une nonne*[60].

Un des aspects les plus frappants de la mission d'Henriette Feller était son refus de ne jamais s'associer de façon formelle à quelque dénomination protestante que ce soit. Sa décision provenait de ses premières années associées au Réveil genevois, qui affirmait que des assemblées libres de croyants sans dénomination constituaient la *vraie* église. Comme Feller l'a dit «Quand nous nous tenons à l'écart d'une telle église, nous ne sommes aucunement schismatiques; au contraire, nous maintenons et préservons l'unité de l'Église.»[61] L'église baptiste garde la correspondance de Mme Feller, jointe aux archives officielles de l'Église, et certaines similarités entre son *credo* à elle et le *credo* baptiste suggéraient qu'un rapprochement entre eux aurait été faisable, mais Mme Feller est restée farouchement indépendante[62], faisant confiance plutôt à la force de sa personnalité et à la puissance de son enseignement de l'Évangile – un sens quasi mystique de sa vocation[63] – au lieu de choisir le chemin, combien moins instable,

---

58 «... ne sachant pas l'anglais, il n'avait pu pénétrer dans la vie chrétienne des Américains... De retour au pays, il entendait parler de la maison protestante, nouvellement érigée... il remarqua qu'il était un nouvel homme, et il demanda à rester». Duclos, p. 126.

59 Parmi eux, Roussy et Tétreau.

60 Voir *Le Suisse confondu et convaincu d'ignorance et de mensonge*, Montréal, 1851, une œuvre polémique publiée dans l'anonymat par Chiniquy ou par ceux qui le soutenaient (il vaut la peine de noter que Chiniquy s'est finalement converti au protestantisme).

61 Sa correspondance, citée par Duclos, p. 90.

62 Wyeth, p. 29. «Conversion to the evangelical faith on the part of Mme Feller... was entirely independent of church relations».

63 Hardy parle de ce mysticisme dans «Odin», p. 608. Il dit que son «ardent faith [was]

d'être protégée par une église plus large. Quoique Feller et les baptistes aient souscrit aux doctrines de la grâce et de la prédestination, une grande différence entre les deux qu'ils n'étaient pas capables de résoudre, au moins au début, était son insistance, en tant que véritable calviniste suisse, sur le baptême des enfants. Pourtant, à partir de 1845, Feller et ses fidèles se sont associés de façon informelle à la société baptiste canadienne, et ensuite, en 1850, à l'*American Baptist Home Mission*. Feller elle-même s'est fait baptiser par immersion en 1847, un pas de plus vers cette espèce de collaboration[64]. Elle a été baptisée avec Roussy douze ans après leur arrivée au Canada. Quelques-uns parmi ceux qui les avaient suivi n'ont ni bien compris ni bien reçu leur décision, mais d'autres, pour la plupart des baptistes, ont afflué pour augmenter leur nombre[65]. Pourtant, c'est sa ténacité et son refus de s'affilier de façon officielle à une église institutionnelle qui expliquent, au moins en partie, pourquoi elle n'a qu'une quantité limitée de «suiveux» de nos jours[66]. Un mouvement qui dépend tant de l'inspiration et de la direction d'une seule figure risque d'être dangereusement affaibli à la mort de celle-ci. Cette indépendance acharnée a également rendu vulnérable Feller à d'autres attaques catholiques concernant des protestants schismatiques et réprouvés pour leur manque de stabilité et d'autorité.

V. Le protestantisme de Feller et le Canada français de nos jours : quelques parallèles

«Le public en général était fort étonné d'apprendre qu'il y avait pour de bon des protestants français.»[67]

La vision et la version très individuelle de Mme Feller pour le protestantisme français possède plusieurs parallèles religieux et culturels avec le Canada

characterized by mystical impulses which her associates attributed to her morbid imagination and indeed even to a neurosis resulting from the successive deaths... of her daughter... husband, sister and mother». Marie-Claude ROCHER-CARON, par contre, insiste sur l'aspect terre-à-terre du don administratif de Feller : conversation le 14 août 1995.

64 Voir Nelson THOMSON, *Aux visiteurs*.

65 DUCLOS, p. 217.

66 «La variété des sectes était un des thèmes favoris des ecclésiastiques qui, en parallèle, insistaient sur l'unicité catholique. Ces attaques fréquentes expliquent sans doute la propension de certains protestants à faire peu d'état, dans leurs écrits, des différends qui les opposaient les uns aux autres». HUDON, *Le prêtre*, p. 90. Voir aussi R.-P. DUCLOS, *Histoire du protestantisme*, Montréal: Librairie évangélique, 1913, t. 1, p. 288-292.

67 ROCHER-CARON, lors de l'exposition *Un autre son de cloche*, été 1993.

d'aujourd'hui. Le pays se définit linguistiquement et théologiquement de façon un peu étrange : les francophones sont automatiquement perçus comme étant catholiques, tandis que les anglophones sont «toujours» protestants. Ceci provoque l'étrange cas du juif québécois qui, pour des raisons légales, est défini à l'intérieur de la rubrique de tout ce qui n'est pas catholique : le juif se désigne officiellement, par conséquent, comme «protestant»! Les protestants francophones posent un dilemme pour la majorité catholique – ils leur semblent une contradiction criante religieuse et culturelle. Dans les années 1850, un traitement caricatural et des dialogues ridicules dans lesquels des catholiques sont venus aux prises avec des protestants, ont permis à un prêtre qui singeait les protestants de se protéger – tant bien que mal – puis d'en démolir les défenses. C'était typique de la polémique catholique de l'époque[68].

Une autre technique de rhétorique péjorative dont les catholiques se sont servi était l'association habituelle de «l'hérésie» protestante à l'adultère et aux mœurs dévergondées[69]. Au cours des années 1930 et 1940, la Loi du cadenas était imposée; si l'on vous soupçonnait d'être ou communiste ou protestant, «On vous flanquerait au bagne et on vous mettrait un cadenas à la porte.»[70] Une protestante contemporaine, qui se dit «descendante spirituelle» de Feller, une baptiste, raconte l'histoire d'un garçon protestant, un de ses amis des années 1950, qui a été expulsé de la maison de ses parents par les autorités parce que ses parents s'étaient convertis au protestantisme. On a obligé le garçon à vivre chez sa tante et son oncle – des catholiques, bien entendu – et on lui a interdit tout contact avec ses parents. Dans les années 1960, si un protestant français voulait s'inscrire à une bonne école francophone, le gouvernement refusait de lui payer les frais de scolarité, quoique celle-ci soit gratuite pour tous les catholiques. Au contraire, il fallait que la famille protestante verse des frais annuels très importants. À cette époque, on témoigne : «Il n'était pas permis de se promener à l'ombre de leur église [catholique]». Les catholiques n'admettaient pas qu'on enterre des protestants dans leurs cimetières non plus.

Même aujourd'hui, si vous appelez un téléphoniste québécois, on prononce ce qu'on *croit* être un nom protestant avec un accent *anglais*, parce que c'est l'association habituelle. /FELL-er/, pourtant, devrait se prononcer

68 Voir les résumés des homélies de Louis Archambault de Saint-Hugues dans le journal d'Angélique DesRivières, McGill University Library, cités dans HUDON, p. 88.

69 Voir Bernard DOMPNIER, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Paris: Le Centurion, 1985. Voir aussi Le père Pouliot, *La réaction catholique de Montréal*, Montréal: Imprimerie du Messager, 1942.

70 ROCHER-CARON, conversation 1994.

/fell-AIR/, un nom *français*, paradoxalement lié (aux oreilles de la plupart des Québécois) au protestantisme. Et cette confusion continue. Quand le séminaire (catholique) à Québec a fait une exposition du protestantisme français au Canada, il a trouvé une assistance généralement analphabète pour les choses protestantes. Ceci a rendu nécessaire l'explication de phrases telles que *atelier* et *Sunday School*. Mme Caron, baptiste et conservatrice de l'exposition *Un autre son de cloche*, a observé d'un air caustique que «le public en général était étonné d'apprendre qu'il y avait pour de bon des protestants français». Mme Caron vient de résumer la condition marginalisée des protestants français au Canada en se désignant – probablement à son insu – comme ne faisant pas partie du «public».

Quoique les protestants français ne dépassent pas un pour cent de la population québécoise, leur histoire continue dans les noms gravés sur les pierres tombales protestantes. Pourtant, ce sont des noms, non pas des voix. Nous pouvons entendre leurs voix à nouveau, quand même, quand nous écoutons la voix puissante de celle qui les ont toutes appelées à se faire entendre : une femme et la Parole, Henriette Feller. En racontant son histoire, nous pouvons entendre encore une fois les histoires de tant d'autres émus par sa vie, tel le témoignage de ce protestant français, parlant des meilleurs jours de la mission de Feller :

> «J'avais de la confiance en elle; voici pourquoi je vous en parle maintenant. Nous nous rassemblions pour parler tard le soir auprès du feu pendant les longues nuits d'hiver; nous parlions de l'Évangile au village, dans les magasins; nous parlions de l'Évangile pendant que le meunier moulait notre blé... Parfois je voyais des larmes couler le long des joues de ceux qui l'écoutaient parler, puis toute l'assemblée éclatait en alléluias!»[71].

[71] Cité par Duclos, p. 226.

Références

BERNARD, Abbé. *Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Saint-Hyacinthe publiés par l'abbé Bernard* (MESH).

CHINIQUY, C. *Le Suisse méthodiste confondu et convaincu d'ignorance et de mensonge* (Montréal, 1851).

CRAMP, J. M. *A Memoir of Mme Feller* (London, 1876).

CYR, Narcisse. *Memoir of the Rev. C. H. O. Côté, M. D. with a Memoir of Mre. M. Y. Côté, and a History of the Grande-Ligne Mission, Canada East* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1852).

DOMPNIER, Bernard. *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au* XVIIe *siècle*. (Paris: Le Centurion, 1985).

DUCLOS, R.-P. *Histoire du protestantisme français au Canada et aux États-Unis*. 2 vols. (Montréal, 1913).

Evangelical Society of La Grande-Ligne, *Register* (Grande-Ligne, Québec).

FINES, Henri. *Album du protestantisme français en Amérique du Nord*. (Montréal, 1972).

French Canadian Missionary Society. *Report* (Montréal).

HARDY, René. «La rébellion de 1837-1838 et l'essor du protestantisme canadien-français». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 29, n° 2 (sept. 1975), p. 163-189.

——, «Odin». *Dictionary of Canadian Biography*, IX (1861-1870) (Toronto: University of Toronto Press), p. 607-610.

HUDON, Christine. «Le prêtre, le ministre et l'apostat. Les stratégies pastorales face au protestantisme canadien-français au XIXe siècle». SHEC, *Études d'histoire religieuse*, n° 61, 1995, p. 81-99.

LAFLEUR, Théodore. *A semi-centennial historical sketch of the Grande-Ligne Mission, read at the Jubilee gathering, Grande-Ligne, Oct. 18, 1885* (Montréal, 1886).

MASKINONGÉ. *Lettres de deux prêtres, d'un avocat et d'une nonne et les réponses aux lettres par des missionnaires protestants* (Montréal: D. Bentley and Co., 1890).

MAURY, Léon. *Le réveil religieux dans l'Église réformée à Genève et en France* (1810-1850), 2 vols (Paris, 1892).

POULIOT, Léon. *La Réaction catholique de Montréal, 1840-1841.* (Montréal: Imprimerie du Messager, 1942).

ROCHER-CARON, Marie-Claude. *Un autre son de cloche : bulletin de l'exposition* (1993).

ROUSSY, Louis. *Appel à la raison et à la conscience des habitants des paroisses de Sainte-Marie et de Saint-Grégoire ou Réponse aux attaques dirigées par M. Chiniquy contre les Protestants Évangéliques* (Napierville: Imprimerie du Semeur canadien, 1851).

——, *Récit de la discussion entre M. Chiniquy et M. Roussy au village de Sainte-Marie-de-Monnoir, mardi le 7 janvier 1851* (Napierville: Imprimerie du Semeur Canadien, 1851).

RUDDEL, David-Thierry. *Le protestantisme français au Québec, 1840-1919 : «images» et «témoignages».* (Ottawa: Musée national de l'homme, 1983).

SMITH, Glenn. «The History of French Protestantism in Quebec». *Ecumenism*, n° 120, déc. 1995, p. 16-22.

THERRIEN, E.-A. *Baptist Work in French Canada* (Montréal, 1954).

VILLARD, Paul. *Up To The Light: The Story of French Protestantism in Canada* (Toronto, 1928).

VOGT-RAGUY. «Le Québec, terre de mission. Le début du prosélytisme protestant francophone (1834-1840)». *Études canadiennes*, vol. 21, n° 1, 1986.

WYETH, W. N. *Henriette Feller and the Grande-Ligne Mission: a Memorial* (Philadelphia, 1898).

LES PROTESTANTS CANADIENS-FRANÇAIS ET LE «RÉVEIL» CATHOLIQUE DANS LE QUÉBEC DU XIXe SIÈCLE : BRÈVE HISTOIRE D'UNE CONCURRENCE

René PAQUIN, étudiant au doctorat en histoire, Université McGill, Montréal

RÉSUMÉ — *Après la rébellion des Patriotes en 1837-1838, l'Église catholique connut un développement rapide de ses structures et de ses effectifs. La personnalité de Mgr Ignace Bourget (1799-1885), évêque de Montréal, y joua un rôle considérable. L'historien Louis Rousseau a perçu dans ce «*renouveau*» religieux montréalais un processus redéfinissant un nouveau modèle symbolique et sociétal. Or, ce dynamisme rénovateur de l'Église catholique romaine a dû compter avec un certain nombre d'obstacles à son développement : un gouvernement britannique anglican, l'opposition des libéraux et la présence active de missionnaires évangéliques francophones. Au moment où l'Église catholique parvient à maîtriser les obstacles traditionnels à son développement, survient la menace – nouvelle et inattendue – de missionnaires protestants d'expression française. Le danger que ces derniers représentaient pour la position sociale du clergé et pour la constitution d'une Nation-Église explique la grande hostilité des ecclésiastiques et la représentation des missionnaires comme un groupe étranger, dangereux et subversif. En bref, la réalité protestante canadienne-française se situait aux antipodes de la redéfinition symbolique et sociétale préconisée par le clergé pour la société québécoise du XIXe siècle. Nous nous interrogeons en ouverture sur la possibilité de discerner dans cet antagonisme une cause indirecte de la vitalité et du renouveau catholique.*

Introduction

Après les événements de 1837-1838, l'Église canadienne entre dans une phase de renouveau qui se traduit par le développement rapide de ses structures et de ses effectifs. La personnalité de Mgr Ignace Bourget (1799-1885) joua un rôle clé dans ce réveil. L'historien Louis Rousseau a perçu dans le réveil religieux catholique un processus qui «a permis de redéfinir un nouveau modèle symbolique et sociétal» selon les prolégomènes de l'ultramontanisme[1]. Né en France en 1739, l'ultramontanisme cherchera, au XIXe siècle, à soustraire les Églises nationales au pouvoir de l'État en prônant l'absorption de la sphère civile

[1] Louis ROUSSEAU, «Crise et réveil religieux dans le Québec du XIXe siècle». *Interface* vol. 2, nº 1, 1990, p. 25.

dans la sphère religieuse. Ce courant radical polémiquait également avec les Lumières et l'héritage de la Révolution française[2]. Or, en dépit de son dynamisme rénovateur, l'Église catholique romaine dut compter avec un certain nombre d'obstacles à son développement : un gouvernement britannique anglican, l'opposition politique des libéraux et l'arrivée inattendue de missionnaires évangéliques francophones.

Nous nous proposons de démontrer dans le présent article que le mouvement évangélique francophone, bien que minoritaire et nouveau sur le sol canadien-français, constituait néanmoins la menace la plus sérieuse au projet catholique de redéfinition sociétale. Notre démonstration s'articulera en trois temps. Nous examinerons d'abord les relations entre l'administration coloniale anglicane et l'Église catholique. Ensuite, nous traiterons, succinctement, de la lutte opposant les libéraux au clergé. Enfin, nous aborderons plus particulièrement le problème que posaient les missions protestantes[3] d'expression française pour le clergé catholique.

Relation des catholiques avec les autorités politiques anglicanes

En 1627, les protestants se virent interdits du droit de cité en Nouvelle-France[4]. Avec la conquête de 1760, l'équilibre religieux fut inversé; l'Église catholique était désormais redevable à un gouvernement anglais et protestant. La population française, il faut dire, s'accommoda assez bien de la présence du conquérant anglais. Au plan politique, le clergé catholique prêcha la bonne entente et le respect de l'autorité hiérarchique. Les autorités anglaises, pour leur part, se montrèrent conciliantes et eurent tendance à respecter les droits acquis des catholiques[5]. L'Église, afin d'assurer sa position précaire, fit preuve

---

2 *Ibid.*; voir aussi Daniele MENOZZI, «Importance de la réaction catholique à la Révolution». *Concilium* nº 221, 1989, I, p. 83-94.

3 Dans notre texte, nous utilisons le terme *évangélique* et *protestant* de façon interchangeable, bien que nous distinguions entre églises protestantes conformistes et anti-conformistes. Le terme évangélique désigne le plus souvent les groupes anti-conformistes, comme c'est le cas pour les Missions suisses et presbytériennes. Le terme évangélique au XIXe siècle ne véhicule pas le même sens qu'il prendra au XXe siècle. Voir à ce sujet les textes de Pierre GISEL et de Walter DE SOUSA.

4 Voir Marc-André BÉDARD. *Les protestants en Nouvelle-France*. Québec: Société historique de Québec, 1978, p. 17-20.

5 Jacques MATHIEU. *La Nouvelle-France. Les Français en Amérique du Nord au XVIIIe siècle*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1991, p. 228.

d'une grande sagesse politique entre la constitution de 1791 et la fin des années 1830[6].

Au plan religieux, le gouvernement britannique ne représentait aucune menace sérieuse pour le clergé catholique. Depuis le début du XIXe siècle, l'Église anglicane avait délaissé ses activités de prosélytisme et ses tentatives d'assimilation des Canadiens-français par le biais du système d'éducation, au profit de l'administration coloniale[7].

Quand diverses dénominations protestantes non conformistes s'intéresseront au missionnariat auprès de Canadiens-français et fonderont la *French Canadian Missionary Society* (FCMS), le 13 février 1839 à Montréal, l'évêque anglican de Québec, Georges Jehoshaphat Mountain, exprimera ses réticences par des termes empreints de diplomatie : «[*The best course for Anglicans*] *is the unobserved working of a holy leaven in the mass of society,– the indirect influence of a purer faith (...) than by the provocation of a public challenge...*»[8]. L'évêque se voulait discret afin de ne pas envenimer les relations entre les deux nationalités. Les réactions des ultramontains, qui prônaient la prépondérance de l'Église sur l'État, et l'activisme de Mgr Ignace Bourget obligèrent les Anglicans à faire preuve de tact et de sagesse à l'égard des Canadiens-français. Le résultat fut que chaque confession garda à l'égard de l'autre une distance respectueuse. Alors qu'il était encore prêtre, Charles Chiniquy faisait observer, en effet, comment «les protestants d'Angleterre, d'Écosse et des États-Unis qui vivent au milieu de nous depuis longtemps sont en général des hommes respectables et pleins de savoir-vivre : quoiqu'ils n'aient pas la même religion que nous, il nous a toujours été aussi agréable que facile de vivre en paix avec eux»[9].

En général, lorsque les catholiques font allusion aux Anglicans, c'est en termes plutôt vagues. La seule remarque explicite à leur égard est que, comparativement aux prêtres catholiques, les pasteurs anglicans travaillent peu et sont très bien payés[10]... Les protestants francophones toutefois n'étaient pas perçus de la

6 J.-P. Langlois, «L'Église entre 1837-1838». Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, *Sessions d'étude*, nº 51, 1984, p. 34.

7 R. Hardy, «La rébellion de 1837-1838 et l'essor du protestantisme canadien-français». *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 29, nº 2, 1975, p. 166-167.

8 Robert M. Black, «Anglicans and French-Canadian Evangelism 1839-1848» *Journal of the Canadian Church Historical Society*, vol. 26, nº 1, 1984, p. 24.

9 David-Thierry Rudel, «Le protestantisme français du Québec, 1840-1919 : images et témoignages». Ottawa: Musée national de l'homme, coll. Mercure, *Histoire*, nº 36, 1983, p. 6. Voir aussi *Le Suisse méthodiste confondu et convaincu d'ignorance et de mensonge*. Montréal, 1851, p. iv.

10 David T. Ruddel, *op. cit.*, p. 6.

même façon par les catholiques. Qualifiés indistinctement de *méthodistes suisses,* les protestants d'expression française étaient dangereux et subversifs, des *loups corrupteurs* et *méchants*[11]. Nous y reviendrons.

L'adversaire libéral et le réalignement des pouvoirs après les événements de 1837-1838

Si l'église anglicane ne constituait pas un défi de taille pour le clergé catholique du Bas-Canada, le programme politique et idéologique des libéraux, en revanche, représentait un problème beaucoup plus sérieux pour leurs adversaires ultramontains. Le renouveau catholique se traduisit d'abord, entre 1820 et 1839, par la recherche de fondements permettant d'instaurer l'unité sociétale au-delà des ruptures révolutionnaires. Influencé par les courants religieux en France, l'épiscopat travaillait au renversement des idées des Lumières et enseignait les théories traditionalistes aux jeunes clercs[12].

Or, tandis que le clergé précisait sa pensée politique, les politiciens et les laïcs canadiens-français exerçaient les moyens de faire valoir leurs aspirations patriotiques et libérales, mais le mouvement inspiré par Papineau se soldera par un échec. L'insurrection, c'est connu, fit chou blanc en 1838. En outre, quelque quinze années de difficultés économiques, à la suite de mauvaises récoltes, vinrent s'ajouter aux problèmes politiques, incitant ainsi les Canadiens-français à se replier sur eux-mêmes et à écouter le clergé, dont ils avaient préalablement ignoré les recommandations pendant les insurrections. La religion servit alors d'exutoire aux frustrations collectives et fournit une explication aux souffrances du peuple canadien-français[13]. Le contexte était mûr pour diriger à nouveau les esprits déçus vers le bercail de la foi et redéfinir ainsi une identité nationale et religieuse dans le droit sillon du mouvement ultramontain. De plus, le vide créé par la décadence de la classe seigneuriale et l'échec des patriotes offrirent au clergé catholique la possibilité de redistribuer les cartes du pouvoir politique. Par le passé, l'Église avait toujours veillé à ne pas devenir l'aumônier d'une classe dominante quelconque. Selon Michel Brunet, Mgr Lartigue avait usé d'une double tactique : indiquer d'abord au gouvernement britannique que l'Église avait besoin de son autonomie afin d'inciter les Canadiens-français à la modération, puis, obtenir en retour la confiance de l'Église[14].

---

11 *Ibid.*, p. 3.

12 L. Rousseau, *op. cit.*, p. 27.

13 P. Sylvain. (1991). «Un nouveau départ pour l'église canadienne» *In* Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 11, tome 2, p. 26.

14 M. Brunet, *op. cit.*, p. 86.

Pour gagner la faveur populaire, le clergé s'appuya sur les œuvres d'assistance sociale, l'éducation des jeunes et la pompe des cérémonies religieuses. Enfin, les confréries jouèrent un rôle important; elles finirent même par remplacer les clubs politiques[15]. La Société de la Tempérance connut un succès prodigieux. Le 10 août 1849, les *Mélanges religieux* signalent qu'en 18 mois seulement, Charles Chiniquy a donné plus de 500 sermons et suscité 200 000 conversions à la tempérance[16]. Comme l'indique Michel Brunet, les ecclésiastiques témoignèrent alors d'une perspicacité qui ne négligeait «aucune occasion d'augmenter leur prestige et de faire valoir leur influence auprès de la population et du gouvernement.»[17] Jean-Pierre Langlois a également souligné comment la faillite de l'entreprise patriote décapita le courant libéral et renforça l'ascendant clérical sur le peuple[18].

La lutte entre le clergé et les libéraux n'était pourtant pas terminée. Le conflit reprit de plus bel en 1848. Fidèles héritiers de Papineau, les collaborateurs du journal l'*Avenir* suivaient attentivement les événements qui agitaient alors la scène politique parisienne. La méthode révolutionnaire, pour eux, primait sur la méthode constitutionnelle[19]. L'Église, nouveau rempart de l'ordre politique et social, ne tarda pas à manifester son opposition[20]. L'antagonisme croissant entre les ecclésiastiques et les démocrates républicains ne fit qu'inciter ces derniers au radicalisme politique. Les libéraux envisagèrent la séparation complète entre l'Église et l'État, puis l'annexion pure et simple aux États-Unis, cette terre de prédilection républicaine dont Alexis de Tocqueville chantait alors les louanges dans son célèbre ouvrage *De la démocratie en Amérique* (1835-1840). L'Église s'immisça également dans la politique pour assurer sa position

---

15 *Ibid.*, p. 86, 89, 92; cité aussi dans L. Lemieux. (1983). «Attentions du clergé bas-canadien aux personnes nécessiteuses 1800-1840». Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, *Sessions d'étude*, nº 50, p. 159-175.

16 Cité par Y. Roby dans le *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. XII de 1891 à 1900, Les Presses de l'Université Laval, p. 206.

17 M. Brunet, *op. cit.*, p. 91

18 J.-P. Langlois. (1984). «L'Église face aux patriotes en 1837-1838». Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, *Sessions d'Étude*, nº 51, p. 19-37.

19 P. Sylvain. (1973). «Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada-français» *In* J.-P. Bernard *Les idéologies québécoises au 19e siècle*. Montréal: Boréal Express, p. 131.

20 *Ibid.*, p. 133.

dans son bras de fer avec les anticléricaux. Le libéralisme radical finira par se réfugier à l'Institut canadien et délaissera la presse pour un temps[21].

Organisme culturel fondé dans les années 1840, l'Institut canadien possédait une bibliothèque, organisait des conférences et affichait ouvertement son républicanisme[22]. Mgr Bourget, qui déplorait l'influence de ce foyer d'idées subversives dans sa ville épiscopale, livra de pair avec les ultramontains une lutte acharnée contre l'Institut. L'évêque de Montréal condamna l'organisme par trois lettres épiscopales en mai 1858[23]. La résistance dura encore une dizaine d'années avant que l'Institut ne croule finalement sous l'excommunication. On peut en conclure alors, avec Louis Rousseau, à la *constitution d'une Nation-Église* par les autorités religieuses. De la paroisse en passant par le diocèse, jusqu'à la province ecclésiastique, cette Nation-Église, fruit d'un programme ultramontain, offrait à la société catholique une nouvelle représentation symbolique dans laquelle «la figure papale remplaçait celle des monarchies d'Ancien Régime»[24]. À l'instar de la France, la société québécoise connut, à sa façon, sa propre *restauration* après les tourmentes révolutionnaires. Désormais, l'ancrage de la foi catholique romaine semblait acquise et la position sociale du clergé assurée.

Les missions suisses évangéliques : une présence gênante

Le réveil religieux helvétique et le missionnariat protestant au Canada

Dès les premières années du XIXe siècle se développe l'idée, dans certains milieux protestants, d'un apostolat auprès des catholiques du Bas-Canada. Les premiers missionnaires proviennent d'églises non conformistes anglo-saxonnes. Ce sont des évangélistes isolés, délégués à l'œuvre par leurs églises respectives. Ces efforts d'évangélisation demeurèrent disparates et sans résultats considérables. Le missionnariat protestant parmi les catholiques débuta réellement avec l'arrivée au Canada du pasteur Henri Olivier le 15 août 1834, puis d'Henriette Feller Odin et de Louis Roussy qui vinrent le remplacer en octobre 1835. Ces ouvriers étaient envoyés par la Société des Missions de Lausanne.

---

21 *Ibid.*, p. 134, 136.

22 P.-A. LINTEAU et al. (1989). *Histoire du Québec contemporain. De la confédération à la crise (1867-1929).* Éd. du Boréal, p. 266.

23 M. BRUNET, *op. cit.*, p. 89.

24 L. Rousseau, *op. cit.*, p. 89.

On se souviendra du rôle qu'avait joué le clergé réformé de Lausanne dans la formation de pasteurs français du Désert au XVIIIe siècle[25]. La nouvelle impulsion missionnaire au XIXe siècle était le résultat du Réveil qui avait pris naissance au séminaire de théologie à Genève sous l'influence de l'écossais Robert Haldane (1764-1842). Haldane avait rassemblé quelques étudiants chez lui pour étudier avec eux *l'Épître aux Romains* au premier semestre de 1817. Ses explications claires et convaincantes structurèrent la foi des étudiants réveillés, dont le nombre s'accrut rapidement[26]. Un second Réveil, moins intellectualiste que celui de Genève, s'étendit ensuite au Canton de Vaux. Selon le mot d'Henri Olivier, leur objectif était d'*embrasser le monde dans leur charité*. On reconnaît aisément à la formule l'élan romantique du temps[27].

À la faculté de Montauban en France, on hésitait toujours à fournir des ouvriers à une société britannique réclamant des missionnaires pour le Canada, «un pays autrefois français et actuellement sous la domination anglaise»[28]. L'histoire voulut que la Suisse joue un rôle de neutralité... Le comité de Lausanne constatait en effet (nous sommes en 1832) «[qu']un champ de travail particulièrement intéressant semble se présenter soit dans le Haut soit dans le Bas-Canada. Le papisme a un champ étendu dans la province inférieure». Il fallait toutefois, précisaient les membres, que «le missionnaire qui s'adresserait à eux parlât couramment le français» pour que la population canadienne ne s'inquiète pas «des menaces de leurs prêtres»[29].

À la fin de juin 1834, l'Église de Lausanne reçut un communiqué de M. Olivier, lui annonçant son départ de la Suisse pour une mission étrangère. Il arriva à Montréal le 29 octobre. Peu après, M. Olivier tint des réunions en français auxquelles assistaient une trentaine de Canadiens. Malgré des problèmes de santé, M. Olivier visita plusieurs villes; il prêcha notamment à Laprairie, Saint-Jean, Berthier et d'autres régions où il apprenait que des gens lisaient le Nouveau Testament. À son avis, l'établissement d'un institut missionnaire devait

---

25 Voir J.-M. DERTHOUD. (1992). «Antoine Court et la formation des pasteurs du désert», *La Revue Réformée*, vol. 172, nº 1, p. 37-58.

26 J. BLANDENIER. (1974). *Le Réveil. Naissance du Mouvement évangélique en Suisse Romande au XIXe siècle*. Nyon: «JE SÈME», p. 7.

27 *Rapport de la Société des Missions évangéliques de Lausanne*, 11 août 1841, p. 33, cité par R. HARDY, *op. cit.*, p. 170.

28 *Ibid.*, p. 173.

29 *Ibid.*, p. 174.

être considéré comme une priorité. Ce projet fut réalisé plus tard par Henriette Feller et Louis Roussy à Grande-Ligne[30].

Les Églises indépendantes se constituèrent en Sociétés missionnaires de manière à pouvoir envoyer des ouvriers à leurs frais. Une lettre de M. Olivier parvint à l'assemblée missionnaire, soulignant les besoins spirituels du Canada et la nécessité d'envoyer de nouveaux ouvriers. Henriette Feller et Louis Roussy, un membre de Lausanne et de l'Institut missionnaire, prirent la décision d'aller servir au Canada. Ils quittèrent la Suisse le 17 août 1835[31].

M. Olivier se vit conseiller par son médecin de rentrer en Suisse. À son départ, il laissait derrière lui de minces résultats. Mme Feller et le pasteur Louis Roussy essayèrent d'abord, mais en vain, de s'établir à Montréal, puis à Saint-Jean, avant de se retirer finalement à Grande-Ligne près de L'Acadie[32]. Mme Feller, issue de la bourgeoisie de Lausanne, croyait que l'évangélisation des Canadiens-français devait commencer par l'éducation[33]. Il fallait cependant trouver un endroit où l'influence du clergé fut moins grande. Grande-Ligne était précisément un territoire où le défrichement ne faisait que débuter. L'absence d'école offrit en outre un prétexte favorable à l'apostolat. Les nouveaux missionnaires s'y établirent en septembre 1836, mais ils se heurtèrent rapidement aux mentalités locales. Les persécutions à leur endroit ne firent qu'augmenter à l'approche des journées insurrectionnelles de 1837[34].

Presque tous les habitants de Grande-Ligne étaient patriotes. Les charivaris, les cris et les menaces se multiplièrent. Des maisons furent assaillies de pierres, brisées et pillées. Les patriotes voyaient dans l'œuvre des évangélistes une tactique de l'administration coloniale destinée à «changer les mœurs et leur religion»[35]. Tel n'était pourtant pas le cas. Les insurgés se rendirent chez Roussy et Feller pour les sommer de quitter les lieux dans les plus brefs délais. Le mercredi 4 novembre 1837, les missionnaires quittèrent le Canada pour

---

30 J. M. Cramp. (1883). *Les mémoires de Madame Feller*. Éd. Beauport, p. 73-79.

31 *Ibid.*, p. 80-81, 83.

32 R. Sylvain. (1961). «Aperçu sur le prosélytisme protestant au Canada français de 1760 à 1860». *Mémoire de la Société Royale du Canada*, Tome IV, série III, section 1, p. 170.

33 R. Hardy, *op. cit.*, p. 178.

34 *Ibid.*, p. 179; voir également l'*Album Saint-Blaise*. Sherbrooke, Éd. Louis Bilodeau et fils, 1988, p. 23.

35 *Ibid.*, p. 181.

Champlain aux États-Unis, accompagnés d'une cinquantaine de personnes, en en laissant treize derrière eux[36]. Ils ne revinrent au Canada que deux mois plus tard.

À leur retour, on remplaça leur modeste maison par un édifice approprié grâce à la générosité de bienfaiteurs des États-Unis et du Canada[37]. Leurs amis de Suisse fournirent également une contribution financière de 4000 francs pour leur assistance[38]. La rébellion des patriotes suscitait alors des espoirs chez les évangéliques. Henriette Feller écrivait le 11 février 1838 qu'«un des heureux contrecoups de cette guerre est d'avoir brisé le joug des prêtres; ils n'ont exercé aucune influence sur les rebelles». Elle constatait en effet que la situation dans le pays était meilleure qu'avant la rébellion :

> «Quand je suis revenue, des gens qui s'étaient grandement opposés à l'Évangile et à nous-même vinrent me demander d'accepter leurs enfants à l'école. J'en ai maintenant plus de quarante et d'autres sont attendus [...] Je peux apporter ma Bible dans toutes les familles qui ont des enfants à l'école [...] l'animosité [...] a été remplacée par le respect et la confiance.»[39]

L'expectative est alors des plus optimiste; les missionnaires voient grand : «maintenant, étant résidents permanents dans la région, et plusieurs ouvrant leurs oreilles à la vérité, nous pouvons prédire que la Grande-Ligne deviendra protestante. Que Dieu permette qu'elle soit chrétienne!»[40]

Si Henriette Feller se faisait prophétesse pour Grande-Ligne, elle ne semblait pas avoir prévu la riposte ultramontaine et les heureux contrecoups que le clergé catholique allait également tirer de la révolte des patriotes. L'histoire des œuvres catholiques et protestantes allait prendre rapidement des allures de concurrence. Néanmoins, en dépit des nombreuses embûches auxquelles furent confrontés les missionnaires, «le mouvement de protestantisation, qui avait pris son essor avec les insurrections, fit des progrès constants jusque vers 1860»[41]. Ces percées protestantes parmi les Canadiens-français aiguillonnèrent la vitalité

---

36 J.M. Cramp, *op. cit.*, p. 128.

37 R. Sylvain. (1961), *op. cit.*, p. 70.

38 J.M. Cramp, *op. cit.*, p. 130.

39 *Ibid.*, p. 132-133.

40 *Ibid.*, p. 140.

41 R. Hardy, *op. cit.*, p. 165-166, 188.

du clergé catholique. Aussi, le réveil que connut l'Église sous Mgr Bourget nous apparaît-il, à certains égards, comme une réaction anti-protestante.

Le prosélytisme et les œuvres évangéliques

Le travail des protestants se composait essentiellement de trois activités : le colportage itinérant, l'évangélisation locale à partir de petits centres fixes nommés postes missionnaires et l'éducation des enfants[42].

Le colportage

Le colportage itinérant fut l'une des entreprises les plus dynamiques du protestantisme d'expression française jusqu'au début du vingtième siècle. Les étudiants du Collège presbytérien, fondé à Montréal en 1873, passaient souvent leurs étés à distribuer de la littérature de porte en porte. Les rapports annuels donnés à l'assemblée générale de l'Église font état avec menus détails de leurs expériences, de leur «persécution» et de leurs «fuites»[43].

L'objectif du colporteur consistait à faire connaître et à populariser les préceptes évangéliques. Faisant souvent œuvre de pionnier, le missionnaire sillonnait et quadrillait villes, villages, campagnes et quartiers en visitant chaque demeure. Ce travail éprouvant précédait l'organisation ecclésiale[44]. Tous les endroits étaient propices pour partager la foi. Certains colporteurs étaient animés d'un zèle hardi, ce qui parfois leur faisait courir des risques importants. Ainsi, le 3 décembre 1840, Joseph Vessot rapporta dans son journal avoir été sérieusement menacé de coups de poing, puis d'un couteau et d'un fusil pour avoir dit à un habitant que son curé prêchait des mensonges au sujet des colporteurs. L'habitant déclara même à Vessot : «Je ne croirais pas me damné [sic] si je vous tuais, au contraire je croirais gagnier [sic] le ciel.»[45]

Les colporteurs voyageaient en carriole, à cheval ou à pied pour les plus démunis. Dans le monde anglo-saxon et dans les Treize colonies d'Amérique, cette forme d'évangélisation itinérante était surtout le fait des méthodistes, dont

---

42 D. Vogt-Raguy, «Le Québec, terre de mission. Le début du prosélytisme protestant francophone (1834-1840)». *Études canadiennes/Canadian Studies*, nº 21, 1986, p. 119.

43 R. Strout, «La mission au Canada français». *La Vie Chrétienne* (Journal de l'Église Presbytérienne au Canada), oct.-nov. 1989, p. 3.

44 D. Vogt-Raguy, *op. cit.*, p. 119.

45 Cité dans D.-T. Ruddel, *op. cit.*, p. 23.

l'activisme et le zèle débordant les unissaient presque de façon symbiotique au paysage des campagnes[46].

La journée terminée, les colporteurs se rendaient dans les auberges ou dormaient à la belle étoile. La population canadienne manifesta de plus en plus de réticence à les héberger. Une dame, par exemple, s'excuse auprès de Samuel Vernier, car elle craint, sur la parole du curé, que la foudre tombe sur sa demeure si elle abrite le Suisse[47].

