

# BULLETIN ACADÉMIQUE DE THÉOLOGIE PRATIQUE



— I N S T I T U T —  
DE THÉOLOGIE POUR LA FRANCOPHONIE

Université Laval

Une Église à la mesure de la francophonie	1
Stratégies narratives en Daniel 1	11
Famille en contexte de maladie mentale	16
Le mentorat dans un système complexe	21

**LE BULLETIN ACADÉMIQUE DE LA THÉOLOGIE PRATIQUE** de l'Institut de théologie pour la francophonie (ITF) de l'Université Laval a comme objectif d'être un lieu de rencontre pour les étudiants, les professeurs et les chercheurs qui désirent faire avancer l'intégration de la réflexion et de l'action dans la vie de l'Église située dans la francophonie. Dit autrement : il est question de savoir faire la théologie.

### **Éditeurs**

Institut de théologie pour la francophonie  
365, rue du parc Industriel  
Longueuil QC J4H 3V7  
450 646-4238  
[www.itf-francophonie.com](http://www.itf-francophonie.com)

M. Glenn Smith  
Doyen académique  
365, rue du parc Industriel  
Longueuil QC J4H 3V7  
450 646-4238

Page couverture et montage graphique : Bernard Racicot  
Révision de texte : Karina Alleport, Jeannine Lambert et Carole Tapin

© 2019 Bulletin académique de théologie pratique  
Tous droits réservés. Aucune portion de cette publication ne peut être reproduite sous aucune forme, sauf de brefs extraits dans des revues, sans permission préalable des éditeurs.

Le Bulletin paraît trois fois par an.

Dépôt légal : 1er trimestre 2019  
Bibliothèque nationale du Québec  
Bibliothèque nationale du Canada  
ISSN 2562-4474 – Vol. 1 no 1 – Printemps 2019

Imprimé au Canada

# UNE ÉGLISE À LA MESURE DE LA FRANCOPHONIE

Glenn Smith – M.A; D.Th.P; D.Hon.  
Doyen académique – Institut de théologie  
pour la francophonie



Paris, Montréal, Abidjan et Port-au-Prince sont des villes francophones fascinantes. Comme c'est un fait que le contexte français attire l'attention des médias, le pasteur et le chrétien engagés ne peuvent pas se contenter d'une connaissance superficielle dans leur domaine. Ils ne peuvent pas se désintéresser de l'évolution du contexte social s'ils désirent que leur ministère soit efficace. Pour les besoins de leur service dans la situation complexe d'une grande ville, il leur faut une *boîte à outils* adéquate. En outre, bien sûr, un élément essentiel de cet *équipement* sera une théologie à vocation missionnaire véritablement à la mesure de la francophonie.

L'expérience urbaine du peuple de Dieu soulève les questions suivantes : « *Comment pouvons-nous nous doter d'une perspective authentiquement biblique qui nous permettra de servir Dieu et les citoyens dans notre contexte particulier ? Comment pouvons-nous apprendre à lire la Bible dans le contexte d'une grande ville francophone ? Comment l'Église y réfléchira-t-elle de façon biblique et y réalisera-t-elle une mission pertinente contextuelle dans les années à venir ?* » Avant de pouvoir élaborer des stratégies quelconques, il faut discerner notre identité en tant que peuple de Dieu qui sert en mission dans la francophonie. Nous ne prenons pas le temps de penser de façon biblique, ce qui fait que nous n'agissons pas en fonction du contexte.

La Bible ne fournit pas de démarche à suivre. Sous l'Ancienne Alliance, le peuple de Dieu a dû apprendre dans des conditions très variées, tel un peuple nomade en Canaan, un peuple esclave en Égypte, un peuple fugitif au désert, un peuple citoyen du royaume d'Israël, un peuple captif à Babylone et un peuple vassal des Empires perse, grec et romain. Au cours de l'histoire chrétienne, l'Église a connu des situations très opposées de persécution et de liberté, d'intégration et de marginalisation. Les chrétiens de Montréal, de Genève, d'Alger et d'Abidjan ont des défis très différents à relever.

Le contexte varie d'un lieu à un autre et change aussi au fil du temps. Un jour, Abram a dû voler au secours du roi de Sodome (Genèse 14) et peu de temps après, Loth a dû s'enfuir de cet endroit (Genèse 19). Un psalmiste ne voit que violence, injustice et ruines dans la ville (Psaumes 55), et un autre célèbre, pour sa bienveillance, l'Éternel qui le libère de ses angoisses et qui le conduit vers une ville habitable (Psaumes 107. 6-8). Jérémie écrit aux captifs de Babylone en leur demandant tantôt de rechercher la paix de la ville (Jérémie 29. 7), tantôt d'en sortir afin d'éviter le jugement (Jérémie 51. 45).

Même prophète, mêmes destinataires, même ville, différentes époques.

« Prêchons le bon vieil Évangile sans fioritures », entendons-nous dire. C'est juste ! Or, cet Évangile éternel s'exprime de manière sans cesse renouvelée. À Nicodème, le pharisien érudit, à la brave samaritaine, à la femme prise en flagrant délit d'adultère, à l'homme aveugle dès la naissance, à Caïphe le souverain sacrificateur et à Pilate, Jésus annonce la vérité, à chacun d'une façon particulière. Paul, à la synagogue d'Antioche en Pisidie, à la place publique à Lystre, à l'Aréopage d'Athènes adapte sa présentation selon son auditoire : Juifs, *barbares* ou Grecs.

La difficulté consiste à savoir comment faire la part des choses entre l'aspect de constance (la vérité de Dieu) et l'aspect variable (les mots pour le dire). Nous ne pouvons pas tout simplement partir du discours biblique sur la ville et l'appliquer tel quel à la cité contemporaine. Dieu ne s'est pas adressé à une sorte de ville-type qui correspond à toutes les villes de tous les temps. Au contraire, il s'est adressé à des villes concrètes, possédant leur histoire et leur vie sociale<sup>1</sup>.

Dans la littérature protestante française, l'œuvre du sociologue Jacques Ellul s'avère le point de repère principal pour une sociologie de la ville<sup>2</sup>. À la suite de l'urbanisation rapide qui touche l'Occident après la Deuxième Guerre mondiale, J. Ellul fait une analyse théologique et sociologique de la signification de la ville. Il réagit vivement (à juste titre, me semble-t-il) à l'œuvre de Harvey Cox et il complète celle de Joseph Comblin. Cet article n'a pas l'ambition de dialoguer avec J. Ellul ni de lui répondre. Mon approche d'une théologie à vocation missionnaire se veut fondamentalement autre. Le souci du ministère urbain se traduit par une intention *praxéologique*. Je ne mets pas l'accent seulement sur l'orthodoxie, c'est-à-dire sur une doctrine qui s'exprime correctement. En accord, du moins sur ce point, avec les théologiens de la libération, je le mets aussi sur l'orthopraxie, c'est-à-dire sur une action appropriée, conforme à la vérité, car nous croyons que le savoir et le savoir-faire vont de pair.

Tous ceux qui sont engagés dans le milieu urbain contemporain reconnaissent le bien-fondé de l'analyse que fait J. Ellul sur la révolte urbaine contre Dieu. Par contre, parce que J. Ellul ne fait pas cas du mandat que confie le Créateur à Adam en Genèse 1, il ne reconnaît pas dans les structures urbaines une manifestation de la

grâce commune, essentielle à la vie des hommes. Sa réflexion, en outre, ne donne guère d'orientation à l'engagement chrétien et au ministère pastoral en milieu urbain. Ma quête pour une théologie contextualisée emprunte un autre chemin. Je veux cette réflexion aussi pratique que possible afin qu'elle ne soit pas condamnée à passer sa vie à accumuler de la poussière sur une tablette !

Les quartiers de notre ville évoluent sans cesse. Ces changements ne manquent pas d'influencer la vie et la mission de l'Église locale. Comment les chrétiens écouteront-ils la parole de Dieu, comment feront-ils de la théologie et comment incarneront-ils les valeurs du royaume de Dieu au sein de cette complexité ?

## LA FRANCOPHONIE

La Francophonie, dont la population se chiffre à 500 millions de personnes, représente une agglomération de 56 pays ou régions francophones. Ce réseau concentre ses activités principalement en Afrique (26 pays). Cependant, il s'étend à tous les continents du monde : l'Amérique (six régions), l'Europe (13 pays), l'Asie (quatre pays), l'Océanie (six pays) et un pays au Moyen-Orient [*cf. la carte à la fin*]. À part la France, chacun de ces pays possède au moins deux langues officielles, y compris le français. Pourtant, chaque ville d'importance ou région principale de la Francophonie représente une métropole multilingue qui bénéficie du *penser-français* – cet ensemble d'idées qui provient de la richesse historique de la langue française comme style de vie culturel qui revêt une approche particulière à l'examen de problèmes et de leurs solutions. Le français a été reconnu comme la langue de la philosophie, de la diplomatie et de la liberté.

D'après des statistiques (*cf. le graphique à la fin*), le français est la première langue de plus de 112 millions de personnes. Il est parlé occasionnellement par une soixantaine de millions d'autres. Le français se place ainsi en neuvième position après les langues des principaux groupes de population (mandarin en Chine, hindi en Inde, arabe ou russe), et surtout derrière l'anglais, principale langue véhiculaire (on estime à 30 % la population mondiale qui le parlerait occasionnellement ou régulièrement). Deux et demi p. cent de la population mondiale parlent le français tous les jours. L'usage du français est géographiquement très délimité, puisque la moitié des francophones se trouve en France et dans les régions francophones de pays européens

voisins comme la Belgique, la Suisse et l'Italie. Quelques autres pays européens manifestent une tradition francophone, comme notamment la Roumanie.

Ailleurs, le français est un souvenir de colonisation, qu'on se trouve en Afrique ou au Québec où il demeure la langue principale, en Haïti ou dans certaines parties de la Louisiane aux États-Unis. L'Afrique noire, au sud du Maghreb, compte environ 39 millions de francophones, représentant 24 p. cent de la population totale de ce vaste territoire.

Si aujourd'hui nous pouvons considérer la Francophonie comme une façon de vivre et affirmer son identité par la langue à une époque où l'idée de nationalité se trouve minimisée par la mondialisation (lorsqu'elle n'est pas plombée par les nationalismes), il faut reconnaître que le français s'est imposé dans le monde grâce à l'impérialisme colonial.

Les origines de la promotion internationale de la langue française remontent à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec la création de l'Alliance française. L'émergence de la défense de la place du français sur la scène internationale est une constante de la diplomatie française depuis les années 1960. Comme ambition politique dotée d'outils institutionnels, la Francophonie s'est pourtant développée assez tardivement. Ainsi, c'est seulement en 1970 qu'a été créée l'Agence de coopération culturelle et technique (ACCT) francophone dont le rôle et le budget furent modestes.

La Francophonie se lit d'abord comme un fait linguistique. Au sens strict du terme, il suffit d'être capable de s'exprimer en français pour se dire francophone. Il n'est pas nécessaire, par exemple, que le français soit la langue principale de la personne considérée comme francophone. Nous distinguerons donc différents cas, selon que le français est parlé exclusivement, comme c'est le cas en Wallonie, ou qu'il est parlé en même temps qu'une autre langue – qu'il s'agisse d'une situation de concurrence (c'est certainement le cas au Québec) ou de complémentarité (comme au Maghreb).

La Francophonie est souvent reconnue comme un élément clef de l'identité des minorités, et la pratique de la langue se veut un enjeu fondamental dans les relations entre les communautés au Canada et en Belgique. La préservation de la pratique du français devient ici un objectif identitaire crucial et parfois passionnel. Plus

sensibilisés au poids de l'anglais, les « Français du Canada » attachent ainsi souvent plus d'importance à la pureté de la langue que les Français de France. Dans un contexte différent, la Francophonie devient aussi un enjeu politique en Algérie. Alors qu'il est la langue de la minorité moderniste, le français a été négligé au profit d'une politique d'arabisation très idéologique. La montée des mouvements islamiques au Maghreb donne également lieu à des attaques contre la pratique du français, assimilée, en grande partie à tort, à une occidentalisation des élites.

Les chiffres suivants doivent être nuancés. Le nombre de Maliens, par exemple, vivant en Europe, et notamment en France, est très important. L'on se doute aussi que les francophones, en proportion bien plus importante dans les communautés vivant à l'étranger, sont mieux armés et tentent plus facilement l'aventure de l'émigration.

Certains écrivains, comme le conteur et dramaturge belge Michel de Ghelderode (1898-1962), le romancier suisse Charles Ferdinand Ramuz (1878-1947) ou le poète canadien Hector de Saint-Denis Garneau (1912-1943), ont effectivement revendiqué l'usage du français comme rattachement délibéré à une culture, un patrimoine, une structure de pensée. On peut aussi citer Samuel Beckett (1906-1989) qui écrit ses pièces tantôt en français et tantôt en anglais, et les traduit lui-même dans l'autre langue, ou ces écrivains égyptiens comme Georges Henein (1914-1973), Ahmed Rassim (1929-1958) et la Libanaise Andrée Chedid (née en 1920) qui ont recours au français plutôt qu'à l'arabe. Ce choix est parfois remis en question. Ainsi, l'Algérien Kateb Yacine (1929-1989), qui était entré à l'école française comme dans « la gueule du loup », a choisi l'arabe dialectal dans son théâtre à la fin de sa vie. Si l'identité littéraire tient à la langue plutôt qu'à la nation, Maurice Maeterlinck, Georges Simenon ou Henri Michaux, par exemple, paraissent purement et simplement comme des écrivains français, et leur origine belge peut être considérée comme anecdotique. Charles Plisnier (1896-1952) revendiquait cette conception assimilatrice. Néanmoins, la Francophonie peut aussi consister, selon un paradoxe apparent, à cultiver sa différence (individuelle et nationale) tout en se réclamant, par le biais d'une langue-support, d'un ensemble plus large. Ainsi, Pierre Mertens (né en 1939) revendique-t-il une « belgitude » calquée sur le modèle senghorien de la négritude.