Les colporteurs vendaient et distribuaient de nombreux Nouveaux Testaments, mais comme la lecture de la Bible en langue vernaculaire était alors interdite aux fidèles catholiques, ainsi que le stipulait la IVe règle de l'Index romain[48], la diffusion de traductions protestantes ne fit qu'accroître la méfiance à l'égard de la Bible. Certains colporteurs eurent donc l'idée d'aller rencontrer les curés dans leur presbytère, accompagnés de fidèles catholiques, pour faire vérifier leurs bibles et les interroger au sujet du purgatoire, de l'intercession des saints et au sujet d'autres doctrines romaines. Évidemment, les missionnaires protestants connaissaient bien leur bible et leurs arguments laissaient parfois les prêtres, souvent peu instruits et mal préparés à la controverse, confus, pantois et furieux, ce qui ne manquait pas de marquer des points en faveur des protestants[49].

Le principal obstacle auquel furent confrontés les colporteurs fut le taux élevé d'analphabétisme parmi les Canadiens-français[50]. Les prêtres catholiques, en revanche, disposaient d'une formule mieux adaptée à cette réalité. Les visites paroissiales, longtemps l'arme privilégiée de la Contre-Réforme en France, constituaient en effet un bon moyen de contrer l'activité des colporteurs. En janvier de chaque année, les curés visitaient chaque foyer. Rieul-P. Duclos déplore à ce sujet le zèle des prêtres qui parcourent les villages et «en arpentent les rues, le bréviaire à la main, saluant avec dignité les parents, caressant les enfants, l'œuvre est vraiment difficile.»[51], écrit-il.

---

46 Nous pensons à cette expression proverbiale lors de journées pluvieuses : «*There is nothing out today but crows and Methodist preachers*», citée dans *Christian History*, vol. 14/1, nº 45, 1995, p. 23.

47 D. Vogt-Raguy, *op. cit.*, p. 119.

48 Bernard Chedozeau. *La Bible et la liturgie en français*. Paris: Cerf-Histoire, 1990, p. 31-32.

49 Voir l'exemple dans D.-T. Ruddel, *op. cit.*, p. 53-54.

50 D. Vogt-Raguy, *op. cit.*, p. 120.

51 Cité par R. Hardy, *op. cit.*, p. 179, note 60.

L'évangélisation

Dans un deuxième temps, l'évangélisation venait relayer le colportage itinérant. Le travail était alors plus structuré et plus localisé. Lorsque les visites avaient réuni quelques familles autour de la bible, les néophytes réclamaient rapidement la présence d'un ministre. Cet encadrement transformait le lieu de colportage en un poste missionnaire. Un évangéliste s'installait alors en permanence parmi les nouveaux fidèles.

La communauté ressentait ensuite le besoin d'attester sa présence par l'édification d'un temple, mais la construction d'une école était plus aisée. Chaque poste missionnaire ouvrit de petites écoles. Dix-huit centres missionnaires étaient actifs en 1860. En 1895, les missionnaires du comité évangélique en dénombraient 36. En 1911, quarante-quatre. En 1899, année record, on comptait seulement pour l'Église presbytérienne 95 communautés groupées autour de 36 postes missionnaires[52].

L'emplacement de ces postes est révélateur. Des 18 postes en activité en 1860, seuls quatre sont établis sur la rive nord du fleuve. Les autres sont installés sur la rive sud, surtout autour de la rivière Richelieu. Ces postes sont situés à proximité de l'Institut de Grande Ligne, un endroit, rappelons-le, où les patriotes étaient particulièrement nombreux. Le protestantisme français, alors symbole de laïcisme et de républicanisme en France, constituait pour certains d'entre eux une alternative viable à l'Église traditionnelle qui les avait déçus.

De tous les patriotes convertis, c'est probablement Cyrille Côté qui joua le rôle le plus important dans l'évangélisation des Canadiens-français[53]. Le docteur Côté, natif de Québec (1809), fit des études de médecine, se distingua ensuite à l'Assemblée législative et devint un chef respecté parmi les patriotes. En 1840, il se convertit au protestantisme. Quand l'amnistie générale fut proclamée, le docteur Côté revint d'exil et s'associa aux missionnaires suisses. Il connut un ministère fructueux à Chazy, puis déménagea à St-Pie en octobre 1843. Une maison missionnaire y fut érigée. L'année suivante, un temple fut bâti et le Dr Côté en devint le pasteur le 28 août 1844. L'opposition des prêtres témoignent de

---

52 R. Strout, *op. cit.*, note 42.

53 Parmi les conversions les plus significatives, signalons celles de Narcisse Cyr et de Théodore Lafleur qui, tous deux, iront étudier à Genève. On pense également au fils de Louis-Joseph Papineau. Voir M.-C. Rocher et C. Drouin «Un autre son de cloche. Les protestants francophones au Québec», *Chroniques de l'Amérique française-2*. Musée du Séminaire de Québec en collaboration avec le Musée des Religions et l'Université Laval, 1993, p. 15.

l'impact du ministère du Dr Côté dans la paroisse de St-Pie. À un moment, la population s'assemblait chaque soir pour troubler les réunions qui se tenaient dans les maisons des convertis. Des fenêtres volèrent en éclat, des missionnaires furent lapidés et une maison fut incendiée. Les protestants durent faire appel aux forces de l'ordre. Résultat : une trentaine d'émeutiers furent arrêtés et poursuivis en justice[54].

Dans les années qui suivirent, de nouvelles recrues vinrent s'ajouter à l'équipe missionnaire. En 1840, quatre ministres protestants formés en Suisse rejoignirent leurs homologues d'outre-Atlantique. Cependant, le renfort le plus inattendu, et sans aucun doute aussi le plus apprécié, provint de la conversion de cinq prêtres canadiens au protestantisme : Louis Normandeau (1812-1891) du Séminaire de Québec, converti en 1835, devint pasteur baptiste en 1839; Hubert-Joseph Tétreau (1803-1878), curé de Beauharnois (1830) et des Éboulements (1838), passa au protestantisme à Granby en 1843; Éphrem Thérien (1825-1890), premier prêtre de Sainte-Adèle-de-Terrebonne, se joignit aux évangéliques en 1863; Joseph Dallaire (1813-1893), curé de Saint-Chrysostome-de-Châteauguay, de Rigaud, d'Henryville de Farnham et de Lacolle, se convertit en 1853. Enfin, Charles Chiniquy, naguère célèbre apôtre de la Tempérance et polémiste redoutable qui avait déjà croisé le fer avec le pasteur Louis Roussy, joignit le camp des presbytériens en 1856[55].

On imagine la consternation du clergé catholique devant le triomphalisme des protestants qui se targuaient d'aussi précieux trophées. Les conversions au protestantisme se multiplièrent. On estime à environ deux mille le nombre de Canadiens-français touchés par le prosélytisme évangélique[56]. De tous ces anciens prêtres, Charles Chiniquy fut sans contredit le plus célèbre. Il fut installé dans l'église de la rue Craig à Montréal en janvier 1875 où il attira des auditoires de plus de 800 personnes. Chiniquy a déclaré plus tard avoir gagné 7000 catholiques à la foi évangélique[57].

---

54 J.M. Cramp, *op. cit.*, p. 153-154, 159, 161-162; voir aussi R.-P. Duclos. *Histoire du protestantisme français au Canada et aux États-Unis. Montréal-Canada*: Librairie Évangélique, 1913, p. 126ss.

55 R. Sylvain, *op. cit.*, 1961, p. 71; Y. Roby, «Chiniquy, Charles». *Dictionnaire biographique du Canada.* Vol. 12 (de 1891-1900). Les Presses de l'Université Laval, p. 205.

56 R. Sylvain, *op. cit.*, 1961, p. 72-73.

57 John S. Moir. *Enduring Witness. A History of the Presbyterian Church in Canada.* Eagle Press Printers, 1987, p. 155-156. Ce chiffre, s'il est exact, comprend sans doute les catholiques convertis aux États-Unis.

Les protestants ne furent pas les seuls à disposer d'orateurs renommés et charismatiques. Il ne faudrait pas oublier à ce chapitre l'impressionnant leadership organisationnel de Mgr Bourget ni surtout l'impact énorme du passage au Canada de l'ex-évêque de Nancy, Mgr Forbin-Janson. Entre octobre 1840 et septembre 1842, près de la moitié du territoire du diocèse de Montréal fut atteint par l'appel à la conversion[58]. C'est dire combien la région montréalaise fut l'objet d'un travail intensif, tant de la part des catholiques que des franco-protestants.

L'éducation

Le gouvernement britannique avait déjà tenté d'angliciser et d'anglicaniser les Canadiens par le biais des écoles, mais ce projet d'assimilation ne donna aucun résultat. L'administration coloniale ne parvint jamais à faire disparaître la barrière linguistique ni à imposer son credo religieux[59]. Les missionnaires suisses bénéficiaient d'emblée d'une longueur d'avance : tous les ouvriers étaient francophones et leur travail ne relevait pas de la couronne britannique. La mission poursuivait essentiellement deux objectifs : lutter contre l'analphabétisme et multiplier les contacts avec les familles canadiennes.

Les écoles jouèrent un rôle clé dans l'établissement de communautés protestantes d'expression française. L'historien Rieul Duclos a discerné dans les écoles missionnaires les «pépinières» du protestantisme canadien-français[60]. Dans le premier numéro du *Semeur canadien*, le journaliste protestant Narcisse Cyr souligne comment «la cause de l'Éducation est une de celles que nous [protestants] avons le plus à cœur»[61]. En effet, très rapidement des écoles primaires furent organisées dans les postes les plus actifs avec la Société Missionnaire Franco-Canadienne (FCMS ou *French Canadian Mission Society*). Dans son rapport annuel en 1867, la FCMS exprimait cette idée qui l'animera tout au long de son histoire, à savoir que l'espoir du Canada résidait dans l'éducation, et plus précisément dans l'éducation religieuse des Canadiens. Les membres de la Société croyaient que l'instruction populaire permettrait au Canada d'être épargné des «maux» qui ont affligé les pays où le catholicisme avait prévalu dans l'histoire[62].

---

58 R. Sylvain, *op. cit.*, dans N. Voisine (1991), p. 26 et L. Rousseau, *op. cit.*, p. 27.

59 R. Sylvain, *op. cit.*, 1961, p. 69.

60 R. Duclos, *op. cit.*, note 53, p. 330; voir encore p. 334 : «Oh! chers élèves, les missions comptent sur vous, le pays espère en vous».

61 *Le Semeur canadien. Journal des Connaissances Utiles*, vol. 1, nº 1, jeudi 27 février 1851, p. 1.

62 Voir le texte du rapport cité par Richard E. Strout dans *The Latter Years of the Board of French Evangelization of the Presbyterian Church in Canada 1895-1912*,

La mission de Grande-Ligne se préoccupa surtout de l'enjeu éducatif de petites écoles rurales et urbaines. En 1860, seules trois écoles fonctionnaient régulièrement; Grande-Ligne avait 56 élèves, l'école à Buckingham, 37, et celle à Sabrevoix en accueillait 30. Le niveau du primaire s'avéra assez rapidement insuffisant pour dispenser une formation appréciable. Les trois organisations décidèrent alors d'ouvrir des instituts pédagogiques plus adéquats. La FCMS fonctionnait selon un principe interconfessionnel, mais chaque école avait sa couleur dénominationnelle; ainsi les anglicans tenaient le Collège Sabrevoix; les baptistes, l'Institut Feller de Grande-Ligne; les méthodistes, l'Institut Méthodiste de Montréal (fondé en 1888); et les presbytériens, l'Institut Français Évangélique de Pointe-aux-Trembles.

En 1860, la FCMS accueillait déjà une centaine d'élèves dans son établissement mixte de Pointe-aux-Trembles. L'Institut de Grande-Ligne recevait également une trentaine de jeunes et fonda l'école pour fille à St-Pie en 1850. Cet établissement fut ensuite transféré à Longueuil en 1854; une trentaine d'élèves fréquentaient l'école en 1860. Les deux établissements retournèrent finalement à Grande Ligne en 1877. En 1860, le Collège de Sabrevoix accueillait aussi des filles et des garçons[63].

La majorité des élèves provenait de familles franco-protestantes, mais des parents catholiques bravèrent les interdits des prêtres pour faire instruire leurs enfants[64]. Les registres d'inscription de l'Institut de Pointe-aux-Trembles indiquent que jusqu'à 50% de la clientèle provenait de foyers catholiques entre 1880 et 1923. En 1887, on dénombrait 26 écoles paroissiales dans la province, pour un total d'inscriptions d'au moins 599 élèves[65].

Les candidats au ministère recevaient leur formation théologique à l'Institut de Pointe-aux-Trembles, où professait l'érudit français Daniel Coussirat (1841-1907). Entre 1880 et 1923, plus de 80 pasteurs, 200 missionnaires et enseignants et 52 médecins et pharmaciens commencèrent leur éducation préparatoire à Pointe-aux-Trembles[66].

---

mémoire de maîtrise. Bishop's University, Lennoxville, Québec, 1986, p. 6.

63 D. Vogt-Raguy, *op. cit.*, p. 122.

64 *Ibid.*, p. 123.

65 *Un autre son de cloche*, *op. cit.*, note 53, p. 22 et R. Strout, *op. cit.*, 1989, note 43, p. 2.

66 *Ibid.*, p.22.

C'est en 1869 que le révérend Daniel Coussirat débuta son enseignement au Collège presbytérien de l'Université McGill, au département francophone. À partir de ce moment, le Collège presbytérien devint le principal centre de formation pour les pasteurs franco-protestants. En 1887, Coussirat se vit conférer la chaire de langues sémitiques de l'Université McGill. Il fut également honoré du grade *Doctor of Divinity* par l'Université Queen's en 1883 et du titre d'*Officier de l'Instruction Publique* par le gouvernement français en 1885[67].

C'est dire, somme toute, combien l'Église catholique dût compter avec un système d'éducation sérieux et bien organisé. Il est significatif de noter qu'à la même époque, les collèges et les écoles catholiques se multiplient et que Mgr Bourget fait installer de nouvelles recrues pour les Congrégations masculines et féminines sur les rives du Saint-Laurent.

Représentation catholique des protestants canadiens-français

> «En 1840», lit-on dans une lettre de la Mission de Grande Ligne, «la religion prêchée par les missionnaires était une religion étrangère [...] entièrement inutile et pernicieuse pour les Français. Maintenant ils [les catholiques] peuvent être convaincus que le protestantisme est devenu une affaire canadienne française.»[68]

Le problème épineux de l'identité des franco-protestants apparaît dans les épithètes dont on les affuble. La réalité gênante d'une église protestante de souche canadienne se posait en démenti au discours ultramontain qui prônait l'homogénéité du fait socioreligieux. Une solution à ce problème sera de dénier aux protestants l'identité canadienne. Les évangéliques, surtout les pasteurs et les colporteurs, seront ainsi qualifiés de «Suisses» venus convertir les «Canadiens»[69]. L'importance conférée au statut d'étranger peut s'expliquer en partie par une certaine crainte de l'inconnu, mais rapidement les protestants y discerneront une stratégie subtile consistant à leur nier le statut de Canadien-français. Ainsi, le rédacteur du *Semeur canadien* répondant aux attaques des *Mélanges religieux* en 1851, tient-il à souligner la nature de son journal : «C'est un Canadien qui l'a conçue [la feuille]; c'est un Canadien qui l'a fondée, c'est un Canadien qui la

67 Dan Shute, «Daniel Coussirat (1841-1907): Apostle to the French Roman Catholics or Closet Liberal?» *In The Canadian Society of Presbyterian History*, Papers 1994 and the Douglas Walkington Memorial Lectures on Congregational History, 1994, p. 75-102; voir surtout p. 75, 95, 100.

68 Lettre datée de septembre 1852 et citée par J.-M. Cramp, *op. cit.*, note 29, p. 199-200.

69 D.-T. Ruddel, *op. cit.*, p. 2.

publie... un Canadien qui aime son pays... [et dont] ses amis canadiens... sont associés à son œuvre.»[70] Cette réaction épidermique de Narcisse Cyr témoigne de l'habitude généralisée d'assimiler les évangéliques francophones à des étrangers. Le mot «suisse» était devenu synonyme de protestant. Le journal poursuit encore :

> «Nous savons pourquoi on aimerait à faire croire que la feuille que nous publions est l'organe de quelques étrangers, de quelques Suisses. C'est le moyen, espère-t-on, de prévenir contre nous ceux qui ont peur des Suisses, s'imaginant que ce sont des hommes dangereux [...] On s'étonne sans doute qu'un Canadien puisse publier une telle feuille [...] Mais, peut-être qu'avec le temps on apprendra un autre langage, si l'on tient tant soit peu à dire la vérité».[71]

Cinq années plus tard, l'auteur défend toujours le nationalisme des franco-protestants, cette fois à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste. Et l'auteur d'écrire : «Le sentiment de la nationalité est vivace en nous : nous sommes canadiens-français, et nous aimons notre pays d'un amour vif et profond [...] nous serions donc les derniers à vouloir faire taire les voix de la nature, à refouler des sentiments si nobles et si légitimes que ceux du patriotisme et de la nationalité.»[72]

L'image polémique de l'étranger se double de celles d'«imposteur» et de «ministre de l'erreur» fauteurs de trouble. Selon le rédacteur en chef de *La Minerve*, l'objectif des Suisses «est moins de faire des prosélytes que de troubler le pays, de semer la discorde»[73]. Cette imagerie fait écho aux clichés polémiques de l'Ancien Régime contre les Huguenots. Le protestant français est un mauvais citoyen qui menace l'unité du fait socioreligieux, et met ainsi en péril l'ordre établi[74].

La cause de la nationalité paraissait donc trahie dans la personne du protestant canadien-français. Le cas de Chiniquy en était l'exemple le plus patent. Dans sa préface à *l'Histoire du protestantisme français au Canada* (1913), Charles Biéler faisait observer ceci : «Tout étranger qui visite l'empire des bois et des blés... ne peut manquer d'être frappé du dualisme qui partout s'y manifeste : deux races, deux langues, deux religions... Voici un Canadien, par

70 *Le Semeur canadien*, vol. 1, nº 3, le jeudi 27 mars 1851, p. 21.

71 *Ibid.*, p. 29.

72 *Le Semeur canadien*, Montréal, le 27 juin 1856.

73 Cité dans D.-T. RUDDEL, *op. cit.*, p. 3.

74 Voir Bernard DOMPNIER. *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*. Le Centurion, Paris, 1985.

conséquent un catholique», ou : «Voici un Anglais, qui ne peut être que protestant. Mais toute règle a ses exceptions» s'empresse-t-il d'ajouter[75]. La conversion d'un célèbre prêtre canadien en un ministre réformé d'origine écossaise défiait toute compréhension. En effet, Chiniquy était perçu comme un monstre par ses anciens coreligionnaires. Des foules catholiques saluaient souvent ses apparitions publiques en hurlant «Judas!»[76]. Chiniquy constituait l'incarnation vivante d'un paradoxe inadmissible, celui d'être à la fois canadien-français et protestant. Il est demeuré longtemps, dans l'historiographie québécoise, la figure emblématique qu'il fallait ou bien taire, par embarras, ou bien dénigrer, pour venger la cause nationale et religieuse.

Conclusion

Après les troubles insurrectionnels de 1837-1838, l'Église catholique entre dans une phase de renouveau en accroissant son dynamisme et son leadership. Sa loyauté pendant les troubles patriotiques lui vaut la confiance de l'administration britannique et l'octroi d'une plus grande autonomie. L'église anglicane à ce moment ne représente plus une menace pour le clergé catholique. La volonté d'anglicisation s'était heurtée à la barrière linguistique, à la montée de l'ultramontanisme et à l'activisme de Mgr Ignace Bourget. Enfin, les derniers libéraux radicaux réfugiés à l'Institut Canadien se trouvent grandement affaiblis dans leur lutte avec l'évêque de Montréal en 1858. Or, au moment où on assiste à un réalignement des pouvoirs et que l'Église catholique parvient enfin à maîtriser les obstacles traditionnels à son développement survient une nouvelle menace, inattendue : l'arrivée de missionnaires protestants francophones qui ne tardent pas à s'installer, s'organiser et gagner plusieurs adeptes parmi les Canadiens. Le protestantisme d'expression française constitue alors une alternative imprévue au projet ultramontain d'Église-Nation. Bien que minoritaire, les franco-protestants parvinrent à étendre leur influence dans de nombreuses régions. Leur progrès fut constant jusqu'à la fin de ce siècle. La menace qu'ils représentaient pour la position sociale du clergé et pour la constitution d'une Église-Nation explique la grande hostilité des ecclésiastiques à leur endroit et la représentation des missionnaires comme un groupe d'étrangers, dangereux et subversifs. En bref, la réalité protestante canadienne-française se situait aux antipodes de la redéfinition symbolique et sociétale du catholicisme dans le Québec du XIXe siècle. Serait-il possible alors de voir dans cet antagonisme une cause indirecte de la vitalité et du renouveau catholique?

---

75 Préface à Rieul P. Duclos, *op. cit.*, vol. 1, p. vi.

76 John S. Moir, *op. cit.*, p. 155 et Paul Laverdure, «Charles Chiniquy: The Making of an Anti-Catholic Crusader». Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, *Sessions d'étude*, nº 54, 1987, p. 42-43.

DEUX HOMMES, DEUX JOURNAUX, DEUX PAYS

Jean-Philippe DOBROWOLSKYJ, étudiant à la maîtrise en théologie
Faculté de Théologie Évangélique (Université Acadia), Montréal

RÉSUMÉ — *Pendant une bonne partie du XIXe siècle, il y eut une communauté protestante au Québec et en Nouvelle-Angleterre parmi les Canadiens-français. Bien que minoritaire dans une population catholique majoritaire, ils laissèrent leurs traces dans des domaines aussi variés que l'éducation, la fondation d'églises et la presse. C'est de ce dernier domaine dont nous aimerions traiter dans cet article. Notre but est de présenter deux journaux franco-protestants dans le contexte de l'époque. Le premier fut publié au Québec et se nomme* L'Aurore. *Le second fut imprimé aux États-Unis sous le nom de* Citoyen Franco-américain. *Les deux se voulaient une source d'informations et de réflexion pour les Canadiens-français dans un contexte où la presse française était sous l'influence catholique et où la presse anglaise était sous l'influence protestante. Cette présentation sera illustrée d'extraits d'époque. Nous présenterons aussi brièvement les biographies de quelques-uns des rédacteurs les plus productifs. En effet, un journal doit son style en partie à celui qui le dirige. Enfin, une courte liste de certains autres journaux protestants français sera donnée à la fin pour fournir de nouvelles pistes de recherche.*

Introduction

Les médias sont le reflet de la société. Si nous désirons nous familiariser avec une époque, il n'existe pas de meilleur moyen que d'en consulter les journaux. Publiés respectivement au Québec et aux États-Unis, *L'Aurore* et *Le Citoyen Franco-américain*, sont des témoins d'une communauté mal connue.

En effet, pendant une bonne partie du XIXe siècle, une communauté protestante s'est développée au Québec et en Nouvelle-Angleterre parmi les Canadiens-français. Bien qu'en minorité dans une population principalement catholique, ces franco-protestants ont laissé leurs traces dans des domaines aussi variés que la fondation d'églises, l'éducation et la presse.

Les journaux franco-protestants se voulaient une source d'informations et de réflexion pour les Canadiens-français, dans un contexte où la presse francophone était sous l'influence catholique et la presse protestante sous l'influence anglaise.

Pour écrire et publier ces journaux franco-protestants, il fallut des hommes convaincus et engagés. Parmi eux se trouvent deux rédacteurs dont l'influence fut considérable : Laurent E. Rivard et Calvin E. Amaron. Nous voulons donc découvrir deux hommes, deux journaux, deux pays.

Les extraits des textes utilisés pour illustrer ce sujet proviennent des années 1881-1896, et ont été choisis à cause de leur disponibilité en microfilms.[1]

I. Contextes

A. Contexte québécois

Étant donné que de nombreux travaux ont déjà été faits sur le contexte politique, social et économique du Québec au XIXe siècle, travaux auxquels pourra se référer le lecteur, nous ferons simplement une mise en contexte de la situation religieuse de l'époque.

1. Les Catholiques

Le Québec possède une forte majorité (80%) de catholiques à la fin du XIXe siècle[2]. L'Église catholique et son clergé jouissent donc d'une très grande influence. Ayant reçu une pleine reconnaissance juridique en 1841, leurs effectifs s'accroissent et on assiste à la fondation de nombreuses organisations sociales, religieuses et de charité. Le réseau des paroisses et des diocèses s'étend partout. Le gouvernement fédéral a accordé aux provinces la compétence en matière d'éducation, de santé publique, de propriété, bref, de tout ce qui touche la vie quotidienne des gens. Toutes ces institutions, contrôlées par l'Église, sont devenues indispensables à la vie québécoise. Ce réseau, avec le contrôle de nombreux journaux, est donc un puissant moyen d'encadrement et de communication.

2. Les Protestants

Si les historiens jusqu'à récemment se concentraient sur les protestants anglophones, les travaux de plusieurs chercheurs[3] des dernières décennies ont

---

1 Microfilm de *L'Aurore,* 1881-1894 et *Le Citoyen Franco-américain* 1892-1894, disponibles à la Faculté de Théologie Évangélique, 2285, rue Papineau, Montréal, Québec, Canada.

2 Paul-André LINTEAU, René DUROCHER et Jean-Claude ROBERT, *Histoire du Québec contemporain, de la Confédération à la crise (1867-1929)*, Louiseville, Québec, Imprimerie Gagné, Éditions Boréal, 1989, Tome 1, p. 49. Le chiffre reste assez stable de 1871 à 1921.

3 Comme introduction à ce sujet, voir par exemple Marie-Claude ROCHER et Catherine

montré qu'il y avait une identité protestante francophone distincte et présente au Québec au XIXe siècle.

Avant 1835, les protestants sont pratiquement tous anglophones. Dans les années 1835-1840, des missionnaires protestants, soutenus par des sociétés missionnaires et bibliques d'Europe et d'ici, arrivent de la Suisse et de la France pour évangéliser les Canadiens-français. Les réactions sont assez farouches de la part de l'Église catholique[4]. Malgré tout, on assiste à une croissance chez les protestants d'origine canadienne-française. Ceux-ci ont la tâche difficile, car ils sont doublement isolés : par la langue sur un continent majoritairement anglophone, par la religion dans une province majoritairement catholique. Très vite, les ouvriers missionnaires et les autres comprennent l'importance de fonder non seulement des postes d'évangélisation (églises), mais aussi des écoles, des pensionnats et des collèges. Parmi ceux-ci, on retrouvera l'Institut de Pointe-aux-Trembles[5] et le département français du Collège Presbytérien (une faculté de théologie fondée en 1865 et affiliée à l'Université McGill)[6].

Les ultramontains qui ont l'habitude de s'opposer aux libéraux, sont pris au dépourvu par ces gens qui arrivent avec une formation et des arguments religieux. Leur réaction sera de resserrer l'encadrement de la population québécoise, et c'est dans ce contexte qu'on assistera à l'utilisation du média par excellence de cette époque : la presse.

DROUIN, *Un autre son de cloche*, Québec, Musée du Séminaire de Québec, Coll. Chroniques de l'Amérique Française-2, 1993.

4 Voir David-Thierry RUDDEL, *Le protestantisme français au Québec, 1840-1919, Images et témoignages*, Ottawa, Musée national de l'Homme, Coll. Mercure, nº 36, 1983, chap. 1.

5 Fondé par la *French Canadian Missionary Society* après la fusion d'une école pour garçons à Belle-Rivière et une école de filles à Montréal. La FCMS est une organisation qui fut fondée le 13 février 1839 par des représentants des églises anglicanes, méthodistes, presbytériennes et congrégationalistes pour l'évangélisation des Canadiens-français. Elle fut dissoute en 1875 et son travail passa sous le contrôle de l'Église Presbytérienne du Canada.

6 Nous avons introduit ici deux écoles pertinentes à la vie de Calvin E. Amaron et Laurent E. Rivard. Les autres écoles importantes furent : le Collège Sabrevois, l'Institut Méthodiste et l'Institut Feller.

B. Contexte américain[7]

En 1865, les États-Unis sortent de la guerre civile. L'économie connaît alors une expansion très rapide, le chemin de fer s'étend partout, et l'industrialisation est en pleine croissance. Il est normal que le Canadien-français y voie un attrait. Habitué à un niveau de vie assez bas, et avec peu de qualifications et d'instruction, celui-ci fait le bonheur des compagnies américaines qui se font une joie de l'engager. Entre 1840 et 1930, plus d'un million de Canadiens-français partiront pour les États-Unis. Au plus fort de la demande, de 120 000 à 150 000 Québécois s'y rendront à chaque décennie (de 1870 à 1900), soit environ 10% de la population du Québec.

Une bonne partie de ces gens déplacés (70%) se retrouve en Nouvelle-Angleterre. Certains d'entre eux étaient partis pour une courte période et pour gagner de l'argent. On les retrouve d'abord au Vermont et dans l'État de New York. Nombreux sont ceux qui finissent par s'installer, faire venir leur famille et se répandre dans les États du Massachusetts, Connecticut, Rhode Island et New Hampshire. Ceux-ci, souvent isolés par leur langue, finissent par se regrouper dans certains quartiers qui prennent peu à peu une identité francophone. On assiste à la naissance de tout un réseau de paroisses, d'écoles et de journaux dans ces nouveaux quartiers français.

Certains Américains voient cependant d'un mauvais œil cette grande population d'une langue et d'une religion différentes, et qui risque de ne pas s'assimiler aux idées et aux principes américains. D'autres y voient l'occasion de les évangéliser. Ils recrutent des ouvriers capables de parler la langue française : des protestants qui ont quitté le Québec et des anciens élèves des écoles missionnaires. Certains protestants ont quitté le Québec parce qu'ils y étaient persécutés, d'autres simplement pour trouver un meilleur sort. Ce sont donc eux que les sociétés missionnaires américaines supportent financièrement pour le travail en français. On voit alors une occasion d'atteindre une population qui était auparavant très encadrée par le clergé catholique et qui, maintenant, a plus de liberté. Aux États-Unis, contrairement au Québec, il y a des occasions de lire la Bible, de parler avec des protestants, et même de fréquenter leurs églises. Comme au Québec, on assistera rapidement à la naissance d'églises, d'écoles[8] et de journaux en langue française pour rejoindre la population franco-protestante.

---

7 Informations tirées de : *L'Évolution de la race française en Amérique*, s.a., Montréal, Librairie Beauchemin ltée, T. 1, 1921; E. Hamon, *Les Canadiens-français de la Nouvelle-Angleterre*, Québec, N. S. Hardy libraire-éditeur, 1891; Maximilienne Tétrault, *Le rôle de la presse dans l'évolution du peuple franco-américain.*

8 Le Collège Protestant Français fut fondé le 27 octobre 1885 à Lowell, Massachusetts, par la *Massachusetts Home Missionary Society* des Églises congrégationalistes de la

II. Journalisme francophone en Amérique du Nord (1830-1900)

A. La presse au Québec

Nombreux sont les journaux fondés au Québec pendant la deuxième moitié du XIXe siècle. Il y en a de toutes les «sortes, de tous les formats, sur tous les sujets»[9]. Au début, les journaux secondent le clergé dans l'encadrement des idées. Même si certains s'éloignent de l'Église pour défendre des idées politiques telles que le libéralisme, l'influence de celle-ci demeure puissante. La plupart des journalistes et rédacteurs ne font pas grande fortune, mais ils contribuent à la propagation des idées et de la culture. Si plusieurs dans la province ne pouvaient pas lire, les personnes influentes de la société dépendaient par contre des journaux pour l'information et pour une certaine direction. Selon le rédacteur protestant Thomas A. Dorion :

> «C'est la plume qui régit le monde à notre époque. Toute cause, bonne ou mauvaise, ne saurait trouver de meilleur défenseur ou de plus redoutable ennemi que la presse. Son empire est universel, et compter sans son influence, c'est se priver du plus puissant levier de notre civilisation actuelle.»[10]

B. La presse franco-américaine

Aux États-Unis, surtout en Nouvelle-Angleterre, partout où il y a des Canadiens-français, on assiste également à la naissance de nombreux journaux. Au tournant des années 1870, le ton est à la préservation de la langue, de la religion et des traditions de la race française[11]. Avec l'exode qui s'accentue, les soucis se portent sur les questions d'éducation, de naturalisation, de politique. Les gens lisent plus parce qu'ils ont une plus grande liberté. Ils veulent prendre

Nouvelle-Angleterre. Sa tâche était de préparer des missionnaires, compléter le travail des églises et éduquer ses étudiants à devenir de bons citoyens américains. Pour cela, les cours furent donnés en anglais et en français. Le Collège déménagea à Springfield, Massachusetts, à la fin de 1888 (le *Citoyen Franco-américain* y fut imprimé jusqu'au début des années 1910, où il changea éventuellement d'orientation pour devenir le Collège International, dédié principalement aux immigrants poursuivant des études supérieures).

9 Voir André Beaulieu et Jean Hamelin, *La presse québécoise, des origines à nos jours,* 1973, Québec, Presses de l'Université Laval, vol. 1-4. Ils y répertorient tous les journaux de 1764 à nos jours.

10 *La Bibliothèque du fidèle messager*, août 1892, vol. 1, t. 1, p. 1.

11 Maximilienne Tétrault, *Le rôle de la presse dans l'évolution du peuple franco-américain*, p. 59.

des nouvelles de leurs familles restées au Québec, des autres villes américaines à population francophone, et s'informer des conditions et des lois de leur nouveau pays. Beaucoup de ces journaux ont une vie extrêmement courte, mais dès qu'un disparaît, un autre surgit. Ainsi, en cinquante ans, soit de 1838 à 1888, on compte la création de 75 journaux en Nouvelle-Angleterre. Mais dans les seules années 1888 à 1900, on assiste à la naissance de 65 nouveaux journaux[12]. La période qui nous concerne est donc très riche en publication.

C. Les journaux protestants

Il y a un certain nombre de journaux protestants anglais et américains, mais aucun qui s'adresse aux Canadiens-français dans leur langue. Il y a bien des publications en français, mais elles viennent de la France ou de la Suisse, elles ne sont donc ni faciles à obtenir ni même pertinentes pour le continent américain. Déjà en 1816, Simon Chaudon publiait une petite feuille protestante à Philadelphie, intitulée *L'Abeille Américaine*[13]. Mais les journaux franco-protestants connaissent leur vrai début en 1851, lorsque Narcisse Cyr[14] fonde, à Napierville, au Québec, *Le Semeur canadien*; journal qui durera 10 ans et qui sera un précurseur dans ce domaine.

Toute une série de journaux paraîtront ensuite, avec des durées de vie plus ou moins longues. Parmi ceux-ci nous trouvons *L'Aurore* et *Le Citoyen Franco-américain*.

III. L'Aurore

A. Fondateur

Laurent E. Rivard est né à Saint Paulin, Québec, le 1er août 1832. Dès son jeune âge, à cause d'un handicap au pied gauche, il quitte la ferme familiale et trouve un emploi dans une compagnie de souliers. À 16 ans, il suit son

12 Pour la liste complète, on consultera Maximilienne Tétrault, *op. cit.*, p. 5-50 et Alexandre Belisle, *Histoire de la presse franco-américaine*, Worcester, Massachusetts, Ateliers de l'Opinion Publique, 1911, p. 27-38.

13 Rieul P. Duclos, *Histoire du protestantisme français au Canada et aux États-Unis*, Lausanne, Imprimeries Réunies, 1913, vol. 2, p. 196.

14 Narcisse Cyr (1832-1894), converti au protestantisme par la Mission de Grande-Ligne, fera ses études à Genève, en Suisse, et sera ordonné pasteur en 1850. Il sera le rédacteur de plusieurs journaux dont certains à but politique. De 1873 à la fin de sa vie, on le retrouvera en Nouvelle-Angleterre comme professeur, pasteur et rédacteur. En 1893-1894, il sera collaborateur au *Citoyen Franco-américain*. Voir *Dictionary of Evangelical Biography*, Don Lewis réd., Oxford, Blackwell, 1996, vol. 1, p. 284.

employeur qui déménage à Rutland au Vermont. Là, il loge chez une famille chrétienne qui fréquente l'église congrégationaliste et bientôt, il se convertit à la foi protestante. De retour au Québec, il fait ses études à l'Institut de Pointe-aux-Trembles. C'est là qu'il est professeur de 1855 à 1868. Il enseigne la musique et le chant, qu'il a appris aux États-Unis, et fonde le journal *L'Aurore* en 1866. En 1857, il se marie avec Philomène Desjardins, une ancienne élève de l'Institut. Il publie sa première édition des *Chants Évangéliques,* une collection de cantiques en français en 1862.

Les années 1870-1891 sont très remplies. Il a quitté l'Institut, mais continue d'y donner des cours de chant gratuitement, ainsi qu'à l'Institut Feller. Rédacteur de *L'Aurore*, qu'il imprime sur les presses du *Montreal Witness*[15], il s'occupe aussi de la librairie chrétienne de la Société Missionnaire Franco-Canadienne (FCMS ou *French Canadian Mission Society*) sur la rue Craig, avant d'ouvrir sa propre librairie et magasin de musique sur la rue Bleury. Il travaille comme rédacteur, traducteur et imprimeur.

En 1891, ses enfants ayant tous grandi, il vend son commerce à Montréal et se rend aux États-Unis les rejoindre. Là, il devient rédacteur du *Citoyen Franco-américain* de 1892 à 1893. Il est en même temps professeur de grammaire et de chant au Collège Protestant Français.

Après son départ du Collège, il s'installe à Ware, Massachusetts, de 1894 à 1899. Il y est ordonné pasteur de l'église congrégationaliste française en 1894, et devient président de la Conférence des églises congrégationalistes françaises du Massachusetts. Il revient quelques années à Trois-Rivières, puis de 1908 à 1916, il s'installe à Haydenville, Maine, où il prend sa retraite en 1910. En 1916, sa maison à Haydenville brûle et il revient à Pointe-aux-Trembles, où il meurt en 1917[16].

B. Histoire

Encouragé et appuyé par John Dougall, propriétaire et fondateur du *Montreal Witness*, Laurent E. Rivard fonda *L'Aurore* le 6 juin 1866. Le journal est d'abord basé à l'Institut de Pointe-aux-Trembles. Plusieurs des élèves de l'Institut y feront leur apprentissage dans l'imprimerie, parmi eux Thomas G.A.

---

15 Pour le *Montreal Witness*, voir André Beaulieu et Jean Hamelin, *La presse québécoise, des origines à nos jours*, vol. 1, p. 132, 147-149.

16 Un beau compte-rendu de sa vie se trouve dans Edmond S. Rivard (son fils), *Notes on the Life of Rev. Laurent E. Rivard*, s.d.

Côté[17] et Thomas A. Dorion[18]. Laurent E. Rivard sera rédacteur de *L'Aurore* pendant 16 ans, de 1866 à 1882, et propriétaire jusqu'en 1880, date à laquelle il vendra le journal à son ami John Dougall. De 1883 à 1893, le journal change plusieurs fois de propriétaire et connaît des difficultés financières.