Le terme « Francophonie » entraîne donc non seulement un état de fait, l'usage du français, mais aussi le choix

délibéré de cette langue par opposition à une autre. Le concept originel de la Francophonie, ce réseau mondial de nations françaises, vient du géographe, Onésime Reclus, le fils d'un pasteur évangélique, qui, en 1837, l'avait proposé. Ce ne sera cependant qu'en 1985 que Léopold Sédar Senghor du Sénégal reprendra ce concept avec l'étroite collaboration de François Mitterrand de France et de Brian Mulroney du Canada pour le relancer. Actuellement, on perçoit la Francophonie comme un réseau de grandes villes de classe mondiale aux liens linguistiques (le français), culturels, géographiques, spirituels et institutionnels. Dans la plupart des cas, la ville capitale est aussi la ville de première importance. En dehors du couloir nord-atlantique, le français est seulement parlé dans la ville capitale.

## **ÉCOUTER LES ÉCRITURES... UNE QUESTION DE COMPRÉHENSION**

La nature de la théologie ne change pas. Nous la définissons comme *la réflexion des chrétiens sur l'Évangile à la lumière de leurs propres circonstances. Comment ce survol de la Francophonie nous aidera-t-il à réfléchir sur la Bible dans notre situation présente, si nous nous rappelons que la théologie, c'est Dieu en dialogue avec son peuple dans des milliers de situations différentes ?*

Au sein du protestantisme, nous avons l'habitude d'étudier l'histoire de la théologie et de lire des textes théologiques, c'est-à-dire d'évaluer les résultats de la réflexion d'autrui compte tenu du fait que les professeurs de théologie et les pasteurs ne remettent guère en question cet usage. Les laïcs considèrent la théologie comme un système de croyances plus ou moins figé, contenu en embryon dans la Bible, codifié dans les divers symboles et confessions de foi, perfectionné dans des sommes imposantes de doctrines et transmis aux Églises sous forme simplifiée dans les sermons et la catéchèse.

La réflexion sur le contexte ne nous conduit pas seulement à trouver de nouvelles façons d'appliquer la Bible à notre situation. Pour le ministère contextuel, nous devons aussi réfléchir à la signification de la Bible dans le contexte originel. Seule cette démarche préalable nous permettra de contextualiser le message dans tous les domaines de la vie actuelle et de rendre l'enseignement de la Bible pertinent aux situations très différentes de celles des personnages bibliques. L'Église

aura donc besoin de critères très clairs afin d'être guidée dans sa pratique théologique. Sans prétendre être exhaustif, car je ne voudrais pas être trop théorique, je propose brièvement cinq principes directeurs.

### **A) LE PRINCIPE DE L'IMPROVISATION HISTORIQUE**

Cette réflexion s'enracine dans une étude inductive de la Bible qui considère la révélation divine comme étant progressive. Elle s'intéresse de près à la description que fait la Bible de l'application de la parole de Dieu à ses destinataires. En comprenant le principe de la progression historique dans le récit biblique, l'Église peut constater la façon dont la Bible tient compte de la diversité des contextes tout en préservant l'unité fondamentale de la révélation divine dans le temps et dans l'espace.

Pour innover en tenant compte des propositions que plusieurs auteurs ont avancées sur ce sujet pendant la dernière décennie<sup>3</sup>, je pense qu'on peut comparer l'histoire de Dieu à un sextuor de jazz<sup>4</sup>. Ce thème a un grand potentiel parce que l'improvisation, élément essentiel du jazz, est aussi présente dans les récits bibliques. Ces textes sont des indicateurs clés des imaginaires sociaux des Écritures, qui sont principalement de style narratif. L'autorité se révèle maintenant dans le Dieu de l'histoire, non par un dictionnaire théologique ou un principe philosophique issu d'un dogme particulier. Ce Dieu nous a révélé un récit, centré sur l'histoire, qui débute à la création et qui débouche et se concentre sur la vie de Jésus de Nazareth, ce Juif, et sur ses disciples qu'il a formés par son Esprit. Cependant, ce récit n'est pas encore achevé. Nous sommes invités à improviser aujourd'hui ! En l'occurrence, nous pourrions tout à fait examiner de plus près le sextuor de Dieu avec l'outil exégétique afin de trouver notre place dans le récit de Dieu et la place que les villes occupent dans son dessein.

### **B) LE PRINCIPE DE LA RÉFLEXION COMMUNAUTAIRE**

C'est à la communauté que revient cette réflexion et l'action qui en découle, et cela, conformément aux besoins du contexte. Personne ne peut élaborer une théologie en vase clos. C'est une œuvre commune dans la mesure où la contextualisation n'est pas seulement l'affaire des professionnels et des intellectuels.

### **C) LE PRINCIPE DE LA « CRUCIFORMITÉ »**

L'herméneutique d'une théologie biblique comme celle que nous avons vue tente de traiter la révélation de Dieu de manière détaillée, en posant les questions qui s'imposent à chaque tournant, en examinant la perspective historique dans sa période appropriée, à mesure que nous nous approchons des finalités du salut de Dieu dans l'établissement du règne complet de son royaume, déjà inauguré par l'avènement de Jésus-Christ. Nous ne pouvons pas ignorer le fait que la croix figure comme thème central dans une authentique lecture biblique du projet de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Donc, pour *faire* de la théologie dans son contexte, nous devons écouter le cri des personnes vulnérables et l'appel de la Bible à instaurer une justice sociale, car ce thème y est présent dans 400 textes. Toute réflexion destinée à notre monde contemporain doit comporter cet aspect de la révélation, avec ses accents clairement prophétiques.

### **D) LE PRINCIPE DE LA TRANSFORMATION SOCIALE ET SPIRITUELLE**

Comme nous l'avons déjà souligné, cette théologie contextualisée est pratique et pertinente aussi bien pour ceux qui l'incarnent par leur action que pour ceux qui reçoivent la Bonne Nouvelle. Notre ambition ne nous pousse pas seulement à être conséquents par rapport à notre doctrine, mais aussi à nous assurer que notre situation soit transformée par Dieu grâce à la présence et à l'œuvre de son Église. L'Écriture affirme clairement que l'élaboration d'une *saine doctrine* ne se limite pas qu'à l'acquisition cérébrale de la connaissance. Elle doit déboucher sur la transformation de la personne à l'image du Christ. La transmission de la vérité de génération en génération et de disciple en disciple est un thème biblique itératif.

### **E) LE PRINCIPE DE LA CONTEXTUALITÉ**

Cette réflexion et cette action trouvent leur spécificité sur le plan local. Dieu, dans son amour pour les êtres humains, se soucie de leur lieu d'habitation. Dieu se sert d'endroits précis pour parler aux personnes, comme ce fut le cas de Ninive avec Jonas et de Rome avec Onésime. Ce même principe est à l'œuvre pour l'ensemble du peuple lorsque Dieu parle à Israël au moyen de l'exil à Babylone. Le commentateur de la Bible se doit donc de définir précisément ce qui peut être

transposé d'une culture à une autre. Dieu se révèle dans des contextes particuliers. La Bonne Nouvelle ne se communique pas de façon générale et impersonnelle. Dans chaque situation, nous devons mener un combat pour établir la pertinence de la parole éternelle de Dieu.

## **LA RÉFÉRENCE AU CONTEXTE**

*La communauté chrétienne applique la parole de Dieu à son contexte particulier.*

En suivant l'Écriture et en nous ouvrant les yeux au contexte, nous sommes interpellés à *comprendre et à mettre en pratique la parole de Dieu dans notre quartier.*

Que ce soit sur le plan local, national ou planétaire, l'évolution de la société nous place constamment devant de nouveaux défis. La *contextualisation* est une notion assez récente, mais très utile à la réflexion sur la mission de l'Église (ou missiologie).

Le sens premier de *contextualisation* se traduit par l'expression « tisser ensemble ». Dans cet article, je veux tisser ensemble l'enseignement biblique sur l'Église et la ville avec les données du contexte particulier de l'Église dans sa ville. Le contexte tient un rôle important en théologie. Toute réflexion doctrinale dépend d'une manière ou d'une autre de son lieu d'origine, car elle s'adresse aux besoins, aux préoccupations et aux aspirations de la communauté chrétienne qui l'entreprend.

Le défi du théologien consiste à rester fidèle au texte historique tout en tenant compte des réalités contemporaines, et à construire un pont qui lie les Écritures et leur contexte aux préoccupations et contexte de sa communauté chrétienne. Le premier pas consiste à cerner le sens du texte d'autrefois, de l'époque de sa rédaction. Le deuxième correspond à rechercher sa signification actuelle. Le pas final vise à déterminer le sens pour ceux qui l'appliqueront désormais dans leur contexte particulier, en vue du témoignage et du service chrétien. La contextualisation ne se limite pas à l'élaboration d'une théologie, elle comprend aussi son application et s'intéresse à son impact sur l'auditoire.

Cette volonté de comprendre le texte biblique et la nature de l'Église dans un contexte culturel particulier tient déjà du passé. Cependant, force est de constater qu'actuellement, le travail le plus

imaginatif en ce domaine s'accomplit souvent dans les pays en développement, dans le contexte du ministère aux femmes et dans des Églises regroupant des minorités ethniques. Nous *parlons de théologies de la libération ou de théologies féministes ou urbaines, même si elles sont aussi orthodoxes que les nôtres et que nous les considérons comme de la doctrine à l'état pur!*

Certains pensent en effet que la théologie est neutre en ce qu'elle ne dépend aucunement du contexte. Il est alors utile de se rappeler que toute réflexion, aussi théorique ou philosophique qu'elle soit, influence l'orientation et l'action de son auteur. L'action suscite une nouvelle réflexion qui ne manque pas d'influencer l'action ultérieure, et ainsi de suite. Si nous *tissons ensemble* l'Écriture et le contexte, nous créons le même genre de dynamique. Par contre, lorsque nous dissociions les élaborations théologiques des préoccupations du contexte, il n'est pas étonnant que l'évangélisation, l'enseignement, le culte et le suivi pastoral manquent de pertinence.

Nous avons tendance à oublier le rôle joué par l'histoire dans la formulation des différentes doctrines. Si nous voulons *faire* de la bonne théologie dans notre quartier, nous prendrons soin de nous laisser instruire par les principales élaborations théologiques des 20 derniers siècles. Il est très instructif de relire les théologies systématiques et de constater l'impact du contexte sur leurs auteurs. Lire *L'Institution chrétienne* de Jean Calvin sans tenir compte de l'impact de Genève, ville libre dans un siècle turbulent, négligerait une dimension dont J. Calvin lui-même reconnaissait l'importance. Il a su élaborer une théologie bien adaptée aux besoins de la Genève du XVI<sup>e</sup> siècle. Ne pourrions-nous pas suivre son exemple pour nos villes ?

*Une tendance malheureuse consiste à importer des formules théologiques étrangères et à les appliquer à des contextes culturels très différents, les trouvant ainsi tout aussi sacrées que les Écritures. Le théologien évangélique latino-américain Samuel Escobar a écrit : « Lorsque nous sacralisons des formules théologiques forgées sous d'autres latitudes et en réponse à d'autres interrogations, et lorsque nous hésitons à relire la parole de Dieu elle-même et à rechercher son message, il ne sert à rien d'avoir une théorie juste de l'autorité de l'Écriture. »<sup>5</sup>*

Si l'Église *fait* une théologie authentiquement biblique dans le contexte d'une grande ville francophone, elle n'a pas besoin de l'emprunter *en bloc* aux États-Unis ni même directement à un réformateur. Une bonne

théologie d'Église locale n'aura pas le même aspect là où les *Canadiens* de Montréal et le Tour de France sont les références principales.

## **INCARNER LES VALEURS DU ROYAUME DE DIEU AU MILIEU DU CHANGEMENT SOCIAL... UNE QUESTION DE COMMUNICATION**

Notre survol de la Francophonie soulève des questions de communication. Comment puis-je être fidèle à mon contexte et me conformer aux exigences du royaume de Dieu ? Si je me contente de créer un rapport sans chercher à comprendre et à communiquer la parole de Dieu dans le contexte de mon quartier et de mon milieu professionnel, mon efficacité se limitera à quelques bonnes actions. Par contre, si je suis en rapport avec la vérité tout en étant à l'écoute du contexte, mon obéissance prendra des formes radicalement nouvelles, et mon message sera à la fois orthodoxe et pertinent.

J'aimerais illustrer cette affirmation par la lettre de Paul aux Philippiens. C'est un bon exemple du souci d'appliquer la vérité divine à un contexte urbain précis. La mission de Paul à Philippi nous fournit un paradigme pour notre mission dans les villes francophones.