À la fin de l'année 1893, l'arrivée de Calvin E. Amaron coïncide avec la fondation de *La Société de Publication de L'Aurore*. Le journal était auparavant supporté par la FCMS, puis par l'Église presbytérienne. Dorénavant, il passe sous le contrôle d'une société composée d'actionnaires qui font partie de différentes confessions protestantes. Calvin E. Amaron y restera à temps plein jusqu'en 1896, puis assez régulièrement jusqu'en 1906 (période qui sera entrecoupée de plusieurs voyages en Europe)[19].

C. Informations générales

Dans les années qui nous concernent, nous lisons que le tirage de *L'Aurore*[20] est passé de 700 exemplaires en janvier (début de la nouvelle Société de Publication) à 1100, et qu'on pense même à le doubler. Étant devenu de fait l'organe des protestants français, il dépend surtout du marché franco-américain croissant pour survivre[21].

Avec chaque nouveau propriétaire, il y a généralement une nouvelle devise. Ainsi, de 1866 à 1894, les titres nous indiquent un changement progressif d'orientation vers un journal à contenu franchement plus religieux et axé sur la famille. Les références à la politique ont été presque totalement évacuées, sauf lorsque cela a un rapport direct avec des questions de foi. Il semble bien que pour un journal qui veut d'abord et avant tout évangéliser et instruire les

---

17 Pasteur et fondateur de plusieurs églises françaises en Nouvelle-Angleterre, il contribua souvent aux divers journaux comme collaborateur. Voir Rieul P. Duclos, *op. cit.*, vol. 2, p. 181.

18 Thomas A. Dorion (1849-1900), apprenti typographe avec *L'Aurore* pendant ses études à l'Institut de Pointe-aux-Trembles, il sera, dès l'âge de 21 ans, un rédacteur et imprimeur prolifique. Également pasteur méthodiste pendant de nombreuses années, il publia, entre autres, *Le fidèle messager* qui devint *La Bibliothèque du fidèle messager* et qui dura 15 ans.

19 Les années qui nous concernent s'arrêtent ici, mais pour une histoire plus complète, consulter Hervé Fines, *Album II du protestantisme français en Amérique du Nord*, Montréal, Cie de publications L'Aurore ltée, 1988, p. 123-128.

20 *L'Aurore*, 6 octobre 1894, 29e année, nº 39, p. 1.

21 Les informations trouvées sur le tirage dans André Beaulieu et Jean Hamelin, *op. cit.*, vol. 2 , p. 81-83 semblent être en conflit.

Canadiens-français, il n'est pas judicieux de se mettre à dos les partisans politiques en plus du clergé catholique.

On déplore parfois les coquilles dans l'impression du journal, mais le problème principal reste celui de l'argent : les abonnés en retard, les renouvellements qui tardent et la perte d'argent lorsqu'on suspend un envoi. L'extrait suivant[22] nous éclaire sur la situation :

> «Nous avons été autorisé à envoyer cinquante numéros de l'Aurore aux missionnaires français de la mission presbytérienne, et vingt-cinq à ceux de la mission baptiste, pendant les mois d'été. Prière à ces dévoués ouvriers de les faire circuler aussi judicieusement que possible. S'ils peuvent, qu'ils nous obtiennent des abonnements pour trois mois à l'essai. Quand on paie pour un journal on l'apprécie plus».

D. But

L'Aurore ne se cache pas d'être un journal pleinement chrétien dont le but est le relèvement moral du peuple canadien. On y lit[23] que «ce journal n'existe que pour faire du bien à vos familles, pour les encourager, les édifier, les instruire». Et encore[24] que le journal fait «plus de travail consciencieux pour le relèvement intellectuel, moral et religieux du peuple que le clergé de Rome tient dans l'asservissement depuis trop longtemps».

E. Style

S'il est vrai que le style de *L'Aurore* manque parfois de forme[25], et que le journal a un style beaucoup moins littéraire que le *Semeur canadien* par exemple[26], son caractère religieux et profondément engagé ne passe pas inaperçu. Laurent Rivard a choisi de ne pas en faire un journal pour intellectuels, mais «pour les gens du peuple, ceux qui voulaient garder contact avec leurs amis et la

---

22 *L'Aurore*, 19 mai 1894, 29e année, nº 19, p. 8.

23 *Ibid.*, 6 octobre 1894, 29e année, nº 39, p. 3.

24 *Ibid.*, 6 octobre 1896, 31e année, nº 38, p. 1.

25 R. P. Duclos, *op. cit.*, vol. 2, p. 194.

26 Narcisse Cyr, son fondateur, avait fait des études en Europe avant de devenir professeur de français à Boston. Les différences de styles sont dues, en partie, à cela.

bonne œuvre dans diverses régions de la province de Québec... les écoles... et les autres champs de mission»[27].

Dans un autre article de *L'Aurore*[28], l'auteur nous dit que «nos journaux sont pour la plupart, sous le contrôle d'hommes qui n'ont pas assez de religion pour passer la nuit». Il trouve que la presse en général, n'exerce pas une saine influence sur le peuple et que la plupart des journalistes se nomment catholiques par commodité.

À propos de la liberté de presse, *L'Aurore*[29] nous rapporte que *L'Électeur*, un journal libéral de Québec, avait publié certains propos de M. Laurier au parlement, et l'évêque Laflèche de Trois-Rivières s'y était opposé. De nombreux lecteurs avaient écrit au journal en faveur des opinions de M. Laurier. Voici quelle avait été, selon le rédacteur de *L'Aurore*, la réponse de l'Église :

> «La hiérarchie avertit le rédacteur qu'il aura à discontinuer la publication d'articles de ce caractère. Le langage employé ne laisse pas de doute sur les intentions du clergé. Les évêques, encore une fois, proclament qu'ils ont le droit non pas seulement de censurer la presse, mais de la réduire au silence. Ils ont le droit de dicter au peuple comment ils doivent voter, et si les votants n'obéissent pas, faisant violence à leur conscience, ils seront frappés de mort en jetant leur bulletin dans l'urne, et ils iront tout droit en enfer».

Enfin, voici un extrait[30] révélateur et sarcastique d'un article intitulé *La Minerve* et *L'Aurore* :

> «Déjà deux fois depuis quelques semaines, La Minerve s'est-elle occupée de nous. C'est bon signe. Il fut un temps où l'on ne voulait pas même reconnaître notre existence... On voit clairement que ce n'est pas aux hommes intelligents et instruits que ce journal s'adresse. C'est inutile, ils ne veulent plus écouter. Le seul espoir du clergé, c'est de retenir les masses ignorantes... Plus loin, on se fait fort de parler de "l'influence humiliante d'hommes et de femmes dévoués aux doctrines des Suisses!!"

---

27 Edmond S. Rivard, *op. cit.*, p. 17.

28 *L'Aurore*, 19 décembre 1881, 15e année, nº 49, p. 5.

29 *Ibid.*, 1er août 1896, 31e année, nº 31, p. 1.

30 *Ibid.*, p. 3.

> On en est encore là aux bureaux de la Minerve. On n'a pas encore appris la géographie élémentaire. Ah! mais c'est qu'on fait son éducation dans les excellentes écoles confessionnelles de Rome».

F. Contexte et conclusion sommaire

L'Aurore rejoint des gens qui sont dispersés et isolés : par leur langue dans un continent anglophone, et par leur religion dans une nation française majoritairement catholique. Entouré de journaux catholiques qui ne se gênent pas pour l'attaquer et parfois l'insulter, le journal protestant devra adopter un style très direct pour se défendre. On comprend dès lors pourquoi il n'aura pas la vie facile. Une partie de sa survie dépendra des États-Unis, où les Franco-Américains, avec moins de contraintes de la part de l'Église catholique, l'achèteront dorénavant plus ouvertement.

Le point tournant et la raison principale de sa survie viennent en 1894, lors de la fondation de la *Société de Publication de L'Aurore*, par un comité formé de douze pasteurs et huit laïcs de différentes églises évangéliques. Chaque église peut nommer son directeur qui aura son tour à la rédaction et à la publication, moyennant l'achat de 50 actions de dix dollars chacune. En moins d'un an, le nombre d'actionnaires aura doublé[31]. Le résultat sera double : une approche interconfessionnelle qui évite la mainmise d'un groupe sur un autre, les luttes pour le pouvoir ou le contrôle d'une seule dénomination sur les opinions[32]. Du même coup, on écarte l'autre option de créer un nouveau journal, choisissant plutôt de soutenir celui qui existe déjà.

V. Le citoyen Franco-américain

A. Fondateur

Calvin E. Amaron est le fils de Daniel Amaron, un prédicateur pionnier qui fut envoyé de la Suisse en juin 1840 pour travailler à l'évangélisation de la population canadienne-française au Québec. Le fils est né en 1852 à Ramsay, Québec. Il étudia d'abord à l'école anglaise de Berthier, puis à l'Institut de Pointe-aux-Trembles (où il eut Laurent Rivard comme professeur) et à l'Institut Feller en 1866-1867. De 1870 à 1880, il étudie au Collège Presbytérien, où il obtient son B.A., puis à McGill, où il reçoit sa M.A. On retrouve aussi Calvin Amaron tous les étés successivement dans les églises (toutes presbytériennes) de

---

31 Pour les détails, consulter l'édition de *L'Aurore* du 13 janvier 1894, 29e année, nº 2, p. 1-3 et celle du 6 octobre 1894, 29e année, nº 39, p. 1.

32 Par exemple, les églises presbytériennes qui finançaient en grande partie le journal.

Ramsay, Aylmer, New Glasgow, Saint-Hyacinthe et finalement Trois-Rivières, où il est ordonné pasteur en 1879 et préside les cultes en français. Il se marie en 1881 avec Agnès McDougall, qui sera son épouse pendant 12 ans[33].

En 1884, il obtient son B.D. du Collège presbytérien, puis part pour le Massachusetts où il sera pasteur des églises congrégationalistes de Lowell et de Fall River. Il quitte cette dernière en 1887 pour s'occuper à temps plein, comme directeur, du Collège Protestant Français qu'il a fondé un peu plus d'un an et demi auparavant. Il prend également la charge de rédacteur de la partie anglaise du *Semeur Franco-américain*. À la fin de 1893, à la suite du décès de son épouse, il effectue un voyage en Europe et, à son retour, il prend en main la rédaction de *L'Aurore* où il restera plus ou moins régulièrement jusqu'en 1906. En 1896, il reçoit un doctorat honorifique du Collège Protestant Français. Enfin, jusqu'en 1916, il occupe la charge de pasteur successivement à l'église Russell Hall, devenue l'église Saint-Jean (toutes deux à Montréal), puis dans les églises presbytériennes de Longueuil, Joliette et Québec. Il meurt en 1917[34].

B. Histoire

En 1886, plusieurs pasteurs francophones aux États-Unis voient le besoin de fonder un journal francophone pour informer les Canadiens-français, et pour répondre aux journaux catholiques qui s'attaquent à tout ce qui est protestant et américain[35]. Les églises congrégationalistes et la *Massachusetts Home Missionary Society*[36] demandent à Thomas A. Dorion, de Danville au Québec, de venir prendre la direction du journal à Ware, Massachusetts. La *French Publishing Society* est alors formée[37]. Le journal porte le nom de *Semeur Franco-américain* et sera imprimé à Ware pendant huit mois. Pour des considérations financières, il se déplace à Lowell, Massachusetts, au Collège Protestant Français, sous la direction de Calvin E. Amaron, le fondateur et directeur du Collège.

En octobre 1888, le Collège déménage à Springfield, Massachusetts, mais le *Semeur Franco-américain* reste à Lowell, sous la direction d'une nouvelle société interconfessionnelle, la *French Evangelical Publishing Society*. Un an

---

33 Il perdra sa femme le 31 mars 1893, alors qu'il n'a que 41 ans. Cet événement causera son départ de la rédaction du *Citoyen Franco-américain*.

34 Voir Calvin Amaron, *op. cit.*,

35 *Ibid.*, p. 158.

36 La M.H.M.S. était un des organes des églises congrégationalistes.

37 Elle inclut, entre autres, Thomas-A. Côté, Joseph Provost, Calvin Amaron et Thomas Dorion.

après cependant, lors de l'ouverture du nouveau bâtiment du Collège, une fusion s'opère et le journal s'établit désormais dans les locaux du Collège à Springfield. Les coûts administratifs sont réduits et les étudiants servent d'apprentis. Il y a donc une relève possible. C'est à ce moment que le journal devient le *Citoyen Franco-américain*.

Les rédacteurs successifs furent J. A. Derome (1890-1891), Laurent E. Rivard (1892-1893) et Calvin Amaron, depuis le début, pour la partie anglaise. De août 1893 à octobre 1893, c'est Paul N. Cayer[38] qui en est le rédacteur; d'octobre 1893 à mai 1894, ce sera Léon Bouland[39]. Un comité présidé par le nouveau directeur du Collège, S. Lee, prendra ensuite le journal en charge.

Duclos, en 1913, indique que le journal fut remplacé par une feuille tout à fait américaine, *L'Émigration*, qui traitait des questions d'assimilation et d'émigration étrangère[40], et Belisle mentionne, en 1911, que le *Citoyen Franco-américain* est la seule feuille protestante française qui reste en Amérique du Nord[41]. On peut donc conclure à la disparition du journal entre 1911 et 1913[42].

C. Informations générales

La seule indication précise que nous possédons sur le tirage est celle de C. Amaron en 1891 : on imprimait alors 1800 exemplaires par semaine[43]. Dans un numéro du *Citoyen Franco-américain*, on lit que le journal donne accès à «un auditoire de 8 à 10 mille personnes»[44]. Cette phrase fait probablement référence

38 Paul Napoléon Cayer (1863-1934), étudiant à Pointe-aux-Trembles, puis au Collège Presbytérien, fut ordonné pasteur à Joliette en 1890. Après son bref passage au *Citoyen Franco-américain*, il se joindra aux baptistes et sera pasteur de plusieurs églises aux États-Unis et au Québec.

39 Léon Bouland (1823-1900), né en France, fit ses études à l'Université de Paris. Curé, puis Monseigneur dans l'Église catholique, il se convertira au protestantisme aux États-Unis et changera plusieurs fois d'allégeance entre diverses confessions protestantes et catholiques.

40 R. P. Duclos, *op. cit.*, vol. 2, p. 197.

41 Alexandre Belisle, *op. cit.*, p. 208.

42 Maximilienne Tétrault, *op. cit.*, p. 36. Elle rapporte que le journal a disparu aux alentours de la Grande Guerre.

43 Calvin Amaron, *op. cit.*, p. 162. C'est un tirage plus grand en cinq années d'existence que *L'Aurore* n'en a connu en plus de vingt ans. L'importance du marché franco-américain est donc très bien mise en relief ici.

44 *Le Citoyen Franco-américain*, 29 juin 1893, 7e année, no 8, p. 2.

au nombre de protestants français en Nouvelle-Angleterre, mais on ne peut en conclure qu'il s'agit du nombre d'exemplaires imprimés. Certains protestants au Canada achetaient ce journal en plus d'acheter *L'Aurore.*

Le Citoyen Franco-américain a un format de 16 pages, dont trois ou quatre constituent la section anglaise. On veut en effet mettre les Américains au courant de ce qui se passe dans le travail d'évangélisation de la population française et discuter de la question catholique dans un esprit calme et chrétien[45]. Ce n'est pas un journal de style littéraire, mais plutôt populaire. On y trouve donc des informations nombreuses et variées.

Le Citoyen Franco-américain a eu moins de problèmes financiers que d'erreurs d'imprimerie qui affectaient la qualité du journal. Comme c'étaient des élèves du Collège qui s'occupaient des questions de typographie et d'impression, il semble y avoir eu de la négligence. Un article de 1893 est révélateur à ce sujet. On y lit que «des épreuves lues avec le plus grand soin étaient ensuite très mal corrigées par des garçons insouciants». On y mentionne aussi les faits divers paraissant «tout en désordre», de «typographes incapables», de «perte de copie» et du besoin d'un «nouveau chef d'atelier»[46].

D. But

Comme nous avons vu précédemment, le contexte est différent aux États-Unis. Avec trois styles différents, trois rédacteurs écrivent ce qui suit. D'abord, Laurent Rivard écrit : «...le but de notre journal... sans aucun doute d'affermir la foi de nos coreligionnaires, c'est de les éclairer, c'est de développer leur intelligence, c'est d'en faire des chrétiens évangéliques et de bons citoyens... contribuer à l'extension de l'Évangile»[47].

Ensuite, Paul Cayer écrit : «Nous aurons à cœur, non pas la défense du protestantisme (car il n'en a pas besoin) mais la propagande du vrai christianisme de Jésus-Christ, au sein de nos compatriotes du Canada et des États-Unis.»[48]

Et enfin, Léon Bouland dira :

> «Faire connaître et aimer de plus en plus l'Évangile
> parmi nos compatriotes de langue française... encourager

---

45 Calvin Amaron, *op. cit.*, p. 162-163.

46 *Le Citoyen Franco-américain*, 23 juin 1893, 7e année, no 18, p. 1-2.

47 *Ibid.*, 2 juin 1892, 6e année, no 14, p. 1.

48 *Ibid.*, 3 août 1893, 7e année, no 23, p. 9.

aux États-Unis ceux d'entre eux qui l'ont déjà accepté; aider les autres à ouvrir graduellement leur intelligence et leurs cœurs à sa bienfaisante lumière; aider ceux qui se font naturaliser à devenir des citoyens fidèles et de plus en plus intelligents.»[49]

E. Style

Comme mentionné plus haut, il s'agit d'un journal populaire. On peut s'attendre également à ce que divers auteurs produisent différents styles. En 1893[50], on trouve une liste de 32 collaborateurs[51], avec parmi eux, des grands noms du protestantisme français : Joseph Provost, Samuel Rondeau, Daniel Coussirat, Théodore Lafleur et même Charles Chiniquy.

Un journal catholique accuse les protestants d'être divisés en 150 dénominations. Pour y répondre, L. E. Rivard publie les accusations de ce dernier et affirme ceci : «Les papistes, les romanistes, les mariolâtres, etc. outre toutes les espèces de moines et de nonnes... sont autant de religions catholiques.»[52]

Pour les Canadiens-français qui sont aux États-Unis, deux problèmes vont se poser. Certains Américains désirent l'assimilation de cette population qui devient très importante dans certains États et qui ne possède pas la même culture qu'eux. Le second problème est celui des francophones qui semblent oublier leur langue peu à peu. Dans la section anglaise du *Citoyen Franco-américain*, l'auteur prédit avec raison que le français est condamné à disparaître d'ici 50 ans, car : «Que peut faire un million contre 62 millions?»[53] Il déplore les parents qui ne parlent même plus en français à leurs enfants à la maison, et qui poussent le ridicule jusqu'à changer leur nom en un nom américain. Sur ce point de la langue, les journaux francophones protestants et catholiques sont d'accord[54]. Si on peut dire que pour les franco-protestants il s'agit d'abord de préserver leur foi,

---

49 *Ibid.*, 21 octobre 1893, 7e année, no 35, p. 1.

50 *Ibid.*, 3 août 1893, 7e année, no 23, p. 9.

51 Si le journal et le Collège sont supportés financièrement par les églises congrégationalistes, les collaborateurs sont issus de toutes les dénominations évangéliques. Voir le contexte et notre conclusion sommaire à ce sujet.

52 *Le Citoyen Franco-américain*, 29 décembre 1892, 6e année, no 44, p. 1.

53 *Ibid.*, 2 juin 1892, 6e année, no 14, p. 10.

54 Voir Maximilienne Tétrault, *op. cit.*, p. 59, qui dit que la presse française a disparu de la région des Grands Lacs, car les Canadiens-français sont devenus américains «en oubliant leurs origines et en adoptant ce qui est américain».

il ne faut pas en conclure pour autant qu'ils ne se préoccupent pas de leur identité française. Mais il est évident que pour eux, elle passe en second lieu, alors que pour les catholiques, la tradition, la religion et la langue sont étroitement liées.[55]

F. Contexte et conclusion sommaire

D'autres journaux ont changé de rédacteurs, mais le *Citoyen Franco-américain*, dans les années qui nous concernent, est marqué par la controverse. En effet, en l'espace d'un an, on assiste au départ obligé de trois rédacteurs en plus du départ de Calvin Amaron à la suite du décès de son épouse. Comme mentionné précédemment, la devise change avec chaque nouveau rédacteur, et reflète certainement la nouvelle direction qu'on veut imposer au journal.

À la demande de plusieurs personnes, Laurent E. Rivard diminue le contenu de la partie anglaise de quatre à une page et les remplace par des pages en français. Début juin 1893, il écrit : «Cette grande amélioration dans le journal devrait nous valoir un bon nombre de nouveaux abonnements.»[56] Avant la fin du mois[57], il explique au public qu'il est obligé de partir, car on s'est plaint auprès du comité exécutif du Collège, tous des Américains qui ne le connaissent pas personnellement, en disant qu'il est «usé et... n'écrivait pas assez d'articles de fond et... qu'il fallait quelqu'un qui pût faire les deux parties, françaises et anglaises»[58]. Pour des raisons pratiques, il reste là jusqu'au mois d'août.

À l'arrivée de Paul N. Cayer, il y a quelques petits changements, notamment au niveau de la présentation qui est un peu plus structurée, mais la partie anglaise reste à une page ou une et demie. Le 8 octobre 1893, dans la section anglaise (!), on apprend la démission de Paul Cayer, pour des désaccords sur le «contenu de certaines discussions» dans le *Citoyen Franco-américain*, et des «éléments importants dans la situation financière»[59]. À la page neuf du même numéro, nous trouvons la réponse de ce dernier : «La philosophie du succès et la philosophie de la vérité sont toujours opposées l'une à l'autre.». Le jeune rédacteur, comme le montre la devise qu'il choisit pour titre insistait beaucoup sur la liberté d'expression. Il avait contesté la validité d'un procès pour hérésie que les presbytériens de Montréal avaient fait à son ancien professeur M. Campbell,

55 Leur devise est «Notre religion, notre langue, nos mœurs», citée dans le *Citoyen Franco-américain*, 19 mai 1892, 6e année, nº 12, p. 6.

56 *Ibid.*, 1er juin 1893, 7e année, nº 14, p. 1.

57 *Ibid.*, 29 juin 1893, 7e année, nº 18, p. 2.

58 En effet, Calvin Amaron, responsable jusque-là de la section anglaise, a quitté le mois précédent à cause du décès de son épouse.

59 *Le Citoyen Franco-américain*, 8 octobre 1893, 7e année, nº 32, p. 7.

«parce que nous croyons à la liberté de pensée... nous n'avons pas craint de dire ce que notre raison et notre conscience nous dictaient».

Léon Bouland occupe ses fonctions de rédacteur le 21 octobre 1893. Il augmente le contenu de la partie anglaise à quatre pages et les articles du journal parlent dorénavant plus des questions d'immigration, surtout en provenance de l'Europe. On apprend dans *L'Aurore* en mai 1894, de la plume de C. E. Amaron, la démission de Léon Bouland. Il le félicite pour son «individualité... [son] esprit impartial... [son] jugement sain... [son] cœur bien né»[60], et critique ceux qui n'aiment pas la rédaction actuelle du *Citoyen Franco-Américain*, mais qui n'osent pas le dire ouvertement. Enfin, il félicite L. Bouland d'avoir dit clairement à l'Union Pastorale Congrégationaliste que le journal ne leur appartenait pas, mais qu'il était l'organe du Collège de Springfield, une institution non dénominationnelle. La question de la survie du journal semble se poser à ce moment.

Conclusion

Que pouvons-nous conclure de toutes ces données? Bien que leurs objectifs varient suivant le pays où ils se trouvent, on peut discerner les buts communs entre *L'Aurore* et *Le Citoyen Franco-américain* : rejoindre les protestants francophones disséminés, donner une information autre que celle dispensée par l'Église catholique et faire un travail d'évangélisation parmi les Canadiens-français.

Les deux journaux ont adopté un style plus populaire que littéraire, car ils voulaient rejoindre les gens ordinaires. Leurs prix étaient similaires et abordables. Les deux furent imprimés dans des écoles, et les deux furent distribués au Canada et aux États-Unis. Ils furent appuyés financièrement par plusieurs dénominations et n'eurent pas à affronter une grande compétition, car il y avait peu ou pas de journaux qui avaient le même tirage.

Comment expliquer alors que *L'Aurore* ait vécu jusqu'en 1983 et non le *Citoyen Franco-américain*? On peut donner plusieurs explications ou hypothèses. Il y a d'abord plusieurs différences sur le plan des styles, des objectifs et des contenus. En effet, après une période d'ajustement, on constate que le contenu de *L'Aurore* reste franchement religieux et son but est surtout d'évangéliser. *Le Citoyen Franco-américain*, bien que contenant de nombreux articles religieux, aura une orientation différente. Il est truffé de faits divers et d'informations de toutes sortes, il contient une partie anglaise qui fait l'objet de controverses (certains demandent de diminuer cette section, d'autres veulent l'augmenter), et

60 *L'Aurore,* 19 mai 1894, 29e année, nº 19, p. 3.

surtout, il accorde une grande place aux questions de citoyenneté et de langue. On pourrait croire que le danger de l'assimilation par les Américains ou celui de ne pas s'intégrer dans la vie du nouveau pays constituent des sujets de discussion légitimes. Pourtant, était-ce bien leur place dans un journal qui voulait apporter «la lumière de l'Évangile» aux Franco-Américains? L'assimilation tant redoutée ne s'est produite que plus tard, dans les années suivant la deuxième guerre mondiale. Ensuite, quand le Collège Protestant Français et le journal prennent une orientation carrément immigratoire, on assiste à la disparition de ce dernier. Pourtant, il avait un plus grand tirage que celui de *L'Aurore.*

Deuxièmement, bien que *L'Aurore* ait débuté dans une école, il s'en détache assez tôt et passe aux mains d'une Société de Publication. Si le *Citoyen Franco-américain* avait peu de problèmes financiers par rapport à *L'Aurore*, quand le Collège changea d'orientation, le journal qui en dépendait financièrement suivit aussi.

Enfin, même si les deux journaux se disaient interconfessionnels, seul *L'Aurore* l'était vraiment. D'après nos recherches, le *Citoyen Franco-américain* était sous le contrôle des églises congrégationalistes. On peut donc mieux comprendre les nombreuses démissions de rédacteurs sur une période assez brève.

Quoi qu'il en soit, les deux journaux accomplirent une tâche importante à cette époque. Citons, en terminant, quelques lignes de Joseph Provost :

> «Le journal chrétien peut être considéré comme un missionnaire infatigable. Il entre silencieusement dans la famille; il se crée une place au foyer; il agrandit la sphère de la pensée, stimule les énergies, et devient insensiblement l'aliment quotidien de la famille.»[61]

---

61 Joseph Provost, *Lettre à nos églises*, 1er janvier 1891, réunion de l'Union pastorale congrégationnelle française de la Nouvelle-Angleterre, Fonds P603, disponible aux Archives de l'Église Unie, 1945, rue Mullins, Pointe-Saint-Charles, Québec, Canada.

L'ensemble Feller : Traces d'un monde – Un monde de traces

Marie-Claude ROCHER, étudiante au doctorat en histoire
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ — *Depuis leur établissement dans la région du Richelieu au début du XIXe siècle, les protestants francophones ont formé un groupe social d'une grande cohésion. Ils le forment encore, sous certains aspects. L'ensemble architectural qui gravite autour de l'ancien Institut Feller présente à l'observateur les traces d'un monde, d'une communauté autonome et créative, vivant en quasi-autarcie. Celle-ci résultait non seulement d'un regroupement autour de croyances communes, mais aussi de la marginalisation, de l'ostracisme, ou de la persécution qu'elle avait connu, selon les périodes. Ainsi, autour de deux bâtiments polarisants, l'école et l'église, s'était élaboré un monde à petite échelle, avec de multiples édifices dont les fonctions répondaient aux besoins du quotidien. Quelque 150 ans plus tard, qu'en reste-t-il? L'Institut Feller a fermé en 1967 et fut incendié l'année suivante. Ses terres furent morcelées, les propriétés vendues, les biens aliénés. Après avoir été le fer de lance du protestantisme français au Québec, Feller semblait réduit à l'état de souvenir, à une référence nostalgique. Il n'en restait qu'un monde de traces. Or, en dépit des silences et des paradoxes historiques, les protestants francophones sont toujours présents sur le territoire de la MRC du Haut-Richelieu. Quelle place, aujourd'hui, tiennent les traces architecturales et mémorielles de cette communauté dans le patrimoine québécois?*

Introduction

Jusqu'au milieu du XXe siècle, la société québécoise apparaît comme une société homogène, solidaire; communauté autarcique, entièrement dévouée à sa survivance, par son taux de natalité élevé et par son attachement indéfectible à sa terre, à sa langue française et à sa religion catholique romaine. Telle est l'image que présente l'historiographie par le biais des prêtres, des historiens et des politiciens, depuis la Conquête jusqu'aux années 1960.

> «Le petit peuple canadien, écrivait Lionel Groulx, possédait tous les éléments d'une nationalité; il avait une patrie à lui, il avait l'unité ethnique, l'unité linguistique, il avait une histoire et des traditions. Mais surtout, il avait

> l'unité religieuse, l'unité de la vraie foi, et, avec elle, l'équilibre social et la promesse de l'avenir.»[1]

Pourtant, en scrutant ce bloc dit monolithique, on y découvre des anomalies. Des «irritants», qui ont été occultés de la mémoire sociale. C'est le cas, par exemple, des protestants francophones. On connaît à peine leur présence dans la colonie depuis le Sieur de Roberval, Pierre Chauvin, le Sieur Des Monts... On connaît encore moins l'essor qu'a connu cette communauté, essor particulièrement important à partir de 1830.

La première moitié du XIXe siècle voit en effet la construction d'une cinquantaine de chapelles et d'œuvres protestantes. La réaction catholique s'affirme, vive, par la voix du clergé. Réagissant à la fondation, en 1839, de la Société Missionnaire Franco-canadienne, Mgr Lartigue écrivait, par exemple :

> «Notre devoir nous force à vous prévenir qu'une nouvelle propagande hérétique a eu la confiance, le 8 avril dernier, de s'afficher publiquement en cette ville, avec le dessein avoué de former une société de missionnaires pour la conversion, disent-ils, des Canadiens-français. Leur plan semble lié avec le projet d'introduire en ce pays un certain nombre de maîtres d'écoles, apostats ou autres anti-catholiques parlant français, avec un déluge de bibles corrompues et de pamphlets analogues. Mais nous sommes convaincus que vous faire connaître le mal c'est assez bien vous en indiquer le remède et que vous saurez si bien veiller sur votre troupeau pour le préserver de la fureur des loups, que les ennemis de notre Sainte religion tireront de leurs calomnies contre elle toute la confusion qu'ils méritent»[2].

Dans certaines régions du Québec, la croissance du mouvement protestant est importante. Dans la vallée du Richelieu, entre 1830 et 1840, neuf stations missionnaires sont établies; dans la région d'Argenteuil – Lac des Deux Montagnes, on compte huit chapelles et deux écoles. La Société missionnaire Franco-canadienne que vilipendait Mgr Lartigue compte, un an plus tard, 40 membres colporteurs de bibles, pasteurs, institutrices.

---

1 Groulx, cité dans JEWSIEWICKI, et al. *Récits de vie et mémoires. Vers une anthropologie du souvenir*, Québec, SAFI, 1998, p. 167.

2 Mgr Lartigue, cité dans *La réaction catholique de Montréal*, p. 7.

Parmi ces dernières, notons particulièrement Henriette Feller, venue de Suisse, qui ouvrit une école pour les enfants des protestants n'ayant plus droit à l'instruction publique. De 1832 à 1903, l'institution connaît une forte croissance et un rayonnement important. Au tournant du siècle, plus de 7000 élèves l'avaient fréquentée.

Depuis leur établissement dans cette région du Richelieu au début du XIXe siècle, les protestants francophones ont formé un groupe social d'une grande cohésion. Ils le forment encore, sous certains aspects. L'ensemble architectural qui gravite autour de l'ancien Institut Feller, fondé en 1840, présente à l'observateur les traces d'une communauté autonome et créative, vivant quasiment en autarcie. Celle-ci résultait non seulement d'un regroupement autour de croyances communes, mais aussi du phénomène de marginalisation, d'ostracisme ou de persécution, dont la communauté faisait l'objet selon les périodes.

Ainsi, autour de deux bâtiments polarisants, l'école et l'église, s'était élaboré un monde à petite échelle. Outre ces deux établissements, s'y retrouvaient de multiples édifices dont les fonctions répondaient aux besoins du quotidien. Cinq résidences d'enseignants ou d'administrateurs s'y dressaient, chacune avec son terrain paysager et ses dépendances; une ferme de plus de 250 hectares fournissait au pensionnat la volaille, le lait et les légumes; un magasin général offrait l'épicerie et le matériel divers ainsi que les services postaux, dans la plus pure tradition des magasins de village, lieux polyvalents de sociabilité. Résidences et lieux utilitaires étaient reliés et desservis par des infrastructures hygiéniques communes. Un château d'eau distribuait l'eau par gravité et un réseau d'égouts réunissait les eaux usées pour en disposer dans une fosse sceptique commune. Les structures et les servitudes de ce système indépendant sont encore en fonction aujourd'hui, pour la plupart. Enfin, le cimetière offrait à cette communauté largement marginalisée un lieu symbolique et identitaire, principe de relation avec sa propre mémoire.

Le domaine Feller était donc de nature multifonctionnelle et communautaire. Mais quelque 150 ans plus tard, qu'en reste-t-il? L'institut Feller a fermé ses portes en 1967 et fut ravagé par le feu l'année suivante. À sa fermeture, les terres ont été morcelées, les propriétés vendues, les biens aliénés. Après avoir été le fer de lance du protestantisme français au Québec, Feller semblait être réduit au niveau du souvenir, voué à l'état d'une référence nostalgique. Il n'en restait qu'un monde de traces.

Or, depuis la fin des années 1970, apparaît un nouvel intérêt pour la mémoire occultée des minorités en général et, parmi elles, pour celle de la communauté protestante francophone. De sorte qu'après le démantèlement de

ses structures locales et la dispersion de la collectivité, on observe la *mémorialisation* de ses traces. Sa présence historique est affirmée par les chercheurs et fait l'objet de travaux universitaires. En 1975, la première maison de Mme Feller, après une restauration sommaire, a été convertie en musée[3]. En 1988, lors des fêtes du centenaire de l'érection de Saint-Blaise en paroisse canonique, une large place a été faite à la présence historique des franco-protestants et leur rôle de fondateurs[4], l'église protestante locale, dûment nommée *Roussy Mémorial* a été revitalisée, et les autorités municipales ont rendu à Henriette Feller un hommage toponymique.

En dépit des silences et des paradoxes, les protestants francophones sont présents sur le territoire de la MRC du Haut-Richelieu. Quelle place, alors, tiennent les traces architecturales et mémorielles de cette communauté dans le patrimoine québécois? Et comment peut-on situer cet ensemble du point de vue muséologique?

Le but de cette recherche est donc de présenter une typologie fonctionnelle de l'ensemble Feller, ainsi qu'une brève étude des caractères morphologiques et architecturaux des traces observables aujourd'hui.

Orientations méthodologiques

La recherche historique de ce travail fait appel à une documentation variée. Marginalisée par l'idéologie clérico-nationaliste, occultée par l'histoire officielle, évacuée de la mémoire populaire, la minorité protestante française n'en

[3] Un rapport remis au Comité historique de l'Union d'églises baptistes françaises, le 18 avril 1995 décrit l'état actuel du Musée et les options muséologiques qui s'offrent à ses gestionnaires.

[4] Cependant, l'ambivalence est facilement perceptible et il est essentiel de la noter. Dans le livre commémoratif (*Album souvenir du centenaire de la paroisse de Saint-Blaise*, Sherbrooke, Éditions Louis Bilodeau et fils, 1988), Saint-Blaise, territoire de cohabitation des deux communautés religieuses, s'y révèle en effet comme un creuset d'images et de perceptions. Une lecture attentive dévoile les contradictions profondes qui subsistent, consciemment ou non, dans les relations entre catholiques et protestants francophones. Deux exemples sont probants sur la couverture rigide, style *grand luxe*. Est imprimée en *or*, comme la «gloire» du village, une gravure représentant l'Institut Feller à son apogée. Mais dans les sept pages réservées aux photos et commentaires des dignitaires actuels et passés, aucune place n'est accordée aux pasteurs, directeurs et autres représentants de la collectivité protestante. De plus, si l'historique fait une assez large place à l'œuvre de Mme Feller et de ses successeurs, à aucun moment, parmi les édifices contemporains (églises, écoles, magasins, fermes, etc.), on ne retrouve le temple protestant, ni son presbytère, ni, ce qui étonne peut-être plus encore pour une célébration de centenaire, le musée…

a pas moins laissé des traces importantes, tout particulièrement dans la région de la vallée du Richelieu. Ce sujet a fait l'objet d'un mémoire de maîtrise, de deux expositions et d'un catalogue[5] ainsi que de plusieurs communications, et le présent article s'inscrit dans cette avenue. Deux types de sources ont complété la documentation déjà amassée des archives privées, essentiellement photographiques, et une enquête orale entreprise parmi la population franco-protestante de la région, témoin de l'époque Feller[6].

Parallèlement, les données architecturales du relevé s'appuient sur les références bibliographiques traitant de l'architecture rurale du Québec pour la période concernée. En outre, les archives des registres municipaux et notariés de Saint-Blaise, les matrices graphiques et cadastrales ainsi que les registres du service d'évaluation de la Municipalité régionale de comté (MRC) du Haut-Richelieu ont été consultés sur place.

Il importe de noter, toutefois, que ces sources demeurent lacunaires. En effet, dans la région, aucun enregistrement notarié antérieur à 1914 (achat ou vente, legs, donation, construction, etc.) n'est disponible, ce qui prive le chercheur des informations sur les transactions d'origine et la construction des bâtiments de l'ensemble Feller. Les registres du service d'évaluation (MRC) sont d'ordre privé et nécessitent des approbations officielles. Seule une consultation sommaire en a été permise, par personne interposée. Elle n'a révélé aucun nom d'architecte ou d'entrepreneur, ni aucune date certaine de construction. Enfin, pour confirmer certaines données, il aurait fallu consulter les archives de la Mission de Grande Ligne, entreposées à l'Université McMaster, à Hamilton en Ontario.

Actuellement, l'ensemble des bâtiments reliés à Feller relève du cadastre de la paroisse Saint-Valentin, dans la Municipalité rurale de Saint-Blaise, MRC du Haut-Richelieu. Situés dans les cadastres 37 et 21, ils sont répartis en une série de dix lots subdivisés, depuis le déclin de l'Institut, selon les diverses transactions immobilières. Les superficies de ces lots varient, le plus important étant de 46 000 pieds carrés (avec servitude et droit de passage inaliénable), le plus petit, de 10 000 pieds carrés.

Les transactions immobilières ne sont déposées au Bureau de la publicité et des droits que depuis 1914. L'Index aux immeubles de la paroisse Saint-Valentin révèle la date de la transaction et sa nature (testament, hypothèque, etc.)

---

5 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.