Après deux paragraphes d'introduction générale (1. 3-11 et 12-26), Paul va droit au cœur du problème de manière un peu brutale : « Seulement, conduisez-vous d'une manière digne de l'Évangile de Jésus-Christ. » (1.27) Seule la version du *Semeur* rend toute la force du verbe grec *politeumai*. Paul interpelle les Philippiens : « Vivez en citoyens d'une manière digne de Christ ! » Cela ne devait pas manquer de les toucher, car ils étaient fiers de leur ville et de son statut unique de colonie romaine. En effet, l'administration locale était indépendante du gouverneur de province (les *préteurs* d'Actes 16), elle dépendait directement du sénat impérial.

La ville que Paul visitait avait été fondée vers l'an 30 av. J.-C., par des vétérans militaires d'origine italienne. Elle était une *Rome miniature*, et ses citoyens jouissaient des mêmes droits que ceux qui vivaient en sol italien. Elle avait une position stratégique sur une route romaine importante, la *Via Egnétia*, et son commerce prospérait (cf. l'activité de Lydie, Ac 16.14). Sa population, à

l'époque, se chiffrait à 50 000 habitants environ, concentrée à l'intérieur d'un périmètre relativement restreint.

Dans cette société urbaine assez sophistiquée, Paul ne trouva ni un faux Évangile comme en Galatie ni des problèmes moraux graves comme à Corinthe. Il doit plutôt affronter un échec sur le plan des relations fraternelles. Il y avait, semble-t-il, une crainte des ennemis de l'Évangile dans l'Église, des rivalités entre membres et des manifestations d'égoïsme. Paul y fait un plaidoyer pour une qualité de *citoyenneté* dans l'assemblée en faisant appel au privilège de la citoyenneté des Philippiens dans l'Empire.

Dans le troisième paragraphe (1.27-2.11), Paul continue d'exploiter cette métaphore par un appel à l'unité d'esprit, de pensée et d'intention, fondée sur l'amour divin, la communion de l'Esprit et la compassion chrétienne. Paul exhorte ceux qui prêchent l'Évangile avec des motifs impurs (1.15), qui agissent par rivalité, par vaine gloire ou par intérêt personnel (2.3-4) ainsi que les deux sœurs ennemies, Evodie et Syntyche (4.2), à se comporter dans la communauté d'une manière digne en tant que citoyens de la cité céleste (3.17-20).

L'hymne qui clôt ce paragraphe décrit l'humiliation du Christ jusqu'à la mort, comme un criminel, ainsi que son exaltation suprême qui a suivi. C'est une parole magnifique pour une Église divisée vivant dans un environnement prometteur, une parole de Dieu contextualisée pour les besoins de la situation des Philippiens. Le serviteur obéissant et humilié n'est nul autre que leur Seigneur. Toutes choses lui seront soumises. Cependant, sa seigneurie se manifeste dans l'humilité et le service.

Nous voyons clairement dans ce texte que la nature même de l'Église de Philippi se traduit par une métaphore. Paul a compris que dans cette ville exceptionnelle, le peuple de Dieu saisirait plus facilement le sens profond de l'appel divin s'il avançait l'illustration du statut social des Philippiens. La compréhension, en effet, est souvent facilitée par l'utilisation d'images. Quelqu'un a dit : « Lorsque la Bible veut éclairer la nature de l'Église, elle s'exprime à peu près exclusivement par des images. » Il y a 96 images de l'Église dans le Nouveau Testament. Une illustration tirée de l'expérience des lecteurs permet de mieux cerner la réalité qu'elle désigne.

La métaphore est souvent plus puissante que sa définition verbale. Le discours a le mérite de la précision, mais l'impact de la métaphore est supérieur. Dans un développement complexe, la métaphore (sous forme d'image ou d'analogie), par un mot ou deux, peut contribuer à notre compréhension fort mieux que par de longs discours. La nature de l'Église est très complexe. Une métaphore permet d'en simplifier et d'en clarifier le sens. Dans les villes francophones, l'Église aurait besoin de prendre au sérieux l'utilisation de la métaphore. Nous avons besoin d'un nouveau jeu d'images pour décrire notre expérience de peuple de Dieu dans la ville.

Récemment, deux auteurs ont essayé de créer de nouvelles métaphores pour l'Église et de redonner droit de cité à des métaphores bibliques très imaginatives afin de *fixer* la nature de la communauté chrétienne au sein du changement social. Les Églises rurales, dont beaucoup de membres sont victimes de la politique financière des banques, ont besoin d'images qui incitent à l'espérance. Or, les Églises urbaines, avec les métaphores sur la pêche pour l'évangélisation et le repos dans de verts pâturages pour la méditation, risquent de mettre les citadins mal à l'aise ou pour le moins de créer des malentendus. Que le contexte soit rural ou urbain, il faut des images de la vie d'Église qui parlent aux réalités vécues.

Une proposition intéressante de métaphore moderne pour l'Église est celle de *la communauté des disciples*. En continuité avec la notion biblique de *disciple*, elle est utilisée pour décrire la communauté qui est consciente de son rôle de minorité, *potentiellement significative, dont la valeur ne dépend pas de considérations quantitatives, mais de la qualité de la vision différente qu'elle représente*.

Michael Griffiths a écrit : « Il faut absolument renouveler notre compréhension de la doctrine biblique de l'Église. Je suis convaincu que si elle est concrètement vécue dans nos activités quotidiennes de chrétiens membres d'un corps, elle peut nous donner et nous donnera une conscience nouvelle des motifs et des buts de notre vie chrétienne. L'Église ne ressemble pas à une salle d'attente de troisième classe où nous nous tournons les pouces en attendant d'avoir accès à un logement de première classe au ciel. C'est une nouvelle communauté dynamique, séduisante et attrayante, dotée d'une signification éternelle dans le dessein de Dieu. La Bible montre clairement que l'Église correspond au but fixé par Dieu pour les hommes, et la nouvelle humanité prend corps dans ses nouvelles communautés<sup>6</sup>. »

## FAIRE LA MISSIOLOGIE DANS LA FRANCOPHONIE AUJOURD'HUI : QUELQUES NOTIONS IMPORTANTES

La missiologie consiste en l'étude exégétique, théologique et culturelle de la mission de Dieu dans le monde et conséquemment, de celle de l'Église. Pour cette raison, on la définit comme un champ interdisciplinaire de réflexion et d'action.<sup>7</sup> Lorsque nous cadrans une discussion de façon contextuelle et nous nous engageons à réfléchir sur notre contexte (une ville ou région urbaine), nous voulons établir un lien entre la géographie humaine et la mission. Ces dernières permettent l'analyse des raisons qui expliquent les différences dans l'aménagement de l'espace lié à l'activité humaine dans les régions urbaines. La missiologie consiste à aider le missiologue à mieux comprendre la mission de l'Église, tout en demeurant fidèle à la tâche d'exégèse visant à comprendre la pensée de l'auteur du texte biblique. En fait, l'étude et l'écoute des Écritures, jumelées aux différents contextes de la vie urbaine, nous amènent à réfléchir à la question suivante : « Comment l'Église réfléchira-t-elle de façon biblique et y réalisera-t-elle une mission pertinente contextuelle dans les années à venir ? »

La missiologie est un terrain propice aux divergences d'opinions, particulièrement lorsque l'on parle de mission, d'évangélisation et de contextualisation.

Le mot mission traduit l'incarnation, par toute la communauté des disciples de Jésus, de la tâche de Dieu réalisée dans un contexte précis, mais touchant le monde entier. Le mot mission équivaut à l'envoi de l'Église dans le monde pour aimer, servir, prêcher, guérir et délivrer. L'incarnation ne peut donc pas être dissociée de la spiritualité chrétienne. Elle s'actualise par une vie publique épanouie, en union avec Jésus-Christ et son peuple, et conforme à sa personne. C'est par un *oui*, reconnaissant et retentissant, exprimé à Dieu en action et en pensée, que le disciple de Jésus vit une vie d'obéissance envers lui. Il imite Jésus en disciplinant sa vie et en tendant vers la maturité, caractérisée par la manifestation de son amour. C'est un processus, un exercice amenant le disciple à se conformer à l'image du Christ pour l'amour des autres. La spiritualité correspond au développement d'un rapport profond et intime avec Dieu. Elle concerne aussi l'expression de la foi des chrétiens dans le monde. La spiritualité ne peut

être dissociée de la quête de justice, de l'accompagnement des démunis et des opprimés et de la défense de leurs droits.

L'évangélisation correspond à l'ensemble des actions contextuelles et intentionnelles de la communauté des disciples de Jésus, à l'intérieur de la mission de Dieu. Cette communauté donne témoignage à Jésus et à tous ces enseignements en parole et en action. Elle présente ce que Dieu offre à chaque personne, en lui donnant l'occasion de changer de manière de vivre, de prendre Jésus comme exemple à suivre et d'en faire le Seigneur de tous les domaines de sa vie.

Lorsque nous voulons respecter les règles de la contextualisation, nous devons d'abord discerner où l'Esprit de Dieu est à l'œuvre.<sup>8</sup> Ensuite, nous devons avoir le désir de communiquer l'Évangile en parole et en action et d'établir des groupes de personnes qui auront à leur tour le désir de devenir des disciples de Jésus, en respectant leur contexte (culturel), en leur présentant Jésus-Christ de façon à répondre à leurs besoins les plus profonds et à transformer leur vision du monde en leur donnant l'occasion d'être des disciples et de demeurer à l'intérieur de leur culture.<sup>9</sup>

La contextualisation est l'essence même de la réflexion théologique. Le défi consiste à demeurer fidèle au texte biblique historique tout en tenant compte des réalités contemporaines. Un lien d'interprétation se fait entre la Bible et son contenu et les circonstances du groupe local de chrétiens qui s'adonnent à son étude et sa réflexion. La première étape de l'herméneutique consiste à établir le sens du texte à l'époque où il a été écrit : ce qu'il voulait dire « à cette époque ». La deuxième étape consiste à créer un lien entre le passé et le présent pour permettre au lecteur d'aujourd'hui de saisir le sens profond du texte biblique : ce qu'il veut dire « maintenant ». L'étape finale consiste, pour ceux qui étudient un texte biblique, à le comprendre, à y trouver un sens et à pouvoir l'appliquer à leurs circonstances particulières, parce que les interprètes d'aujourd'hui deviennent les ambassadeurs de la Bonne Nouvelle. La contextualisation ne s'adresse pas seulement à la personne qui communique la Bonne Nouvelle. Il ne s'agit pas non plus du contenu que l'on transmet. La contextualisation touche le domaine de ce qui se produit une fois que la communication de la Bonne Nouvelle est faite : l'impact du message sur l'auditoire.

## LES DÉFIS DEVANT NOUS

D'un point de vue missionnaire, ce réseau de pays francophones présente quatre importants défis pour l'Église dans les décennies à venir.

- ◆ Dans le monde entier, les villes francophones explosent. Il y en a 40 dont la population atteint 1 000 000 ou plus d'habitants.
- ◆ Sept des dix pays les plus pauvres dans le monde sont francophones. Dix des plus grandes villes francophones ont des ghettos importants.
- ◆ Onze de ces pays ont des populations musulmanes importantes. Ces populations se déplacent vers l'Europe et Montréal.
- ◆ Dans la zone nord-atlantique, des villes d'accueil comme Montréal, Paris et Bruxelles sont étonnamment sécularisées sur le plan de leur vision du monde et de leurs pratiques.

En 1983, j'ai quitté un ministère auprès d'étudiants afin de travailler pour une autre organisation chrétienne à Montréal. Je me souviens comment la théologie appropriée à la ville a évolué en fonction de ma situation. Un jour, en regardant par la fenêtre de mon bureau au sixième étage, j'ai amorcé une réflexion qui se poursuit jusqu'à ce jour. Je me suis posé la question suivante : « Que fait-on ici pour atteindre les gens qui travaillent au centre-ville de huit heures le lundi à 17 heures le vendredi ? » J'étais peiné d'apprendre que très peu se faisait pour eux. Je me suis mis à étudier des ouvrages traitant du témoignage auprès de personnel de bureaux, et j'ai compris la nécessité de créer de nouveaux ministères urbains. À la même époque, je lisais le livre de Jérémie. Élevé dans une famille très attachée à la parole de Dieu et à l'Église, j'avais déjà lu Jérémie je ne sais pas combien de fois. Cependant, pendant l'hiver rigoureux de 1983, les paroles des versets 4 à 7 du chapitre 29 ont pris pour moi un nouveau sens. Le Dieu tout-puissant avait appelé les dix mille exilés juifs à rechercher le *shalom* de la ville étrangère où ils avaient été déportés. J'ai compris que je ne pouvais pas rester indifférent aux besoins spirituels de Montréal.

Ainsi démarra ma présente réflexion. Le contexte était en train d'influencer ma manière d'écouter la Bible.

---

<sup>1</sup> Lire René PADILLA. *L'interprétation de la Parole (Réflexions sur une herméneutique contextuelle)*. L'Évangile et le monde urbanisé. Montréal, Direction Chrétienne, 6<sup>e</sup> édition, 2009.

<sup>2</sup> J. ELLUL. *Sans feu ni lieu*. Paris, Gallimard, 1975. H. COX. *La cité séculière*. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation, Bruxelles, Casterman, 1968. J. COMBLIN. *Théologie de la ville*. Paris, Seuil, 1968.

<sup>3</sup> Les écrits de Brian Walsh, de Richard Middleton et de Tom Wright m'ont été très utiles.

<sup>4</sup> En tant qu'amateur de jazz et d'improvisation, je trouve la métaphore très à propos pour décrire la narration de Dieu. On n'a qu'à passer du temps à Montréal pendant le Festival international de Jazz pour comprendre pourquoi j'ai choisi cette métaphore. Le jazz est une musique d'origine afro-américaine créée à la fin du 19<sup>e</sup> siècle qui découle de l'improvisation, un traitement original d'une partition musicale et axée sur le rythme.

<sup>5</sup> Samuel ESCOBAR. *La Fe Evangelica y las Teologias de la Liberacion*, El Paso, Texas, Casa Bautista, 1987, p. 170 (notre traduction).

<sup>6</sup> Michael GRIFFITHS. *Belle, mais délaissée*. Mulhouse, Éditions Grâce et Vérité, 1985, p. 5.

<sup>7</sup> « ... correspond à la réflexion interdisciplinaire du peuple de Dieu sur le témoignage chrétien et à la mission de Dieu dans le monde, à la lumière de leurs propres circonstances. » Cette réflexion commence sur le plan théorique (la foi chrétienne est une foi missionnaire enracinée dans les pratiques de Jésus, l'espérance du règne et de la justice de Dieu), s'ensuit dans une réflexion pratique et historique et engage une réflexion et une action théologique. Elle est interdisciplinaire, car elle comprend des études culturelles, le développement communautaire durable, une critique du passé, la contextualisation et des notions pratiques aussi.

<sup>8</sup> Cette approche herméneutique de la mission urbaine est intentionnelle de ma part. Un vécu en contexte s'avère une étape préliminaire à tout exercice de théologie contextuelle. La théologie de la libération en fait foi. Leonardo Boff et Clodivis Boff appellent cette étape préliminaire à toutes les théologies, un engagement envers les pauvres et les opprimés. Robert Schreiter résume bien le fondement biblique : « ... le développement des théologies locales dépend autant de la découverte du Christ déjà à l'œuvre dans la culture que de sa

venue dans cette culture. Le respect pour la culture fait partie du fondement christologique et il découle de la croyance que l'acte salvateur du Christ ressuscité qui a instauré le royaume de Dieu était déjà à l'œuvre avant notre arrivée. D'une perspective missionnaire, il n'y aurait pas eu de conversion si la grâce de Dieu n'avait pas précédé le missionnaire et ouvert les cœurs de ceux qui ont entendu. » *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, Orbis, 1986, p. 29.

<sup>9</sup> Cette réflexion s'inspire d'un article par David Whiteman « Contextualization : The Theory, the Gap, the Challenge », IBMR, vol. 21, n<sup>o</sup> 1, janvier 1997, p. 2-7.

---

### **Statistiques pour la francophonie Urbanus 2014**

Télécharger le document :

<http://direction.ca/wp-content/uploads/2019/01/Urbanus-stats-2014-pays.pdf>

# STRATÉGIES NARRATIVES EN DANIEL 1

Gaétan Brassard – M.A.;

Pasteur de l'Église du Portail (Laval, Québec)



## INTRODUCTION

« *Qu'est-ce que le texte dit ?* » C'est la question que je pose continuellement en classe lorsque je veux tempérer les élucubrations bibliques de mes étudiants. Toutefois, il faut poser d'autres questions pour savoir ce qu'un texte dit *vraiment*. Le champ académique des études bibliques dominé depuis plus d'un siècle par l'approche historico-critique principalement désireuse de déceler le processus de formation d'un texte a généralement demandé : « *Pourquoi le texte le dit ?* »<sup>1</sup> L'avènement récent des méthodes littéraires a poussé les exégètes à poser une autre question : « *Comment le texte le dit ?* »<sup>2</sup>

En effet, la manière de dire peut être tout aussi importante que la chose dite. Par exemple, si je dis : « *Quelle belle journée !* » d'un ton sarcastique, ce n'est plus une déclaration positive, mais un commentaire ironique. L'auditeur qui veut saisir la véritable signification de mes paroles doit donc être attentif non seulement à ce que je dis (« *quelle belle journée !* »), mais aussi à la manière dont je le dis (intonation, volume, débit ou tout autre indice pouvant révéler l'ironie de ma déclaration). Le phénomène se vérifie aussi à l'écrit quand on reçoit, par exemple, un courriel de bêtises rédigé en caractère gras avec des lettres majuscules rouges. Toutes ces particularités sont des choix délibérés du correspondant visant à intensifier son message. Les auteurs bibliques utilisent aussi ce type de stratégies rédactionnelles pour communiquer leur message.

En effet, ils commentent souvent subtilement l'histoire qu'ils racontent par le biais de divers procédés narratifs tels que la répétition, la polysémie, l'ironie, l'intertextualité, le symbolisme, le paradoxe, etc. L'analyse narrative est une méthode s'appliquant précisément à déceler ces techniques littéraires. Elle consiste à faire une lecture attentive du texte en examinant minutieusement « *ce qu'il dit* », mais aussi « *comment il le dit* ». Comme il est écrit dans l'introduction à l'AT de la Nouvelle Bible Segond (NBS) : « *La bible hébraïque a été écrite lentement, à une époque qui ne connaissait ni l'imprimerie ni le traitement de texte, et où peu de gens savaient lire. Elle ne livrera ses secrets que si elle est lue lentement, étudiée et méditée — chaque texte en particulier, mais aussi par comparaison avec les autres.* »<sup>3</sup> Je propose donc dans cet article de présenter quelques-unes de ces stratégies narratives employées en Daniel 1.

Ce premier chapitre raconte l'histoire de Daniel et de ses amis qui faisaient partie des jeunes nobles israélites

exilés à Babylone pour servir à la cour du roi Nabuchodonosor (v. 1-4). Le nœud de l'intrigue se situe lorsque Daniel refuse de se souiller avec la nourriture que le roi impose aux exilés pendant leur formation (v. 5-8). Après avoir gagné la faveur du chef des hauts fonctionnaires, Daniel réussit à obtenir, pour lui et ses trois amis, une diète à base d'eau et de légumes pour une période d'essai de dix jours (v. 9-14). Au bout de celle-ci, ils ont providentiellement meilleure mine et plus d'embonpoint que tous les autres garçons mangeant les mets du roi (v. 15-16). Plus encore, Daniel, Shadrak, Méshak et Abed-Nego se démarquent finalement de tous les sages du royaume par leur sagesse exceptionnelle (v. 17-21).

## 1. RÉPÉTITIONS

Alors que beaucoup d'entre nous avons appris à éviter les répétitions dans nos dissertations à l'école, la répétition est plutôt employée délibérément et systématiquement dans la littérature antique<sup>4</sup>. En hébreu, un même verbe est employé (*bó*) pour décrire les trois actions du roi associées à la maison de Dieu : il *vint* contre Jérusalem (v. 1) ; il *emmena* les objets de la maison de Dieu (v. 2) ; il les *mit* dans la maison de ses dieux (v. 2)<sup>5</sup>. Mais la difficulté théologique de la chute de Jérusalem et de la destruction du Temple est rapidement résolue par le narrateur qui explique la cause fondamentale de l'exil : c'est le Seigneur qui donna Israël aux Babyloniens (v. 2). Dieu intervient trois fois dans le récit, et son action est toujours décrite par un même verbe hébreu (*nātan*) : Dieu *donna* Jérusalem à Nabuchodonosor (v. 2) ; Dieu *donna* à Daniel la faveur du chef des hauts fonctionnaires (v. 9) ; Dieu *donna* la sagesse à Daniel et ses amis (v. 17). Un même verbe répété trois fois décrit respectivement l'action de Nabuchodonosor (*venir*) et du Seigneur (*donner*). Or, il est bien connu que la triple répétition à une fonction emphatique dans la Bible : *Saint, saint, saint est le SEIGNEUR des armées!* (Ésaïe 6.3) *Ne mettez pas votre confiance dans les paroles mensongères : « C'est ici le temple du SEIGNEUR, le temple du SEIGNEUR, le temple du SEIGNEUR ! »* (Jérémie 7.4). *Terre, terre, terre, écoute la parole du SEIGNEUR!* (Jérémie 22.29) *Une ruine, une ruine, une ruine! Voilà ce que j'en ferai* (Ézéchiel 21.32). L'opposition de ces triplets en Daniel 1 a pour fonction narrative de mettre l'accent sur la présentation du thème central du livre de Daniel qui est la confrontation entre la royauté humaine et la royauté divine<sup>6</sup>.

## 2. POLYSÉMIE

La polysémie est un énoncé pouvant avoir un double sens. « *Nomen est omen* »<sup>7</sup> au Proche-Orient ancien. En d'autres mots, le nom d'une personne désigne aussi sa destinée. Le changement de nom illustrant une nouvelle identité babylonienne est donc nécessairement partie intégrante du processus d'assimilation des exilés : *Le chef des hauts fonctionnaires leur imposa des noms : à Daniel celui de Belteshatsar, à Hanania celui de Shadrak, à Mishaël celui de Méshak et à Azaria celui d'Abed-Nego* (v. 7). C'est l'unique fois dans la Bible où des noms théophoriques israélites sont changés en des noms théophoriques païens<sup>8</sup>.

Devant cette persécution sans précédent, *Daniel décida de ne pas se souiller avec les mets du roi* (v. 8). La clé du verset n'est pas tant dans le lien entre la souillure rituelle et les mets royaux, que dans le refus de Daniel d'être totalement absorbé par l'Empire païen de Nabuchodonosor. En effet, le narrateur accentue le sommet de l'intrigue par une antanaclase, qui est une figure de style consistant à reprendre un mot en lui donnant un sens différent. L'exemple le plus connu est probablement « *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas* » où le terme raison prend d'abord le sens d'arguments (« *ses raisons* ») et ensuite d'entendement (« *la raison* »). En hébreu, la même forme verbale (*yāsēm*) est employée aux versets 7 et 8 avec des sens différents pour décrire d'abord la tyrannie babylonienne et ensuite la piété de Daniel. Le jeu de mots pourrait être rendu ainsi : le chef des hauts fonctionnaires *mit* un nom sur Daniel, mais Daniel *mit* sur son cœur de ne pas se souiller. Étrangement, le verbe n'est pas habituel pour l'attribution des noms dans la Bible et désigne plutôt généralement YHWH *mettant* son glorieux Nom sur Israël, le Temple et Jérusalem (Nombres 6.27 ; Deutéronome 12.5 ; 1 Rois 9.3 ; 11.36 ; 2 Chroniques 6.20). Le narrateur utilise ironiquement un idiomme généralement utilisé pour établir la renommée de Dieu dans le monde pour décrire la nouvelle identité babylonienne de Daniel<sup>9</sup>. L'intention narrative derrière cette polysémie est de révéler que, même à Babylone, Dieu demeure en contrôle et a la capacité de faire éclater sa gloire. On pourrait paraphraser le jeu de mots ainsi : les Babyloniens peuvent bien *mettre* un nom sur Daniel, mais jamais ils ne pourront *mettre* une nouvelle identité sur son cœur, car Dieu a déjà choisi d'y *mettre* sa gloire.

### 3. INTERTEXTUALITÉ

L'intertextualité est une autre stratégie narrative prédominante dans la Bible où les citations et allusions aux autres textes bibliques abondent. Il nous est difficile aujourd'hui de saisir l'ampleur du phénomène d'une culture saturée par la Bible<sup>10</sup>. Pour mieux comprendre, supposons qu'un homme du futur découvre dans mille ans un fragment de journal de notre époque sur lequel il lit : « *Les Canadiens ont battu les Penguins.* » Imaginons maintenant que cet homme spécule que les habitants du Canada du 21<sup>e</sup> siècle soient les principaux responsables de l'extinction de l'espèce animale *Pinguinus impennis*. Bien que plusieurs de ses connaissances soient exactes, il lui manque la clé d'interprétation fondamentale relative à la culture, soit que le texte parle d'un match de hockey de la LNH entre les Canadiens de Montréal et les Penguins de Pittsburgh. Il en va de même du texte biblique qui fourmille de références culturelles dont les clés d'interprétation se trouvent fréquemment ailleurs dans l'Écriture. Quatre exemples peuvent illustrer ce principe en Daniel 1 :

1) Nabuchodonosor apporta les objets sacrés *au pays de Shinéar, dans la maison de ses dieux* (v. 2). Le *pays de Shinéar* pour parler de la Babylonie est un archaïsme dont la sélection est certainement délibérée puisque *Shinéar* cristallise avant tout le paganisme de la tour de Babel dans l'imaginaire collectif israélite (Genèse 11.2), et que l'association *maison* et *Shinéar* se retrouve aussi dans une parole du prophète Zacharie sur la méchanceté qui se fait bâtir une *maison* au pays de *Shinéar* (Zacharie 5.11)<sup>11</sup>. Bref, *Babylone* est une référence géographique alors que *Shinéar* est une référence théologique spécifiant que le récit se déroule là où traditionnellement on s'oppose à Dieu et persécute les siens.

2) Les serviteurs de Nabuchodonosor doivent être *des garçons sans défaut corporel* (v. 4). Cette qualification n'est pas fortuite, car elle caractérise aussi les prêtres (Lévitique 21.17-23) et les sacrifices (Lévitique 22.17-25) dans la terminologie culturelle israélite<sup>12</sup>. En d'autres mots, même dans une cour étrangère idolâtre, Daniel et ses amis demeurent au service de Dieu.

3) *Dieu accorda à Daniel la faveur et la compassion du chef des hauts fonctionnaires* (v.9). L'expression « *faveur et compassion* » est une formule idiomatique caractérisant les relations de l'Alliance dans les Écrits prophétiques (Osée 2.21 ; Jérémie 16.5 ; Zacharie 7.9)<sup>13</sup>. L'auteur veut nous faire comprendre que l'attitude d'Ashpenaz

n'est pas motivée par son humanisme, mais par le Dieu de l'Alliance.