6 Voir repères bibliographiques à la fin de l'article.

et, ce qui est particulièrement intéressant pour ce travail, les noms des vendeurs ou donateurs et ceux des acquéreurs ou donataires. Ainsi reviennent les noms connus des annales du protestantisme français au Québec les familles Massé[7], Perron[8], Duteau[9] devenu Dutaud, et autres. Une recherche approfondie aurait nécessité la consultation des documents eux-mêmes, en utilisant le numéro d'indication de l'enregistrement. Mais l'accès en est limité par les normes de la Chambre des notaires.

À son apogée, l'Institut Feller regroupait une vingtaine d'immeubles et de dépendances. Une photo aérienne, prise vers 1960, montre l'étendue du domaine et son utilisation. On y retrouve les éléments suivants

1. l'immeuble principal (le *Grand Disparu*);
2. le Massé Hall;
3. le château d'eau;
4. l'église Roussy Mémorial;
5. le presbytère;
6. le cimetière;
7. le magasin général;
8. la ferme;
9. la maison du directeur (Comber);
10. les maisons Comber (2);
11. les maisons Saint-James (4);
12. l'emplacement actuel du Musée.

---

7 Le *Massé Hall* fut ainsi nommé en l'honneur d'Arthur Massé, pasteur et directeur de l'Institut.

8 Plusieurs des livres scolaires exposés dans *Un autre son de cloche* provenaient de Silas Perron.

9 L'un des patronymes huguenots de la Nouvelle-France. Y a-t-il un lien de descendance?

1. Le patrimoine scolaire et religieux

1.1 Le *Grand Disparu*

L'Institut Feller était logé dans un immeuble imposant. Construit en 1880 sur les restes d'un édifice plus modeste, datant de 1840, partiellement détruit par le feu, agrandi successivement en 1891, en 1902 et en 1905[10], il pouvait accueillir près de deux cents élèves en internat. La description suivante, datant de 1900, est extraite d'un prospectus scolaire destiné au public anglophone[11] :

> «The main building is 70 x 42 , the wing 84 x 42[12]. The walls are of solid masonry, the front of Ashlar work with chiselled trimings for windows and doors. A broad piazza, forming an open balcony for the second floor windows, extends the entire length of the main building. The basement is occupied as laundry and drying room, all very complete. The large and attractive chapel, library, recitation and music rooms occupy the second floor, and a bright and cheerful dining room, the basement of the wing. The other flats contain parlors, teacher's appartments, pupils' rooms, bath rooms, closets. The staircases are wide and handesome[13], and on each landing a hose is laid ready for instant use in case of fire[14]. An abundant supply of pure spring water is brought from a reservoir about six hundred yards for the main building[15]. Plenty of hot water is always available in the bath rooms. Drainage is perfect[16]. The house is well lighted throughout with gas

10 DUCLOS, Rieul, *Histoire du protestantisme français au Canada et aux États-Unis*, Montréal, Librairie évangélique, 1913, p. 302-311.

11 *Prospectus of Feller Institute*, Grande Ligne, Province of Québec, Montréal, D. Bentley & Co., 1900, p. 6-7. Les références infrapaginales sont ajoutées.

12 Les mesures sont en pieds. En 1902, l'aile fut dotée d'un étage supplémentaire, et en 1905, d'une deuxième, symétrique, construite à la droite de l'édifice.

13 Les marches d'escalier étaient en chêne clair et les balustrades en noyer teint, tournées en motif (entrevue avec Samuel McTaggart, Saint-Blaise, 21 août 1995).

14 Plus tard, des portes métalliques pare-feu ont été installées entre l'édifice principal et chacune des deux ailes, à chaque étage (entrevue avec Samuel McTaggart, Saint-Blaise, 21 août 1995).

15 Le puits artésien construit pour alimenter ce château d'eau est encore en fonction et alimente les résidences voisines (entrevue avec l'actuel propriétaire de *Massé Hall*, Saint-Blaise, 7 août 1995).

16 Un réseau d'égouts reliait tous les bâtiments de l'Institut. Il est encore en fonction,

> Auer lights, amply and regularily heated by a first class hot water apparatus».

L'architecture publique du début du siècle présentait le plus souvent un jeu volumétrique simple et symétrique, distribué avec une régularité classique[17]. L'Institut Feller, d'aspect monumental, est un exemple de ce style très répandu. À quelque 16 km de Saint-Blaise, d'ailleurs, on retrouve un édifice de facture similaire, l'ancien couvent de Saint-Pie. Construits à trois ans d'intervalle[18], les deux édifices sont de facture semblable (façade monumentale, toit orné de sept lucarnes, etc.), avec des matériaux de même provenance.

Après l'agrandissement final, en 1902, l'édifice Feller avait quatre étages, plus un sous-sol et un attique. Ceci comprenait l'immeuble principal et deux additions latérales projetées vers l'arrière, qui lui conféraient la forme d'un *u*. Le toit de tôle était orné, sur ses façades latérales, d'un total de vingt-cinq lucarnes. L'arrière en comptait douze. La construction était en pierre grise et blanche, dite *pierre de rang*, taillée dans un style rustique et provenant vraisemblablement de la carrière de l'Île à Pierre, au large de Saint-Lambert et en amont de l'Île Sainte-Hélène[19]. Sur tout l'édifice, les jambages des fenêtres et des portes, ainsi que les pierres angulaires, de couleur contrastante, formaient un motif géométrique.

De chaque côté de l'immeuble principal, presque cachées par ce dernier, s'étendaient les ailes latérales de l'immeuble Feller. Chacune comportait également quatre étages, huit lucarnes en façade et cinq sur la face arrière, et un fronton modeste, répétant ceux du frontispice, à plus petite échelle. Chaque aile se terminait par un mur pignon avançant sur la face frontale, formant ainsi un fronton classique à droite et à gauche de la section centrale. Le mur pignon de chaque aile comportait neuf fenêtres et, dans le fronton, une lucarne ronde. Contrairement à la mode architecturale en vigueur à la fin du XIXe siècle, les ailes des édifices, dans les années 1900, étaient construites vers l'arrière, «laissant ainsi la façade principale libre de se déployer sur toute sa longueur et de toute sa

---

mais des modifications devront être apportées en vertu de nouveaux règlements de la MRC de Saint-Jean (*Ibid*).

17 BERGERON, Claude, *Architectures du XXe siècle au Québec*, Québec, Éditions du Méridien, 1989, p. 92-94.

18 Selon le responsable rencontré à l'Hôtel de ville le 15 août 1995, la construction du couvent date de 1899-1900.

19 LESSARD, Michel et Huguette MARQUIS, *Encyclopédie de la maison québécoise*, Montréal, Les Éditions de l'homme, 1973, p. 125.

hauteur»[20] et présentant une monumentalité nouvelle, dont on retrouve de nombreux exemples dans la région.

La face avant était ornée de quatorze fenêtres et sept lucarnes, dont une à vantail double, et arborait deux frontons latéraux percés chacun d'une lucarne ronde. L'entablement était en bois ouvré; si l'architrave et la corniche étaient simples, la frise présentait le motif en redents, fréquemment utilisé dans l'ornementation au début du xxe siècle. Reliant les deux ailes, un balcon à deux étages était soutenu par huit colonnes toscanes. La balustrade était en bois ouvré peint.

Au-dessus de la fenêtre centrale, au premier étage de la façade, se trouvait une pierre sculptée portant le nom et la date de fondation de l'Institut. Cette pierre est aujourd'hui exposée devant le musée Feller. Rien d'autre ne subsiste de l'édifice principal de l'Institut Feller. Ravagé par le feu en 1968, les ruines en ont été complètement rasées.

1.2 Le Massé Hall

Dans les années 1920, l'Institut Feller avait atteint sa pleine capacité et refusait des élèves[21]. L'administration fit alors, en 1923, le choix d'agrandir en construisant à l'arrière de l'édifice principal un bâtiment de brique, relié aux ailes par deux corridors, qui servirait essentiellement de gymnase, d'infirmerie et de quartiers pour les enseignants célibataires.

L'architecte Syndey Comber, de Montréal, a conçu l'édifice dans un style austère, d'inspiration néoclassique. En briques rouges, l'appareil tout panneresse est des plus simples. Le bâtiment est massif et rectangulaire, avec deux extensions latérales : une aile pour filles et une aile pour garçons. Au centre, les locaux communs. En façade comme à l'arrière, six pilastres d'inspiration néoclassique rythment la section centrale, sous une corniche en bois blanc et un toit à pignon avec un large entablement. Les combles latéraux sont percés de deux fenêtres. Le toit des deux sections latérales est plat, avec un égouttoir central.

L'un des rares éléments de décoration se retrouve dans le jeu des contrastes de textures qu'offre l'insertion de pierres carrées, à motif géométrique, dans le mur orbe. Au centre de ce mur, le fronton en hémicycle abrite l'unique fenêtre

---

20 BERGERON, Claude, *op. cit.*, p. 85-87. Voir particulièrement le plan de l'Institut pédagogique de Montréal, conçu par J. Moere, marchand, et Louis Saxe.

21 *Registres d'inscription*, Archives de la Mission de Grande Ligne, McMaster University, 1919-1923, consultés en 1992.

du gymnase. Sous cette fenêtre, un ressaut souligne la pierre de dédicace portant le nom du premier directeur de l'Institut, Arthur Massé.

Les travaux ont été complétés par Charles Norris, de Montréal, ingénieur pour la firme Bremner, Norris & Company Ltd. Les étapes de la construction montrent les techniques et matériaux en usage : coffrages de bois, ciment brassé manuellement, isolation rudimentaire, plancher de pierres des champs sous le dallage de ciment. Aujourd'hui, le Massé Hall semble en voie de reprendre sa vocation de service communautaire. Il a en effet été acheté par un particulier dans le but de le convertir en clinique médico-dentaire, avec centre de soins pédiatriques, physiothérapie et autres.

1.3 L'église

Si l'école constituait l'un des pôles de l'œuvre de l'Institut Feller, le deuxième pôle, tout aussi important pour les contemporains, était sans contredit l'église. Depuis les premières réunions de prière et d'étude biblique dirigées par Henriette Feller et Louis Roussy[22], le nombre des fidèles variait au gré des migrations et des événements sociaux. En 1884, leur nombre[23] était assez constant pour justifier la construction d'un temple de bonne dimension, qui fut érigé en octobre 1885, libre de toute dette[24].

On ignore le nom de l'architecte de l'église, mais on peut retenir deux hypothèses. La Mission de Grande Ligne, soutenue par des fonds ontariens et américains, a pu bénéficier des services d'un membre de l'une des églises donatrices. Cette pratique, courante, constituait une forme de missionnariat auquel s'adonnaient certains professionnels pratiquants. La deuxième hypothèse est plus tentante. Deux des résidences Feller ont été construites en 1887 par Arthur Saint-James (à l'origine Saint-Gemme de Beauvais[25]), de Clarenceville, pasteur et

---

22 ROCHER, Marie-Claude et Catherine DROUIN, *Un autre son de cloche. Les protestants francophones au Québec*, Chroniques de l'Amérique française-2, 1993, p. 32.

23 Le rapport annuel de la Mission de Grande Ligne recense 50 enfants présents régulièrement à l'école du dimanche durant l'été, plus du double pendant les mois scolaires. *Forty-eight annual report of the Evangelical Society of La Grande Ligne*, Montreal, Bentley, 1885, p. 12-13.

24 *Ibid.*, p. 11.

25 Dans la foulée des stéréotypes populaires, ces francophones, étant protestants, ont été associés aux anglophones, d'où l'anglicisation de leur patronyme. D'après les recherches de l'historien Nelson Thomson.

habile artisan issu d'une famille reconnue protestante depuis toujours[26], l'une pour lui-même et l'autre pour sa fille. De plus, l'enquête orale indique que le presbytère a été érigé vers 1885[27] et l'attribue au même Arthur Saint-James. Est-ce possible qu'il ait également construit l'église, ou y ait participé, en préservant son anonymat?

Nonobstant l'appartenance linguistique, il est plus pertinent de comparer l'église Roussy Mémorial aux autres églises protestantes du Québec anglais qu'aux églises catholiques du Québec. Cette église est construite dans un style rappelant le *rural gothic*[28] ou le néogothique vernaculaire. Il faut cependant noter la simplicité de l'édifice, qui n'est pas sans rapport avec le dépouillement du culte protestant. De plus, Hélène Bergevin souligne que, pour des raisons idéologiques, certaines nuances se glissent dans le néogothique de l'architecture protestante :

> «... le renouveau gothique fait surgir des courants de pensée qui, pourrait-on dire, refaçonneront un gothique nouveau. Dans l'architecture protestante, on en distingue deux branches principales que nous avons appelées le gothique symbolique et le gothique pittoresque. L'asymétrie avait été prônée par les ecclésiologistes comme une expression de la véritable diversité des fonctions de l'Église (la symétrie à tout prix étant le contraire de la Vérité). À cette époque,... l'asymétrie prend une dimension nouvelle et devient la composante essentielle de cette architecture pittoresque.»[29]

D'après sa description, le style de l'église de Feller est indiscutable. L'architecture vernaculaire issue du style pittoresque [néogothique] retient essentiellement la tour d'angle sur un édifice sans chœur articulé et dont les baies sont généralement en arc brisé. On remarque aussi l'emploi de couleurs variées, que ce soit pour l'encadrement des baies ou l'animation des surfaces. La plupart de ces églises sont en bois[30].

---

26 Entrevue avec Mme Alice Auclair, le 25 mai 1995.

27 *Ibid.*, et avec M. Samuel McTaggart, le 27 mai 1995.

28 Voir *Design XXVII, A Rural Church, In Downing*, Andrew JAKSON, *op. cit.*, p. 217-220.

29 BERGEVIN, Hélène, *Églises protestantes*, Montréal, Libre expression, 1981, coll. Patrimoine Québécois, p. 39-30.

30 *Ibid.*, p. 30.

Sobre et trapue, l'église Roussy Mémorial est recouverte de déclin de thuya, à l'horizontale. L'entrée est dans la tour du clocher. La description que fait Downing du clocher de sa petite église rurale s'applique d'ailleurs, à peu de choses près, à l'église de Saint-Blaise. Il écrit : «*There is a tower at the south-west corner, with a (covered) porch at the front doors. The entry in this tower is eight feet square, and over it is a ringing-room, with the bell-deck just above it.*»[31] En outre, le clocher porte une flèche qui est ornée de quatre pignons.

La nef est rectangulaire, avec une extension avant dans laquelle se trouve le jubé. Les petits côtés sont percés de deux fenêtres en arc brisé encadrées par deux fenêtres banales; les grands côtés, de quatre fenêtres banales encadrées de même par deux fenêtres en arc brisé. On retrouve les fenêtres en arc brisé aux deux étages de la tour du clocher. Partout, leur forme ogivale est accentuée par une ornementation en bois de couleur contrastante.

La toiture est complexe sur le rectangle de la nef, un toit de type pavillon tronqué est garni, sur chaque côté, d'une très grande lucarne; les extensions avant et arrière portent chacune un toit batière. Dans les combles avant et latéraux, on trouve trois rosaces – colorées, de surcroît! – ce qui est extrêmement rare pour une église de ce type. Il faut voir dans la présence de ces rosaces, de même que dans l'importance du clocher, une affirmation de la position unique de l'Institut Feller dans le monde du protestantisme français au Québec.

Il en est de la communauté protestante comme de l'Église catholique romaine, lieu physique rassembleur, qui joue un rôle social primordial depuis les temps médiévaux :

> «C'est l'attachement à un bâtiment perçu comme original et unique, où l'on se rassemble et se côtoie au moins une fois par semaine, où l'on reçoit de l'information, où se forge même une conscience morale. C'est aussi le cadre de l'assistance aux pauvres et de la fête, cadre de partage matériel et émotionnel. Et cette communauté des vivants est d'autant plus intense qu'elle reste en symbiose avec celle des morts, fixés eux aussi à proximité de l'église.»[32]

---

31 DOWNING, A.J., *op. cit.*, p. 217.

32 BOURIN, Monique et Robert DURAND, *Vivre au village au Moyen Âge. Les solidarités paysannes du XIe au XIIIe siècle*. Paris, Messidor, 1984, p. 242.

Cependant, si l'appartenance à la paroisse répond, pour les catholiques, à une réalité géographique, elle est d'ordre symbolique pour les protestants. Leurs églises, en effet, rassemblent des fidèles provenant de divers lieux, recrutés au gré des conversions et de l'itinéraire des colporteurs d'Évangile. Dispersés dans l'habitat vivant, les membres de la communauté protestante étaient réunis après la mort dans un cimetière commun. À leur décès, les protestants ne pouvaient être inhumés en terre catholique. Chaque lieu de culte protestant, au XIXe siècle[33] avait donc un cimetière à proximité. L'église *Roussy Mémorial* ne fait pas exception.

2. Le patrimoine résidentiel

2.1 Les maisons Saint-James

Sans toutefois pouvoir l'affirmer catégoriquement, il est raisonnable d'avancer que dans l'ancien domaine Feller, quatre résidences sont l'œuvre d'Arthur Saint-James. Pour les deux premières, la sienne et celle de sa fille, construites la même année, c'est une certitude documentée[34]; pour la troisième, le presbytère, une supposition fondée sur l'enquête orale[35]; mais pour la quatrième, une résidence de professeurs, on doit se contenter d'un «doute éclairé».

La maison Arthur Saint-James

Le 12 août 1887, Arthur Saint-James se porta acquéreur de deux terrains du lot 171 (lot de Louis Roussy légués à la Mission puis subdivisé pour vente). Il revendit l'une des terres à sa fille Délima Saint-James et entreprit de construire une maison sur chacun des terrains[36]. Bizarrement, le style de la première maison diffère fondamentalement des trois autres que l'on attribue à Saint-James. Sur son propre terrain, il s'agit d'une maison à deux étages, de type boîte carrée, à toit horizontal avec façade postiche. Un perron, avec un toit incliné soutenu par quatre poteaux de bois, a été ajouté vers 1896. Le toit est à trois paliers, dont le plus haut se prolonge, en façade, par une large corniche ornée de sept consoles (*brackets*) de bois tourné. Selon l'historien de l'architecture Allen Penney, ce détail architectural était très répandu depuis les années 1860. Il parle même du style *Bracketted*, qui se superposait à d'autres : «*It is possible to find Bracketted*

---

33 Ceci est particulièrement vrai en milieu rural; en ville, les franco-protestants étaient souvent enterrés dans les cimetières anglais.

34 Voir LONGPRÉ, Marie-Andrée, *Saint-Blaise, 1887-1987*, Sherbrooke, Louis Bilodeau et fils, 1991, p. 131.

35 Entrevue avec Samuel McTaggart et Alice Auclair, les 25 et 27 mai 1997

36 LONGPRÉ, Marie-Andrée, *op. cit.*, p. 131.

houses in other basic forms and styles, such as Gothic Revival.»[37] Le principal élément décoratif de cette maison reste les bardeaux de cèdre disposés en motifs géométriques. Bien qu'irréguliers parce qu'artisanaux, ils se regroupent en quatre formes et, placés en alternance avec le déclin de planches étroites, ils composent des motifs variés.

La maison Délima Saint-James

La construction qu'Arthur Saint-James entreprit pour sa fille était de forme très géométrique et dans un goût néoclassique qui contrastait hardiment avec le style de la précédente. En forme de *L*, la maison de deux étages est lambrissée en déclin étroit et arbore trois pignons. Dans le comble du pignon latéral, on trouve une fenêtre. À l'origine, deux fenêtres encadraient une cheminée dans les combles avant et arrière. En façade, toutefois, l'une des deux fenêtres du mur pignon a été transformée en porte donnant accès à un petit balcon au premier. Trois des quatre côtés de la maison sont entourés de perrons-galeries aux toits légèrement inclinés et soutenus par un total de seize colonnes, toutes ornées de consoles en bois tourné. Sept propriétaires se sont succédé dans cette maison; l'état de conservation y est encore excellent.

Le presbytère

Par l'architecture et le style, le presbytère, construit à la fin des années 1880 et associé à l'œuvre d'Arthur Saint-James, se rapproche de la maison de Délima Saint-James. Le soin apporté à sa construction et ses détails originaux soulignent l'importance de cette maison et son prestige au sein de la collectivité protestante. Le style de maison est décrit comme vernaculaire néoclassique, la ligne classique étant accentuée par «le pignon organisé à la manière des frontons grecs avec le retour de la bordure du toit, à sa base»[38]. Les façades frontale et ouest sont particulièrement intéressantes.

La moitié de la façade frontale est légèrement en retrait, formant un porche. Quatre fenêtres ouvrent la façade, deux au rez-de-chaussée, une dans le comble du pignon et la dernière, une lucarne à fronton, dans la pente du toit. La façade donnant accès à l'église, sur le côté ouest de la maison, est ornée d'un pignon important. Les fenêtres de cette façade offrent un jeu de volumétrie original. Dans le comble, trois fenêtres rectangulaires sont disposées en triangle, la plus grande encadrée par deux plus petites.

---

37 PENNEY, Allen, *Houses of Nova Scotia*, Halifax, Formac, 1989, p. 76.

38 LESSARD, Michel et Huguette Marquis, *op. cit.*, p. 388.

À gauche de la porte d'entrée, une autre disposition géométrique des fenêtres, en ordre décroissant, progresse vers la porte; à droite, deux fenêtres percent cette façade de façon symétrique. Le toit, mansardé et à trois pignons, a gardé son recouvrement d'origine en tôle à baguettes. En façade, le toit se prolonge, formant un porche à entablement. Les deux colonnes de ce dernier sont ornées de consoles en forme d'éventail, motif que l'on retrouve dans les consoles de la marquise abritant la porte d'entrée latérale. Ce motif, très courant dans les constructions des années 1880-1890, pare de nombreuses résidences des Cantons de l'Est et de la Vallée du Richelieu. Les deux escaliers d'accès ainsi que le perron sont de bois, avec des rampes aux poteaux en bois tourné. Enfin, le presbytère, comme l'église, repose sur des fondations en pierre taillée, ajourées de plusieurs fenêtres-trémies.

La maison des enseignants

On tient peu d'informations disponibles pour ce quatrième bâtiment[39]. Il est situé sur le lot 171 acheté par le pasteur Louis Roussy puis légué, à sa mort, à la Mission de Grande ligne. L'enquête orale révèle que la maison a toujours été habitée par des enseignants de l'Institut Feller[40]. Une photo datant de 1901 montre que la maison existait déjà. En outre, le terrain sur lequel est érigée la maison est assujetti à un droit de passage[41] donnant accès aux terrains de la ferme, du presbytère et de l'église, depuis l'avenue Feller, ce qui laisse supposer qu'il existait, à un moment donné, une interrelation entre ces bâtiments.

Construite avant 1901, sur les terrains de la Mission et dans le voisinage immédiat de deux autres maisons érigées par Arthur Saint-James (à gauche, le presbytère, à l'arrière, la maison de Délima Saint-James), il est plausible qu'elle soit l'œuvre de ce dernier, d'autant plus que certaines ressemblances existent entre ces trois maisons.

---

39 La maison n'apparaît dans aucune des descriptions de l'album du centenaire de Saint-Blaise (*op. cit.*) et les propriétaires actuels n'y sont pas identifiés. Si elle apparaît clairement dans le découpage cadastral, l'index aux immeubles du lot 171 n'offre aucun renseignement complémentaire et, puisqu'il a été impossible de rencontrer les propriétaires actuels, on n'a pas obtenu les droits de consultation qui auraient permis une meilleure enquête.

40 Entrevues avec John Gilmour et Samuel McTaggart, les 15 et 25 mai 1995. Les derniers occupants reliés à l'Institut Feller étaient Monique et Malcolm Flowerday, contactés par entrevue téléphonique le 3 avril 1996.

41 N'étant pas notée dans les registres du Bureau de la publicité et des droits, la servitude a dû être accordée avant 1913.

En effet, toutes trois présentent un toit à trois pignons. Comme le presbytère, la toiture était, à l'origine, recouverte de tôle, ce qui est encore visible sur le toit de la galerie. Comme sa voisine, la façade avant de la maison des enseignants offre deux portes d'entrée, dont l'une est en retrait, reliées par une galerie en forme de *L*. Il manque, à l'une et à l'autre, d'ailleurs, les balustrades en bois tourné qui entouraient les galeries d'origine. Toujours comme dans la maison voisine, la fenestration est abondante sur les deux étages, avec les combles des trois pignons percés de fenêtres anglaises. En outre, les deux maisons sont lambrissées de déclin étroit. Les fondations de la maison des enseignants, comme celles du presbytère de l'église, sont en pierres taillées, assez semblables pour qu'on suppose qu'elles sont de même provenance. Cette maison présente en originalité une fenêtre à baie, comprenant trois châssis à l'anglaise, recouverte d'un toit horizontal en tôle. Si les dormants et chambranles des autres fenêtres de la maison sont très simples, celles de la fenêtre à baie sont plus ornementales.

La maison est située sur le plus grand des terrains résultant de la subdivision des anciennes propriétés de Louis Roussy. Sa superficie totale couvre près de 46 000 pieds carrés. Aujourd'hui entretenu avec soin, le terrain contenait à l'origine plusieurs dépendances, dont une grange-écurie à pignon simple. Petite, elle compte néanmoins deux étages et comprend des stalles pour les chevaux, une remise et une tasserie à foin. On remarque la toiture de tôle à baguettes et le déclin, identiques à celui des maisons.

2.2 Les maisons Comber

La maison du directeur

Durant la phase finale de l'expansion de l'Institut Feller, vers 1920, un riche mécène de la Mission de Grande Ligne fit construire une maison expressément pour l'usage du directeur de l'Institut Feller[42]. Le donateur, fort probablement un Américain, avait mandaté Sidney Comber, l'architecte de Massé Hall, un montréalais du quartier Notre-Dame-de-Grâce, membre d'une église protestante anglophone[43]. Le projet était important : une demeure de treize pièces, sur trois étages et demi. Elle était imposante, surtout en comparaison avec les modestes résidences rurales des alentours, et conçue pour l'accueil des nombreux visiteurs reliés au fonctionnement de l'Institut.

Le style de l'édifice rappelle le *Américan rural gothic* en vogue aux États-Unis à la fin du XIXe siècle. Le toit est mansardé à deux eaux, se terminant par un

[42] Entrevue avec John Gilmour, le 15 mai 1995.

[43] Sydney Comber, dont la famille est toujours membre de la *Madison Baptist Church*, à Montréal.

larmier. Sur les brisis, peu arqués, des bardeaux d'asphalte remplacent depuis les années 1950 les bardeaux de bois originaux. Le porche frontal à entablement est soutenu par dix colonnes carrées et entouré d'une balustrade en bois peint. Il est surmonté d'une imposante lucarne galbée, qui a sa réplique, de dimension plus petite, sur le mur arrière. La lucarne de façade, disposée de façon à évoquer un fronton néogothique, est percée d'une fenêtre à quatre vantaux, la seule en façade pour les étages supérieurs.

La maison du directeur est lambrissée en déclin jusqu'à la hauteur du premier étage, sur les quatre faces. Les lucarnes avant et arrière, ainsi que les deux murs de pignons sont recouverts, aux niveaux des premier et deuxième étages, de bardeaux de cèdre. Les tavillons, taillés symétriquement, composent un motif classique et régulier. Les bardeaux et les lambris sont aujourd'hui d'une couleur contrastante, ce qui alourdit sans doute la ligne du bâtiment. À l'origine, les murs portaient une couleur unie et les jeux de textures suffisaient à prêter une élégance subtile et une certaine légèreté à ce bâtiment somme toute assez massif.

Le généreux mécène, demeuré anonyme, avait nommé cette maison *la maison du missionnaire*. Mais sa relative somptuosité impressionnait les protestants, généralement pauvres et habitués à se contenter d'habitations plus simples, de sorte qu'elle acquit rapidement le surnom de *la maison du millionnaire*[44]...

La maison des enseignants

En face de la maison du directeur, le même architecte construisit, dans la foulée des grands agrandissements de 1920, une résidence pour enseignants. Plus modeste que celle du directeur à la fois en dimension et en ornementation, cette deuxième maison n'en présente pas moins une facture semblable, particulièrement dans trois éléments : le porche, les lucarnes et le revêtement.

Toutes deux ont, en effet, un porche frontal à entablement, soutenu par des colonnes de bois peint, entouré d'une balustrade et surplombé par le premier étage. Sur la façade, on retrouve une lucarne, à retour, portant l'unique fenêtre avant de l'étage supérieur. Sur la face arrière de la maison, une lucarne de dimension réduite rappelle celle de la façade. Le jeu des volumes, cependant, est fondamentalement différent. Pour la maison du directeur, d'aspect plus monumental, la volumétrie est symétrique : lucarne centrale et fenestration égale de chaque côté de la porte d'entrée, située au milieu. La seconde maison est asymétrique; la lucarne prolonge en hauteur la moitié avancée de la maison, alors que le toit, à pignon, recouvre le reste de la maison, y compris les porches avant et

[44] Entrevue avec John Gilmour, le 15 mai 1995.

arrière. La fenestration suit la logique verticale dans la lucarne et sous celle-ci, les fenêtres sont à ventaux triples, alors qu'ailleurs, elles sont simples.

Enfin, le revêtement extérieur affiche la même originalité : le rez-de-chaussée est lambrissé en déclin alors que les lucarnes et les combles sont recouverts de bardeaux de cèdre. Les tavillons sont réguliers et rectangulaires, formant un motif des plus simples.

Le style *American rural gothic* dont s'inspire l'architecte montréalais est commun à cette époque dans la vallée du Richelieu. Cependant, l'utilisation combinée du déclin et du bardeau en motifs géométriques sur une même façade semble assez originale – à moins qu'ailleurs, les rénovations modernes ne les aient cachées sous un revêtement unique (*clapboard* d'aluminium, par exemple).

À quelque 16 kilomètres de Saint-Blaise, une maison rappelle de façon frappante celles de Feller construites par Comber : le même mélange de déclin et de bardeau, même traitement volumétrique, les toits mansardés, à retour, avec incurvation légère et larmier, porches à entablement, colonnes et balustrades en bois peint. Aujourd'hui occupée par un architecte-urbaniste, cette maison date du début du siècle et a été réalisée, dit son propriétaire, par un architecte anglophone de Notre-Dame-de-Grâce, bien connu dans la région[45]. Sans trop extrapoler, il est raisonnable de supposer qu'il s'agit bien de Comber.

2.3 La ferme et le magasin

La ferme et le magasin remplissaient les deux fonctions, résidentielle et communautaire, logeant les familles des ouvriers. Ils fournissaient aussi marchandises et services.

La ferme

La maison de la ferme a été érigée sur la propriété de Louis Roussy, du vivant d'Henriette Feller[46], c'est-à-dire entre 1840 et 1868, respectivement date de l'achat des terres et de la mort de Feller. Telle qu'on la voit aujourd'hui, c'est une construction en forme de *T*, dont les deux parties sont faites de matériaux différents. On peut se demander toutefois si l'une d'elles n'a pas été ajoutée comme agrandissement. Aucune source, ni orale ni visuelle, ne permet de confirmer ou

---

45 Tout indique qu'il s'agit de Sydney Comber, selon l'entrevue avec le propriétaire de la maison, le 19 août 1995.

46 Entrevue avec John Gilmour, le 15 mai 1995.

d'infirmer cette hypothèse[47]. Cependant, l'observation du bâtiment le laisse supposer.

En effet, la partie principale du bâtiment, où se trouvent les entrées avant et arrière, est en pierre de maçonnerie, avec un toit à pignon simple dont les combles sont percés de fenêtres carrées. Au rez-de-chaussée, les fenêtres sont rectangulaires, «à l'anglaise». Une galerie-perron abrite chacune des entrées. La seconde partie du bâtiment est entièrement lambrissée de déclin. La pente de son toit est raccourcie, de sorte que les fenêtres ne se trouvent ni dans les combles ni comme lucarnes, mais plutôt dans les trois murs. Les fenêtres des deux parties de la maison sont de dimensions différentes. Les fondations diffèrent également contrairement à la partie de pierre, la section en déclin repose sur un sous-sol de ciment, ajouré de trois fenêtres.

Actuellement, chacune des deux parties comprend une cheminée. Mais si celle de la section principale semble être d'origine, la seconde a, de toute évidence, été ajoutée ou modifiée comme on le constate à l'examen comparatif des documents photographiques disponibles.

Construite pour répondre aux besoins alimentaires de l'Institut, la ferme se développa rapidement et prit de l'expansion en même temps que ce dernier. Quelque 250 acres étaient cultivées, fournissant les légumes, la volaille et les produits laitiers. Si la ferme n'a jamais produit de viande bovine ou porcine, elle cultivait les céréales nécessaires pour l'entretien des animaux de trait et de transport[48].

Les fermiers étaient engagés par la Mission de Grande ligne et considéraient leur travail comme un service religieux offert pour le soutien de l'Institut. L'été, certains élèves y trouvaient un gagne-pain leur permettant de financer leur année scolaire.

Le magasin général

Édifice imposant à façade postiche, le magasin général a fort probablement été érigé dans la foulée des agrandissements de 1890. En effet, s'il est impossible de retracer la date exacte de sa construction, on sait néanmoins qu'elle est antérieure à 1903. Un recensement des métiers à Saint-Blaise, cette année-là, mentionne que «Tancrède Morin a le magasin général du village et Joseph

---

47 Tel qu'indiqué plus tôt, il n'a pas été possible d'interviewer les propriétaires.

48 Entrevue avec John Gilmour, le 15 mai 1995.

Perron, celui de la Mission.»[49] Sachant qu'entre la reconstruction de 1880 et les agrandissement finaux de 1902, l'Institut doubla le nombre de ses pensionnaires, il est logique de déduire que le magasin-bureau de poste fut construit durant cette période. Comme dans toutes les collectivités, le magasin général était autant un lieu de sociabilité que de commerce…

Comme pour la maison d'Arthur Saint-James, le style est sans équivoque celui des maisons à façade postiche. Dans le cas du magasin, le toit plat est orné d'un parapet surélevé sur trois côtés et surmonté d'une large corniche plate. La maison n'est toutefois pas strictement une «boîte carrée», puisque la face avant est en deux sections. L'une, en retrait, forme une galerie dont le toit en pente douce est soutenu par cinq colonnes ornées de consoles à pendants et une balustrade, le tout en bois peint. De ce style, on retrouve toutefois les portes et fenêtres disposées de façon symétrique, de même que les escaliers de face et de côté.

3. Le patrimoine mémoriel

L'œuvre protestante française au Québec connut deux phases de développement intense. La première, dans le contexte des crises multiples et de la fragilisation de l'église catholique des années 1830-1840, donna lieu à l'implantation de nombreuses églises et écoles franco-protestantes, dont Feller; la deuxième, à la fin du siècle, consolida ces implantations et en assura la croissance pendant quelque trente ans.

Dans la dynamique entre les collectivités protestantes et catholiques de même langue – et particulièrement dans l'optique clérico-nationaliste qui a prévalu jusqu'au milieu du XXe siècle – on comprend que la croissance de l'une constituait une menace pour la solidité de l'autre. Chacune des deux phases d'expansion du protestantisme français se heurta donc à l'opposition de l'église officielle[50]. Ces heurts suscitèrent des réactions différentes. En simplifiant un peu, on peut avancer que la croissance des années 1830-1840 et les persécutions qui s'ensuivirent provoquèrent un essaimage de la communauté protestante vers des terres voisines, tandis que la croissance observée au tournant du siècle se termina plutôt par le déclin de l'œuvre, particulièrement celle de Feller.

---

49 *Album du centenaire de Saint-Blaise*, *op. cit.*, p. 75.

50 Voir à ce sujet, les chapitres 2 et 3 du catalogue d'exposition *Un autre son de cloche*, *op. cit.*, p. 11-31 et le chapitre 2 du mémoire de maîtrise *Les protestants francophones au Québec, XIXe siècle. Une expérience de communication de l'histoire par l'exposition en musée*, ROCHER, Marie-Claude, Université Laval, 1993, p. 41 à 66.

3.1 Dispersion et essaimage des traces

L'agitation sociale qui avait débuté avec les événements de 1837-1838 a beaucoup affecté la jeune communauté protestante. Perçus comme doublement traîtres[51], les évangéliques faisaient l'objet d'ostracisme et de persécution. Le discours agressif du clergé catholique, pénétrant dans les campagnes, frappait l'imagination populaire, provoquant des actes de violence. L'école de Feller et la communauté qui gravitait autour constituaient, bien entendu, des cibles de choix.

Cherchant donc à fuir ce qui devenait un centre d'attention, sans toutefois trop s'en éloigner, certaines familles protestantes se répandirent dans les villages avoisinants de la vallée du Richelieu. Afin de préserver un minimum de cohésion, les familles tentaient de rester groupées, achetant des terres qu'elles divisaient entre elles. Ainsi trouve-ton, encore aujourd'hui, les *rangs des protestants*[52], autour de Marieville[53], de Roxton Pond[54], de Valcourt[55], de Saint-Hilaire, etc.

Le cas de Marieville est particulièrement intéressant[56]. En effet, l'une des premières familles protestantes à s'y établir, la famille Goyette, comptait parmi elle deux frères exerçant le métier d'ingénieur-architecte, Willie et Delphis. Solidarité oblige, les frères Goyette construisirent les maisons des arrivants[57]. Et de fait, parmi les maisons qui ont été conservées, plusieurs, construites les mêmes années, présentent indéniablement une facture commune.

La première maison «protestante» de Marieville fut construite en 1840 par le couple Ledoux-Tétreault, dont la fille, Elmira, épousa plus tard l'un des fils Goyette. Amis intimes d'Henriette Feller, les Tétreault morcelèrent leur immense terre au profit de familles victimes de persécutions, formant ainsi un noyau social

---

51 La thèse de la double traîtrise ou de la double appartenance est développée dans le mémoire cité à la note précédente.

52 Ce terme est bien connu des personnes âgées, et suscite toujours des réactions…

53 Anciennement Sainte-Marie-de-Monnoir.

54 Anciennement Béthanie.

55 Anciennement South Ely.

56 Pour des raisons de limite de temps et de moyens, Marieville sera le seul cas observé dans le cadre de cette étude.

57 Les plus vieux habitants du village les appellent encore aujourd'hui, les *maisons des protestants* et peuvent raconter comment, dans leur jeunesse, on les croyait hantées, habitées par des êtres aux pieds fourchus…

encore vigoureux aujourd'hui[58]. Une partie de cette terre fut donnée pour construire un lieu de culte protestant, terminé en 1852. La chapelle est encore fréquentée aujourd'hui.

L'état actuel de la maison Tétreault rend mal le style néogothique vernaculaire qui était clairement le sien à l'origine, visible sur une photo de 1910[59] qui montre l'ornementation élaborée de la balustrade, du cache-soleil, des consoles et de la bordure de pignons.

En briques rouges d'appareil tout panneresse, la maison arbore un toit en pente raide, avec pignon à retour. En façade, le toit est percé d'une lucarne dont le faîte était, à l'origine, orné d'une flèche de bois tourné et peint. Toit, lucarne et cache-soleil sont recouverts de tôle posée «à la canadienne». Deux cheminées, de souches relativement hautes, se retrouvent dans les murs pignons. À part le tambour ajouté récemment, les ouvertures sont distribuées de façon symétrique et on note l'importance de la porte d'entrée principale. Avec ses deux vantaux latéraux et son entablement vitré, elle rappelle les portes des villas anglo-normandes si populaires dans les Cantons de l'Est à cette époque. Un porche-galerie orne la façade et l'un des côtés, son toit étant soutenu par douze poteaux.

Dans les rues voisines, au moins sept maisons sont clairement identifiées comme étant l'œuvre des frères Goyette. Construites approximativement dix ans après celle de Tétreault, elles demeurent néogothiques mais tendent à l'éclectisme, se rapprochant de l'esprit victorien par la complexité de l'ornementation des corniches, consoles, dormants, cadres et frontons. Toutes sont lambrissées en déclin étroit avec, parfois, un motif de bardeaux dans les combles. Toutes ont un porche-galerie sur deux côtés, et toutes, sauf une, ont un toit à lucarnes avec pignons.

3.2 Assimilation et anglicisation : le déclin

Après le morcellement de la communauté franco-protestante et les diverses implantations qui en résultèrent, il faut attendre le tournant du siècle pour observer à nouveau une phase de croissance intense, que l'on peut situer entre 1885 et 1915. Pour l'Institut Feller, on l'a vu, cette deuxième phase s'est concrétisée par de nombreuses constructions résidentielles et communautaires. Elle s'est également concrétisée par une résistance accrue de la part des autorités catholiques puis, dès les années 1920, par un déclin de l'œuvre protestante française.

---

58 Entrevue avec Alice Auclair, le 27 mai 1995.

59 Archives privées de la famille Auclair.

Les «accrochages» de diverses natures étaient courants au début du xxe siècle[60]. Les membres de la communauté franco-protestante étaient soumis à une forte pression sociale, comme en témoigne cet extrait d'une lettre d'Alphonse de Ligouri Therrien, jeune pasteur de Napierville, adressée à un collègue ontarien : «*... we are deprived of all racial sympathy... We are ostracized by our own kith and kin, looked upon as traitors to our nationality, our language, our religion*»[61].

Les franco-protestants se trouvaient alors devant trois choix. Ils pouvaient privilégier leur choix religieux et se défendre en consolidant leur communauté; ils pouvaient retourner à la majorité catholique d'où ils étaient issus et s'y assimiler par le biais du mariage; ou, mettant l'accent sur l'appartenance religieuse, ils pouvaient demeurer protestants et s'intégrer à la collectivité anglaise.

Dans les régions de forte implantation franco-protestante, où la présence sociale se doublait d'une présence physique établie (résidences, école, église), la cohésion fut facilitée et le regroupement communautaire, important. À Marieville, les protestants francophones s'organisèrent en un réseau de soutien socio-économique. Avec le support de riches anglophones (protestants, bien sûr...), trois manufactures[62] furent mises sur pied, fournissant de l'emploi aux protestants.

Évidemment, la réintégration parmi la majorité catholique était fortement valorisée, particulièrement auprès des nouveaux convertis. La même pression s'exerçait à l'égard des enfants issus d'un couple *mixte*. Si une mère catholique, par exemple, ayant épousé un protestant, réussissait à faire baptiser ses enfants et à les élever dans la foi romaine, non seulement son égarement lui était-il pardonné, mais elle gagnait automatiquement le ciel, sans passage par le purgatoire[63].

---

60 De nombreuses sources livrent cette information. Deux sont particulièrement signifiantes, d'une part, les *Rapports annuels de la Mission de Grande Ligne* et, d'autre part, les *Mandements des évêques*. Voir la bibliographie du mémoire de maîtrise (ROCHER, *op. cit.*,).

61 Correspondance d'Alphonse de Ligouri Therrien, citée par W. Nelson THOMSON, *Witness in French Canada, In* ZEMAN, Jarold (dir.), *Baptists in Canada: A Search for Identity amidst Diversity*, Burlington, 1980, p. 54.

62 L'un produisait des objets de paille, l'autre, des chemises et la troisième, des chapeaux. Cette dernière fut rachetée par des «catholiques» en 1928 et la nouvelle direction congédia tous les employés «non baptisés». Entrevue avec Alice Auclair, le 27 mai 1995.

63 *Ibid.*

Enfin, l'anglicisation des franco-protestants prit une ampleur importante dès 1910. De nombreux mariages unirent anglophones et francophones de même religion et, pour des raisons de financement, plusieurs églises fondées par des francophones devinrent bilingues[64]. Voyant, d'une part, les difficultés encourues systématiquement par les convertis et, d'autre part, les avantages financiers d'un rapprochement avec la communauté anglo-protestante, la Mission de Grande Ligne décida d'une réorientation fondamentale : «*It was decided that the Mission should embark on a gradual dilution of the French orientation of the work.*»[65]

L'anglicisation progressa à une vitesse fulgurante. En 1914, presque tout, à l'église Saint-Paul, la première à devenir bilingue, se déroulait exclusivement en anglais[66]. Saint-Constant, comme de nombreuses autres églises, devint bilingue puis, progressivement, anglaise. En 1927, l'assemblée choisit un pasteur unilingue anglais, ce qui, apparemment, ne constituait pas une difficulté majeure : «*The people, though French* [...] *are familiar with the English tongue, most of them having been students at Feller Institute.*»

L'Institut Feller, en effet, n'échappe pas au mouvement d'anglicisation. Depuis 1917-1918, le journal interne publie ses articles presque exclusivement en anglais, révélant le haut taux d'anglicisation tant chez les élèves que parmi le corps enseignant[67]. Instruits en anglais, les jeunes protestants trouvaient dès lors plus naturel de s'intégrer à la communauté anglaise, échappant ainsi à la formidable pression sociale qu'exerçaient sur eux les autorités catholiques. Celles-ci, en effet, accroissaient la tension en associant les baptistes aux communistes visés par la Loi du cadenas de 1937 «*according to reports from all missionaries, Protestants were described as communists in public statements by priests*»[68].

Un survol des rapports annuels de la Mission de Grande Ligne révèle quelques conséquences de ce mouvement en 25 ans (entre 1925 et 1950) : aucun pasteur n'est formé parmi les franco-protestants; le montant d'argent reçu en 1940 représente approximativement le quart de ce qui était recueilli en 1900. Enfin, en 1943, l'Institut Feller, sous-utilisé, est réquisitionné par le gouvernement du Canada pour servir de camp d'internement des prisonniers de guerre allemands

---

64 En 1910, l'église Saint-Paul, à Montréal, devient la première église bilingue, Rapport annuel, Baptist Yearbook, Ontario and Québec, 1911, p. 176.

65 THOMSON, W. Nelson, *op. cit.*, p. 54.

66 Rapport annuel de la Mission de Grande Ligne, 1915, p. 82.

67 RENFREE, Harry, *Heritage and Horizon. The Baptist Story in Canada*, CBF, Mississauga, 1988, p. 270.

68 Rapport cité dans *Ibid.*, p. 272.

capturés dans les batailles de l'Atlantique et du golfe du Saint-Laurent. Fermé pendant cinq ans, l'Institut fut rendu à la Mission avec un budget de rénovation. Mais le déclin s'avéra irrémédiable et, en 1967, l'Institut Feller, endetté, ferma ses portes. Il devait servir de centre d'accueil pour arriérés mentaux adultes, mais fut détruit par le feu l'année suivante.

3.3 Le retour mémoriel

À la fin des années cinquante, la Mission se retrouva avec moins de la moitié des effectifs qui étaient les siens au début du siècle et constata l'échec de sa politique de bilinguisme. Les années soixante furent donc un temps de questionnement, de réévaluation et de réorientation – pas seulement pour la Mission, d'ailleurs, puisque cette décennie fut marquée, au Québec, autant par le *Maître chez nous* de Jean Lesage que par Vatican II et l'ouverture d'esprit associée aux années de la Révolution tranquille. À mesure que s'effritait le cadre identitaire clérico-nationaliste, la communauté franco-protestante se mit à affirmer sa double appartenance et, bien sûr, à chercher ses racines, incontournables composantes de l'identité.

On remarque donc, vers le milieu des années 1970, un intérêt croissant pour l'histoire du mouvement protestant. La Mission de Grande Ligne, devenue l'Union d'églises baptistes françaises au Canada (UEBFC), pose alors plusieurs gestes de mémoire[69] : constitution d'un Comité historique, classement d'archives, fêtes anniversaires d'églises, publication de recherches. Et, en 1975, fondation du Musée Feller.

En effet, la maison de Jean-Baptiste Lévesque, où Henriette Feller avait débuté son œuvre, fut rachetée, consolidée et déménagée sur le terrain adjacent au presbytère. Aujourd'hui, un Comité du Musée Feller s'occupe de son entretien. On peut y voir les artefacts rescapés de l'incendie de l'Institut ainsi que divers objets personnels ayant appartenu aux figures importantes du protestantisme au Québec.

Ce modeste musée s'inscrirait plus précisément dans le type de la maison historique. On y traite davantage de la vie d'Henriette Feller et de Louis Roussy que de la thématique de l'histoire des franco-protestants. Tel qu'il est, cependant, il représente une riche source de documentation historique et muséologique; il est un lieu de convergence et de mémoire pour les protestants francophones.

---

[69] Les *gestes de mémoire* sont des actes posés sciemment dans le but de découvrir, de conserver ou de mettre en valeur des traces, orales ou matérielles, du passé. Selon la typologie développée dans le mémoire de maîtrise de Rocher (*op. cit.*).

Les traces qui subsistent aujourd'hui de l'Institut Feller forment un ensemble architectural intéressant. Elles témoignent à la fois de l'altérité d'une communauté et de son intégration dans l'environnement humain, tant dans le passé que dans le présent.

Repères bibliographiques

Cet article s'appuie surtout sur la documentation déjà réunie durant les recherches de maîtrise. Pour une bibliographie complète, donc, voir les pages 139 à 151 du mémoire Les protestants francophones au Québec. Une expérience en communication de l'histoire. *(ROCHER, Marie-Claude, Université Laval, 1993) et* Un autre son de cloche. Les protestants francophones au Québec, *de la même auteure, catalogue d'exposition publié par le Musée de l'Amérique française (Québec, 1993).*

Traités comme des sources, les ouvrages suivants ont été particulièrement utiles :

Album souvenir du centenaire de la paroisse de Saint-Blaise. Sherbrooke, Éditions Louis Bilodeau et fils, 1988.

DUCLOS, Rieul, *Histoire du protestantisme français au Canada et aux États-Unis*, Montréal, Librairie évangélique, 1913.

Extraits du Fonds Feller, Musée Feller, Saint-Blaise

Prospectus of Feller Institute, Grande Ligne, Province of Québec, Montréal, D. Bentley & C0., 1900;

Rapports annuels de la Mission de Grande Ligne (années diverses).

Pour la problématique de l'architecture, les entrevues suivantes ont été réalisées :

- *Rév. John Gilmour*, dernier directeur de l'Institut Feller;
- *Doris Paradis*, élève, puis enseignante à l'Institut Feller;
- *Samuel McTaggart*, concierge durant 31 ans à l'Institut Feller;
- *Rév. Guy Brouillet,* ancien élève de l'Institut Feller;
- *Alice Auclair,* ancienne élève et employée de l'Institut Feller.

Plans et registres graphiques du lot 171, paroisse cadastrale Saint-Valentin (Municipalité rurale de Saint-Blaise).

Registres cadastraux du Bureau des enregistrements de la MRC Saint-Jean-sur-Richelieu, lot 171.

Registres des lots 170 à 173, paroisse cadastrale Saint-Valentin (Municipalité rurale de Saint-Blaise).

Registres des ventes et des successions et permis de construction ou de rénovation, Bureau de la publicité et des droits, Saint-Jean-sur-Richelieu.

Pour l'histoire de l'architecture, les ouvrages suivants ont servis de référence :

BERGERON, Claude. *Architectures du* XXe *siècle au Québec*. Québec, Éditions du Méridien, 1989.

BERGEVIN, Hélène. *Églises protestantes*. Montréal, Libre expression, 1981, coll. Patrimoine québécois.

DE VARINE, Hugues. «L'écomusée», dans *Vagues. Une anthologie de la nouvelle muséologie*. Tome 1, Mâcon, Éditions W, coll. Museologia, p. 446-496.

DUBÉ, Philippe. *Deux cents ans de villégiature dans Charlevoix. L'histoire du pays visité*. Québec, PUL, 1986.

GAUTHIER, Raymond. *La tradition en architecture québécoise. Le* XXe *siècle*. Québec, Éditions du Méridien, 1989.

GAUTHIER-LAROUCHE, Georges. *Évolution de la maison rurale traditionnelle dans la région de Québec*. Québec, PUL 1974.

GUILLERME, Jacques (dir.). *Les collections, Fables et programmes*. Seyssel, Champ Vallon, 1993.

JACKSON DOWNING, Andrew. *Victorian Cottage Residences*. New York, Dover Publication, 1980.

LEONIDOFF, Georges et al. *Comment restaurer un maison traditionnelle. Une prise de conscience*. Québec, MAC, 1973. Série architecture, coll. Civilisation Québec.

LESSARD, Michel et Huguette MARQUIS. *Encyclopédie de la maison québécoise. Trois siècles d'habitation*. Montréal, Éditions de l'homme, 1972.

LESSARD, Michel et Gilles VIANDRÉ. *La maison traditionnelle au Québec. Construction Inventaire Restauration*. Montréal, Éditions de l'homme, 1974.

PENNEY, Allen. *Houses of Nova Scotia*. Halifax, Formac, 1989.

SCULLY, Vincent. *The Single Style Today or the Historian's Revenge*. New York, Braziller, 1981.

ZEMAN, Jarold (dir.). *Baptists in Canada a Search for Identity amidst Diversity*, Burlington, 1980.

L'ÉGLISE HAÏTIENNE AU QUÉBEC : ORIGINE, ÉVOLUTION ET VISAGE ACTUEL

Wilner CAYO, étudiant à la maîtrise en théologie
Faculté de Théologie Évangélique (Université Acadia), Montréal

RÉSUMÉ — *La présence haïtienne est un phénomène relativement récent au Québec. En 1968, on recensait 415 Haïtiens. En 1986, on évaluait le population haïtienne du Québec à près de 48 000, en 1997, elle serait autour de 80 000, installée, en très grande partie, dans la région de Montréal. Ces haïtiens sont venus au Québec avec leurs mœurs, leurs cultures et leurs religions. Une bonne partie se déclarent chrétiens évangéliques et affichent un très fort militantisme quant à leur attachement à leur église. Que sont ces églises haïtiennes évangéliques? Peut-on en retracer l'origine? Quel est leur mode de croissance? Leurs caractéristiques? Leur rôle au sein de cette société d'accueil? Comment modifient-elles l'équation des évangéliques francophones au Québec? Si les Haïtiens de la première génération, difficilement intégrables dans la société d'accueil, se sont trouvés devant la nécessité de se séparer; si leurs leaders religieux vont jeter les bases d'églises évangéliques (de différentes confessions de foi) dites haïtiennes, qui joueront un rôle social fondamental pour bon nombre de nouveaux arrivés au pays, assez souvent isolés et sans ressources, si la courbe de croissance de cette église obéit à celle de l'immigration haïtienne au Québec, que faut-il penser donc du visage actuel de cette église, qui a connu différentes phases de mutation, d'implantation, de division et de multiplication? Que faut-il penser des leaders qui, assez souvent, gagnent leur vie en milieu séculier tout en exerçant une forte emprise sur les membres pour qui ils sont, en général, pasteurs, conseillers, psychologues, plombiers, médecins…? Heureusement, cette vision des choses est actuellement remise en question par la nouvelle génération de chrétiens évangéliques haïtiens.*

Introduction

En considérant l'historique des Églises haïtiennes évangéliques, nous allons examiner en particulier les églises de confessions de foi baptistes et pentecôtistes (majoritaires à Montréal) en survolant rapidement les autres dénominations. Après l'historique, nous considérons certains aspects de la vie d'église qui peuvent mieux expliquer le tableau des évangéliques haïtiens à Montréal. Pour mieux situer les églises haïtiennes, une église formée d'immigrants, on commence en retraçant les grandes lignes de ce mouvement migratoire.

1. La migration haïtienne

1. 1 Migration haïtienne globale

Les répressions politiques et économiques obligent la migration. L'exode massif des Haïtiens de toutes les couches sociales a commencé, en fait, avec l'arrivée de François Duvalier au pouvoir en 1957. Les Haïtiens seront forcés de quitter à cause d'une situation socioéconomique invivable, créée par le régime répressif des Duvalier (1957-1986)[1].

Au fur et à mesure que le régime duvaliériste resserrait l'étau, il devenait évident pour bon nombre d'Haïtiens que le salut était à l'étranger. Presque chaque famille espérait qu'au moins un des leurs pouvait s'y rendre, par n'importe quel moyen et à n'importe quel prix. Ils périrent en grand nombre sur des embarcations de fortune. Les cadavres rejetés en nombre grandissant, surtout à partir de 1980, sur les plages bahaméennes, cubaines ou américaines sont un témoignage tragique que l'Haïtien est prêt à mourir pour vivre.

1. 2 Migration haïtienne au Québec

En 1968, 444 Haïtiens arrivèrent au Canada[2] dont 415 choisirent le Québec[3]. Ils affichaient un niveau de scolarité élevé, ce qui a constitué une mine d'or pour le Québec qui, à cette époque, recherchait des enseignants, des cadres et des techniciens d'expression française; les impératifs du développement du

---

1 De 1957 à 1986, on dénombre près d'un demi-million d'Haïtiens aux États-Unis dont 350 000 à New York seulement. On en compte également près de 400 000 en République dominicaine, près de 40 000 aux Bahamas, environ 48 000 au Canada, 25 000 dans les Petites Antilles, 20 000 en Guyane française, près de 15 000 en Europe, sans compter ceux qui sont au Venezuela, Surinam et les innombrables Haïtiens disséminés partout en Afrique et en Asie. Ce sont les «juifs» errants de la Caraïbe.

2 Actuellement, 96% de la population haïtienne vivant au Canada est concentrée au Québec dont 95% à Montréal. La grande majorité d'entre elle (entre 65% et 70%) habite l'est et le nord de la ville ou ses banlieues. Paul Déjean, *D'Haïti au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1990, p. 13.

3 La présence haïtienne au Québec est un phénomène relativement récent. Vers 1950, il n'y avait qu'une quarantaine d'Haïtiens au Canada dont un tiers à Ottawa, à cause de la représentation diplomatique haïtienne dans cette ville. Quant aux autres deux tiers résidents, ils furent éparpillés dans la province du Québec. En général, les Haïtiens arrivant au Québec avant 1970 connaissaient en Haïti une situation socio-professionnelle relativement confortable. Ils appartenaient au monde universitaire ou à celui des professions dites libérales. De ce secteur, le Canada en a accueilli 38 en 1965, et 42 en 1966. *Ibid.*, p. 36.

Québec de la révolution tranquille avaient suscité, vers 1960, tout un ensemble de besoins qu'il fallait satisfaire, particulièrement dans le domaine des services.

Les années 1972-1976, puis 1978-1980, représentent une période déterminante pour l'immigration haïtienne au Québec. Ces années vont voir s'accroître de façon effarante le nombre d'Haïtiens au Québec. Vers 1986, on évalue la population haïtienne du Québec à près de 48 000 personnes, installées en très grande partie dans la région de Montréal, et plus particulièrement dans l'est et le nord de la ville.

1. 2. 1 Emplois et scolarité

> «Avant 1971, une forte majorité des immigrants haïtiens au Québec accusait un taux élevé de scolarité : 62% des 345 admis en 1968 comptaient 14 ans ou plus de scolarité. Ce taux est de 13% en 1982. D'après les statistiques du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, entre 1968 et 1982, le taux des Haïtiens admis comme résidents avec 14 ans ou plus de scolarité serait de 18,1% et de 41,3% entre 8 et 11 ans.»[4]

De plus en plus, l'on constatera que nombre d'immigrants des dernières vagues migratoires ont une scolarisation extrêmement réduite et, dans bien des cas, inexistante. Ils s'insèreront dans la catégorie des travailleurs sans spécialisation et, sur le marché du travail, ils seront affectés à ce qu'on a coutume d'appeler au Québec l'*ouvrage général*.

1. 2. 2 Situation sociale et intégration

Si les premiers arrivants jouissaient d'un statut privilégié et menaient joyeuses et brillantes vies, il en sera tout autrement des prochains contingents pour qui l'intégration à la société québécoise se fera difficilement ou pas du tout. Dans la catégorie des emplois où les travailleurs ne jouissent d'aucune ou de presque aucune protection effective, où les travailleurs sont complètement ou presque à la merci des caprices de l'employeur ou du marché du travail, où les travailleurs ne peuvent compter que sur une rétribution dérisoire, comparativement à la somme de travail à fournir ou aux risques encourus, se trouve la très grande majorité de la population haïtienne.

Bien qu'ils aient toujours représenté une main-d'œuvre à bon marché très précieuse pour les entrepreneurs, ils seront les premiers à connaître les affres de la récession et tomberont les premiers sous les balles du chômage. Nullement

[4] *Ibid*, p. 68.

besoin de souligner que les troubles et dérangements profonds résultant de ces états de faits plongent un grand nombre de familles haïtiennes dans une situation de stress énorme (terrain propice à l'exploitation).

Qu'en est-il du problème de la délinquance juvénile en grande partie due aux situations économiques défavorables de bien des parents forcés de faire plusieurs «jobines» pour arriver à joindre les deux bouts et qui confient, bien malgré eux, l'éducation des leurs à la télé? Enfin, les problèmes du racisme auxquels est confrontée la communauté haïtienne sont devenus plus évidents autour du domaine des taxis. Autant d'éléments que les institutions sociales et religieuses vont récupérer.

2. Les églises haïtiennes au Québec

2. 1 Définition du vocable *Église haïtienne*

En général, l'on a tendance à définir une église haïtienne comme une église parlant le haïtien ou le créole. Nous aimerions souligner que plusieurs églises haïtiennes utilisent le français comme langue d'expression et de communication. Il faudrait cerner autrement la définition de l'église haïtienne. Celle qui sera proposée transcendera la dimension purement linguistique, à savoir que «Une église haïtienne est une assemblée ou une communauté ayant une mentalité et une culture haïtienne.»[5]

2. 2 Les premiers pas

La présence haïtienne commence de plus en plus à se faire sentir au Québec autour des années 1970, et elle ira en s'intensifiant. Les premiers Haïtiens arrivés au Québec persévéraient habituellement dans des congrégations blanches ou multi-ethniques, car vers 1970, il n'existait presque pas d'églises haïtiennes connues. Toutefois, avec la montée de l'immigration, certains pasteurs et leaders qui militaient déjà en Haïti, récemment arrivés au Québec, trouvèrent nécessaire de commencer certaines œuvres en vue de répondre aux besoins sans cesse croissants.

Parmi ces ouvriers pionniers, nous pouvons penser aux pasteurs Flaureste Saint-Fleur, Franc Pierre, la sœur Joyeuse Juste pour le milieu pentecôtiste; pour

---

[5] Félix Pauléus, *Les débuts des églises haïtiennes au Québec*, dissertation, Faculté de Théologie Évangélique, Montréal, 1995, p. 2. C'est le seul document écrit à ce sujet, mais une équipe est en train de produire et publier une révision plus élaborée. Pour certains détails, consulter également Hervé Fines, *2e Album du Protestantisme Français en Amérique du Nord*, Montréal, L'Aurore, 1988.

le milieu baptiste, nous pouvons rappeler, entre autres, les noms des pasteurs Clément Duclair, René Auguste et le laïc Cantave.

2. 3 Milieu pentecôtiste

Sous la rubrique des églises évangéliques haïtiennes pentecôtistes, il y a au moins quatre branches plus ou moins importantes : L'Église de Dieu, L'Église de Dieu de la Prophétie, L'Église de Dieu de la Pentecôte, L'Église de Dieu indépendante. Nous ne traiterons que les deux premières, compte tenu de leur plus grande représentativité.

2. 3. 1 Église de Dieu

2. 3. 1. 1 Les pionniers

Les deux grands pionniers ou les deux responsables des églises desquelles sortirent presque toutes les églises de Dieu de la communauté sont les pasteurs Flaureste Saint-Fleur et Franc Pierre, sans sous-estimer le rôle important que joua Georges Morisset, un homme charismatique d'une verve très appréciée et prédicateur populiste, qui fut pendant plusieurs années responsable du district des Églises de Dieu de Montréal.

2. 3. 1. 2 Avant 1972

Avant 1972, il n'y avait pas d'églises haïtiennes pentecôtistes ou Églises de Dieu au Québec. Les gens de foi pentecôtiste ou de Dieu qui arrivaient au pays allèrent généralement à deux endroits : une église sur la rue Dantes à Montréal qui, à l'époque, était dirigée par le pasteur Gourmet, maintenant décédé; un Canadien-français, du nom de Germain, organisait aussi des temps de rencontre pour les Haïtiens.

Certains leaders (Flaureste, Morisset, Serge, Brant Severin) qui étaient pasteurs en Haïti, voyant qu'il y avait de plus en plus d'Haïtiens des milieux d'Église de Dieu au pays, décidèrent d'inviter ces gens (qui alors fréquentaient des congrégations québécoises) à se mettre ensemble.

2. 3. 1. 3 Église de Dieu Morgan et ses fruits

En août 1972, le pasteur Flaureste Saint-Fleur[6] organisa la première Église de Dieu officielle dans un appartement de la rue Alma à Montréal avec 13

[6] Le pasteur Saint-Fleur fut un dirigeant de groupe de prière charismatique très connu alors qu'il était en Haïti.

personnes[7] (Georges Morisset, Brant Severin, François Saint-Cyr, Marie Marthe Saint-Hilaire, Michel Hypolythe, Sœur Dala, Joseph Lubain et femme, Réhul Jules, Mme Saint-Soy Pierre, M. François, Jean-Claude Samedi et Alexis[8]). Après quatre dimanches de rencontres consécutives, l'appartement étant devenu trop restreint, le groupe fut contraint de déménager; ils allèrent sur la rue De Maisonneuve[9].

L'Église grandit et acheta son premier bâtiment sur la rue Sainte-Catherine Est : local qu'ils ont ensuite vendu à Alberto Carbone de l'Église Vie et Réveil. L'Église déménagea ensuite sur la rue Morgan dans le sud-est de la ville et est actuellement connue sous le nom de Église de Dieu Morgan. L'endroit étant encore devenu trop petit, certains pasteurs, voulant étendre la vision des Églises de Dieu à partir des conseils du pasteur Saint-Fleur, allèrent implanter de nouvelles œuvres.

Ainsi, en février 1976, avec neuf personnes, une Église de Dieu vit le jour à Outremont sous la direction du frère Élisée auquel le pasteur George Morisset succéda. Cette église, de son nom, Église de Dieu Outremont, compte près de 300 membres.

En 1979, le pasteur Serge Joseph[10] organisa l'Église de Dieu Montréal-Nord. Ces responsables ont continué à vivre une certaine unité appréciable. Ils se solidarisent surtout autour des participations aux grandes fêtes religieuses de la communauté dont la très connue *fête des moissons*[11]. C'est une occasion de festivités spéciales où plusieurs églises de la communauté de Montréal et de la diaspora[12] se rencontrent.

L'Église de Dieu d'Outremont donna naissance à trois œuvres. Vers 1990, après avoir encouragé une réunion de prières à Pierrefonds sous la

7 Selon le témoignage de Georges Morisset, recueilli en avril 1997.

8 Les sources ne permettent pas de retracer ce dernier nom au complet.

9 Ce lieu de réunion n'existe plus.

10 Serge Joseph à son arrivée à Montréal allait à l'Église de Dieu Morgan. Il fut formé au ministère pastoral alors qu'il était en Haïti.

11 La fête des moissons est une cérémonie mettant l'accent sur l'offrande des prémices de ses biens. C'est une occasion pendant laquelle les croyants sont invités à honorer leur Dieu avec une partie de leurs biens en vue de la continuation de la propagation de l'Évangile.

12 Il est surtout question des églises haïtiennes du nord des États-Unis, en particulier de New York, de Spring Valley, de Boston et sa banlieue.

conduite de Michel Sauveur, Outremont implanta, à partir de ce noyau, l'Église de Dieu à Pierrefonds dont Roche Benz est actuellement le pasteur. Vers 1992, avec le pasteur Emmanuel Laurent, l'Église de Dieu de Laval vit le jour. Actuellement, à Longueuil, il y a une jeune œuvre dénommée Mission Église de Dieu de Longueuil qui est en train de se stabiliser avant d'avoir le statut d'Église de Dieu officielle. Ces églises gardent entre elles des relations très harmonieuses.

2. 3. 1. 4 Les Églises de Dieu avec le pasteur Franc Pierre

Le 16 juin 1973, le pasteur Franc Pierre s'installa à Montréal et commença à militer dans la communauté haïtienne. Il débuta des réunions de prière et, avec 14 personnes, il jeta les fondements de l'Église de Dieu Montréal Central. Ils se réunirent d'abord chez le frère Wesner Labicière, puis déménagèrent[13] sur la rue Stanley, au local du YMCA[14]. Le groupe progressa et déménagea à nouveau. Ils partagèrent le local d'une église évangélique italienne et eurent leurs cultes d'adoration le dimanche après-midi.

Avec la poussée de l'immigration, l'Église se développa et d'autres pasteurs, récemment arrivés au pays, se joignirent à pasteur Pierre. Parmi ceux-là, mentionnons les noms suivants : le pasteur Wood, le pasteur Josué et le pasteur Herman.

L'Église affichait un effectif d'environ 150 à 200 personnes dont la grande majorité, sinon la totalité, étaient des gens venus d'Haïti qui connaissaient soit ces pasteurs ou des gens fréquentant cette église.

Après environ une année, des problèmes de fonctionnement firent surface. Les pasteurs se rendaient compte qu'ils ne partageaient pas la même vision administrative. Les incompatibilités de caractère, les différents clans qui se dessinaient autour de certains leaders alimentaient de plus en plus les difficultés dans la jeune œuvre. Et, après une réunion d'affaires de l'Église, le pasteur fondateur, en l'occurrence, Franc Pierre, voulant continuer sa vision, invita publiquement les autres à s'en aller[15].

Le pasteur Wood partit et fonda avec au moins une famille l'Église de Dieu Saint-Zotique, qui disparut après. Ce pasteur œuvre présentement avec l'Armée du salut. Entre-temps, un certain M. Mahotière évolua et partit fonder

---

13 Selon le témoignage recueilli par Félix Pauléus du pasteur Franc Pierre.

14 *Ibid.* Aussi selon notre entrevue avec Mme Dessalines, une ancienne membre de l'église.

15 Selon Clairveaux Dessalines, membre de cette église à cette époque.

sa propre église, l'Assemblée de la foi, qui est devenue une église unitarienne[16]. Le pasteur Herman fonda l'Église de Dieu à Ville Saint-Laurent. Quant au pasteur Josué, il érigea, avec dix personnes, l'Église de Dieu du boulevard Saint-Michel.

L'Église dirigée par le pasteur Pierre déménagea. Après quelques péripéties, ils achetèrent d'une congrégation blanche un bâtiment d'église sur la rue Châteaubriand (au coin de Jarry) où ils sont jusqu'à présent. Étant avancé en âge et ne pouvant plus assurer à lui seul la direction de l'œuvre, il eut comme collaborateur Evans Lange (vers 1992) qui démissionna en 1995.

Le groupe (la famille Dessalines, famille Jean-Pierre Pierre, Anacia Despeignes, famille Louissaint et quelques autres) qui partit avec le pasteur Josué commença à tenir chez ce dernier des réunions de prière sur la rue Matte, au coin de la rue Maurice-Duplessis. Le groupe grandit et il loua un gymnase sur la rue Henri-Bourassa à Montréal-Nord, puis partagea un bâtiment d'église avec une autre congrégation sur le boulevard Denis-Papin.

La nécessité d'un bâtiment d'église est sur le tapis. L'assemblée affichait un effectif de 200 personnes. Après beaucoup de réticences des membres, l'acquisition de la propriété sur la rue De Laroche est faite. Très vite, les problèmes surgirent : l'état lamentable du bâtiment exigea des rénovations profondes. La pression financière devenait de plus en plus grande et le pasteur se faisait de plus en plus agressif, côté souscription. Cette situation créa un climat de tension, ce qui ne manqua pas de provoquer le départ de certains membres. Les pressions s'intensifiant, ils furent forcés de vendre le bâtiment.

Le pasteur Herman, à cause de certaines difficultés familiales, perdit sa licence de pasteur des Églises de Dieu et se joignit au pasteur Josué[17]. Au pasteur Josué, les membres reprochaient le manque de transparence et la direction autoritaire et unilatérale. Certains leaders, après des tentatives infructueuses de rencontre, décidèrent de lever l'ancre vers des ports plus cléments. Un des membres du comité démissionna et alla donner naissance à une église évangélique à Rivière-des-Prairies. D'autres personnes abandonnèrent. Certains perdirent l'intérêt pour la communauté haïtienne et allèrent se joindre à des églises multi-ethniques[18].

---

16 Une église qui ne croit pas en la trinité.

17 Selon Clairveaux Dessalines, il s'agit de quelqu'un qui est arrivé au pays en 1972 et qui a été, depuis, un leader dans différentes églises haïtiennes.

18 *Ibid.*

L'on peut recenser au moins cinq églises qui ont vu le jour de l'œuvre du pasteur Pierre : l'Église de Dieu Montréal Central, l'Église de Dieu à Ville Saint-Laurent, l'Église de Dieu du Boulevard Saint-Michel, l'Église de Dieu Rivière-des-Prairies et l'Assemblée de la foi.

2. 3. 1. 5 Fuite vers des assemblées multi-ethniques

Toutefois, il faudrait souligner qu'un grand nombre de personnes laissèrent les Églises de Dieu haïtiennes pour d'autres communautés multi-ethniques. L'Église Vie et Réveil d'Alberto Carbone en a accueilli environ deux cents[19].

En général, ceux qui laissent reprochent aux pasteurs leur manque de transparence dans l'administration et leurs approches autoritaires[20]. En général, une bonne partie de la jeunesse de ces Églises se désintéresse de la vie religieuse après leur éducation secondaire.

2. 3. 1. 6 Mission des Églises de Dieu

Les Églises de Dieu haïtiennes à Montréal se sont jointes à la grande famille des Églises de Dieu[21] et ont formé en 1977 une corporation sous un seul patronat : les Églises de Dieu au Québec. Tour à tour, les pasteurs Flaureste Saint-Fleur et Georges Morisset furent responsables du district montréalais qui incluait (au moins pendant le mandat du pasteur Georges) les églises des différentes ethnies de Montréal.

2. 3. 2 L'Église de Dieu de la Prophétie[22]

L'œuvre de l'Église de Dieu de la Prophétie parmi les Haïtiens de Montréal commença avec les frères Joubert Fleurant et Jean-Émile Massénat. Peu de temps après, ils se sont dissociés. Le pasteur Fleurant a fondé sa propre église indépendante connue sous le nom d'Église de Dieu haïtienne de Montréal. «Le 7 mars 1983, l'évêque national de l'Église de Dieu de la Prophétie proposa à M. Massénat de prendre la responsabilité d'une autre église. C'est alors qu'il

---

19 *Ibid.* Elle est l'un des responsables des croyants haïtiens à l'Église Vie et Réveil.

20 *Ibid.*

21 La famille de l'Église de Dieu est présente dans 127 pays. Son siège social est à Cleveland, Tennessee, aux États-Unis.

22 L'Église de Dieu de la Prophétie fait partie d'une famille d'églises qui s'est détachée de l'Église de Dieu. Elle se trouve dans 97 pays. Son siège social est aussi à Cleveland, Tennessee.

devint le premier pasteur haïtien de l'Église de Dieu de la Prophétie.»[23] Cette église se réunit actuellement sur la rue Waverly, propriété qu'elle a acquise en 1987. Au Québec, il y a, en 1997, cinq Églises de Dieu de la Prophétie dont une anglophone.

2. 4 Les Églises baptistes

2. 4. 1 Les Pionniers et l'Église Philadelphie

Le premier pasteur haïtien baptiste foulant le sol québécois se nomme Charles Martin. Il est arrivé dans la belle province en 1969. Contrairement aux autres Haïtiens qui demeuraient à Montréal, Martin est allé à Asbestos pour commencer son ministère pastoral parmi les Québécois d'origine. Il expliqua qu'il n'avait pas l'appel pour travailler parmi les Haïtiens. Il est toutefois le premier haïtien à avoir fondé une église évangélique au Québec parmi des Québécois d'origine. Avec le temps, l'appel le rattrapa. Nous le retrouverons, plus tard, très engagé dans les activités d'église au sein de la communauté, comme pasteur[24], responsable d'associations, etc.

Toutefois, c'est avec Richard Wilkinson[25], que nous pouvons retracer les premières racines de l'œuvre haïtienne baptiste au Québec, précisément à Montréal. Le pasteur Wilkinson vint en 1967 implanter l'œuvre évangélique parmi les Québécois. Il constata vers 1969-1970 une certaine ouverture parmi les Haïtiens et organisa l'église Philadelphie (la première église baptiste haïtienne en sol québécois) pour les Haïtiens et la Chapelle Emmanuel pour les Québécois[26]. Yves Charlemagne[27] fut le premier pasteur haïtien (associé) de la congrégation haïtienne et travaillait pour un salaire de 90 $ la semaine[28]. Quelque temps plus tard, il partit pour les États-Unis.

---

23 Félix Pauléus, *Les débuts des églises haïtiennes au Québec*, p. 35.

24 Martin déménagea à Montréal vers la fin de 1972. Il fonda, avec Roger Dumont et Yves Charlemagne, l'Église Baptiste Péniel, qu'il quitta en 1988. Il collabora avec différents pasteurs pendant quelques années. Quelque temps plus tard, au début des années 1990, l'on fit appel à lui pour qu'il devienne pasteur de l'Église Évangélique de la Nouvelle Génération.

25 Un anglophone qui a été missionnaire en Haïti pendant plus de 20 ans.

26 Les deux groupes haïtiens et québécois avaient de la difficulté à cohabiter.

27 Un diplômé de l'École Évangélique de la Bible de Port-au-Prince, fondée par les missionnaires américains de la mission U.F.M.I. (*Unevangelised Field Mission International*) dont le bureau chef est à Mississauga, en Ontario. Cette mission a fondé trois églises.