4) Finalement, *au bout de dix jours, ils avaient meilleure mine et plus d'embonpoint que tous les garçons qui mangeaient les mets du roi* (v. 15). Leur *embonpoint* est une reprise du qualificatif des vaches *grasses* d'abondance de l'épisode du rêve du pharaon dans l'histoire de Joseph (Genèse 41.2)<sup>14</sup>. L'allusion n'est pas accidentelle compte tenu du haut niveau de similitude entre les histoires de Joseph et de Daniel qui sont tous deux de beaux jeunes israélites dotés d'une sagesse exceptionnelle leur permettant d'accéder à un poste d'influence au sein d'une cour étrangère. Daniel est présenté comme un nouveau Joseph, soit un nouvel exilé préparant la voie à un nouvel exode<sup>15</sup>. Le rapprochement avec Genèse 41 dans le contexte de Daniel 1 sert à préciser que les rondeurs de Daniel et ses amis ne sont pas attribuables à leur alimentation, mais à la bénédiction divine.

En résumé, les quatre exemples précédents montrent que ce qui peut sembler être un détail insignifiant pour le lecteur moderne était en fait un renvoi explicite à un autre texte biblique pour les premiers destinataires.

### 4. PARADOXE

Un dernier élément capital semble être passé à ma grande surprise sous le radar des commentateurs. Ce n'est qu'*une partie* des objets de la maison du Seigneur que Nabuchodonosor a pris (v. 2). Le narrateur met en évidence l'absurdité de ce roi incapable de *tout* prendre et qui a besoin de garçons *totalemment* sans défaut comprenant *toute* sagesse (v. 4)<sup>16</sup>. Or, la complétude de l'œuvre divine est à l'inverse constamment martelée par le biais du mot *tout* (*kōl*) : *plus d'embonpoint que tous les garçons* (v. 15) ; *du discernement dans tout* (v. 17) ; *Daniel expliquait toutes les visions* (v. 17) ; *parmi eux tous* (v. 19) ; *sur tous les sujets* (v. 20) ; *supérieurs à tous les magiciens* (v. 20) ; *dans tout son royaume* (v. 20). Cette plénitude divine est doublement signifiée par le fait qu'elle est réitérée à sept reprises dans la dernière portion du récit. Le chiffre sept est intimement associé à Dieu dans la Bible et symbolise régulièrement la plénitude, l'accomplissement et la perfection. (Genèse 2.2 ; Josué 6.13,15 ; Matthieu 18.21-22 ; Apocalypse 1.20). Le narrateur termine donc son récit par un paradoxe affirmant la perfection totale de l'œuvre de Dieu au sein de l'imperfection humaine.

## CONCLUSION

J'aimerais terminer la présentation de mon analyse avec trois considérations concernant la théologie et l'herméneutique évangélique. Premièrement, la reconnaissance de la complexité du travail littéraire de la Bible n'affecte en rien son inspiration. En effet, « *Toute Écriture est inspirée de Dieu* » (2 Timothée 3.16) signifie que l'inspiration divine couvre *toute* la Bible, c'est donc dire son contenu théologique, ses genres littéraires, ses structures textuelles et ses stratégies narratives<sup>17</sup>. Deuxièmement, cette reconnaissance du travail littéraire de la Bible n'affecte également en rien sa référentialité. En littérature, on dit qu'un texte est référentiel lorsqu'on considère qu'il réfère au réel. C'est ce qui distingue un texte factuel d'un texte fictif. En d'autres mots, est-ce que les événements racontés dans la Bible, comme en Daniel 1, par exemple, se sont vraiment déroulés ou ne sont-ils qu'une construction littéraire ? Une approche évangélique de la Bible considère qu'elle rapporte fidèlement des événements qui se sont vraiment passés. La manière dont les auteurs bibliques ont choisi de rapporter ces événements ne remet pas en question leur historicité. Par exemple, deux prédicateurs raconteront une même anecdote historique de manières différentes en fonction de leur intérêt, de leur but et de leur public respectif. Cette stratégie homilétique se rapproche de la stratégie narrative des auteurs bibliques. Troisièmement, la reconnaissance de la complexité du travail littéraire de la Bible remédie à une lacune herméneutique, malheureusement trop répandue dans le monde évangélique, qui, s'appuyant sur une lecture superficielle, consiste à interpréter le texte de façon anthropocentrique (Daniel est le héros) plutôt que théocentrique (Dieu est le héros)<sup>18</sup>. L'analyse narrative de Daniel 1 a manifestement démontré que même si son auteur utilise plusieurs techniques littéraires, il les met toutes constamment au service d'une seule vérité : Dieu seul est le véritable héros et le véritable roi de l'histoire. De l'Histoire. De notre histoire.

---

<sup>1</sup> Par exemple, pourquoi le livre de Daniel a-t-il été écrit ? On a répondu en présupposant que les prophéties de Daniel ont été écrites après coup par un rédacteur anonyme pour encourager les Juifs lors de la révolte contre Antiochos IV Épiphane de 167-164 av. J.-C. Les études bibliques se sont donc traditionnellement beaucoup plus concentrées sur le contexte de rédaction du texte biblique que sur le texte même.

<sup>2</sup> Daniel Marguerat et Yvan Bourquin. *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*. Paris et Genève, Cerf et Labor & Fides, 2009, p. 11-12.

<sup>3</sup> *La Nouvelle Bible Segond : Édition d'étude*. Paris, Alliance biblique universelle, 2002, p. 19.

<sup>4</sup> Jan P. Fokkelman. *Comment lire le récit biblique : une introduction pratique*. Bruxelles, Lessius, 2002, p. 121-122.

<sup>5</sup> En effet, le verbe *venir* est employé trois fois en hébreu. On pourrait traduire littéralement : *il vint* contre Jérusalem ; *il fit venir* les objets de la maison de Dieu ; *il les fit venir* dans la maison de ses dieux.

<sup>6</sup> Danna. N. Fewell. *Circle of Sovereignty : A Story of Stories in Daniel 1–6*. Sheffield, Almond, 1988, p. 35-36.

<sup>7</sup> Locution latine signifiant *Le nom est présage*.

<sup>8</sup> Un nom théophorique est un nom dérivé d'une divinité. Daniel (Dieu est mon juge), Hanania (YHWH a été gracieux), Mishaël (Qui est ce que Dieu est) et Azaria (YHWH a aidé) voient leur nom changé en Belteshatsar, Shadrak, Méshak et Abed-Nego, qui bien qu'ayant une signification obscure, sont manifestement dérivés des dieux babyloniens Bel, Marduk et Nebo.

<sup>9</sup> Bill T. Arnold. « Word Play and Characterization in Daniel 1 ». Dans S. Noegel, *Puns and Pundits*, p. 231-248. Bethesda, CDL Press, 2000.

<sup>10</sup> James Hamilton. *With the Clouds of Heaven : The Book of Daniel in Biblical Theology*. Nottingham & Downers Grove, Apollos & InterVarsity Press, 2014, p. 24.

<sup>11</sup> Joyce G. Baldwin. *Daniel : An Introduction and Commentary*. Downers Grove, InterVarsity, 1978, p.78.

<sup>12</sup> André Lacocque. *Le Livre de Daniel*. Paris, Delachaux & Niestlé, 1976, p. 33.

<sup>13</sup> John J. Collins. *Daniel : A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis, Fortress, 1993, p. 143.

<sup>14</sup> John Goldingay. *Daniel*. Dallas, Word Publishing, 1989, p. 20.

<sup>15</sup> Hamilton. *With the Clouds of Heaven*, p. 229-232.

<sup>16</sup> On pourrait traduire littéralement : *garçons sans tout (kōl) défaut et comprenant toute (kōl) sagesse*.

<sup>17</sup> Gérard Pella et Louis Schweitzer. « *En guise de conclusion* » (Colloque sur l'inerrance). *Hokhma* 25 (1984), p. 36.

<sup>18</sup> S. Greidanus. *Preaching Christ from Daniel : Foundations for Expository Sermons*. Grand Rapids, Eerdmans, 2012, p. 37-38.



# FAMILLE EN CONTEXTE DE MALADIE MENTALE

George-Marie Craan, M.A., T.C.F.  
Psychothérapeute, Église Nouvelle-Vie

*Peinture par Daguy 2014*

La vie de tout individu et de toute famille est ponctuée de crises. Certaines crises sont transitionnelles normatives ou bien développementales. Elles sont dues à une étape de vie de la personne ou de la famille (naissance, enfance, adolescence, ménopause, lit vide, etc.). D'autres sont situationnelles et peuvent, dans certains cas, être traumatisantes. Ce sont des événements inattendus ne s'inscrivant pas dans le cours normal des choses (maladie, deuil, divorce, départ, etc.). La maladie mentale d'un proche, à cause de son côté insolite et déséquilibrant, peut être inscrite dans cette dernière catégorie.

En effet, la famille étant un système, tout événement déstabilisant un membre, affecte aussi les autres membres et déséquilibre les relations qu'ils entretiennent entre eux. En contexte de maladie mentale dans une famille, la désorganisation prenant place s'étend à toutes les sphères du système familial. La maladie suscite tout un réajustement dans les structures préalablement mises en place, dans les valeurs et besoins personnels. La famille se trouve ainsi plongée dans une crise. Il faut apprendre à s'adapter à une nouvelle réalité, à se réorganiser dans un temps incertain face à plusieurs aspects de la vie familiale.

Dans le cas où la personne atteinte est le conjoint ou la conjointe, la détresse psychologique est encore plus grande. Les attentes, les projets de vie subissent des changements. Il faut redéfinir les priorités. Les valeurs qui soudaient la relation sont mises à l'épreuve, et les interactions peuvent se remplir de fortes charges émotionnelles. La survie du couple est souvent remise en question.

Dans ces conditions, comment comprendre la dynamique de la famille et du couple ? En quoi la maladie mentale affecte-t-elle le système ? Peut-on maintenir une harmonie quand l'équilibre familial et conjugal est perturbé par la maladie mentale ? En quoi la spiritualité et une foi saine peuvent-elles aider à redonner un sens à l'épreuve ?

Le présent article s'articulera autour de l'analyse et de la compréhension de la dynamique de la famille en contexte de maladie mentale. Il tentera, par la suite, de dégager quelques pistes d'intervention pour le travail thérapeutique auprès des familles touchées par la problématique.

## IMPACT DE LA MALADIE MENTALE SUR LE SYSTÈME

L'impact de la maladie mentale d'un proche sur son entourage se vit non seulement dans le quotidien, mais aussi dans toutes les sphères de la vie personnelle et familiale : sur le plan structurel, organisationnel, relationnel, affectif, psychique, économique, social, sexuel, etc. Plusieurs auteurs (Platt, 1995 ; Maurin et Boyd, 1990), en faisant référence à ce que vivent les familles, parlent de fardeau familial. Les familles ont l'impression de porter un poids, et ce fardeau peut être à la fois objectif et subjectif. Selon Diane Gosselin et Hélène Viau (2004), les familles sont soumises à d'énormes tensions, et certains comportements seraient la conséquence des efforts d'adaptation aux différents stressors liés à la maladie mentale d'un des leurs.

En effet, dans un effort d'adaptation au stress induit par la maladie mentale, l'entourage de la personne atteinte peut vivre des situations paradoxales chargées d'émotions. Il lui arrive de jouer des rôles compensatoires afin de faire face aux déséquilibres et à la détresse personnelle et familiale. Ceci met en évidence, dans la plupart des cas, un scénario relationnel typique entre trois principaux rôles : victime, persécuteur et sauveur. Ce modèle transactionnel proposé par Stephen Karpman et développé depuis lors par d'autres chercheurs est appelé le triangle dramatique de Karpman.

Dans la plupart des cas, le proche aidant veut sauver celui qui est touché par la maladie. Il s'investit beaucoup auprès de lui et souvent un peu trop, au détriment de sa propre santé. Nous remarquons, dans notre pratique, que le proche aidant sauveur est perçu comme persécuteur ou agresseur par la personne malade qui, à son tour, joue le rôle de victime. Les rôles sont donc complémentaires. Ils sont nourris et maintenus par le réseau des interactions entre les membres. Ceci devient un cercle vicieux pouvant renforcer les comportements inadéquats et stressants.

Selon Louise Renallo (2005), la surimplication des membres de la famille peut glisser vers un contrôle pour garder l'équilibre systémique. Le déplacement de rôles (conjoint à soignant, enfant à parent, parent à pourvoyeur, même si cela est temporaire), dit-elle, « peut introduire des biais de positions affectives générant insidieusement des situations mutuellement abusives ». Nous pouvons également remarquer un

processus de régression chez le proche atteint. Déjà hypothéqué par la maladie, il perd l'assurance en ses capacités et sa confiance en lui. Plus les autres font à sa place, moins il en fait et plus il perd ses habiletés. Dans beaucoup de cas, il peut devenir très exigeant et induire de la pression à sa famille ou user de manipulation.

Beaucoup de proches aidant une personne atteinte de maladie mentale sont obligés de consulter pour des troubles physiques et mentaux (Awad et Voruganti, 2008 ; Beaucage, Racine et Mauger, 2014). Le système devient malade d'une certaine façon. Certaines familles se replient sur elles-mêmes. Elles évitent ou limitent les contacts sociaux par crainte d'avoir honte, de se faire étiqueter, juger, culpabiliser, prendre en pitié ou d'être incomprises.

La maladie mentale peut se vivre comme un événement traumatisant par la famille ou le couple. Selon Robert Neuberger (2005), le traumatisme est défini comme une attaque violente sur le plan de l'intimité, de ce qui sert d'armature au groupe ou à la famille entraînant la destruction de son mythe organisateur ou unificateur. Un mythe familial ou conjugal, d'après l'auteur, représente ce qui fait l'identité du groupe, ce qui le maintient vivant, ses racines, sa dignité. Dans ce sens, la maladie mentale vient déstabiliser la fondation, le support du système. Selon R. Neuberger, quand un mythe est brisé, le groupe vit une perte de sens et de défense ; une coupure de la source pour alimenter son identité et une souffrance particulière liée à un problème d'appartenance. Pour lui, dans le cas d'une pathologie, on devient un objet à soigner, une étiquette très paralysante, et la famille comme système en est affectée. Il faut redonner sens à la vie, apprendre à vivre avec et reconstruire l'identité familiale.

Comme on le sait, tout événement traumatisant suscite un processus de deuil. Les membres de la famille, y compris la personne atteinte, peuvent vivre un processus d'adaptation et de perte. Une importante charge émotionnelle est liée à ce sentiment de perte qui est vécu de façon cyclique et continue. Chacun, à sa manière, exprime sa détresse et traverse les étapes du deuil de façon individuelle et systémique.

Les membres du système peuvent montrer de la protestation et de la négation s'articulant en un refus d'accepter. Les questions qui reviennent souvent sont : pourquoi ? Ce n'est pas possible. Qu'est-ce que j'ai fait ? Qui est coupable ? Ils peuvent exprimer beaucoup de douleur et de tristesse (Comment vais-je faire ?). À

certains moments, ils peuvent marchander, négocier (peut-être que les médecins se sont trompés...), pour enfin entrer dans un processus d'acceptation. Ils apprennent ainsi à se réorganiser, à apprendre à vivre avec, à s'adapter. C'est l'équilibre émotionnel retrouvé. Cette adaptation nécessite un repositionnement et une redéfinition de la relation.

## **COUPLE DONT L'UN DES CONJOINTS EST ATTEINT DE MALADIE MENTALE**

Dans le cas où la personne atteinte s'avère être le conjoint ou la conjointe, le deuil se fait à plusieurs niveaux aussi. Outre les autres déjà cités ci-dessus, il faut faire le deuil des attentes concernant une relation de couple idéale, deuil face à certains projets de vie et à certaines aspirations. Les pertes peuvent être énormes (dettes cumulées, sécurité, sexualité, etc.). Le conjoint aidant peut se retrouver à jouer plusieurs rôles auprès de son partenaire souffrant de maladie mentale (rôle de parent, psychologue, infirmier-ère, amant-te, protecteur-trice, persécuteur-trice, professeur-e, bouc émissaire, etc.), d'où des conflits de rôles. Il se retrouve ainsi souvent bloqué dans le rôle de sauveur avec les biais interactionnels connus.

Les responsabilités familiales peuvent retomber en grande partie sur les épaules du conjoint-aidant (les comptes, l'entretien, l'éducation des enfants, etc.). Une régression des comportements et habiletés du partenaire atteint peut s'ensuivre. Par ailleurs, dans sa mobilisation à aider l'autre, souvent, le conjoint-aidant oublie sa propre fragilité.

Dans plusieurs cas, le proche aidant vit au rythme de l'humeur du conjoint atteint. Des surcharges émotives (impulsivité, retrait, colère, culpabilité, anxiété, tristesse, etc.) peuvent ponctuer le quotidien, rendant la relation de couple explosive et fragile. De plus, les effets secondaires des médicaments peuvent agir sur la libido et créer une tension dans la vie sexuelle du couple. Souvent, les conflits peuvent provenir de l'angoisse causée par ce manque.

Le partenaire aidant peut arriver à un point où, exacerbé et écrasé par la lourdeur du fardeau de son quotidien, il remet en question son engagement à vivre avec l'autre pour le meilleur et pour le pire. Il devient alors plus que temps de chercher de l'aide. Souvent, quand le proche

aidant consulte, il est déjà à son tour, épuisé, fatigué, dépassé, anxieux, aux prises avec plusieurs symptômes physiques ou troubles de santé mentale. Selon Louise Ranallo (2005), le choix d'abandonner l'autre est difficile à faire parce qu'il met en jeu le changement de valeurs auxquelles on veut croire et à partir desquelles on souhaite se réaliser. Les questions suivantes peuvent se poser : peut-on se réaliser quand on compense les manques de l'autre au prix de son propre équilibre et de celui de la famille ? Comment dans un processus thérapeutique peut-on travailler sur la réalisation de chacun et sur l'équilibre du système ?

## **L'INTERVENTION**

Dans un contexte de maladie mentale, la connaissance de la psychopathologie peut ajouter un éclairage complémentaire afin d'élaborer une intervention adaptée et efficace et mettre en place un cadre approprié pour la thérapie. Les diagnostics peuvent être vus, certes, comme des étiquettes. Toutefois, ils peuvent renseigner sur le mode de relation de la famille, sur le pronostic et sur le type d'intervention approprié aux manifestations. Néanmoins, nous conseillons Claude Villeneuve (1997), l'étude du potentiel pathogène de la famille ne devrait pas prendre trop de place. Comme il a été dit ci-dessus, la connaissance du diagnostic peut aider dans l'intervention. Elle ne devrait pas être l'arbre qui cache la forêt.

## **APPROCHES UTILISÉES**

Les approches utilisées sont surtout systémiques et psychoéducatives. On tient compte du diagnostic et du relationnel. La personne atteinte n'est pas seulement un malade à soigner, mais elle devient membre à part entière dans les interactions qui l'affectent et l'influencent. Ses comportements et ceux de la famille construisent et donnent mutuellement sens aux interactions et à la relation.

Les approches systémiques, selon les systémiciens, permettent de travailler sur le système, sur la dynamique familiale, sur les différentes perceptions des membres de la famille, sur la signification qu'ils attribuent aux faits, aux actions et aux croyances donnant un sens à leur réalité. Elles font prendre conscience aux individus et à la famille des rôles joués et des règles développées dans leur système relationnel au fil des années. Elles favorisent ainsi la réorganisation de chacun et du système familial dans leurs différents contextes

d'évolution et stimulent des actions efficaces en vue du changement, ou du moins, d'une amélioration.

Les approches psychoéducatives permettent d'augmenter les connaissances de la famille par rapport à la maladie afin d'en accroître leur pouvoir d'influence. Ils apprennent ainsi, selon D. Gosselin et H. Viau (2004), par « modeling », l'expression des sentiments, des techniques de communication et d'identification de stratégies susceptibles d'aider à la gestion de la maladie au quotidien. Ces auteurs proposent huit stratégies à privilégier :

- ◆ Réviser temporairement les attentes (respect du rythme de la personne atteinte, réaménagement du quotidien, attentes réalistes et souhaitables).
- ◆ Créer des barrières à la surstimulation (concernant les émotions, éviter les critiques, conflits, doser la participation à l'endroit de la personne atteinte, maintenir pour tous des sources habituelles de gratification).
- ◆ Poser des limites (maintenir distances et frontières claires, saines et raisonnables, décider à l'avance des règles, limites pour soi et pour chaque membre, respecter ses propres besoins et les besoins de tous les autres membres de la famille).
- ◆ Donner la priorité aux changements souhaitables (différence entre inacceptable et souhaitable, ne pas ignorer les comportements agressifs ou ouvertement psychotiques de même que les menaces suicidaires).
- ◆ Maintenir la communication simple et claire (exprimer clairement et directement les messages, les sentiments, faire des rétroactions et valider les perceptions, un sujet à la fois, éviter d'être abstrait ou trop détaillé, encourager et manifester du soutien).
- ◆ Favoriser la prise de médication (souligner leurs effets positifs et reconnaître les effets secondaires, appliquer une routine dans la prise des médicaments).
- ◆ Dépister les signes avant-coureurs de rechute (reconnaître tout comportement concernant la maladie tels que l'agitation, les changements dans les conduites alimentaires, les problèmes de concentration, la perturbation du sommeil, les éléments dépressifs, l'isolement, l'irritabilité, l'anxiété, etc.).

◆ Maintenir les frontières ouvertes sur l'extérieur (éviter l'isolement, reprendre les activités habituelles, garder le contact avec les proches et les amis, les groupes sociaux ou les associations).

Nous pouvons ajouter :

- ◆ Savoir que son proche souffrant est plus que la maladie. Il est une personne atteinte de maladie mentale. On soigne une maladie.
- ◆ Toujours se rappeler qu'une crise peut aussi être une occasion de croissance.
- ◆ La parole de Dieu dit que : « Toutes choses contribuent au bien de ceux qui aiment Dieu. » (Romains 8.28)

## CONCLUSION

Dans une continuité de pistes d'actions et en guise de conclusion, nous essayerons de répondre à la question suivante : en quoi la spiritualité et une foi saine peuvent-elles aider à redonner un sens à l'épreuve des familles en contexte de maladie mentale ?

Beaucoup d'études sérieuses (y compris celles de Harvard) démontrent les effets positifs de la spiritualité et de la religion sur la santé physique et mentale. Selon certains chercheurs, elles constituent un facteur protecteur, dynamisant et épanouissant dans la vie des gens. Elles structurent et donnent un sens à la vie et aux événements. Elles leur offrent une cohérence et une constance. Elles peuvent être une source de soutien émotionnel significatif et permettre aux croyants de lutter contre le sentiment d'impuissance et de vide existentiel.

Les gens qui ont noué une relation authentique avec Dieu se sentent aimés, supportés et guidés et ont un sentiment de valeur personnelle. Lorsque la relation est fondée sur la Parole qui libère, remplie d'amour, d'empathie, de bienveillance et de grâce, elle peut renforcer tout processus thérapeutique. De même, la communauté de foi, quand elle est remplie de grâce et dénuée de jugement, elle peut donner un soutien inestimable aux personnes souffrantes.

En contexte de maladie mentale, la famille peut trouver une certaine paix, une consolation et un espoir dans la foi en un Dieu d'amour et de grâce qui supporte dans l'affliction et qui a la puissance de restaurer celui qui est déchiré, de renouveler la force de celui qui est abattu, en

son temps. Dans le cas du proche atteint, la religion et la spiritualité peuvent être complémentaires aux soins bio-psycho-sociaux offerts. Elles peuvent le soutenir dans sa recherche de stabilité et de repères, lui redonner la confiance perdue et la force de se projeter dans un avenir raisonnable. Cependant, dans certains cas, pour éviter toute dérive due à des états psychotiques, la personne a besoin d'être contenue dans la réalité concrète. Alors, les prières et le support de l'entourage peuvent suffire temporairement.

---

### Références bibliographiques

Awad, A.G. et Voruganti, L. (2008) «The Burden of Schizophrenia on Caregivers », Review, *Pharmacoeconomics*. 149-162.

Beaucage, C., Racine, P et Mauger, I. (2014) « Prévenir la détresse psychologique chez les aidants dont un proche est atteint d'un trouble mental grave : étude d'évaluation des besoins », Québec, Agence de la santé et des services sociaux de la Capitale-Nationale, Direction de la santé publique, 95 p.

Blanchette, L. (1999) « L'approche systémique en santé mentale », Montréal. Les Presses de l'Université de Montréal, 210 p.

Gosselin, D. et Viau, H. (2004) « Famille et psychose », Québec. Centre hospitalier Robert-Giffard, 45 p.

Lefebvre, F. (2008) « Articulation des approches systémique et psychodynamique en fonction de la psychopathologie ». Notes de cours du programme de thérapie familiale et conjugale de l'Hôpital général juif.

Lefebvre, F. (2005) « Relation d'aide et questions religieuses », Novalis, Université Saint-Paul, Ottawa, 117 p.

Meyncken-Fourez, M. et Henriquet-Duhamel, M-C. (2007) « Dans les dédales des thérapies familiales », Paris. Érès, 220 p.

Neuberger, R. (2005) « Les familles qui ont la tête à l'envers : revivre après un traumatisme familial », Paris. Odile Jacob, 192 p.

Platt, S. (1995) « Measuring the burden of psychiatric illness on the family », *Psychological Medicine*, 15, 383-393.

Ranallo, L. (2003) « Vivre avec une personne souffrant de maladie bipolaire », revue *Psychologie Québec*.

Villeneuve, C. et Toharia, A. (1997) « La thérapie familiale apprivoisée », Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, 207 p.

# LE MENTORAT DANS UN SYSTÈME COMPLEXE

Bruno Désorcy, B. Sc., M. A. Ph. D.



## INTRODUCTION

Les plus récentes données probantes sur le mentorat doivent absolument être interprétées dans le cadre plus large de la société et de la culture. Le but de cet article est d'élaborer une définition du mentorat qui correspond aux multiples transformations sociales que nous avons connues depuis 1960. Nous vous proposons de regarder la société et la culture sous l'angle de la complexité. Ce n'est pas que le monde soit incompréhensible, au contraire, on peut mieux le saisir quand on rejette toute appellation réductrice et qu'on se consacre à la théorie des systèmes complexes (Deutch 1966, Désorcy 2008). Nous verrons à la fin de cet article en quoi cela nous aide à définir une approche contemporaine du mentorat.