28 Selon Kishner Firmin.

Sauveur Jean-Baptiste[29] lui succéda de 1973 à 1981. L'église croissait rapidement avec la poussée de l'immigration et, vers 1981, elle comptait environ 350 personnes. Après le départ du pasteur Jean-Baptiste, l'assemblée fut sous la direction de la mission *Associated Gospel Churches* pendant un certain temps. La mission nomma le pasteur québécois Michel Martel, qui y œuvra pendant quatre ans. Il dirigeait à cette époque deux églises et prépara la transition pour un pasteur haïtien. René Auguste, chargé de cours à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), et également pasteur d'une autre église, posa alors sa candidature et obtint le poste de pasteur. Il fut remercié deux ans plus tard[30]. L'église demeura sans pasteur pendant plusieurs années jusqu'à l'arrivée du pasteur Eden McGuffy. Cette église compte dans ses rangs près de 500 personnes. L'église Philadelphie a donné naissance à l'Église Baptiste Galilée, dirigée par Gédéus Fortuné. C'est une église très stable. Le pasteur Jean-Baptiste après son départ de l'Église Philadelphie fonda avec quelques familles l'Église évangélique baptiste Nouvelle Jérusalem vers 1981. Cette église affiche actuellement une assistance qui oscille entre 250 et 300 personnes.

2. 4. 2 Les églises de mutation

Au moins trois églises haïtiennes furent des églises québécoises mutées en églises haïtiennes : l'Église de l'Oratoire, l'Église de l'Alliance chrétienne et missionnaire de Pie-IX et une église adventiste que nous considérerons plus loin.

2. 4. 2. 1 L'Église baptiste de l'Oratoire

Les premiers bastions haïtiens allèrent surtout à l'Église baptiste de l'Oratoire, qui était, à cette époque, une congrégation blanche. Avec la venue massive d'Haïtiens, les blancs se sentaient de moins en moins à l'aise. Ils manifestaient leur mécontentement. Les Haïtiens étaient de plus en plus considérés comme un fardeau. Un bon groupe de Québécois laissèrent et allèrent fonder l'Église baptiste de l'Est. Plus les Haïtiens se faisaient nombreux, plus les Québécois quittèrent. L'Église s'est donc mutée en Église haïtienne.

Cette église, dans son histoire récente, connut trois pasteurs : Nelson Thomson, Albert Hodder et un Haïtien, Emmanuel Pierre. À une époque donnée, Emmanuel Pierre fut chargé d'assurer un culte du soir pour les Haïtiens. Puis il collabora avec Nelson Thomson comme pasteur. Après le départ de ce dernier,

---

29 Responsable d'un des groupes de musique.

30 Selon Kishner Firmin.

Emmanuel Pierre devint pasteur à l'Église baptiste de l'Oratoire. La mutation était complète[31].

2. 4. 2. 2 L'Église Alliance chrétienne et missionnaire de Pie-IX

En 1973, un petit groupe de Québécois se réunissaient dans une maison sur la rue d'Hérelle, sous la direction d'Edgard Guérette. Avec la poussée de l'immigration haïtienne au Québec, des Haïtiens sont entrés en contact avec le pasteur Guérette, qui en aida plusieurs dans leurs difficultés avec les bureaux d'immigration[32]. Ceci favorisa la venue en masse des Haïtiens au sein de cette congrégation blanche. Le sous-sol où ils se réunissaient étant devenu trop petit, ils louèrent l'école Stella-Marris sur la rue Bellechasse, en 1973, puis ils partagèrent le bâtiment d'une congrégation anglaise au coin de Pie-IX et Bélanger. Avec l'arrivée au pouvoir du premier ministre Bourassa et l'adoption de la loi 22 qui établissait le français comme langue officielle du Québec, nous assistions à une diminution sensible de la présence anglaise dans l'est de la ville. Dans cette foulée, Guérette retourna chez lui, en Ontario.

À cette église travaillèrent Délandre, Omicil, Hénoc Gilles, Kishner Firmin, tous des militants dans l'œuvre. Après le départ de Guérette, Omicil prit la direction de l'Église de 1977 à 1980. Remplacé par Joanesse Saint-Fort en 1982, Omicil alla fonder l'Église Évangélique Élim. Hénoc Gilles fonda l'Église méthodiste Wesleyenne. Délandre donna aussi naissance à une œuvre propre[33].

L'Église Alliance Chrétienne et missionnaire de Pie-IX donna naissance aussi à deux églises filles : Alliance chrétienne et missionnaire de Saint-François, dirigée par le pasteur Lyonel Jean-Denis, et Alliance Chrétienne et missionnaire de Rivière des Prairies, dirigée par pasteur Manais Dumont.

Kishner Firmin, après ses études au *Ontario Baptist College*, alla voir la mission pour la formation d'une nouvelle œuvre qui débuta en octobre 1976 sous l'égide de l'Alliance chrétienne et missionnaire, comme une branche de Pie-IX. En juillet 1981, l'Église rompt son affiliation avec l'Alliance chrétienne et

---

31 Entrevue avec Fritz Obas, 1997.

32 À cette époque, selon le témoignage de Kishner Firmin, il était question d'une opération de nettoyage des immigrants, baptisé par le gouvernement *Opération "Mon pays"*. C'était une opération de déportation massive des Haïtiens. Toutefois, l'engagement de pasteurs comme Guérette parmi les baptistes et Germain parmi les pentecôtistes aidaient énormément les ressortissants haïtiens.

33 Selon Fritz Obas.

missionnaire[34]. En janvier 1982, l'église s'est jointe à l'*Associated Gospel Churches*. Elle est présentement connue sous le nom Église Biblique Pierre Angulaire.

2. 4. 2. 3 Églises d'implantation et de division

En 1975, les pasteurs René Auguste et Clément Duclair commencèrent une œuvre. N'étant plus capables de fonctionner ensemble, ils durent se séparer. Clément Duclair alla et fonda son œuvre. René Auguste retourna à l'enseignement et fonda l'Église Maranatha plusieurs années après, vers 1982-1984. On lui demanda également de venir assurer le pastorat à l'Église de Philadelphie sur la rue Saint-Vallier, à la suite du départ de Jean-Baptiste. Il confia l'Église Maranatha aux soins de son collaborateur, le pasteur Loubeau. Celui-ci abandonna l'Église Maranatha et alla paître l'Église baptiste de Beraca. C'est David Berger qui assura la relève de l'Église Maranatha.

2. 4. 2. 3. 1 L'église évangélique baptiste Béthesda

Nous élaborerons ci-après l'historique d'une église qui a été reconnue pendant longtemps comme faisant la prééminence dans la communauté haïtienne. C'est une assemblée qui reflète, tant par ses succès que par ses déboires et ses contestataires, une certaine réalité dans l'Église haïtienne.

Le 13 juin 1976, Clément Duclair, originaire de Cap-Haïtien, fonda l'Église baptiste Béthesda avec un noyau de sept familles (pour la plupart des gens de Cap-Haïtien). L'Église se réunissait sur le boulevard Crémazie à Montréal.

Elle connut une croissance appréciable sous la direction de Clément Duclair, un homme chaleureux, calme, un peu tolérant. Il était reconnu pour son sens de l'encouragement. Le 8 mai 1980, il mourut subitement en visite chez un paroissien. À sa mort, l'église comptait 160 personnes dont une centaine de membres[35].

Entre-temps, un comité sous la direction d'Emmanuel Sanon (vendeur d'assurances prospère à cette époque), avec entre autres Violent François, Serge

[34] Les raisons évoquées par le pasteur Firmin sont les suivantes : 1. désaccord sur la nécessité de garder le nom Alliance chrétienne et missionnaire; 2. conflits doctrinaux sur le sens de l'utilisation de l'huile et la mort de Jésus-Christ comme ayant une vertu guérissante; 3. l'Alliance chrétienne et missionnaire est jugée trop centralisatrice (décide des comptes financiers).

[35] Selon Darius Joel, membre fondateur.

Fontaine[36] et un des responsables des écoles protestantes du Grand Montréal, assuma l'intérimaire.

L'église entreprit alors des démarches et obtint les services d'un jeune pasteur du nom de Fritzbert Joseph. Celui-ci fit ses études à l'Institut Biblique Béthel de Lennoxville au Québec après avoir œuvré quelque temps auparavant à Boston. Au sein de la communauté évangélique haïtienne de Montréal, il fut apprécié pour son sens aigu de la discipline liturgique et sa verve dans la prédication[37]. Aux yeux de plus d'un, c'était en quelque sorte le messie de Montréal.

Dès son arrivée, il abolit le comité de l'église. Il déclara que tout comité d'église est anti-biblique. Ceci engendra une crise profonde qui se solda par une division. Le groupe qui est resté avec M. Fritzbert, bien que contre sa décision de la destitution du comité, lui restait fidèle, en raison de la satisfaction qu'ils avaient de la consécration du pasteur à son ministère et de son respect pour les choses spirituelles.

De cette division, près de 70% des membres de l'église fondée par le pasteur Duclair partirent, entraînant avec eux les leaders du comité qui, en grande partie, représentaient l'élite intellectuelle et financière de l'église. Ces gens ont formé une nouvelle assemblée du nom d'Ében-Ezer. Elle fut plusieurs années sans pasteur. Par la suite, Joseph F. Kernizant, formé à Béthel fut appelé à en être le pasteur. Il fut remercié quelques années plus tard. Sous le leadership du frère Saint-Elme Valcin, actuellement pasteur, elle connut une division. Valcin partit fonder sa propre église. L'église Ében-Ezer se fusionna à l'Église baptiste Péniel sous le pastorat de Jean Fils-Aimé, ancien étudiant de la Faculté de Théologie Évangélique de Montréal.

L'Église Béthesda, pour sa part, connut un essor vertigineux. En 1982, elle comptait en ses rangs plus de 300 membres. Ceux-ci venaient en grande partie des autres églises de Montréal et des familles immigrées d'Haïti. En moyenne, Béthesda baptisait[38] 15 personnes par année.

De 1982 à 1986, elle florissait et était considérée comme la première église haïtienne de Montréal, et la première en nombre des églises baptistes de

---

36 Chargé de cours à l'UQAM.

37 Selon Ambroise Samson, membre qui a vu les débuts de l'œuvre.

38 Le baptême dans les églises anabaptistes est réservé pour les croyants adultes et adolescents. La personne baptisée devient habituellement membre de l'église.

l'Association baptiste. Plusieurs jeunes gens, sous le ministère du pasteur Fritzbert Joseph, découvraient un goût réel pour la vie de l'Église. L'église comptait en ses rangs plusieurs bonnes chorales. Béthesda innova dans plusieurs domaines. Elle fut active dans le domaine de l'organisation des camps pour les jeunes, les enfants, les couples, les femmes seules, les aînés, etc. Les visites à domicile furent très pratiquées.

L'église, bien que dotée de plusieurs programmes et de leaders actifs, gravitait autour du pasteur. À partir de 1987, l'Église commença à piquer du nez. Un nouveau projet d'ajouter un étage pour en aménager un sanctuaire est présenté à l'assemblée. Il fut rejeté par la majorité. Le projet passa quand même. La majorité silencieuse se rangea. Un dimanche matin, en 1987, le pasteur annonça l'implantation d'une nouvelle assemblée, l'Église évangélique baptiste Smyrne. Cette dernière fut localisée à Ville Saint-Laurent. Wilner Cayo fut appelé à en être le pasteur quelques années plus tard[39].

En 1990, la rénovation de l'Église Béthesda commença. Un peu avant, le trésorier de l'Église, Joel Darius, qui n'avait pas toujours la vision du pasteur, fut invité à aller aider une autre église sœur. Il considéra cela avec joie, se sentant délivré du fardeau de présenter des budgets dirigés[40].

Béthesda continua sa course. Après la rénovation, l'Église grandit énormément en nombre. Vers 1993, le pasteur proposa au conseil son projet d'aller étudier au séminaire théologique Gordon-Conwell dans la région de Boston, aux États-Unis. Six personnes sur sept du comité votèrent contre. Le pasteur y alla quand même.

Cela commença à réveiller beaucoup de gens. Une série de crises débutèrent. Avec plusieurs jeunes pasteurs sur le terrain et d'autres églises qui regagnèrent des plumes, les membres de Béthesda exigeaient de plus en plus la présence de leur pasteur qui n'était là qu'une fin de semaine sur trois. D'autres factions virent le jour. Les personnes de l'église commencèrent à douter de la transparence du pasteur. Sa philosophie ministérielle et administrative est questionnée. On lui reproche son autoritarisme outrancier et son refus d'avoir à ses côtés un autre pasteur à temps plein pour une église de 600 à 800 personnes.

Vers le milieu de l'été 1996, la crise déborda le cadre de l'assemblée et prit des proportions médiatiques. Que ce soit les stations de radio de la

[39] Donc la plupart de ces informations viennent d'une connaissance intime des événements.

[40] Selon Joel Darius.

communauté haïtienne ou les média nationaux, tous s'en mêlèrent. Pour ne citer que les stations de télévision suivantes : la Société Radio-Canada française et anglaise, Télévision Quatre Saisons et Télé-Métropole ont fait, des crises de l'Église baptiste Béthesda, leur manchette aux éditions du matin, de 12 h, de 18 h et de 22 h. En octobre 1996, quelques membres traînèrent le pasteur devant les tribunaux. Actuellement, l'Église est encore en pleine crise.

2. 4. 3 Affiliation des églises baptistes haïtiennes

Voici les noms des familles d'églises ou missions auxquelles sont affiliées les églises baptistes haïtiennes pour la très grande majorité : les baptistes de l'Association[41], l'Union des Églises baptistes au Québec[42], l'*Associated Gospel Churches*[43] et la Convention *Southern Baptist*[44].

2. 5 Autres dénominations évangéliques

2. 5. 1 L'Église du Nazaréen

La première église vit le jour en 1978 avec le pasteur Pierre Michel Paul, le premier pasteur haïtien Nazaréen au Québec. L'on dénombre huit églises haïtiennes Nazaréennes au Québec.

---

41 Ou *baptistes du Fellowship*, dont le siège social est à Guelph, en Ontario, et qui regroupent 503 églises au Canada. Leur siège social pour l'œuvre française est au 7415, boulevard Gouin Ouest à Montréal. Présentement, sept églises haïtiennes y sont affiliées. L'information vient de Ginette Cotnoir, coordonnatrice de l'œuvre française au Québec.

42 L'Union des Églises baptistes regroupe une trentaine d'églises dont deux églises haïtiennes : l'Église baptiste de l'Oratoire à Montréal et l'église baptiste de Laval Ouest à Laval. Son siège social est au 2285, avenue Papineau, à Montréal. L'information vient de Lucie Gendron, secrétaire à l'Union des Églises baptistes au Québec.

43 *Associated Gospel Churches* (A.G.C.) est un groupe d'églises baptistes né de la révolte contre la montée du libéralisme au Canada anglais. L'A.G.C. patronne au moins 110 églises au Canada, de Vancouver à Terre-Neuve. Au moins six églises haïtiennes en font partie : Église Évangélique Philadelphie, Église Baptiste Galilée, Église Biblique Pierre Angulaire, Église Biblique Pierre Angulaire à Laval, Église Baptiste Bethsaïda et l'Église du pasteur Forge.

44 Une famille d'églises de 17 millions de membres aux États-Unis seulement. Son bureau chef au Canada est à Cochrane, en Alberta. Au moins sept églises haïtiennes en étaient membres : Église Baptiste Nouvelle Jérusalem, Église Baptiste Siloé, Église Maranatha (présentement dispersée), Église Maranaïm, Église Baptiste Capernaüm, Église Évangélique de Galilée et Église Baptiste Shéba.

2. 5. 2 L'Armée du Salut

Au Québec, on estime qu'il y a un total de 17 églises dans l'Armée du Salut dont au moins une haïtienne. Nous retenons le nom du lieutenant Charles Metellus comme premier Haïtien ayant la responsabilité d'un poste dans l'Armée du Salut[45].

2. 5. 3 L'Église wesleyenne

La première assemblée wesleyenne fut fondée en 1979, par le pasteur Hénoc Gilles. À la première rencontre, il y eut neuf membres. Dix ans plus tard, une autre congrégation vit le jour sous le leadership du frère Ferdinand Michée. Cette dernière est présentement dirigée par Jacques Forges. Elle est localisée sur la rue Des Écorces. Une troisième église prit naissance et a comme pasteur Jean-Charles. Elle se réunit sur l'avenue Papineau[46].

2. 5. 4 Adventistes du septième jour

L'église adventiste de Valdombre fut inaugurée le 12 octobre 1963. Au départ, elle était une congrégation blanche. De 1971 à 1973, elle fut une église majoritairement haïtienne et de 1978 à 1979, le pasteur Matthieu Fleurimond en est devenu le premier pasteur haïtien. Cette église fait partie des églises que nous pouvons appeler les églises de mutation.

À la suite d'une campagne d'évangélisation organisée par l'église adventiste de Valdombre, une église haïtienne vit le jour par l'entremise du pasteur haïtien Nasson B. Prosper avec 250 membres. Actuellement, il y a au moins neuf églises adventistes haïtiennes au Québec et 10 autres en formation[47].

2. 6 Points communs des différents milieux[48]

2. 6. 1 Sens du sacrifice des leaders

Les pasteurs qui ont commencé ces œuvres ont connu beaucoup de sacrifices et de privations. En général, ils durent, au début de l'œuvre dans la communauté haïtienne montréalaise, travailler ailleurs pour subvenir aux besoins de leur famille. On les retrouvait à la manufacture, dans les domaines de l'électricité; certains étaient enseignants au secondaire, chargés de cours à l'université, etc.

---

45 Félix Pauléus, p. 13.

46 *Ibid*, p. 36.

47 *Ibid*, p. 8.

48 Ces conclusions ne prévalent pas forcément pour les églises adventistes haïtiennes.

2. 6. 2 Administration

L'administration des églises haïtiennes est en général centrée sur le pasteur, avec un certain assentiment implicite des membres de l'église qui surestiment l'impact de la présence du pasteur pour que les ministères se concrétisent. En général, les gens n'écoutent et ne respectent que le pasteur, ce qui renforce l'administration centralisée des pasteurs. Cette façon est, sous bien des angles, le produit de l'héritage colonial et de la dictature duvaliériste.

2. 6. 3 Aide sociale

Les leaders religieux furent une aide pour un bon nombre d'immigrants récemment arrivés au pays. Très souvent isolés et sans ressources, ces réfugiés trouvèrent en ces églises haïtiennes une nouvelle famille et une identité sociale. Ce qui explique (en partie) le taux beaucoup plus élevé de protestants haïtiens en diaspora comparé à ce qu'il est en Haïti.

2. 6. 4 Liturgie et confessions de foi

Les églises haïtiennes de la diaspora se donnent facilement la main. Baptistes et pentecôtistes font assez bon ménage. Ils se fréquentent mutuellement et passent d'une dénomination à l'autre sans trop de difficulté. Les cultes baptistes et pentecôtistes n'offrent plus de trop grandes différences et les gens peu formés en matière doctrinale[49] sont plus faciles à se laisser assimiler par leur nouveau milieu.

2. 6. 5 Finances

La majorité des Églises haïtiennes s'autofinancent. À cause de l'agressivité de certains leaders sur le sujet des souscriptions, le milieu évangélique s'attire jusqu'à présent les foudres et le discrédit de leurs propres membres qui cherchent à aller vers d'autres églises locales, et celui des gens de l'extérieur qui, en général, voient l'activité religieuse comme une grosse «business».

2. 6. 6 Musique

La musique occupe, au sein de la communauté, surtout parmi les jeunes, une place très importante. Elle est comme un ciment unificateur des jeunes de la communauté évangélique. Ils peuvent se réunir et compter de 600 à 1000 personnes dans les salles de concert, à raison de trois à quatre fois l'an. On recense annuellement près de 80 concerts évangéliques, de plus ou moins grande envergure, dans la communauté. La communauté haïtienne est dotée d'assez

---

49 La formation doctrinale n'est pas trop prisée dans les églises.

bons musiciens[50]. Elle est desservie par au moins deux bonnes écoles : le conservatoire de musique moderne de Montréal, dirigé par le maestro Émile Saint-Hilaire, et l'école Beethova, initiative du pasteur Jean-Baptiste.

La musique a été un instrument important dans la conversion de plusieurs jeunes gens. Jéthro Auguste, un des jeunes ayant grandi dans la communauté, mit sur pied une chorale d'évangélisation par le biais de laquelle on recense près d'une centaine de jeunes convertis.

Un autre musicien chanteur, Pierre Véricain, excellent pianiste, engagé dans l'œuvre missionnaire en Haïti, organisa des concerts comme résultat de sa sensibilisation. Il fit sortir des cassettes dont les bénéfices furent consacrés à la propagation de l'Évangile dans le sud d'Haïti, dans la région de Cambri.

Il y eut aussi un phénomène du nom de Festigos, activité très appréciée des jeunes. C'est un genre de concert populeux, où l'accent est mis sur les temps de louange, la musique contemporaine et la méditation de la parole. Plusieurs jeunes des gangs s'y sont convertis. D'autres groupes ont fait leur apparition sur la scène évangélique comme *Earth to Heaven*, chantant surtout le «rap» chrétien. Ils ont recensé près de 75 conversions dans les concerts donnés dans les collèges, les églises et même sur la plage.

Un fait notoire et décourageant : les musiciens de la communauté n'ont pas d'encadrement et ne sont pas honorés à juste titre. Bien qu'on en compterait une quinzaine avec une équivalence de formation musicale de niveau collégial ou universitaire, on n'en connaît aucun qui soit engagé à temps plein dans le ministère de la musique au sein d'une église locale. Puisqu'ils semblent exploités[51], les musiciens sont de plus en plus nombreux à partir pour se joindre à des communautés anglophones.

Selon l'évaluation de Pierre Véricain, au sein de la communauté évangélique haïtienne, la musique est une ambiance, un moyen de défoulement, moment de réjouissance plutôt qu'une activité d'appréciation de l'art. Il n'y a pas de continuité dans l'appréciation des gens qui ont précédé, chaque génération est coupée de ce qui a eu lieu avant elle.

Dans les églises haïtiennes, la musique a une grande place, mais pas forcément la formation des musiciens. Il y a plusieurs maestros qui ne

---

50 Pierre Véricain, pianiste, bachelier en jazz de l'Université de Montréal, souligne l'aspect des talents et des potentiels.

51 Selon Richmond Joel.

connaissent rien en solfège. Et le milieu favorise une certaine médiocrité. Les jeunes veulent affirmer leur musique. Ils font des projections sur les talents des musiciens mais pas forcément sur leur vie. Le seul qui eut vraiment une influence marquante sur des vies fut Jéthro Auguste.

Conclusion

Il est sans équivoque que les églises évangéliques occupent une place prépondérante au sein de la communauté haïtienne. La revue *Le Vigneron* (mars 1997) recensait au moins une centaine d'assemblées haïtiennes[52]. Ces églises jouent un rôle social fondamental pour l'Haïtien à Montréal et offrent un cadre de rencontre et d'épanouissement. Bien que peu impliquées sur la scène politique, elles sont de plus en plus courtisées par les partis politiques en vue de rejoindre la communauté[53].

Comment cette église regarde-t-elle l'avenir? Au moins une quarantaine de jeunes Haïtiens sont présentement formés (à temps plein et à temps partiel) à la Faculté de Théologie Évangélique de Montréal. Ainsi, l'avenir des responsables formés paraît prometteur. Déjà, sur le terrain, il y a plusieurs jeunes pasteurs qui sont à l'œuvre et dont les églises sont très stables, pour ne nommer que ceux-là : Eden McGuffy à l'Église de Philadelphie, Jean Fils-Aimé à Ében-Ezer Péniel, Wilner Cayo à l'Église baptiste Smyrne et Manais Dumont à Rivière-des-Prairies.

L'église haïtienne commence à se faire de plus en plus visible, car elle sort dans les rues de Montréal pour partager sa vision. Nous retrouvons plusieurs activités culturelles d'églises haïtiennes dans les parcs. Ces activités rassemblent de plus en plus de gens de différentes nationalités, surtout au niveau des jeunes[54], pour qui le problème culturel ou la barrière culturelle ne se posent presque plus.

Si, au départ, cette église était de plus en plus démunie, côté ressources humaines, on commence déjà à compter dans ses rangs une bonne partie d'universitaires et de cadres. Ainsi, nous assistons à une adaptation de l'administration de nos églises où l'approche centralisée des pasteurs commence à perdre de

---

52 *Le Vigneron*, mars 1997, Montréal, p. 7.

53 À l'investiture du pasteur Charles Martin en mars 1997 comme président de l'Association des leaders évangéliques haïtiens de Montréal (ALEHM), furent présents au moins deux dignitaires du monde politique québécois : le maire Bourque de la communauté urbaine de Montréal et que le ministre fédéral Pettigrew.

54 La deuxième génération d'églises haïtiennes sera surtout formée de jeunes d'origine haïtienne, nés en sol québécois.

plus en plus de terrain. À présent, cette église est en pleine mutation, elle se redéfinit, se cherche et se recherche.

L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE QUÉBÉCOISE FRANCOPHONE À L'ORÉE DU XXIe SIÈCLE : ESSAI EXPLORATOIRE SUR UNE SPIRITUALITÉ À REPENSER

Éric WINGENDER, Institut Biblique Laval, Ville Saint-Laurent

RÉSUMÉ — *Certaines statistiques indiquent que la plupart des Églises évangéliques ont connu une phase de croissance à la fin des années 1970 et le début des années 1980. Depuis ce temps, le nombre de leurs adhérents plafonne. La réalité, vue depuis le terrain, donne à penser que cette stabilisation serait peut-être attribuable au fait que le nombre de ceux qui continuent à se joindre à ces Églises est à peu de choses près égal au nombre de ceux qui les quittent. Si ce fait est bien réel, il amène à poser la question suivante : qu'est-ce qui explique que la démarche qui amène à s'engager dans ces Églises n'assure pas la durée et la permanence de cet engagement? Deux aspects du discours de ces Églises peuvent, peut-être, servir à expliquer ce phénomène. Le premier aspect concerne l'importance donnée au prosélytisme. Dans une société a-religieuse et qui néanmoins considère le catholicisme romain comme étant la seule expression organisationnelle légitime du christianisme, l'insistance sur le prosélytisme est probablement une source de tension, sinon d'insatisfaction chez les participants de ces Églises. Le deuxième aspect se rapporte aux caractéristiques des catégories utilisées pour interpréter et analyser le vécu et les difficultés que peuvent connaître les participants. Ces catégories, fortement inspirées par une lecture littérale et piétiste du texte biblique, peuvent s'avérer inadéquates pour intégrer et structurer de façon constructive la perception que les participants ont de leurs expériences de vie. Ces deux aspects du discours doivent-ils et peuvent-ils être modifiés? Le prosélytisme pur et dur peut-il céder sa place à une théologie et une praxis de la «présence communautaire». La grille d'analyse servant à guider les interventions pastorales et adapter les pratiques communautaires peut-elle et doit-elle transcender son référent piétiste pour incorporer une lecture culturelle et psychosociale?*

Considérations sur le sujet et la méthode

Nous nous donnons comme objectif de décrire et discuter certains aspects de la spiritualité d'un des segments du protestantisme francophone québécois. Plus précisément, nous nous pencherons sur la spiritualité telle qu'elle se vit au sein des églises évangéliques non charismatiques dont le *membership* se compose majoritairement de Québécois francophones de souche. Nous n'incluons donc

pas dans notre analyse les Églises charismatiques, ni les Églises protestantes dites historiques, ni les Églises évangéliques dont le membership est principalement composé de personnes appartenant à des minorités culturelles.

Nous réduisons de la sorte le champ de notre investigation tout simplement parce que nous sommes conscient de notre moins grande familiarité avec ces autres segments du protestantisme d'ici[1]. Quoique nous ayons eu accès à des bribes d'information qui nous portent à croire que ce que nous avancerons est pertinent pour certains de ces milieux, nous laisserons à d'autres le soin de dire si nos propos jettent véritablement un peu de lumière sur le vécu de ces trois autres groupes d'Églises.

Quelques mots maintenant sur la méthode avec laquelle nous entendons ausculter et décrire certains aspects de la spiritualité telle qu'elle est vécue au sein des églises évangéliques québécoises. Nous avons décidé d'inscrire notre article à l'enseigne des «essais exploratoires». La raison en est fort simple. Ce dont nous allons faire état ne sera pas la distillation d'observations scientifiquement validées puisque issues du décorticage et de la digestion d'une batterie de questionnaires que nous aurions diligemment fait remplir à certains de nos coreligionnaires[2]. Sociologue, religiologue ou psychologue, nous ne sommes point.

Nous prenons la parole non pas en tant qu'expert scientifique mais simplement en tant qu'observateur privilégié et «engagé», c'est-à-dire participant à la vie de quelque quatre communautés locales différentes tout au long des vingt-cinq dernières années. Cette participation a pris différentes formes allant de simple «membre» à celle de pasteur en passant par diacre, ancien et responsable de la jeunesse. Depuis les six dernières années, nous nous sommes vu confier un ministère de prédication au sein des communautés locales de notre dénomination, l'association des Églises des Frères Mennonites.

L'expérience personnelle dont nous venons de faire état et ce que nous avons pu glaner et retenir des nombreuses discussions que nous avons eues sur la

---

1 La fragmentation poussée du protestantisme québécois francophone et, jusqu'à tout récemment, l'absence quasi totale de canaux d'échange entre les différentes familles d'Églises font en sorte qu'il est chose courante d'évoluer dans une dénomination et d'être à peu près ignorant de la réalité qui peut se vivre dans les autres.

2 Il est à espérer que des analyses de cette nature soient faites en grand nombre dans un avenir pas trop lointain. Le protestantisme québécois francophone est une réalité complexe et multiforme qui ne pourra être bien appréhendée que si nous dépassons le stade des analyses ponctuelles de dilettantes bien intentionnés.

spiritualité avec différents participants du milieu évangélique nous a donc fourni le substrat à partir duquel nous tenterons de dégager certaines tendances. Nous nous faisons donc ici les tenants de la méthode empirique dans sa forme la plus... inachevée et la plus primitive qui soit (appelons cela de l'empirisme intuitivo-impressionniste...).

De l'aveu d'une subjectivité

Notre prise de parole se fait en tant que protestant militant. Elle est donc nécessairement sous-tendue par plusieurs conceptions dont certaines, pour toutes évidentes qu'elles soient, se doivent d'être énoncées au préalable pour dissiper toute ambiguïté sur la nature de nos propos.

Certains observateurs entretiennent cette vue que la genèse et le développement de notre mouvement ne constitue rien de plus qu'un épiphénomène regrettable à mettre au compte de la pression exercée par l'impérialisme culturel anglo-américain sur les francophones du Québec[3]. Cette lecture du protestantisme francophone contemporain comporte certainement des éléments de vérité. Nous ne devons pas non plus taire le fait que, malheureusement, certains de nos comportements risquent de conforter ces critiques dans leurs opinions...

En dehors de toutes considérations qui soient strictement théologiques ou religieuses, nous entretenons plutôt cette ferme conviction que le Québec a tout à gagner de voir croître en son sein un Église protestante francophone. Comme le remarque le sociologue Raymond Lemieux, notre société sécularisée est dans l'impossibilité de «pourvoir le monde de lieux de sens, et partant la dissolution morale qui, pour beaucoup, en devient la marque de commerce...»[4]. Il y a donc absence de plus en plus criante chez beaucoup de Québécois francophones d'un projet de vie global qui soit en mesure de structurer et orienter un engagement durable dans la direction d'une solidarité avec ceux qui les entourent. C'est dans ce sens que notre société a tout à gagner de voir le protestantisme continuer à s'épanouir dans ses rangs puisqu'il est porteur d'un tel projet.[5] Nous faisons donc

---

[3] Observations personnelles qui m'ont été communiquées verbalement par deux intellectuels qui semblaient n'avoir eu que des contacts relativement superficiels avec le protestantisme québécois.

[4] *La religion au Canada : synthèse des problématiques,* LEMIEUX, Raymond, *Social Compass,* vol. 43, nº 1, 1996, p. 157.

[5] Cette remarque soulève deux objections : premièrement, que les gains du protestantisme se font nécessairement aux dépends de l'Église catholique romaine; en deuxième lieu, que la présence de dénominations se réclamant des mêmes idéaux et qui, pourtant, se font compétition, ajoute à la confusion et aux désillusions d'un

nôtre le point de vue qu'exprime Robert N. Bellah et ses collaborateurs dans cette étude magistrale de la société américaine que constitue l'ouvrage *Habits of the Heart* : «L'Église peut être une grande ressource morale dans nos tentatives de re-solidifier les assises de notre société. Par son implication sociale, l'Église peut aussi influencer le reste de la société et contribuer à diriger cette société dans une meilleure trajectoire.» [6]

Énoncé de la problématique

Passons maintenant à notre sujet proprement dit, soit la spiritualité au sein de notre mouvement. Commençons par définir ce qui, nous pensons, pose problème. Tout d'abord, un constat qui, lui, se situe sur le terrain des indices démographiques. Certaines statistiques nous donnent à penser que, dans l'ensemble, l'Église évangélique francophone du Québec a un membership dont le nombre est plus ou moins stationnaire depuis plus d'une dizaine d'années.

Que signifient ces chiffres exactement? Veulent-ils tout simplement dire que notre Église n'est plus jointe par de nouveaux adhérents? Ou y-a-t-il une dynamique plus complexe qui serait à l'œuvre?

La réalité vue depuis le terrain peut donner à penser que la dernière hypothèse serait la bonne. La croissance très lente ou l'absence de croissance significative peut probablement s'expliquer par le fait que les églises évangéliques continuent d'attirer en leur sein de nouveaux adhérents, mais qu'un nombre presque égal cesse leur participation active. L'infusion et l'hémorragie seraient donc concomitantes et de débit égal![7]

---

grand nombre. À la première objection, nous répondrions que la plupart de ceux qui ont joint les rangs des Églises protestantes n'entretenaient probablement plus de liens avec le catholicisme romain. Les gains des Protestants se sont faits à même la masse énorme que forme la majorité sécularisée. Maintenant, il reste l'argument du caractère néfaste du foisonnement de différents types d'églises propre au protestantisme nord-américain. C'est un argument qui ne peut pas être aussi facilement balayé du revers de la main. Les dénominations protestantes théologiquement conservatrices sont victimes d'un triomphalisme et d'une arrogance qui les aveuglent au point où le manque d'unité pose problème.

6 Robert N. Bellah et coll. (1985) *Habits of the Hearth*. San Francisco: Harper and Row. p. 247 (traduction de l'auteur).

7 En fait, la réalité est probablement plus complexe. Il semble y avoir du mouvement «latéral» ou des adhérents quittent la première Église à laquelle ils s'étaient joints pour s'associer à une dénomination différente. Il reste à savoir s'il existe un lien entre ces défections et la cessation totale de la participation à quelque Église que ce soit.

Jusqu'à présent, nous n'avons pas eu connaissance d'aucune étude qui ait porté sur ceux qui ont choisi de cesser leur participation active à la vie de leur communauté locale. Nous devons donc nous en tenir strictement à des conjectures pour interpréter ce phénomène et ce qui peut motiver ce choix.

Nous sommes enclins à croire qu'un aspect de la spiritualité telle qu'elle est vécue au sein de ces Églises peut servir à expliquer en partie la difficulté qu'éprouvent certains à assurer la durée de leur engagement personnel. Cet aspect est le caractère souvent inadéquat et réductionniste des catégories utilisées pour interpréter et analyser les difficultés que les membres peuvent connaître dans leur vécu. Ceci pourrait probablement contribuer à rendre insatisfaisante, sinon aliénante, l'expérience que les membres ont de leur participation à une communauté locale.

Le fondamentalisme et les racines historiques du protestantisme québécois

L'importance de l'histoire

Avant d'aller plus loin et de s'étendre sur la nature exacte de ces catégories, nous pensons qu'un détour de nature historique s'impose. Proposer un tel détour ne va pas de soi, pour nous, évangéliques [c'est-à-dire ceux qui, comme moi, le sont]. Nous devons admettre que nous avons une tendance extrêmement marquée de penser les différents éléments de notre identité d'évangélique d'une manière a-historique. Bon nombre d'entre nous cultivons cette perception que le mouvement auquel nous avons donné notre allégeance a échappé au lent façonnement que produisent les contingences historiques. Selon ce point de vue idéaliste, nous serions donc la reproduction exacte et fidèle du protestantisme tel qu'il existait à la Réforme, tandis que celui-ci serait la reconstitution quasi intégrale de l'église primitive dans toute sa splendeur.

Cette manière de penser offre un avantage évident aux tenants du *statu quo* puisqu'elle confère un caractère quasi absolu à nos conceptions et nos façons d'être. Celles-ci s'élèvent presque au statut d'émanations dans la réalité concrète de principes divins immuables! Difficile alors d'élever des objections! Qui oserait se dresser contre un enseignement et une certaine manière de faire lorsqu'on croit que derrière ceux-ci se profile l'ombre massive de l'apôtre Paul et des douze apôtres? Nos affirmations répétées et péremptoires à l'effet que nos prises de position portent en filigrane sur toute leur surface cet imprimatur protestant qu'est la caution des Écritures font que seule une folle témérité ou un désir d'être en rupture de ban pourraient nous permettre d'arriver à même entretenir la pensée de poser un regard critique sur nous-mêmes.

Cette conception que nous avons de notre spiritualité et de notre théologie a un inconvénient, un seul, mais qui est de taille : c'est celui de ne pas correspondre à la vérité historique! Il est en effet indéniable qu'une partie non négligeable de ce que nous sommes aujourd'hui, de notre manière de vivre, de comprendre notre foi, de l'articuler n'a pas toujours été. Que cela plaise ou non, nous sommes le produit d'une évolution qui s'est étalée sur plusieurs siècles et grâce à laquelle le protestantisme nord-américain est devenu ce qu'il est aujourd'hui.

Notre exercice de critique doit donc avoir comme préalable un regard sur le passé pour nous affranchir des illusions que notre amnésie délibérément cultivée a pu contribuer à créer. Nous nous devons de tisser des liens avec le passé et de retrouver la mémoire. Ceci nous permettra du même coup d'esquisser les étapes de la gestation historique de la théologie véhiculée par nos «pères fondateurs», c'est-à-dire par la majorité des missionnaires qui ont travaillé à l'implantation de notre mouvement depuis les cinquante dernières années. Il s'agit donc, en quelque sorte, de décrire l'arbre généalogique de notre théologie et de notre spiritualité.

La majorité des Églises évangéliques québécoises francophones doivent leur existence à la volonté de certaines dénominations canadiennes anglaises et américaines d'établir une tête de pont protestante[8] dans cette mer catholique qu'était le Québec français jusqu'à la fin des années soixante. La majorité des missionnaires dépêchés ici par ces dénominations semble avoir épousé une théologie dont la configuration peut-être décrite sommairement en se référant à trois mouvements ayant contribué à donner sa texture propre à une bonne partie du protestantisme nord-américain, soit le piétisme, le revivalisme et le fondamentalisme[9].

Le piétisme

Le piétisme, dans le sens étroit du terme, est un mouvement qui a vu le jour et s'est épanoui au dix-septième siècle en Allemagne au sein de l'Église luthérienne. Il a graduellement élargi son aire d'influence jusqu'à marquer profondément à peu près tous les segments du protestantisme. Le piétisme a été décrit comme étant une réaction à la tendance qu'avait le clergé de concevoir le

---

8 J'utilise le terme *protestant* quoique plusieurs membres de ces Églises répugnent à l'utiliser pour définir leur identité.