## LE MENTORAT, TROIS DÉCENNIES DE RECHERCHES

Depuis 1977, avec principalement les travaux de R. Kanter (Kanter 1977) et de D. Levinson (Levinson, Carrow et al. 1978), mais surtout ceux de Kathy E. Kram sur les phases du mentorat (Kram 1983), jusqu'aux travaux de Jean Rhodes (Rhodes 2013), il est difficile de définir l'axe central autour duquel se sont articulées les recherches empiriques dans le domaine du mentorat. D'abord, parce que la recherche au début des années 1980 était surtout liée au domaine du management et qu'elle a depuis évolué dans plusieurs domaines, allant du mentorat générationnel au mentorat organisationnel. Ensuite, parce que tous les domaines de la recherche en sciences sociales, de la psychologie organisationnelle à la sociologie des organisations, en passant par l'anthropologie et l'ensemble des techniques de gestion, se sont emparés du sujet. Bref, il s'agit d'un propos bien trop vaste pour y rendre justice en quelques pages.

## LES PHASES DU MENTORAT

Retournons d'abord au cadre d'interprétation que proposait Kathy E. Kram au début des années 1980 (Kram 1983). Dans son article phare, *Phases of the Mentor Relationship* (1983), Kram décrit, à partir de 18 études de cas réalisées dans une grande entreprise publique de 15 000 employés, les quatre phases types du mentorat suivantes : initiation ; maturation ; séparation ; et redéfinition. Le tableau suivant explique les quatre phases.

PHASES	DÉFINITIONS	CONTENUS EMPIRIQUES
<b>1. Initiation</b>	Période de 6 à 12 mois durant laquelle la relation débute et commence à avoir de l'importance pour le mentor et le mentoré.	Les attentes sont comblées : le mentor fournit du coaching, de l'aide face aux défis et la visibilité ; le mentoré pourvoit l'assistance technique, montre du respect et le désir d'être conseillé. Possibilité d'interaction dans le cadre de tâches à réaliser.
<b>2. Maturation</b>	Période de 2 à 5 ans durant laquelle les fonctions de soutien à la carrière et de soutien psychosocial atteignent un sommet.	Le mentor et le mentoré bénéficient de la relation. Le degré d'interaction significative augmente. Les liens émotionnels s'approfondissent et l'intimité augmente.
<b>3. Séparation</b>	Période de 6 à 24 mois après un changement structurel significatif sur le plan de l'entreprise ou émotionnel sur le plan de la relation.	Le mentoré ne veut plus de conseils et recherche des possibilités de travailler de manière autonome. Les changements structurels limitent les occasions de travailler ensemble. Les fonctions de soutien à la carrière et de soutien psychosocial ne sont plus actives.
<b>4. Redéfinition</b>	Période indéfinie après la phase de séparation durant laquelle la relation cesse ou prend un virage significatif pour devenir une relation de pair.	Le stress de la séparation diminue et de nouvelles alliances sont formées. La relation mentor–mentoré n'est plus active. La gratitude et l'appréciation augmentent de la part des deux personnes. Le statut de pairs s'établit.

La typologie de K. Kram (Kram 1983) n'a pas été vraiment remise en question par les spécialistes au cours des années. Bien qu'un nombre important d'études ait été publié sur les questions sous-jacentes à la relation mentor–mentoré (Philip et Hendry 1996, Chao 1997, Allen et Poteet 1999, Seibert 1999, Rhodes, Bogat et al. 2002, Chawla et Rawlins 2004, Okurame 2007, Rhodes et Chan 2008, Freedman 2009, Koskinen et Vartia 2011, Erickson et Phillips 2012, Gaddis 2012, Haggard 2012), peu sont arrivées avec des idées originales sur une nouvelle typologie. Cela, malgré le fait que Kram elle-

même en appelle à un renouvellement de la théorie à la lumière des récents changements sociaux et organisationnels (Ragins and Kram 2007). R. Jones et J. Corner vont jusqu'à dire que le champ de la recherche sur le mentorat est le seul qui n'a pas évolué (*self-contemplation*) en réponse aux profondes transformations sociales contemporaines (Jones et Corner 2012).

Ces derniers introduisent la théorie de la complexité dans le champ de recherche du mentorat sans pour autant en tirer une nouvelle typologie (Jones et Corner

2012). Cependant, cette avancée est significative, puisqu'elle permet, selon eux, de donner plus d'attention au processus de mentorat à une nouvelle conceptualisation du contexte de la relation mentor-mentoré et à l'adoption de nouvelles méthodologies de recherche, en plus de favoriser les échanges interdisciplinaires (Jones et Corner 2012).

L'interdisciplinarité dans le champ de recherche du mentorat est une des plus importantes préoccupations pour les spécialistes de la question. En effet, une récente revue de la littérature par G. Crisp et I. Cruz dénombre plus de cinquante définitions du mentorat selon les diverses disciplines en sciences sociales (Crisp et Cruz 2009, Jones et Corner 2012). Cette observation, qui démontre qu'il n'existe pas de définition commune du mentorat, est symptomatique, selon G. Crisp et I. Cruz, du manque de bases théoriques communes et partagées (Crisp et Cruz 2009, Jones et Corner 2012). Cependant, D. Zellers et coll., argumentent, au contraire, que cela dénote la nature contextuelle du concept de mentorat et qu'il est très délicat d'importer des observations venant d'un milieu précis, par exemple, le milieu des affaires, à un autre milieu, par exemple, celui de l'éducation (Zellers, Howards et al. 2008, Jones et Corner 2012).

## LE RÔLE DE MENTOR

On doit encore une fois à K. Kram la conception bidimensionnelle du mentorat (Kram 1985, Zellers, Howards et al. 2008), c'est-à-dire la fonction « carrière-technique » et la fonction « psychosociale-personnelle ». Selon K. Kram, la fonction « carrière-technique » entraîne les sous-fonctions de parrainage, de coaching, de protection, de mise au défi, d'exposition et de visibilité. Tandis que la fonction « psychosociale-personnelle » entraîne les sous-fonctions de modèle, de conseiller, d'acceptation, de confirmation et d'amitié (Kram 1985, Zellers, Howards et al. 2008). Dans le cadre universitaire, R. H. Sand, L.A. Parson et J. Duane ont élaboré une conception multidimensionnelle du mentorat (Sands, Parsons et al. 1991, Zellers, Howards et al. 2008). Les auteurs décrivent le mentorat comme une activité complexe qui regroupent les quatre sphères d'intervention suivantes : l'amitié ; l'orientation de carrière ; l'information et l'orientation intellectuelle. En envisageant l'ensemble des recherches, D. F. Zellers, V. M. Howard et M. A. Barcic (2008) ont dressé un excellent tableau qui résume bien les dimensions, rôles, fonctions et les valeurs qui sont habituellement liés au mentorat.

DIMENSIONS	RÔLES	FONCTIONS	VALEURS
Carrière/technique	Parrainage	Guide, protège, ouvre des portes, introduit	Confiance Respect Engagement
	Coaching	Enseigne, met au défi, donne de la rétroaction	
Psychosociale/personnelle	Modèle	Modèle les comportements, les attitudes et les valeurs	Questionnement Soutien Vision
	Conseiller	Donne du soutien, des avis et des stratégies d'adaptation	

## LES COMPÉTENCES DU MENTOR

K. Koskinen et J. Vartia posent la question des compétences du mentor au-delà du rôle qu'il est appelé à jouer (Koskinen et Vartia 2011). Ils proposent un modèle construit, d'une part, sur les compétences fondées sur la connaissance (les savoirs tacites et explicites) et, d'autre part, les compétences fondées sur les habiletés sociales de l'individu (les aptitudes relationnelles, les valeurs). La combinaison des deux types de compétences est essentielle dans le processus de transfert des connaissances. Toutefois, comme le notent K. Koskinen et J. Vartia, les compétences individuelles dépendent toujours du contexte dans lequel évolue la relation mentor-mentoré (Koskinen et Vartia 2011). Chose certaine, le savoir-être et le savoir-faire doivent être au rendez-vous quand il s'agit de choisir des mentors dans une organisation. Les propos de K. Koskinen et de J. Vartia valident la perspective de D. F. Zellers et *coll.*, et subséquemment celle de K. Kram sur la conception bidimensionnelle du mentorat (Kram 1985, Zellers, Howards et al. 2008, Koskinen et Vartia 2011).

## LES RÉSULTATS DU MENTORAT

La question, de loin la plus importante, est la suivante : « Quels sont les bénéfices du mentorat pour les mentorés ? » Nous allons aborder cette dernière en termes de résultats (*outcomes*) du mentorat. Pour ce faire, nous utiliserons trois recensions systématiques qui ont permis de se pencher sur la question (Chao 1997, Zellers, Howards et al. 2008, Crisp et Cruz 2009). La recension de G. T. Chao (1997) relate les résultats du mentorat dans les entreprises, tandis que celle de G. Crisp et I. Cruz (2009) relate ceux du mentorat dans les universités. Enfin, celle de D. F. Zellers et *coll.* (2008) relate les résultats dans les deux types d'organisation, l'entreprise et l'université. Afin de résumer le tout le plus systématiquement et objectivement possible, nous les présentons sous forme de tableau.

Les résultats de cette analyse démontrent bien les avantages du mentorat dans l'entreprise et dans le contexte universitaire. Les résultats plus mitigés de la

### AUTEURS

### CONTEXTES

### RÉSULTATS

AUTEURS	CONTEXTES	RÉSULTATS
<b>G. Crisp et I. Cruz (2009)</b>  (Ross-Thomas et Bryant 1994, Campbell et Campbell 1997, Freeman 1999, Wallace, Abel et al. 2000, Mangold, Bean et al. 2003, Pagan et Edwards-Wilson 2003, Rodger et Tremblay 2003, Salinitri 2005, Kahveci, Southerland et al. 2006, Sorrentino 2007, Strayhorn et Terrell 2007)	Universitaire : 1 <sup>er</sup> cycle	Onze (11) résultats positifs : impacts du mentorat sur la persistance scolaire et sur la moyenne des notes ; si le mentorat est formel, le taux de satisfaction est plus élevé par rapport à l'université.  Deux (2) résultats mitigés : aucun impact sur le taux de rétention des étudiants en première année de baccalauréat ; si le mentorat est informel, aucun n'impacte le taux de satisfaction par rapport à l'université.
<b>G. T. Chao (1997)</b>  (Chao, Walz et al. 1992, Scandura 1992, Orpen 1995)	Entreprise	Trois (3) résultats positifs : le mentorat est significativement lié à la mobilité professionnelle des gestionnaires (promotion et salaire) ; aux sentiments de satisfaction par rapport au travail ; et à la socialisation par rapport aux buts, politiques et histoire de l'entreprise.  Un (1) résultat négatif : pas de corrélation entre la fonction de soutien personnel du mentorat et la mobilité professionnelle.
<b>D. F. Zellers, V. M. Howards et coll. (2008)</b>  (Luna et Cullen 1995, Daloz 1999, Murray 2001, Carr, Bickel et al. 2003, Johnson-Bailey et Cervero 2004, Luecke 2004)	Universitaire et entreprise	Dix-huit (18) résultats positifs : assimilation rapide de la culture organisationnelle ; plus de satisfaction par rapport à la carrière ; probabilité de succès plus élevé ; taux de promotion plus élevé ; salaire plus élevé ; développement rapide du leadership ; plus de motivation à agir comme mentor pour d'autres.

recension de G. Crisp et I. Cruz (2009) doivent être remis en perspective en l'absence d'une définition opérationnelle du mentorat dans les deux études (Rodger et Tremblay 2003, Strayhorn et Terrell 2007). Le résultat négatif dans la recension de G. T. Chao (1997) peut aussi être expliqué par l'utilisation de la promotion et de la croissance salariale comme variables pour mesurer l'impact de la dimension psychosociale-personnelle du mentorat (Orpen 1995). Selon l'étude de S. Seibert (1999), cette dernière dimension du mentorat semble avoir plus d'effet sur les variables : de satisfaction par rapport au travail ; d'engagement organisationnel ; d'estime de soi au travail ; et du plus bas niveau de stress par rapport à la fonction occupée au travail (Seibert 1999). Toutefois, les effets positifs de la dimension psychosociale-personnelle du mentorat sur les précédentes variables ne sont pas statistiquement significatifs si l'on compare le groupe mentoré et le groupe non mentoré dans l'étude de S. Seibert (Seibert 1999). Plus d'études doivent être réalisées afin de valider les effets positifs de cette dimension du mentorat.

Il n'y a pas que les mentorés qui bénéficient des aspects positifs du mentorat, les organisations et les mentors eux-mêmes profitent aussi des efforts en ce sens. D. F. Zellers et coll. (2008) soulignent que le milieu de l'entreprise et le milieu universitaire s'épanouissent sur le plan de « leur productivité et de leur stabilité (Murray 2001, Carr, Bickel et al. 2003) ; de la socialisation et de la communication (Murray 2001, Kreitner et Kiniki 2004) ; de la rétention des employés de valeurs (Murray 2001, Carr, Bickel et al. 2003, Kreitner et Kiniki 2004, Luecke 2004) ; de la préservation du capital intellectuel et de la mémoire institutionnelle (Murray 2001, Luecke 2004) ; du soutien de la diversité culturelle (Gunn 1995, Jossi 1997, Murray 2001, Carr, Bickel et al. 2003) ; de la capacité de leadership (Jossi 1997, Murray 2001, Carr, Bickel et al. 2003) ; et de l'efficacité tout en baissant les coûts d'opération (*cost-effectiveness*) (Jossi 1997, Murray 2001, Luecke 2004) ». D. F. Zellers (2008) met aussi en évidence que les bénéfices sont plus intrinsèques chez les mentors. On retrouve, entre autres, « un sentiment de contribution, d'accomplissement et de satisfaction personnelle (NAS 1997, Murray 2001, Fogg 2003, Johnson-Bailey et Cervero 2004) ; une revitalisation et un nouvel intérêt dans la carrière (Jossi 1997, NAS 1997, Murray 2001) ; et l'exposition à de nouvelles idées et perspectives (Beans 1999, Murray 2001, Alpert, Gardner et al. 2003, Johnson-Bailey et Cervero 2004) ».