9 Ici nous sommes redevables à l'ouvrage de George M. Mardsden (1980), *Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism* (1870-1925). Oxford: Oxford University Press.

christianisme comme étant essentiellement une adhésion intellectuelle aux doctrines doublée d'une éthique.

Avec une forte dose de simplisme, nous dirions que le piétisme est un christianisme du cœur, du sentiment. Ce qui y est mis en valeur plus que tout, c'est cultiver et maintenir une conscience aiguë du besoin de Dieu ainsi que la réalité de sa présence et de son amour, grâce à la prière et à la lecture de la bible. L'accent est donc placé sur la vie intérieure de l'individu, mais une vie intérieure surtout tournée vers l'autre monde, le monde des réalités spirituelles[10]. La vie chrétienne telle que l'envisageait le piétisme était aussi marquée par une tendance à l'ascétisme et à l'austérité qui lui ont souvent conféré une coloration un peu sombre.

Le piétisme s'est souvent assorti d'une certaine compréhension de la doctrine de la souveraineté de Dieu qui amenait les croyants à se préoccuper du dessein particulier que Dieu pouvait avoir pour leurs vies. Une partie significative de l'exercice de la spiritualité consistait donc à tenter de déchiffrer les circonstances, prier et chercher dans la Bible des indices permettant de comprendre quelle était la volonté de Dieu à l'égard des différentes décisions à prendre au cours d'une journée.

Alors que Luther et Calvin ont manifestement tenté de conserver un certain équilibre entre la foi individuelle et l'église en tant qu'institution, le piétisme a eu comme résultat de trop accentuer l'individualisme déjà présent dans la théologie protestante et de dérober à l'Église une grande partie de son importance. Cet individualisme est aussi ce qui explique la facilité déconcertante avec laquelle les protestants évangéliques des siècles suivants ont tourné le dos à leurs Églises pour en fonder de nouvelles. Une fois que la primauté va à l'intensité et la qualité du vécu religieux de l'individu, il n'existe plus, en principe, de barrière à la tendance à l'atomisation que les premiers réformateurs savaient présente dans leur théologie, mais qu'ils ont jugulée en insistant sur l'importance de l'Église «institutionnelle» comme gardienne du trésor de l'évangile.

Le revivalisme

Une fois transplanté en terre anglo-saxonne, le piétisme a contribué à la naissance d'un autre mouvement : le revivalisme. Celui-ci partage avec le

---

10 Dans un article du *Evangelical Theological Dictionary* (1984), l'historien évangélique NOLL n'hésite pas à dire qu'on peut comprendre le piétisme comme étant la contrepartie chrétienne à l'émergence de l'individualisme dans l'Europe du siècle des Lumières.

piétisme cet accent sur le rôle du cœur et des sentiments et l'importance de laisser la vie quotidienne être imprégnée des Saintes Écritures.

La nouveauté du revivalisme a été de faire de l'expérience de la conversion la seule manière d'accéder à une foi authentique. Cette conversion était comprise comme étant une réorientation dramatique de la vie de l'individu à la suite de sa décision de répondre positivement à l'appel que Dieu lui lançait. John Wesley et Jonathan Edwards comptent parmi les figures les plus illustres de ce mouvement.

Le revivalisme a manifesté une telle vitalité qu'il a fini par constituer le courant majoritaire dans le protestantisme nord-américain durant la première moitié du dix-neuvième siècle! Un peu à l'image de ces retraites fermées qui mobilisaient le gros de la population des villages et des petites villes du Québec d'autrefois, l'arrivée dans une localité du «revivaliste»[11] et de sa grande tente blanche où il conviait toute la population est devenue une véritable institution et constituait un événement majeur autant sur le plan culturel que sur le plan religieux.

Notons aussi au passage que le revivalisme s'alliait généralement à une perspective amillénariste, c'est-à-dire que pour les Wesley, Edwards et autres après eux, il allait de soi que l'Église s'évertuait à transformer la culture et la société par tous les moyens à sa disposition. Ils ambitionnaient de les changer au point où celles-ci deviendraient la manifestation véritable du Royaume de Dieu[12]. C'est ainsi, par exemple, que le grand «*revivaliste*» Charles Finney exhortait les nouveaux convertis à s'impliquer dans la lutte contre l'esclavage. Une fois que la guerre civile eut réglé cette question, une partie du mouvement revivaliste s'est mobilisée pour faire pression sur les législatures afin qu'elles donnent aux

---

11 Le terme anglais *revivalist* pourrait être traduit par «réveilleur». Il était utilisé par tout ceux dont les talents d'orateur et la force de persuasion leur permettait d'induire chez leurs auditeurs des sursauts d'émotivité les amenant à prendre l'engagement de vivre en vrai chrétien.

12 Howard Snyder explique que Wesley s'est décidé de se séparer des Moraves (groupe piétiste sous l'influence duquel il a été amené à vivre une expérience de conversion) parce que, entre autres choses, il les trouvait trop absorbés par leurs efforts à cultiver leur vie intérieure et pas suffisamment préoccupés par la pratique des bonnes œuvres. Quant aux efforts de transformer la société, voir Donald W. Dayton (1976), *Discovering an Evangelical Heritage*, New York, surtout pour sa description des efforts de Charles Finney de contribuer à l'abolition de l'esclavage et le fait que Finney voyait dans le militantisme anti-esclavagiste la preuve de l'authenticité d'une conversion!

femmes un statut juridique égal aux hommes, ce qui comprenait, entre autres, le droit de vote[13].

Le revivalisme est un mouvement qui a profondément marqué le monde anglo-saxon. Les autres nations européennes ont vu des «réveils» se manifester dans leur sein, mais ceux-ci n'ont jamais atteint l'ampleur ni exercé une influence durable comme cela a été le cas en Angleterre et aux États-Unis. [14]

Le fondamentalisme

Le fondamentalisme est le dernier-né des trois mouvements et, contrairement aux deux premiers, il est resté un phénomène presque exclusivement nord-américain. Le fondamentalisme peut être décrit comme une réaction à la sécularisation graduelle qu'a connu la culture américaine à partir des années 1870. Cette réaction a amené des groupes à l'intérieur de différentes dénominations à se distancer de l'ensemble de l'Église protestante, jugée trop accommodante, et à se camper dans une posture qui, graduellement, a été marquée au coin d'un sectarisme et d'un anti-intellectualisme virulents[15].

Les fondamentalistes sont allés plus loin que simplement se dissocier de leurs anciennes dénominations maintenant honnies puisque vues comme étant à la solde d'un modernisme blasphématoire[16]. Beaucoup d'entre eux ont aussi

---

13 Enfin, ce sont les exemples dont nous aimons nous rappeler. Ce militantisme social pouvait aussi avoir son côté excessif. C. Hancok rapporte comment les tentatives du politicien évangélique Wilberforce d'imposer à la société anglaise toute la rigueur de son puritanisme a suscité l'ire de plus d'un commentateur politique. (voir «*The shrimp who stopped slavery*» *In Christian History*, 53: vol. XVI, nº 1).

14 Cette influence se fait encore sentir. Elle constitue un des facteurs qui explique la popularité actuelle du mouvement des *Promise Keepers*. Sans cette réceptivité particulière que le revivalisme a inscrit dans la culture américaine, il serait difficile de comprendre comment les P. K. auraient pu rassembler près d'un million d'hommes à Washington le 4 octobre 1997.

15 C'est durant cette même période que sont apparues les *Bible Schools*, au moment où l'on tournait le dos à cette tradition bien ancrée de former le clergé dans des institutions de niveau universitaire. Les pasteurs recevaient maintenant une formation d'où était absent tout échange significatif avec le monde académique.

16 Le terme blasphématoire est à prendre au pied de la lettre et ne relève pas de la rhétorique. Les conclusions auxquelles arrivaient les exégètes utilisant les nouvelles méthodes historico-critiques et les tenants de la théorie darwinienne offensaient profondément les initiateurs du fondamentalisme. Pour ceux-ci, la gravité de la menace qui pesait sur l'Église protestante justifiait la mise en branle d'un véritable *jihad* théologique dans lequel il n'était pas question de faire de quartier!

procédé à un réaménagement de leur théologie. Délaissant leur lecture traditionnelle de la Bible (c'est-à-dire calviniste et amillénariste), ils ont adopté et placé au centre de gravité de leur théologie une nouvelle grille d'interprétation : le dispensationalisme.

Élaboré durant la première moitié du dix-neuvième siècle en Angleterre[17], le dispensationalisme insiste sur l'imminence du retour du Christ et sur le danger pour les vrais chrétiens de se laisser séduire par les Églises dites *apostates*. La société et la culture y sont dépeintes comme étant inexorablement vouées à la destruction puisqu'elles sont sous l'influence et le contrôle exclusif des forces diaboliques.

En plus de son adhésion au dispensationalisme, le fondamentalisme se démarque du reste du protestantisme sur au moins deux autres plans. Tout d'abord, il oppose un refus catégorique et véhément à l'idée que les différentes disciplines scientifiques (allant des méthodes historico-critiques de l'exégèse moderne jusqu'à la biologie, en passant par l'astrophysique et la sociologie) puissent avoir quoi que ce soit à apporter à la tâche d'interpréter les Écritures.

Deuxièmement, dans la même foulée, le fondamentalisme récuse aussi la notion que les sciences humaines soient en mesure de jeter un éclairage utile sur l'expérience humaine, éclairage dont les croyants devraient tenir compte dans leur pratique de la spiritualité ou l'élaboration de leur théologie. En d'autres mots, pour les fondamentalistes, tout ce qu'il y a à savoir sur l'existence humaine et la vie en société se trouve écrit et expliqué dans les textes bibliques. Se tourner vers d'autres sources pour obtenir des réponses à nos questions ne constitue rien de moins qu'un crime de lèse-majesté contre une divinité qui exige de nous d'opérer en régime d'autarcie intellectuelle en vertu de la toute suffisance de la révélation biblique.

Insistons sur ce fait : le fondamentalisme est un mouvement qui a coupé les liens que le protestantisme avait historiquement toujours cherché à maintenir entre la théologie et les autres champs d'investigation intellectuelle. Les fondamentalistes se sont figés dans une sorte de «biblicisme» pur et dur, mais un biblicisme de mauvais aloi puisqu'il a tout simplement canonisé ou élevé au rang de vérité révélée une grille de lecture, le dispensationalisme, qui n'est rien de moins qu'une ceinture de force étouffant la voix de pans entiers du texte biblique.

---

17 Pour une description très détaillée de la naissance et la diffusion du dispensationalisme, voir E. R. SANDEEN, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago, 1970.

Ce «biblicisme» est aussi un littéralisme primaire tout azimut qui refuse de prendre au sérieux les difficultés que pose cette question très complexe qui est celle d'arriver à déchiffrer et comprendre les intentions d'auteurs qui s'adressent à nous par-delà deux mille années d'histoire[18].

Le fondamentalisme est plus que cela, bien entendu. Il ne peut être défini que simplement comme étant un courant «réactionnaire». Comme l'affirme Mardsen, il faut accepter le fait que le fondamentalisme est une tradition religieuse bien vivante, un courant profond qui n'est pas près de s'estomper. C'est une tradition qui fait partie intégrante de la culture et de la société américaine pour probablement très longtemps.

Le fondamentalisme porte en lui et articule à sa manière les caractéristiques des deux courants qui l'ont précédé, soit le piétisme et le revivalisme. En simplifiant à l'extrême, nous dirions que le protestantisme de type piétiste-revivaliste-fondamentaliste conçoit la vie chrétienne comme étant essentiellement une expérience intérieure, donc individuelle. Vivre sa foi veut principalement dire, qu'après avoir «été sauvé» (expression désignant l'expérience de la conversion), le croyant développe une piété axée sur la lecture et la mémorisation de la bible, la prière et l'évangélisation. La participation à une communauté locale est importante parce qu'elle est vue comme un outil pour amener d'autres à la conversion et pour assurer le maintien d'une piété personnelle vigoureuse. La vie quotidienne est marquée par la pratique d'un ascétisme plus ou moins poussé.

Le fondamentalisme insiste aussi sur le fait que le croyant doit se voir comme fondamentalement dépravé. Il doit aussi adopter une posture défensive dans ses rapports avec ceux qui n'ont pas vécu l'expérience de la conversion. Ces gens sont vus comme étant aveuglés par le diable et spirituellement morts.

Spiritualité fondamentalisante et désincarnation

Nous venons de décrire de façon très schématique la nature du creuset au sein duquel la théologie d'un grand nombre de missionnaires protestants venus au Québec a vu le jour. Ce long détour historique maintenant complété, abordons une question beaucoup plus épineuse et potentiellement plus controversée et à

[18] Il est toutefois important de noter que, depuis le début des années 1960, un très large segment du mouvement fondamentaliste américain a tempéré son conservatisme théologique ainsi que le ton polémique de son discours. Ce nouveau mouvement se réclame du nom d'évangélique. Il forme présentement le groupe le plus important parmi les Églises protestantes non charismatiques et pourrait être décrit très sommairement comme se situant à mi-chemin entre les églises dites *Mainline* et les églises fondamentalistes.

quoi tout ce qui a été dit jusqu'à présent a servi de préambule. Cette question est la suivante : l'expérience religieuse fondamentaliste contribue-t-elle à créer une dynamique émotionnelle qui nuit à l'émergence d'une spiritualité saine et équilibrée? Et si oui, quelle est la nature de cette dynamique et comment pourrait-on y apporter des correctifs?

Nous sommes de l'opinion que l'expérience religieuse proposée par le fondamentalisme contribue à engendrer une dynamique émotionnelle malsaine. Le terme qui nous a semblé le plus approprié pour désigner cette dynamique est *désincarnation*. C'est sciemment que nous avons retenu ce mot.

En effet, incarnation est le terme technique utilisé en théologie pour décrire le fait qu'en Jésus, Dieu s'est fait homme. Or, le fondamentalisme, de même que les autres traditions chrétiennes, ont souvent prêté leur flanc à l'accusation d'entretenir des vues docétiques. Dans leur discours, elles ont plus d'une fois succombé à la tentation d'opérer une sorte d'occultation quant aux implications d'une véritable humanité de Jésus.

Ce que le discours fondamentaliste semble avoir eu tendance à dépeindre à travers les ouvrages édifiants et les sermons dominicaux, c'est un Jésus dont l'humanité est singulièrement dénuée des limites inhérentes à une véritable condition d'être humain. Le Jésus passé au prisme de cette piété se métamorphose en une sorte de surhomme. Un surhomme dont la volonté et la force morale présentent une surface dure et sans aspérités qui ne laisse aucune prise aux faiblesses dont pourtant certains textes évangéliques eux-mêmes font écho[19].

La désincarnation est un phénomène présentant une similitude avec cette reconstruction docétisante dont Jésus fait l'objet. Mais ici ce qui se trouve reconstruit, c'est la perception que les participants ont de leur existence. En effet, nous avons cru observer que de nombreuses dimensions de l'expérience humaine que ce soit, par exemple, les étapes qui accompagnent le passage de l'enfance à l'âge adulte ou l'expérience de la souffrance, de l'échec et du deuil, tout cela se trouve passé au tordeur d'une théologie qui n'en laisse s'échapper qu'une sorte de coquille informe en partie vidée de sa substance humaine : l'existence désincarnée.

Situer l'origine ou le point de départ de cette façon de percevoir l'existence n'est pas une mince tâche. Quitte à être accusé nous-même de réductionnisme, nous nous avancerons à dire qu'une partie de la responsabilité est

[19] Il faut mentionner que cette difficulté d'envisager Jésus comme étant un véritable homme n'est pas seulement le fait des protestants fondamentalistes. Cette tendance est commune à d'autres traditions chrétiennes.

probablement à imputer à une utilisation débridée de la doctrine de la dépravation totale. La théologie pastorale protestante traditionnelle a toujours cherché à tempérer quelque peu la portée de cette doctrine. Elle y parvenait en insistant surtout sur sa dimension légale et en la maintenant en tension avec la doctrine de la création.

Les deux garde-fous semblent avoir été rendus en partie inopérants dans le fondamentalisme. La doctrine de la création a été reléguée au statut de clause secondaire qui n'est sortie du dossier que comme un élément de la discussion qui entoure la question de l'interprétation des premiers chapitres du livre de la Genèse. L'enseignement s'inspirant du fondamentalisme stipule et cherche à démontrer que la doctrine de la dépravation totale est à prendre textuellement, que cette doctrine dépeint avec exactitude la réalité concrète de l'existence humaine sans Dieu[20].

Nous pensons que cette façon d'opérationaliser la doctrine de la dépravation totale au sein des communautés de croyants a eu tendance à engendrer des attitudes et des comportements entravant le développement d'une foi saine et équilibrée.

Tout d'abord, il en résulte un discours qui ne sait aborder l'expérience humaine sous n'importe laquelle de ses facettes que d'une manière dérogatoire, moralisatrice et méprisante. Il y a un refus quasi systématique de s'attarder à réfléchir sur cette expérience humaine sinon que pour l'utiliser comme une source d'illustrations servant à souligner notre culpabilité et notre déchéance morale. La souffrance, l'angoisse, la tristesse ou le mal d'être sont dépeints exclusivement en terme de sous-produits de notre condition de pécheur et pour lesquels nous n'avons qu'à nous en blâmer. À la limite, nous pourrions aller jusqu'à dire que toute mention de l'expérience humaine n'est faite que dans le contexte d'un discours polémique servant à mettre en relief notre absence totale de valeur, donc, *a contrario*, la grandeur de la grâce dont nous faisons l'objet.

Au sein d'un groupe constamment pressé de souscrire à cette vision extrêmement pessimiste, nous pensons que différents mécanismes plus ou moins conscients se mettront spontanément en place. Ces mécanismes viseront tous le

---

20 J'ai encore un souvenir assez net du désarroi cognitif dans lequel je me trouvais quelquefois plongé lorsque je sortais d'une rencontre au cours de laquelle nous avions subi une mitraille verbale nourrie sur l'état de décomposition morale avancée dans lequel se trouvait notre société. Cette réalité était difficile à concilier avec la serviabilité et le bon service du personnel du restaurant où nous allions conclure la soirée...

même objectif : l'auto-protection et la gestion de la sur-culpabilisation qui est induite par le recours constant à la notion de dépravation totale.

Le plus simple et probablement aussi le plus efficace de ces mécanismes est la censure. Puisque s'ouvrir et partager son mal d'être, son angoisse ou ses déceptions expose le participant ou la participante à se faire resservir le même discours moralisateur et culpabilisant, la tendance est de garder pour soi ces dimensions du vécu.

C'est donc dire que dans les échanges entre membres de la communauté, le langage du pathos et de la tragédie sont proscrits, mis à l'index. Il s'y substitue plutôt un vocabulaire truffé d'injonctions les plus diverses : les «il faut que» , les «nous devons» et les «nous sommes appelés à», sans mentionner les nombreuses invocations de notre besoin quasi constant pour le pardon divin.

Cette censure et sa contrepartie, l'articulation sur tous les registres de la ligne de parti, nécessite probablement un énorme investissement d'énergie mentale dont le solde est sûrement peu envieux. Au lieu d'être le ferment contribuant à faire jaillir de l'être intérieur des geysers de joie, d'enthousiasme et de vitalité, l'expérience individuelle du croire «façon fondamentaliste» devient le lieu et la cause d'une sorte de dissociation, de coupure d'avec soi-même. Et cette coupure devient à son tour elle-même source d'angoisse et de mal d'être.

Les complaintes ou la liberté de la vérité

Abordons maintenant la question des correctifs qui pourraient être apportés à cet aspect de la spiritualité que nous venons de décrire. Une façon de le faire serait de l'aborder strictement sous son angle théologique. Par exemple, nous pourrions suggérer de corriger la suraccentuation de la doctrine de la dépravation totale en l'équilibrant par un enseignement régulier sur les implications d'une doctrine de la création bien comprise et à qui nous rendrions une place qui, de droit, lui revient.

Cet effort de rééquilibrage peut toutefois s'avérer difficile à mener à bien. Il peut obliger celui qui entend s'y livrer à s'éloigner du simple commentaire épousant les textes sacrés pour s'aventurer sur le terrain des élaborations de nature plus synthétique. Une fois sur ce terrain où il ne jouit plus de la protection qu'offre la sylve luxuriante et quelquefois désorientante des textes bibliques, l'enseignant court le risque d'être perçu comme s'engageant dans de nouvelles sentes théologiques d'où s'échappent des fumerolles sulfureuses...

Notre propre pratique pastorale nous suggère une approche différente. Un peu à l'image de ces aéroplanes dernier cri aux contours arrondis difficilement détectables au radar, nous qualifierons notre approche de furtive.

Furtivement, donc. Nous avons eu l'occasion de constater qu'un recours régulier à l'Ancien Testament dans l'enseignement et la prédication semblait faciliter chez plusieurs la mise en place d'éléments d'une spiritualité qui soit plus respectueuse et plus accueillante de l'expérience humaine. Nous avons appelé à la rescousse certains textes des livres historiques, des Prophètes, mais surtout la littérature poétique et en particulier les psaumes de complainte[21].

Les psaumes de complainte offrent l'avantage de la relative simplicité de leur contenu et le fait que leur interprétation ne pose généralement pas de sérieux problèmes. Nous y trouvons la voix du peuple d'Israël qui exprime son désarroi, sa douleur et aussi, quelquefois, sa colère. Ce qui est capital, c'est que ces textes témoignent du fait que le lien qui lie Israël à Dieu, c'est-à-dire l'alliance, donnait à Israël une assurance que tout ce qui était ressenti et vécu devait être inclus dans le dialogue entre Dieu et son peuple. Rien n'était censuré ou occulté. En d'autres mots, ces textes nous affirment que la prière (puisque les psaumes étaient aussi des prières liturgiques) n'est pas seulement le lieu où, guindé et policé, nous venons dire à Dieu les choses respectueuses que nous pensons qu'il veut entendre (par exemple : qu'il est merveilleux et que nous sommes si chagrinés d'être d'infâmes créatures!). La prière n'est pas non plus le moment de la récitation incantatoire où nous tentons à nouveau de nous convaincre de certains faits en les défilant mentalement. Non, pour Israël, la prière est le moment de la vérité : la vérité sans censure, sans fard, toute crue, brutalement crue.

Cette vérité peut être la vérité de la colère que nous ressentons devant ce qui nous semble être son abandon, sa trahison. Ou ce peut être la vérité de la douleur indicible que nous parvenons à peine à articuler tant son intensité nous effraie et nous menace. La vérité d'une existence où l'on a mal parce que la vie nous a criblé de coups et laissé sanguinolent et exsangue.

Le plus surprenant dans cet exercice, c'est que l'auteur de la complainte ne se sent pas responsable de protéger la réputation de Dieu. Il n'élabore pas non plus d'entourloupettes théologico-légales qui feraient retomber toute la responsabilité de la crise sur ses épaules, évitant ainsi à Dieu de passer pour quelqu'un qui

---

21 Nous sommes redevable ici à l'ouvrage de Walter BRÜGEMMAN, *The Message of the Psalms*.

ne tient pas ses engagements. Non, Dieu est interpellé et, le cas échéant, il est même mis au banc des accusés.

Les complaintes vont plus loin que de simplement donner le feu vert à l'expression de ces fleuves de récriminations ou de chagrins qui peuvent peupler les profondeurs de notre être. Ces textes concluent souvent par la louange et l'adoration, par l'expression de la confiance tranquille dans les soins de Dieu.

Comment comprendre cette étrange juxtaposition, ou ce passage abrupt du pathos à la louange? En suivant Brügemman, nous dirons que ces textes, d'une manière implicite, nous initient à une pédagogie de la foi. À la question : comment apprendre la foi? nous pourrions répondre que si le mouvement se dessinant au sein de la complainte est pris comme modèle, la foi passe d'abord par l'authenticité, par le courage de s'admettre à soi-même que les choses ne vont pas. Puis, une fois cette étape franchie, nous avons l'assurance que la foi nous propulsera au-delà du plafond de nuages sombres du désespoir qui plombe au-dessus de nos têtes, pour nous amener dans la quiétude tranquille et joyeuse qui règne auprès de Dieu.

Un exemple de cette démarche nous est donné dans le psaume 42. C'est ici la prière d'un hébreu qui est en exil et qui est ainsi privé de la joie de s'associer aux célébrations religieuses ponctuant la vie du peuple d'Israël. Il vit cet éloignement comme une perte qui l'atteint jusqu'au plus profond de son être. Il écrit : «Jour et nuit, j'ai ma ration de larmes.» (verset 4). C'est la nuit noire de la dépression avec son chagrin inconsolable. Le verset 8 évoque en termes un peu obscurs l'expérience de quelqu'un qui a perdu le contrôle sur sa vie. Il est devenu un jouet entre les mains de forces de dissolution et de désordre. Au verset 10, l'auteur y va de questions qui sont en même temps des accusations. Il considère que Dieu l'a laissé tomber, que Dieu a failli à la tâche. Mais, le plus étonnant, c'est la longue suite de ces litanies qui est interrompue aux versets 6 et 12 par l'appel que l'auteur s'adresse à lui-même de louer Dieu. Et c'est sur cet appel qu'il conclut le psaume.

Donc, même dans la situation la plus pénible, la possibilité de persévérer dans l'espérance existe. Mais cette possibilité ne passe pas, comme nous le pensons trop souvent, par la relativisation de ce que nous éprouvons («Ah! au fond, ce n'est pas si grave!»). Elle ne sera pas non plus le produit d'une gymnastique mentale par laquelle nous tenterons de faire naître en nous les sentiments voulus. Un exemple de cette gymnastique serait la récitation de textes bibliques, comme s'ils étaient des mantras assez puissants pour exorciser la souffrance qui nous étreint. L'espérance et la foi seront pleinement et véritablement nôtres dans

la mesure où nous sommes prêts à affronter la mort et les ténèbres qui sont en nous.

Mort et ténèbres. Ces termes mettent en marche notre réflexion et la dirigent sur une piste où quelqu'un nous a déjà précédé. En effet, l'expérience pascale de Jésus était cela : le face-à-face avec la mort et le plongeon dans les ténèbres les plus noires que l'on puisse imaginer. Il y a courageusement fait face et Dieu l'a délivré en le ressuscitant des morts.

C'est la démarche à laquelle nous sommes invités. Cesser de nier et de faire semblant. Reconnaître que nous sommes ensevelis, engloutis par la souffrance. S'admettre, admettre au monde et à Dieu que nous sommes en train de nous dissoudre intérieurement, nous dissoudre dans le chagrin et le désespoir. Et au milieu de ce qui nous semble être un lieu de mort, renaîtra la vie par l'action de l'Esprit. Le bruit des hurlements de la tempête sera couvert par le concert puissant des cuivres de la foi et de l'amour.

Conclusion

L'évocation de cette liberté que les psaumes nous accordent de ressentir et de dire sans encourir un verdict de culpabilité est un premier pas dans la lente édification d'une spiritualité saine et libératrice. Nous pensons qu'un recours régulier à de tels textes dans la prédication et leur utilisation dans le but de décrire notre réalité va contribuer chez plusieurs à une remise en question de la tendance à la sur-culpabilisation et la dévaluation systématique qui est trop souvent la marque de la spiritualité fondamentaliste.

Cette remise en question et les réajustements qu'elle occasionnera nous permettront d'offrir à ceux qui se joignent à nous une expérience plus positive et viable à long terme. C'est dans la mesure où ce virage sera amorcé que les églises évangéliques seront en mesure de connaître une croissance véritable, c'est-à-dire, une croissance due non seulement au fait que nous continuerons d'attirer dans notre sein de nouvelles personnes, mais où nous saurons conserver dans nos rangs ceux dont l'engagement initial se traduira par un enracinement durable dans nos communautés.

Identité éducationnelle

UN REGARD ACTUEL DE L'ÉDUCATION DES FRANCO-PROTESTANTS OU L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE CHEZ LES FRANCO-PROTESTANTS DANS LA DERNIÈRE DÉCENNIE

Sylvain CROTEAU, Adjoint au sous-ministre associé pour la foi protestante
Ministère de l'Éducation, Québec

RÉSUMÉ — *Les franco-protestants forment le seul secteur qui est actuellement en croissance dans les écoles du Québec. Qui sont-ils, où les retrouve-t-on? Quel enseignement reçoivent-ils dans le domaine de l'éducation chrétienne? Voici quelques aspects qui seront traités dans cet article. I — Identité éducationnelle : Les écoles publiques protestantes ayant un projet éducatif évangélique sont réparties dans toute la province. Un bref survol de ces écoles sera présenté pendant cette communication. On y exposera aussi d'autres projets en cours pour la formation d'écoles évangéliques. II — Présentation du programme d'éducation chrétienne : Dans ces écoles, on utilise comme programme d'enseignement religieux un programme régional, basé sur la Bible, visant à intégrer les valeurs chrétiennes dans tous les aspects de la personne et de la vie à l'école. III — Perspectives d'avenir : Face à la réorganisation des structures des commissions scolaires de la province, le sort de ces écoles reste encore indéterminé. Différentes hypothèses au sujet de l'avenir de ces écoles seront exposées.*

Introduction

Depuis ses débuts, le protestantisme au Québec est pluraliste. Il en résulte que la clientèle des écoles protestantes est très diverses sur le plan religieux. Et de nos jours, avec l'accroissement du nombre de protestants de langue française, le cliché populaire qui veut que protestant soit synonyme d'anglophone n'a plus sa raison d'être.

I. L'identité éducationnelle

Pour faire d'abord un portrait plus global de la situation, sur un effectif scolaire total de 91 625 élèves dans le réseau protestant de la province, on

retrouve 28 477 élèves francophones. Cette communauté franco-protestante est répartie entre la clientèle montréalaise et la clientèle régionale (tableau 1).

Une grande différence entre les deux groupes réside dans le fait que la clientèle montréalaise est, sans l'ombre d'un doute, très interethnique et interreligieuse tandis que la clientèle régionale est plus homogène et, comme caractéristique plus spécifique, est chrétienne évangélique dans la plupart des cas.

Tableau 1
EFFECTIF SCOLAIRE PROTESTANT FRANCOPHONE DE 1991 À 1997

Année	Effectif scolaire au réseau protestant (anglophone et francophone)	Effectif scolaire francophone dans la province	%	Effectif scolaire francophone dans la région montréalaise
1996-1997	91 625	28 477	31,1	25 077
1995-1996	90 945	27 843	30,6	24 506
1994-1995	89 100	27 087	30,4	23 875
1993-1994	88 157	26 331	29,9	23 448
1992-1993	86 248	25 227	29,3	22 525
1991-1992	85 763	24 669	28,7	21 974

Il faudrait d'abord se poser la question en parlant de la communauté protestante, que veut dire le mot protestant? Ceux qui protestent? Le mot protestant provient du latin *protestare attester* et veut dire *celui qui atteste sa foi* et non pas celui qui proteste. Cependant, le terme protestant dans le monde de l'éducation au Québec inclut tous les élèves qui ne sont pas de foi catholique romaine. Ainsi, on retrouve dans les écoles franco-protestantes des élèves provenant de toutes les religions et même, en petit nombre, les élèves d'appartenance catholique.

Ce visage multiethnique est fort réel dans la région métropolitaine et en banlieue de l'île de Montréal. On retrouve dans ces écoles francophones, entre autres, une forte clientèle haïtienne. Ils ne revendiquent pas tellement le droit à des services confessionnels, mais c'est la grande tradition d'accueil et d'ouverture aux immigrants qui prime. C'est d'ailleurs là une qualité de la Commission des

écoles protestantes du Grand Montréal (CEPGM) ainsi que des autres commissions scolaires de la grande région métropolitaine.

En regardant la croissance des francophones sur l'île de Montréal, on notera, par exemple, que la plus haute augmentation des élèves inscrits dans les commissions scolaires du territoire de l'île de Montréal pour la période entre septembre 1995 et septembre 1996 se situe à la CEPGM (3,2%) suivie par la Commission scolaire de Lakeshore (1,4%). Dans les écoles de cette clientèle, on retrouve des projets éducatifs centrés sur des valeurs humanistes telles le respect de l'autre, la non-violence, etc., tout comme dans bien d'autres écoles, d'ailleurs.

Outre leur ouverture en tant que communauté d'accueil et leur clientèle fort hétérogène, on s'efforce, dans ces écoles, à maintenir la francophonie, à encourager un milieu sans violence, à contrer la pauvreté et à être tolérant vis-à-vis des diverses prescriptions religieuses.

Une étude[1] de l'incidence de la diversité culturelle sur l'Enseignement moral et religieux protestant (EMRP) a été menée par le Comité protestant en 1989. On a voulu analyser, entre autres, comment l'EMR contribue à la compréhension et à l'acceptation interculturelles dans le milieu scolaire. Il en ressortait clairement que la présence de divers groupes culturels contribue de façon positive à la vie de la classe, que cette diversité offre aux élèves l'occasion de parler de leur culture, d'en décrire leurs coutumes à leurs camarades, de participer même à la célébration des fêtes et de mieux comprendre les attitudes des autres élèves. De plus, environ 80% des répondants pensaient que les échanges sur la religion étaient mis en valeur par la présence de plusieurs groupes culturels.

Quant au programme d'EMR, on démontrait qu'il favorisait le respect de la diversité religieuse et culturelle et qu'il permettait à l'élève de mieux apprécier sa propre culture. Il n'est donc pas surprenant de voir que le cours d'EMR fait partie des mesures d'éducation multiculturelle et multiraciale de la CEPGM.

En ce qui concerne la clientèle régionale, bien qu'éparpillée dans toute la province, elle est beaucoup plus homogène en ce qui concerne l'aspect religieux. Ces écoles ont des projets éducatifs évangéliques, on y remarque un fort taux de participation des parents, un engagement significatif du personnel enseignant et une belle performance des élèves (ex. : l'école L'Eau Vive). Il existe treize écoles franco-protestantes avec un projet éducatif évangélique.

---

[1] *Étude de l'impact de la diversité culturelle sur l'enseignement moral et religieux protestant.* Comité protestant, Conseil supérieur de l'éducation, Québec, 1990.

Parmi les écoles franco-protestantes, on retrouve, en 1997 :

- 1 école dans la région de Sherbrooke – Rock Forest (commission scolaire *Eastern Township*);
- 2 écoles dans la région de Granby (commission scolaire *Bedford*);
- 4 écoles dans la région de Québec (commissions scolaires *Greater Québec* et *Eastern Québec*);
- 1 école dans la région de la Beauce (commission scolaire *Greater Québec*);
- 2 écoles dans la région du Saguenay/Lac Saint-Jean (commission scolaire Saguenay *P*);
- 3 écoles dans la région de Trois-Rivières (commission scolaire Saint-Maurice).

De plus, une école privée ouvrira ses portes à Laval en septembre 1997. Cette école comptera environ 90 élèves.

Il existe aussi quelques autres écoles franco-protestantes dans les régions qui n'ont pas de projets éducatifs évangéliques. On parle ici d'une école à Alma, de deux à Sept-Îles et de deux à Val d'Or.

Bien d'autres facteurs sont venus s'ajouter à l'influence qui s'exerçait sur le caractère unique des écoles protestantes de langue française, mais il n'en demeure pas moins que les Églises évangéliques de langue française, qui ont connu un essor considérable dans les années 1970, ont joué un rôle prépondérant dans le développement du système éducatif protestant.

Bien que la restructuration en commissions scolaires linguistiques viendra changer grandement cette clientèle en 1998, il n'en reste pas moins qu'un plus grand nombre de protestants évangéliques francophones dispersés dans le système confessionnel actuel pourront faire valoir leurs droits en réclamant des services d'animation religieuse et d'enseignement du cours d'enseignement moral et religieux protestant, là où le nombre le justifie, même dans l'école du quartier.

Aussi, à l'intérieur d'une commission scolaire linguistique, le statut confessionnel, qui devra être révisé après une période de deux ans, amènera chaque école à préciser sa couleur confessionnelle, ce qui permettra, dans le cas des écoles franco-protestantes déjà existantes, de préserver leur identité et leur

projet éducatif en intégrant les valeurs bibliques à toutes les dimensions de la vie de l'école.

En dépit de l'incertitude dans le monde de l'éducation actuel, il y a toujours des regroupements de parents qui requièrent ce genre d'éducation. Plusieurs projets ont tenté de voir le jour jusqu'à présent. Même à l'heure actuelle, une nouvelle école franco-protestante ouvrira ses portes à Hull en septembre prochain (1997). C'est une première pour la Commission scolaire Western Québec.

II. Le programme d'enseignement moral et religieux protestant

Tel que le stipule le Règlement du Comité protestant, le but du programme de l'enseignement moral et religieux protestant est de

> «favoriser le développement de l'élève : en lui assurant une connaissance de la Bible; en encourageant une compréhension des valeurs morales et religieuses de la communauté où il vit; en nourrissant chez l'élève le respect de toutes les traditions religieuses y compris la sienne; en aidant l'élève à prendre conscience des principes moraux selon lesquels il agit; en contribuant au développement du raisonnement qu'il emploie pour arriver aux jugements moraux.»[2]

Il serait opportun de préciser que, conformément à la tradition de l'éducation protestante, le programme d'enseignement moral et religieux protestant n'est nullement favorable à une approche qui prône l'endoctrinement. En effet, le Règlement du Comité protestant de 1988 reconnaît «la liberté de l'individu d'interpréter selon sa conscience les questions d'ordre spirituel et moral et le droit de l'enfant à une éducation qui offre diverses opinions à propos de la vérité sans que ne lui soit imposée une option religieuse ou idéologique particulière».

Cette volonté d'offrir «diverses opinions à propos de la vérité» se reflète dans le contenu du programme en cours dans les écoles. Ce programme se présente dans le cadre de trois modules, c'est-à-dire de trois unités d'un même ensemble. Pour les six années du primaire, ces trois modules traitent de l'histoire judéo-chrétienne, de la célébration dans les différentes traditions religieuses ou séculières et des relations personnelles et sociales (tableau 2).

---

2 *Règlement du Comité protestant*, Comité protestant, Conseil supérieur de l'éducation, Québec, 1991, p. 2, section III, point 9, nº 50-1512.

Tableau 2 LES SIX THÈMES DU PRIMAIRE	
1re année	En famille
2e année	Avec mes amis
3e année	En groupe
4e année	Individu et membre d'un groupe
5e année	Une perception croissante
6e année	Une perception qui s'approfondit

Pour les cinq années du secondaire, les trois modules portent sur les études bibliques, sur le phénomène religieux à travers les âges et dans les différents groupes humains et sur le développement personnel et social des jeunes. Bien que séparés les uns des autres par des champs d'étude distincts, ces modules demeurent étroitement liés par un thème commun.

Le point fort du programme est qu'il part de l'enfant, là où il est, tout en respectant son développement spirituel, en se concentrant sur un thème particulier, en relation avec le vécu de l'enfant.

Plus précisément, le module 1, intitulé *L'histoire judéo-chrétienne*, amène l'élève à comprendre les valeurs religieuses de chez nous, à comprendre nos racines et notre arrière-plan.