## LE MENTORAT ET LES SYSTÈMES COMPLEXES

Plusieurs auteurs soulignent le changement de paradigme dans le mentorat causé par les changements dynamiques dans les organisations, l'intensification de la spécialisation et de l'innovation et l'accélération des changements technologiques (Zellers, Howards et al. 2008). Le mentorat, dans le contexte d'une économie fondée sur la connaissance (*knowledge-based economy*), déborde du cadre traditionnel caractérisé par une relation hiérarchique singulière, parce que les individus peuvent maintenant rechercher une certaine orientation professionnelle et personnelle à partir d'un éventail de ressources (Kreitner et Kiniki 2004, Zellers, Howards et al. 2008). D. F. Zellers et coll. (2008) soulignent qu'un nouveau paradigme est plutôt défini par des constellations (Luna et Cullen 1995) ou par une mosaïque de relations (Carr, Bickel et al. 2003). Ce sont des réseaux, plutôt qu'un individu particulier, qui jouent les fonctions typiquement associées au mentorat (Zellers, Howards et al. 2008). Dans ce contexte, la relation de réciprocité prime sur la hiérarchie (Gunn 1995, Darwin 2000, Murray 2001, Zellers, Howards et al. 2008). R. Jones et J. Corner (2012) expliquent bien le phénomène :

*Quoique la littérature sur le mentorat ne contienne à ce jour que très peu de références aux systèmes complexes, nos lectures de la littérature existante indiquent un potentiel considérable par rapport à la relation de mentorat à être analysée comme complexe. Historiquement, le mentorat a été caractérisé par la linéarité, la hiérarchie et le transfert relativement simple de l'information d'un mentor à un protégé. Toutefois, l'insatisfaction par rapport à une relation dyadique fermée qui progresse en des phases prédéterminées pour arriver à refléter de façon précise le chaos de l'expérience humaine a mené certains chercheurs à explorer d'autres options de modèles (Jones et Corner 2012).*

C'est pourquoi nous utiliserons cinq conditions des systèmes complexes pour redéfinir la relation mentor-mentoré et proposer une définition opérationnelle du mentorat (Deutch 1966, Désorcy 2008).

## CONDITIONS DES SYSTÈMES COMPLEXES SIGNIFICATIONS POUR LE MENTORAT

<p><b>Les rapports sociaux sont généralement complexes et ont une propension naturelle à se désintégrer si l'on n'agit pas sur eux.</b></p>	<p>L'engagement réciproque dans le mentorat est essentiel si les deux personnes (ou plus) veulent que la relation perdure et devienne enrichissante autant pour le mentoré que pour le mentor.</p>
<p><b>À moyen ou long terme, des évènements imprévisibles venant de l'environnement des rapports sociaux complexes seront essentiels pour résoudre des problèmes à l'intérieur des rapports sociaux.</b></p>	<p>Bien qu'il s'agisse le plus souvent d'une dyade, la relation mentor-mentoré doit être ouverte aux solutions extérieures à la dyade pour résoudre les problèmes qui surgissent dans le rapport de mentorat.</p>
<p><b>La présupposition qu'une attitude réceptive et ouverte aux nouvelles expériences et aux nouvelles données de l'extérieur va favoriser les probabilités de résoudre les problèmes internes aux rapports sociaux.</b></p>	<p>Le mentor et le mentoré doivent être absolument à l'écoute des innovations et expériences externes, dans ou hors de l'organisation, pour assurer la pérennité de la relation. Le mentor doit faire preuve d'ouverture et de réceptivité pour construire la relation.</p>
<p><b>Les perturbations aléatoires venant de l'environnement sont des éléments essentiels à la survie des rapports sociaux.</b></p>	<p>Les changements organisationnels peuvent perturber la relation mentor-mentoré, mais cela ne devrait pas être interprété comme une menace à la relation.</p>
<p><b>Les rapports sociaux sont des systèmes relationnels interdépendants les uns des autres.</b></p>	<p>Le rapport de mentorat déborde souvent le cadre de la dyade, il influence d'autres relations organisationnelles et remet en question les structures dans lesquelles le mentor et le mentoré évoluent.</p>

Une définition opérationnelle du mentorat dans le contexte contemporain doit faire absolument référence à la complexité sociale et culturelle propre au XXI<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi nous définirons le mentorat ainsi :

Le mentorat est une relation entre deux individus ou plus, où l'une des personnes est détentrice d'un capital de savoirs et d'expériences qu'elle désire partager avec l'autre ou les autres afin de créer une dynamique relationnelle fondée sur la confiance mutuelle, ce qui permet ainsi le développement de la réflexivité, de la co-construction des savoirs et de la contextualisation des apprentissages.

## Bibliographie

- Allen, T. D. et M. L. Poteet (1999). « Developing Effective Mentoring Relationships : Strategies From the Mentor's Viewpoint ». *The Career Development Quarterly* 48 (septembre), p. 59–73.
- Alpert, J. S., et al. (2003). « The mentoring relationship. » *Mentoring Handbook*. Dallas TX, American Heart Association, p. 1–20.
- Beans, B. E. (1999). « Mentoring program helps young faculty feel at home ». 2005, de <http://www.apa.org/monitor/mar99/mentor.html>.
- Campbell, T. A. et D. E. Campbell (1997). « Faculty/student mentor program : Effects on academic performance and retention ». *Research in Higher Education*, 38 (6), p. 727–742.
- Carr, P. L., et al. (2003). *Taking root in a forest clearing : A resource guide for medical faculty*. Boston, Boston University School of Medicine.
- Chao, G. T. (1997). « Mentoring Phases and Outcomes. » *Journal of Vocational Behavior*. 51, p. 15–28.
- Chao, G. T., et al. (1992). « Formal and informal mentorships : A comparison on mentoring functions and contrast with nonmentored counterparts. » *Personnel Psychology*. 45, p. 619–636.
- Chawla, D. et W. K. Rawlins (2004). « Enabling Reflexivity in a Mentoring Relationship ». *Qualitative Inquiry*. 10 (6), p. 963–978.
- Crisp, G. et I. Cruz (2009). « Mentoring college student : a critical review of the literature between 1990 and 2007. » *Research in Higher Education*. 50 (6), p. 525–545.
- Daloz, L. A. (1999). *Mentor : Guiding the journey of adult learners*. San Francisco CA, Jossey-Bass.
- Darwin, A. (2000). « Critical reflections on mentoring in work setting. » *Adult Education Quarterly*. 50 (3), p. 197–211.
- Désorcy, B. (2008). *L'autonomie créative en éducation*. Paris, Publibook.
- Deutch, K. (1966). *The Nerves of Government : Models of Political Communication and Control*. New York, Free Press.
- Erickson, L. D. et J. W. Phillips (2012). « The Effect of Religious Mentoring on Educational Attainment : More than Just a Spiritual High ? » *Journal for the Scientific Study of Religion*. Fogg, P., 2003.
- « So many committees, so little time. » *Chronicle of Higher Education*. 50 (17), A14.
- Freedman, S. (2009). « Effective Mentoring. » *IFLA Journal*. (35), p. 171–182.
- Freeman, K. (1999). « No services needed ? The case for mentoring high achieving African American students. » *Peabody Journal of Education*. 74 (2), p. 15–26.
- Gaddis, M. S. (2012). « What's in a Relationship ? An Examination of Social Capital, Race and Class in Mentoring Relationships. » *Social Forces*. 90 (4), p. 1237–1269.
- Gunn, E. (1995). « Mentoring : The democratic version. » *Training*. 32 (8), p. 64.
- Haggard, D. L. (2012). « Mentoring and Psychological Contract Breach. » *J Bus Psychol* (27), p. 161–175.
- Johnson-Bailey, J. et R. M. Cervero (2004). « Mentoring in Black and White : The intricacies of cross-cultural mentoring ». *Mentoring and Tutoring*. 12 (1), p. 7–21.
- Jones, R. et J. Corner (2012). « Seeing the forest and the trees : A complex adaptive systems lens for mentoring ». *Human Relations*. 65 (3), p. 391–411.

- Jossi, F. (1997). « Mentoring in changing times. » *Training & Development*. 51 (8), p. 50–54.
- Kahveci, A., et al. (2006). « Retaining undergraduate women in science, mathematics, and engineering. » *Journal of College Science Teaching*. 36 (3), p. 34–38.
- Kanter, R. (1977). *Men and Woman of the Corporation*. New York, Basic Books.
- Koskinen, K. U. et J. Vartia (2011). « The role of storytelling in the formal mentoring program. » *Int. J. Strategic Change Management*. 3(1/2), p. 127–140.
- Kram, K. E. (1983). « Phases of the Mentor Relationship. » *Academy of Management Journal*. 26 (4), p. 608–625.
- Kram, K. E. (1985). *Mentoring at work : Developmental relationships in organizational life*. Glenview, Scott, Foresman.
- Kreitner, R. et A. Kiniki (2004). *Organizational Behavior (6e éd.)*. New York, McGraw-Hill/Irwin.
- Levinson, D., et al. (1978). *The Seasons of a Man's Life*. New York, Ballentine.
- Luecke, R. (2004). *Coaching and mentoring : How to develop top talent and achieve stronger performance*. Boston, Harvard Business School Press.
- Luna, G. et D. L. Cullen (1995). « Empowering faculty : Mentoring redirected and renewed. » *ASHE-ERIC Higher Education Report Series*. Washington, DC, George Washington University, Graduate School of Education and Human Development, p. 953.
- Mangold, W. D., et al. (2003). « Who goes who stays : An assessment of the effect of freshman mentoring and unit registration program on college persistence. » *Journal of College Student Retention*. 4 (2), p. 95–122.
- Murray, M. M. (2001). *Beyond the myths and magic of mentoring : How to facilitate on effective mentoring process*. San Francisco CA, Jossey Bass.
- NAS (1997). *Advisor, teacher, role model, friend : On being a mentor to students in science and engineering*. Washington DC, National Academy Press.
- Okurame, D. E. (2007). « Perceived mentoring functions : does mentor's gender matter ? » *Woment in Management Review*. 22 (5), p. 418–427.
- Orpen, C. (1995). « The effects of mentoring on employees' career success. » *Journal of Social Psychology*. 135, p. 667–668.
- Pagan, R. et R. Edwards-Wilson (2003). « A mentoring program for remedial students. » *Journal of College Student Retention*. 4 (3), p. 207–225.
- Philip, K. et L. B. Hendry (1996). « Young people and mentoring—towards a typology ? » *Journal of Adolescence*. 19, p. 189–201.
- Ragins, B. and K. Kram (2007). *The Handbook of Mentoring at Work : Theory, Research and Practice*. Thousand Oaks, CA, SAGE.
- Rhodes, J. E. (2013). « The Chronicle of Evidence-Based Mentoring » de <http://chronicle.umbmentor-ing.org/>.
- Rhodes, J. E., et al. (2002). « Youth Mentoring in Perspective : Introduction to the Special Issue. » *American Journal of Community Psychology*. 30 (2), p. 149–155.
- Rhodes, J. E. et C. S. Chan (2008). « Youth mentoring and spiritual development ». *New Direction for Youth Development*. (118), p. 85–89.
- Rodger, S. et P. F. Tremblay (2003). « The effects of peer mentoring program on academic success among first-year university students. » *The Canadian Journal of Higher Education*. 33 (3), p. 1–18.
- Ross-Thomas, E. et C. E. Bryant (1994). « Mentoring in higher education : A descriptive case study. » *Education*. 115 (1), p. 70–76.
- Salinitri, G. (2005). « The effect of formal mentoring on the retention rates for first-year, low-achieving students. » *Canadian Journal of Education*. 28 (4), p. 853–873.
- Sands, R., et al. (1991). « Faculty mentoring in public university. » *Journal of Higher Education*. 62 (2), p. 174–193.

Scandura, T. A. (1992). « Mentorship and career mobility : An empirical investigation. » *Journal of Organizational Behavior*. 13, p. 169–174.

Seibert, S. (1999). « The effectiveness of Facilitated Mentoring : A Longitudinal Quasi-Experiment. » *Journal of Vocational Behavior*. 54 (3), p. 483–502.

Sorrentino, D. M. (2007). « The SEEK mentoring program : An application of the goal-setting theory. » *Journal of College Student Retention*. 8 (2), p. 241–250.

Strayhorn, T. L. et M. C. Terrell (2007). « Mentoring and satisfaction with college for black students. » *The Negro Educational Review*. 58 (1–2), p. 69–83.

Wallace, D., et al. (2000). « Clearing a path for success : Deconstructing borders through undergraduate mentoring. » *The Review of Higher Education*. 24 (1), p. 87–102.

Zellers, D., et al. (2008). « Faculty mentoring programs : Reenvisioning rather than reinventing the wheel. » *Review of Educational Research*. 78 (3), p. 552–588.