Dans plusieurs sociétés occidentales, on s'est rendu compte que le manque de connaissances bibliques chez les jeunes a rendu difficile la compréhension de plusieurs références historiques ou littéraires. Ainsi des expressions telles que : un bon Samaritain, pleurer comme une Madeleine, pauvre comme Job, riche comme Crésus, vieux comme Mathusalem, s'en laver les mains, la tour de Babel, ne sont pas bien comprises par les jeunes.

Le programme d'enseignement moral et religieux protestant est un programme basé sur l'information plutôt que sur une formation confessionnelle particulière parce que le respect de toutes les traditions religieuses est important.

Tout en mettant l'accent sur la dimension spirituelle chez les jeunes, ce programme cherche à informer sans volonté de convertir à une tradition religieuse. En somme, ce module comprend l'enseignement des valeurs qu'on retrouve à l'intérieur des histoires les plus connues de la Bible.

Le deuxième volet du programme d'enseignement moral et religieux protestant comprend l'étude des religions et des autres cultures à travers le monde et, plus particulièrement, dans l'aspect de la célébration.

Ce module comprend donc les fêtes religieuses et profanes, les pratiques rituelles, telles les coutumes et les traditions dans un climat de respect de ses traditions et de celles des autres. Dans un souci de préparer nos jeunes pour l'avenir, il est de plus en plus important de les aider à vivre aux côtés de ceux qui seront d'origines ethniques diverses. Ce module n'enseigne pas à devenir religieux, mais amène les jeunes à mieux comprendre leur propre tradition religieuse tout en respectant celles des autres.

> «L'une des choses fondamentales que l'on doit attendre de l'éducation, aujourd'hui, c'est qu'elle aide la jeunesse à faire le partage entre les croyances qui s'offrent à elle et qu'elle rende les personnes en voie de croissance capables de parvenir à une maturité suffisante pour prendre leurs décisions de façon responsable.»[3]

Ce module est primordial dans la région métropolitaine et bien qu'il suscite la curiosité des jeunes des écoles régionales franco-protestantes, le sujet reste moins accentué.

Ce programme est complété par le module trois qui comprend les attitudes et les comportements en groupe, en famille, avec ses pairs. Il est intitulé *Relations personnelles et sociales*. Les thèmes de ce module chevauchent le programme de formation personnelle et sociale, mais le point de départ, ainsi que l'objectif d'aider les jeunes à développer un esprit critique et d'éveiller leur développement moral, en fait une approche fort différente.

En région, les écoles franco-protestantes ont adopté un programme enrichi qui répond aux vœux de leur clientèle. L'ensemble des élèves proviennent de familles qui ont renouvelé leur engagement dans la foi en Jésus-Christ et qui sont retournés à l'église, plus précisément dans une église chrétienne évangélique. Or, on offre comme enseignement chrétien pour les enfants une école du dimanche,

[3] MAIR, Nathan H. *Recherche de la qualité à l'école publique protestante du Québec*, Comité protestant, Conseil supérieur de l'éducation, Québec, 1980, p. 195.

et comme l'enseignement de la Bible est déjà initié, il y a eu des besoins d'adapter un programme d'enseignement moral et religieux pour ces jeunes.

Dans ce contexte, le programme d'éducation chrétienne protestante se veut centré sur la personne de Dieu plutôt que sur l'enfant. Il en découle que toute la sphère des connaissances est étudiée par cette approche en intégrant, là où il y a lieu, la dimension spirituelle dans tout le cursus, dans tous les aspects de la personne et de la vie à l'école.

De façon plus précise, un programme maison, le programme d'enseignement moral et religieux protestant enrichi, a été développé. L'approche, conceptuelle plutôt que doctrinale, vise à donner un aperçu général de l'histoire biblique tout en tenant compte de la capacité intellectuelle de l'enfant.

Ce programme apporte un complément aux thèmes du programme d'enseignement moral et religieux protestant, et les thèmes sont correspondants, là où c'est possible. L'importance ici, est de partir des Écritures et de les aborder même avec une approche pédagogique, dans la façon, par exemple, de lire un texte. Dans cet esprit, on vise à ce que le jeune puisse avoir une vue d'ensemble des Écritures à la fin du primaire. Les thèmes visent aussi le vécu de l'enfant.

Dans notre société actuelle, alors que les mots *merci* et *s'il-vous-plaît* deviennent presque des mots étrangers, où les notions de justice et d'honnêteté, de responsabilité et de générosité, pour ne mentionner que celles-là, deviennent des notions inconnues ou non pratiquées, la nécessité de se pencher sur ces thèmes devient de plus en plus impérative.

Que ces thèmes soient intégrés au thème général du programme ou en lien avec un autre volet, cela ne vient que renforcer sa signification. Soit par l'entremise du cours, par diverses initiatives d'intégration ou par le truchement de projets spécifiques qui rejoignent le projet éducatif de l'école, voilà une occasion offerte à l'enfant de s'exprimer, de développer un sens à ce qu'il fait.

Les valeurs que l'école transmet par l'intermédiaire des modèles qui sont, au quotidien, sous les yeux des jeunes, caractérisent les écoles franco-protestantes.

Quant à l'animation religieuse qui est fort appréciée par les élèves et les différents intervenants en milieu scolaire dans les écoles desservies, sa généralisation se voit limitée faute de financement : les subventions du ministère de l'Éducation ne suffisent pas à répondre à toutes les demandes de service.

III. Perspectives d'avenir

Face à la réorganisation dans la structure des commissions scolaires linguistiques prévue pour juillet 1998, le sort des écoles franco-protestantes reste encore indéterminé. Il en résulte que dans les régions, certaines écoles franco-protestantes pourraient recourir à la dissidence, car la protection confessionnelle que l'Article 93 assure pour les commissions scolaires de Québec et de Montréal ne les protège pas.

Quoiqu'il advienne, ces écoles demeureront toujours une minorité même au sein d'une commission scolaire francophone. Ainsi, les écoles de la CEPGM hésitent à joindre les rangs d'une commission scolaire linguistique. Elles considèrent que leur cadre administratif, leur orientation et leur philosophie les rendent distinctes des autres écoles de Montréal. Pourraient-elles se déclarer dissidentes, à moins de tenir tout à coup à des valeurs religieuses comme éléments de distinction?

Quant aux écoles chrétiennes évangéliques en régions, leur projet éducatif représente une garantie d'une distinction certaine, au sein d'une plus grande commission scolaire. Elles auront ainsi la possibilité d'exercer leurs droits, de s'assurer de la continuité de l'enseignement du cours d'enseignement moral et religieux protestant et des services d'animation religieuse. D'un autre côté, le fait de s'associer aussi à une commission scolaire plus grande et mieux établie permettra à ces écoles de partager des ressources et du soutien pédagogique.

Quant aux écoles chrétiennes évangéliques de la région de Québec, le fait que dans l'attente d'une décision formelle quant au maintien ou à l'élimination de l'Article 93, ces écoles verront leur territoire réduit aux limites actuelles de la ville de Québec affectera grandement sa clientèle qui vient, en majeure partie, des environs de Québec.

Certains franco-protestants souhaiteraient voir toutes ces écoles se regrouper pour former une seule commission scolaire malgré la vaste étendue du territoire, mais il y a encore trop de données incertaines pour se prononcer à ce sujet.

Dans la déclaration ministérielle sur la gestion de la diversité des attentes religieuses, la ministre de l'Éducation, Mme Pauline Marois, rappelait que même dans le contexte des commissions scolaires linguistiques, le statut confessionnel des écoles sera maintenu, que le libre choix entre l'enseignement moral et l'enseignement religieux, catholique et protestant, continuera d'être offert, en conformité avec la Charte québécoise des droits et libertés. Le service d'animation pastorale ou religieuse sera également offert au libre choix. De plus, la ministre,

tout en invitant chacun des milieux à construire un *contrat moral* de respect de la diversité et de recherche d'innovation a pris la décision de mettre sur pied un groupe de travail qui sera chargé d'examiner la place de la religion à l'école publique.

De par la vitalité et le dynamisme de ces écoles, il est à espérer que dans un avenir rapproché, elles puisent poursuivre leur mission éducative tout en contribuant au développement du milieu dans lequel elles évoluent.

L'ÉCOLE PROTESTANTE FRANCOPHONE : UNE ENTITÉ DISTINCTE MAIS NON DISTANTE

Jean-Marc ROYER, directeur, et Mario BANVILLE, enseignant au secondaire
École l'Eau-Vive, Québec

RÉSUMÉ — *Les protestants évangéliques francophones sont minoritaires au sein de la société québécoise. Face à ce groupe peu connu, le Québécois type, c'est-à-dire francophone et d'arrière-plan catholique, est en droit de se poser un certain nombre de questions concernant ce groupe au sujet de son origine, de ses croyances et de son vécu. L'étonnement est certainement plus grand lorsqu'on apprend que ces mêmes protestants francophones ont depuis près d'une vingtaine d'années des écoles confessionnelles intégrées dans le système scolaire québécois. Malgré leur caractère distinct, ces écoles réussissent à rencontrer les objectifs du ministère de l'Éducation tout en transmettant à leurs clientèles les valeurs fondamentales qui les animent. C'est toujours un défi, nous le savons, qu'une entité distincte demeure elle-même tout en restant attachée au reste qui l'entoure... Afin de contribuer au mieux-être de la société québécoise, il est nécessaire et souhaitable que les écoles protestantes françaises soient davantage connues et reconnues. À cette fin, nous tenterons de répondre à trois questions : D'où venons-nous comme école (notre origine)? Qui sommes-nous (nos croyances)? Que faisons-nous concrètement (notre vécu)?*

Introduction

Le protestantisme francophone au Québec est une réalité peu connue, pour ne pas dire, malheureusement, méconnue. Il existe, néanmoins, avec plusieurs siècles d'histoire derrière lui. Nous n'ignorons pas, cependant, que les protestants évangéliques francophones ne représentent qu'une minorité au sein de la société québécoise.

Par ailleurs, plusieurs seront peut-être étonnés d'apprendre que ces mêmes protestants francophones ont depuis près de vingt ans des écoles confessionnelles intégrées dans le système scolaire québécois. En conservant un caractère distinct, ces écoles réussissent à rencontrer les objectifs du ministère de l'éducation tout en transmettant à sa clientèle étudiante les valeurs bibliques fondamentales qui les animent. Il va sans dire qu'il s'agit là d'un réel défi, car il n'est pas toujours aisé de protéger une identité distincte sans pour autant ignorer les réalités environnantes.

Cela dit, nous ne cherchons pas à nous couper du reste de la société, au contraire, nous osons croire que le fait protestant peut *contribuer au mieux-être de la société québécoise*. Ainsi, nous estimons qu'il est souhaitable et même *nécessaire que les écoles protestantes françaises soient davantage connues et reconnues*. Pour ce faire, nous nous proposons donc de décrire en quoi consiste ces écoles en présentant l'origine, les croyances et le vécu de l'une d'entre elles, soit l'École L'Eau-Vive de Québec.

Notre origine

L'École L'Eau-Vive ouvrait ses portes en 1979, à l'invitation de M. Andrew Roy, alors directeur général de la Commission scolaire Greater Québec. Cette commission scolaire était jusque-là composée presque exclusivement d'une clientèle anglophone. C'est aux pasteurs des différentes églises franco-protestantes que l'invitation fut adressée. Ayant reçu l'assurance que le caractère distinct de l'école serait préservé, les églises ont répondu positivement à cette invitation.

La croissance de l'école fut très rapide, passant de 47 élèves au primaire en 1979 à 418 pour l'année scolaire 1997-1998. Elle comporte trois niveaux administratifs : le préscolaire, le primaire et le secondaire.

Au cours de ces années, l'identité de cette école ainsi que sa raison d'être se sont développées et consolidées autour des éléments suivants :

- l'affermissement des liens entre les différents partenaires;
- le projet éducatif;
- le développement des programmes d'enseignement biblique;
- les efforts pour se diriger vers un programme d'enseignement intégré;
- la place de l'élève dans la vie de l'école.

Nos croyances

En instaurant un partenariat impliquant les foyers, les églises et l'école, nous voulons transmettre aux élèves un style de vie et une vision du monde basée sur les principes de la Bible. Par une *approche intégrée dans toutes les matières scolaires*, les actions visent à rendre l'élève apte à comprendre le plan de Dieu pour sa vie et aussi à affermir sa confiance en Lui. Cette compréhension et cette confiance sont d'une grande importance dans un monde où de nombreux courants

religieux et philosophiques nous entraînent dans un tourbillon des plus désemparant.

Il va sans dire que l'école vise également à réaliser l'objectif global du ministère de l'Éducation, qui est de : «permettre aux enfants de se développer selon leurs talents particuliers et leurs ressources autonomes et créatrices et de se préparer à leur rôle de citoyens».

Cet accent sur la foi et l'intégration à la culture s'articule autour d'un projet éducatif particulier. Les différents partenaires sont appelés à s'engager dans la réalisation de ce projet ainsi qu'à son évaluation périodique. *Tout le personnel de l'école adhère à la philosophie d'éducation décrite dans le projet éducatif et tous s'appliquent à intégrer ses principes dans toutes les activités de l'école et non uniquement à l'intérieur du cours d'enseignement moral et religieux.*

Un projet éducatif distinct

a) L'intégration par l'enseignant

Le rôle d'enseignant ne peut se détacher du rôle d'éducateur. Tel qu'exprimé par Guy Brouillet, l'enseignant ne peut se soustraire à son rôle qui est de transmettre des valeurs :

> «L'éducation n'est pas neutre, cela va de soi. Déjà la famille véhicule des valeurs, un style de rapports humains. L'école poursuit cette entreprise de mise au monde. Elle marque l'enfant de façon indiscutable. Impossible d'y échapper. Le professeur, et c'est là sans doute le drame de certains, est invité à marquer l'enfant. Il est même payé pour cela. Il n'y échappe pas même s'il s'accroche à la non-directivité, à la permissivité, à toute autre forme de non-intervention. Il le fait d'une double façon : en transmettant des connaissances, un savoir; en proposant, ne fût-ce que par son seul comportement, des valeurs à l'enfant.»[1]

Nous ne croyons pas que la neutralité est possible lorsque nous parlons de transmission de valeurs. En fait, un enseignant communique naturellement ses valeurs par ses allusions et ses attitudes. Ces attitudes se manifestent également dans ses commentaires, dans l'exercice de la discipline, par le biais des multiples activités de l'école. Ainsi, pour jouer pleinement son rôle, l'enseignant dans une

---

[1] Guy BROUILLET, *Quelle éducation?*, Ottawa, 1978, p. 48.

école franco-protestante doit posséder et développer une philosophie d'éducation cohérente avec le projet éducatif de l'école.

L'éducation chrétienne doit offrir à l'élève une vie centrée sur la personne de Dieu dans tous les domaines de la vie. Elle présente des valeurs et une vision de Dieu qui devraient inviter l'élève non-croyant à connaître Dieu personnellement ou, tout au moins, à vivre selon des principes dont il peut bénéficier toute sa vie, dans sa famille, dans son travail et dans ses relations avec autrui. Elle peut également l'amener à contribuer positivement à notre société en lui donnant les valeurs d'un honnête citoyen.

Selon nous, toute connaissance qui ne s'intègre pas dans une vision de la vie où Dieu est à la fois sa source et le cœur, perdra son sens profond dans la vie du jeune croyant. Nous pensons que le christianisme est une façon de vivre qui réconcilie l'homme avec Dieu, son créateur, avec lui-même, les autres et toute la création. Cette réconciliation doit aussi transparaître dans toutes les dimensions de l'éducation chrétienne : le programme, la gestion disciplinaire, les relations interpersonnelles, les activités d'apprentissage et le développement psychosocial de l'enfant.

La vie de l'enseignant franco-protestant

Une expérience personnelle, revêtant un sens et vécue par l'enseignant, aura pour effet d'intégrer dans la vie de l'élève des valeurs, des concepts et des attitudes tangibles. Plus grand sera le niveau de pertinence et de signification pour l'élève, plus grand sera le niveau d'acquisition et d'intégration. Il faut relier les concepts à des faits et les faits à des concepts d'une manière significative. Un concept revêt un sens lorsqu'il se relie à une expérience personnelle dans le présent ou dans le passé; par exemple, le professeur a profité d'un événement qui s'est produit dans la cour d'école pour enseigner à ses élèves un principe de vie sociale et spirituelle.

b) L'intégration des matières

Vers un programme d'enseignement intégré (une vision chrétienne de l'éducation)

Tel que mentionné précédemment, des efforts sont consentis afin que notre vision chrétienne de l'éducation s'inscrive naturellement dans tous les programmes scolaires. À cet égard, une de nos préoccupations est d'éviter de «forcer» cette intégration. Or, le degré ou la facilité d'intégration peut varier selon le domaine de connaissance et, à ce titre, il est juste de se demander comment rallier des domaines comme les mathématiques et le français au

christianisme. Il est intéressant de constater qu'un des plus grands mathématiciens que le monde ait connu, Pascal lui-même, s'est posé cette question et il nous fait part des observations dans son livre *La pensée du géométricien*[2] (1658-1659).

En dépit du fait que l'on attribuait à la géométrie des vérités évidentes en soi, Pascal soutenait que l'on ne peut jamais vérifier ces vérités. Pourquoi? Pour la simple raison que ces vérités sont basées sur des éléments qui sont fondamentalement non vérifiables. Pascal reconnaissait aussi ce principe dans des concepts comme le temps, l'espace, le déplacement et le nombre. Comme il dit : «Toutes ces vérités [incluant les deux infinis] ne peuvent être prouvées, mais le fait que l'on ne peut pas les prouver ne les rend pas obscures pour autant, mais plutôt démontre leur extrême évidence. Le manque de preuve n'est pas un défaut mais une marque d'excellence de la création.» Pour Pascal, ces vérités sont découvertes par l'intérieur, elles viennent du cœur et non de la raison.

Il voyait donc que la relation qui existe entre les mathématiques et le christianisme trouve sa source dans les évidences de la création excellente de Dieu. L'approche de Pascal à la géométrie était comme l'approche du théologien à la divinité puisque dans son système, le théologien ne peut pas vérifier l'existence de Dieu, mais il construit à partir de cette vérité de base et définit et utilise cette vérité même si elle demeure non vérifiable.

Un projet éducatif non distant

Du point de vue académique

Nous croyons que cette importance donnée à la réussite éducative devrait avoir une incidence sur la réussite académique. Nos élèves étant soumis aux épreuves du ministère de l'éducation du Québec, nous sommes donc à même de valider cette relation. Telle que démontrée au tableau 1 ci-dessous, la performance académique de nos élèves au cours des dernières années est exceptionnelle.

---

2 *Great Shorter Works of Pascal*, trad. par E. Cailliet et J. C. Blankenagel, Philadelphia, 1948, p. 189-202.

Tableau 1
Taux de réussite de L'École L'Eau-Vive, de la Région 03 et de la province de Québec (Résultats aux épreuves uniques de juin)
Enseignement public

Année	Provincial	Régional	L'Eau-Vive
1993	81,4	84,1	92,2
1994	82	84,7	97
1995	83	85	89,5
1996	83,8	85,5	95

Nous estimons que cette réussite n'est certainement pas dissociée du projet éducatif et de l'identité de la communauté. Nous souhaitons donc poursuivre cette mission éducative afin de contribuer aux mieux-être de nos enfants et que ceux-ci, par leurs dons et leurs talents, contribuent à leur tour positivement à notre société moderne.

L'AVENIR DE L'ÉCOLE PROTESTANTE FRANCOPHONE

Judy FAY, étudiante à la maîtrise
Présidente de l'Association des Communautés scolaires franco-protestantes du Québec et présidente sortante du Comité protestant du Conseil supérieur de l'Éducation, Chicoutimi, Québec

RÉSUMÉ — *Après une croissance fulgurante, l'école protestante serait-elle en voie de disparition? Le système scolaire québécois entreprend un nouveau virage. En effet, en juillet 1998, nous serons témoins de la mise en place des commissions scolaires linguistiques qui remplaceront ainsi l'ancien système confessionnel. Le milieu francophone protestant évangélique ne veut pas en rester là et se mobilise pour passer à l'action afin de protéger et de promouvoir l'éducation francophone protestante à valeurs intégrées. Quelles mesures ont été prises par les intervenants afin de trouver un palliatif à la situation qui nous attend? Nous examinerons donc les démarches entreprises par divers groupes, notamment le modèle des écoles à charte et le droit à la dissidence, que nous étudierons de plus près. Nous serons alors au fait des derniers développements quant à l'élaboration de la réforme à la suite de nos diverses interventions pour tenter d'influencer la nouvelle Loi sur l'instruction publique présentement en rédaction. Nous croyons qu'à défaut de trouver une solution politiquement viable, l'existence même de ces écoles est menacée.*

1. Une description générale et préliminaire de la situation décisionnelle

Mme Marois, ministre de l'Éducation, vient de déposer ses orientations pour réussir son «virage vers le succès». Après presque dix ans d'attente, le gouvernement provincial va enfin procéder avec la mise en place des commissions scolaires linguistiques. Plutôt que d'être administrée selon sa confessionnalité, chaque école appartiendra désormais à la commission scolaire linguistique selon sa langue d'enseignement. Ainsi, les commissions scolaires passeront de 156 à environ 60.

Pour nos écoles franco-protestantes localisées un peu partout sur le territoire du Québec, ceci représente des changements énormes. Et ces changements imposés ne sont pas nécessairement accueillis favorablement par les partenaires impliqués, autant les parents que les équipes-écoles. Cette réforme, en principe,

obligerait ces écoles à se retrouver sous la tutelle de nouvelles commissions scolaires.

Au fil des ans, ces écoles se sont taillé une place enviable dans les classements de performance du ministère de l'Éducation du Québec (MEQ). Leur taux de décrochage est presque nul. La réputation de leur compétence et de leur dynamisme pédagogique est solidement établie. La culture organisationnelle est enrichie par des visionnaires et des «exécutants» qui nous aident à nous situer continuellement à la fine pointe de la pédagogie et par un engagement des parents peu commun.

Tout est maintenant en péril, si les événements se déroulent selon les plans actuels du MEQ. Ces écoles, avec leur identité propre, cesseront d'exister dans un avenir non lointain. Avec la perte de leur droit de gestion, un déplacement du personnel par suite d'un nouveau regroupement syndical et des problèmes de transport d'élèves sur un vaste territoire, si ces communautés ne trouvent pas de solution politiquement et socialement viable, ce sera bientôt la fin.

2. Identification de la clientèle

Ces écoles ont été pendant longtemps décrites comme des écoles ayant des projets éducatifs à caractère évangélique. Devant l'incompréhension grandissante évidente des partenaires dans le système d'éducation sur la nature réelle de ces écoles, il a été convenu de changer cette appellation pour plutôt les caractériser comme des écoles ayant des projets éducatifs à valeurs protestantes intégrées.

À l'heure actuelle, les localisations ainsi que les effectifs de ces écoles sont comme suit :

Répartition provinciale des effectifs scolaires protestants évangéliques	
Localité	**Effectifs**
Hull	300
Saint-Georges de Beauce	70
Québec	410
Québec	460
Shawinigan	80
Cap-de-la-Madeleine (primaire)	225
Cap-de-la-Madeleine (secondaire)	225

Chicoutimi	240
Alma	150
Vitoriaville	70
Granby	260
Sherbrooke	355
Sept-Îles	60

3. Élaboration de la stratégie de collecte d'informations

La stratégie de collecte d'informations pertinentes est à la fois simple et complexe. Elle est simple parce qu'elle repose sur une seule chose. Elle est complexe puisque cette seule chose, c'est le présent, ce sont les nouvelles d'aujourd'hui, ce sont les rencontres quotidiennes avec les ministres, les députés, les hauts fonctionnaires, ce sont les réunions de minuit avec les avocats et les juristes. Bref, la collecte d'informations se déroule «sur le tas», à l'affût des développements politiques quotidiens. L'actualité, interprétée le plus fidèlement possible, représente la bibliographie la plus étoffée et la plus à jour (ou bien à l'heure).

La banque d'informations servant de toile de fond puise aussi dans des faits vécus et observés. Ayant œuvré dans ce milieu (franco-protestant) depuis bientôt dix ans à un niveau régional et national, l'expérience et la compréhension acquises sont indispensables dans les délibérations inhérentes. Des postes occupés, tels la présidence de la Commission scolaire Saguenay, la présidence du Comité protestant du Conseil supérieur de l'Éducation, la présidence de l'Association des communautés scolaires franco-protestantes du Québec et comme membre du conseil d'administration de l'Association des commissions scolaires du Québec, assurent une vision détaillée, tout en étant globale, de ce qu'est le phénomène de la clientèle franco-protestante dans le système d'éducation au Québec.

4. Présentation des informations obtenues

La conception d'un problème structuré selon l'approche traditionnelle considère l'observation comme une étape décrivant une situation basée sur des données immuables, permettant une analyse rationnelle. En contraste, des chercheurs tel Maurice Landry présentent des problèmes comme étant, pour la majeure partie, des situations complexes et soumises aux effets sociologiques et psychologiques de ceux qui s'y retrouvent, faisant donc appel à la créativité de chacun.

Dans le cas présent, nous faisons face à des politiciens et à des bureaucrates qui, avec leur approche dite «neutre», pensent pouvoir régler tous les maux du système d'éducation actuel. Ces mêmes personnes rencontrent de très grands obstacles lorsqu'elles essaient de faire implanter leurs solutions par les gestionnaires en place, étant accusées de présenter des solutions non réalistes!

Cependant, j'emprunte le raisonnement de Landry voulant qu'une situation donnée soit toujours observée selon la perception personnelle et unique de chaque partie prenante impliquée et qu'il est impossible d'observer une situation sans tenir compte des valeurs et de l'interprétation de l'observateur. Donc, la situation peut être floue, puisque plusieurs perspectives et différents intervenants résultent, en général, en l'absence de consensus sur la nature même du problème. Le cas type est celui où, voulant régler des problèmes spécifiques à l'île de Montréal, la province tout entière doit subir ces changements de structure.

Dans le cas présent, les options ne sont pas légions. Tout en demeurant à l'intérieur des limites du raisonnable, sans toutefois demeurer à l'intérieur des cadres légaux actuels, quelques fenêtres s'ouvrent sur la situation. En voici quatre :

1) **Le statut particulier** : Demander au gouvernement du Québec d'instaurer une loi protégeant une commission scolaire franco-protestante panprovinciale en lui donnant un statut particulier (à l'exemple des commissions scolaires Crie, Kativik, Littoral).

   Cette option a fait l'objet d'une démarche auprès de la ministre de l'Éducation dans la semaine du 16 avril 1997. Il ne semblait pas y avoir une ouverture très grande face à cette option. L'accueil plutôt désenchanté a eu pour effet de déclencher la diffusion d'un communiqué de presse faisant part de la position du milieu franco-protestant vis-à-vis de la non-reconnaissance des droits acquis. En effet, on s'est prévalu du principe de la discrimination sur la base de la race (Crie, Kativik et Naskapi) et sur la base de la langue (protection des anglophones – amendement présenté par Thomas Mulcair à l'Assemblée Nationale le 9 avril). Cependant, la reconnaissance sur la base d'une confession «légalement reconnue» ne figure pas encore dans leurs plans.

2) **L'intégration linguistique** : Accepter d'intégrer les commissions scolaires linguistiques locales. Cette option est celle qui est le plus «politiquement» acceptable étant donné qu'elle présuppose une complicité et une acceptation totale du scénario présenté dans le projet de loi pour amender la Loi sur

l'instruction publique, telle que déposée par la ministre Marois ce mois-ci au parlement de Québec.

Cependant, cette option est celle qui est la moins retenue par le milieu étant donné que la continuité même des écoles franco-protestantes serait menacée dès la mise en place des commissions scolaires linguistiques. Les principales raisons sont :

a) La non-protection du personnel enseignant (qui épousent le projet éducatif à valeurs protestantes intégrées de ces écoles). Nos enseignants francophones vont devoir faire partie d'un autre syndicat et seront soumis à un déplacement normal auquel ils ne sont pas exposés dans la même mesure actuellement dans leur commission scolaire protestante majoritairement anglophone et très dispersée géographiquement.

b) La difficulté énorme de transporter les élèves à ces écoles régionales. Puisque le bassin d'élèves de nos écoles provient de plusieurs municipalités régionales de comté (MRC), nous craignons que nos élèves soient dispersés dans les écoles francophones de leur quartier. Sinon, les parents devront demander, dans plusieurs cas, des ententes de service pour fréquenter l'école protestante qui ne serait pas dans leur commission scolaire.

c) La fermeture inévitable éventuelle de ces écoles à la lumière des compressions draconiennes que connaît tout le secteur de l'éducation. Il est facile de prévoir qu'il sera financièrement avantageux de rapatrier les élèves dans les écoles de quartier ainsi que dans les polyvalentes plutôt que dans de petites écoles qui nécessitent toute une panoplie de dépenses additionnelles. Il nous a d'ailleurs été confirmé que les plans étaient déjà en place dans plusieurs commissions scolaires catholiques de démanteler les écoles franco-protestantes lors de la mise en place des commissions scolaires linguistiques.

On doit tout de même noter que le ministère de l'Éducation a donné un accord de principe sur la création d'un comité de travail servant à traiter ces problématiques dans le but d'assurer une transition et une adaptation moins houleuse lors de l'implantation des commissions scolaires linguistiques.

3) **La dissidence** : Demander au gouvernement du Québec de retenir nos droits à la dissidence, à l'intérieur de la nouvelle Loi sur l'instruction publique, advenant la modification de l'article 93 de la constitution canadienne. Cette option est celle qui est la plus favorisée dans le milieu. Ceci prévoirait le regroupement des écoles franco-protestants à travers la province. Le contrôle

et la gestion se feraient de façon décentralisée, c'est-à-dire à l'école, laissant la tâche de représentation provinciale à un niveau centralisé. Ainsi, le caractère spécifique à chaque école serait maintenu.

La provision pour la dissidence est comprise à l'intérieur de la loi actuelle. Cependant, ce sont des clauses qui ne sont applicables que lors de la mise en place des commissions scolaires linguistiques. Néanmoins, le gouvernement au pouvoir prévoit, dans la nouvelle version de la loi, une radiation totale et complète de ces droits, droits affirmés dans la constitution canadienne. Ainsi, cette option demeure une des plus intéressante étant donné les possibilités de *lobbying* fédéral et provincial afin de faire valoir et protéger ces mêmes droits.

4) **Des écoles à charte**[1] (projet pilote) : Demander à la ministre de l'Éducation de nous accorder des écoles à charte sous la forme de projets pilotes afin de nous assurer le contrôle et la gérance continus de nos écoles. Cette option sort vraiment des sentiers battus au Québec. Basée sur des recherches échelonnées sur quelques années et confirmée par les études empiriques traitant du sujet, il est évident que cette structure pourrait s'avérer très intéressante. Embrassant l'orientation donnée par Mme Marois dans son nouveau plan de réaménagement des structures (plus de pouvoir à l'équipe-école et aux parents), cette option fait un pas de plus.

Tout en donnant une pleine autonomie de gestion au conseil d'établissement scolaire, l'école à charte est cependant imputable envers la commission scolaire et ultimement envers le ministère pour sa performance académique. À ce moment-là, ayant un plein droit de gestion et de contrôle, les parents ne seraient plus dans l'obligation de déclarer leur dissidence et resteraient à l'intérieur des structures mises en place par le MEQ, notamment les commissions scolaires linguistiques. Tout le monde y gagnerait.

Nous avons retenu l'expertise d'un avocat pour rédiger une législation-type pour écoles à charte. Celle-ci sera présentée aux législateurs à un moment jugé opportun. Tout en réalisant que ce sera, tout au mieux, un projet à moyen ou à long terme, il est impératif de continuer à sensibiliser le gouvernement à cette option.

---

[1] La notion des écoles à charte vient d'études antérieures effectuées par l'auteure et basées sur une partie de la recherche et des études empiriques reliées à ce modèle de gestion.

Conclusion

Nous comprenons la nécessité de moderniser les structures confessionnelles, surtout pour la région de Montréal. Les changements qu'entreprend le gouvernement pour améliorer le système scolaire de la province annoncent tout de même des bouleversements qui pourraient être désastreux. La nécessité des rationalisations projetée est aussi évidente. Certaines écoles vont devoir fermer ou vivre des transformations afin de faire plus avec moins. Pour ceux qui font partie de la majorité confessionnelle, si une école de quartier devait fermer, elle sera remplacée par une autre école avec un projet éducatif compatible avec les souhaits de la majorité. Mais pour ceux qui font partie de la minorité confessionnelle, si une école venait à fermer par baisse de clientèle par suite des changements, cette école ne serait pas remplacée par une autre semblable dans le quartier. Ce serait la culture et les valeurs religieuses de nos écoles qui verraient la mort avec la perte de nos écoles régionales. Ce que nous voulons, simplement, c'est la possibilité que nos écoles puissent continuer à exister avec leurs élèves, leur personnel et leur projet éducatif.

ALLOCUTION DE CLÔTURE

Denis REMON, Ph.D.
Professeur au Département des sciences de l'éducation
Université Sainte-Anne, Nouvelle-Écosse

Ce colloque concrétise un projet imaginé il y a sept ans. S'il a pu lancer ou même éveiller un tant soit peu l'intérêt pour la recherche scientifique, nous aurons atteint notre but. Il lance, croyons-nous, une nouvelle dynamique, ou un nouvel intérêt, ou un intérêt plus large pour les protestants francophones dans le monde de la recherche scientifique. Les participantes et les participants de ce colloque ont accepté de monter d'un cran le niveau du discours sur des réalités qui les touchent en participant au Congrès scientifique de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (Acfas). Cette ouverture reflète sans doute l'esprit même du protestantisme : un esprit de relecture et d'élargissement critique… Nous les en remercions.

PROGRAMME DU COLLOQUE

Mercredi 14 mai 1997

IDENTITÉ THÉOLOGIQUE

09 h 00 Ouverture du colloque
Richard LOUGHEED

09 h 15 *L'Homme protestant*
Allocution d'ouverture, René PAQUIN et Denis REMON

09 h 50 *Racines calviniennes de la doctrine baptiste du salut*
André PINARD

10 h 30 Pause-santé

10 h 45 *L'identité évangélique*
Walter DE SOUSA

11 h 30 Questions et discussion

12 h 00 Dîner

IDENTITÉ HISTORIQUE

14 h 00 *Évangélisme et protestantisme d'expression française au Québec*
Claude GILBERT

14 h 35 *Les protestants canadiens-français et le «réveil» catholique dans le Québec du XIXe siècle : brève histoire d'une concurrence*
René PAQUIN

15 h 10 *Le développement des communautés franco-protestantes dans le Sud-Ouest du Québec : 1840-1880*
Frédéric CASTEL

15 h 45 Pause-santé

16 h 00 *L'ensemble Feller : Traces d'un monde – un monde de traces*
Marie-Claude ROCHER

16 h 30 *Deux hommes, deux journaux, deux pays*
Jean-Philippe DOBROVOLSKYJ

17 h 00 Mise sur pied du Groupe de recherche sur le protestantisme d'expression française

Jeudi 15 mai 1997

IDENTITÉ HISTORIQUE (SUITE)

09 h 00 *Une femme et la Parole : le protestantisme canadien-français d'Henriette Feller*
Catharine RANDALL, conférencière invitée

09 h 45 *Le Réveil évangélique au Québec de 1976 à 1982*
Richard LOUGHEED

10 h 15 *L'Église haïtienne au Québec : origine, évolution et visage actuel*
Wilner CAYO

10 h 45 Pause-santé

11 h 00 *L'église évangélique francophone à l'orée du XXIe siècle : essai exploratoire sur une spiritualité à repenser*
Éric WINGENDER

11 h 30 Questions et discussion

12 h 00 Dîner

IDENTITÉ ÉDUCATIONNELLE

14 h 00 *Impact de la restructuration du système scolaire et de ses effets sur les écoles à statut confessionnel*
Allocution de Grant HAWLEY, sous-ministre associé pour la foi protestante, ministère de l'Éducation

14 h 45 *Un regard actuel de l'Éducation des franco-protestants ou L'éducation chrétienne chez les franco-protestants dans la dernière décennie*
Sylvain CROTEAU

15 h 15 *L'école protestante francophone : une entité distincte mais non distante*
Jean-Marc ROYER et Mario BANVILLE

15 h 45 Pause-santé

16 h 00 *L'avenir de l'école protestante francophone*
Judy FAY

16 h 30 Fin du colloque et cocktail

17 h 00 Visite du Musée des Religions à Nicolet

19 h 00 Souper dans un restaurant de la région en compagnie de membres de la Société québécoise pour l'étude de la religion (SQÉR).

Achevé d'imprimer en juillet 1998 chez

à Boucherville, Québec

Données de catalogage avant publication (Canada)

Colloque L'identité des protestants francophones au Québec : 1834-1997 : 1997 : Université du Québec à Trois-Rivières

Actes du Colloque L'Identité des protestants francophones au Québec : 1834-1997

(Les Cahiers scientifiques : 94)
« Congrès de l'Acfas, Université du Québec à Trois-Rivières, 14 et 15 mai 1997».
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-89245-149-3

1. Protestants - Québec (Province) - Congrès. 2. Protestants - Éducation - Québec (Province) - Congrès. 3. Canadiens français - Québec (Province) - Congrès. 4. Québec (Province) - Histoire religieuse - Congrès. 5. Protestantisme - Histoire - Congrès. I. Remon, Denis, 1957- . II. Association canadienne-française pour l'avancement des sciences. Congrès (65e : 1997 : Université du Québec à Trois-Rivières). III. Titre. IV. Titre : Identité des protestants francophones au Québec. V. Collection: Les cahiers de l'ACFAS ; 94.

BR575.Q3C64 1998 280'.4'09714 C98-940901-5

Le développement de la société québécoise, tantôt rurale et francophone, tantôt urbaine et pluraliste, interpelle une définition continuelle des éléments qui la composent. Doublement minoritaire, en rapport, d'une part, avec les catholiques francophones et, d'autre part, avec les protestants anglophones, les protestants francophones ont essaimé au XIXe siècle avant de quasiment disparaître au début du XXe pour surgir à nouveau avec la Révolution tranquille. En fait, depuis leur arrivée au siècle dernier, les protestants francophones ont connu un arrimage difficile. Leur intégration à la société québécoise ne s'est jamais complètement effectuée non plus que leur identité clairement définie. Malgré le fait qu'ils aient connu un certain développement, il est encore difficile de bien cerner leur identité. De plus, en présence d'autres communautés francophones, comme la communauté haïtienne, cette identité se veut maintenant plurielle. Comment donc circonscrire cette identité protestante francophone ? Et quel est son rapport avec l'espace-temps ?

Ont collaboré à cet ouvrage :
Mario Banville, Wilner Cayo, Sylvain Croteau, Walter De Sousa, Jean-Philippe Dobrowolskyj, Judy Fay, Pierre Gisel, René Paquin, André Pinard, Catharine Randall, Denis Remon, Marie-Claude Rocher, Jean-Marc Royer et Éric Wingender.

ISBN 2-89245-149-3
9 782892 451498

«Ecclesia reformata semper reformanda»

L'Église [réformée] doit toujours se réformer