



HAL
open science

Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ?

Sébastien Fath

► **To cite this version:**

Sébastien Fath. Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ?. BSHPF, 2000, 146/3, pp.523-567. halshs-00107501

HAL Id: halshs-00107501

<https://shs.hal.science/halshs-00107501>

Submitted on 18 Oct 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Baptistes et Pentecôtistes en France, une histoire parallèle?

Le baptisme, une “culture d’accueil” du pentecôtisme (1820-1950)

par Sébastien FATH
Agrégé d’Histoire, chercheur au CNRS

Dernière version avant publication dans le *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* (BSHPF), juillet-sept.2000, p.523-567

Dans une synthèse classique d’histoire religieuse américaine, Robert T. Handy délimite quatre éléments qui permettent d’expliquer le paysage religieux pluriel et pluraliste d’outre-Atlantique. Ces paramètres sont l’acceptation séculaire “virtuellement unanime de la liberté religieuse”¹, la valorisation du choix volontaire des membres d’Église, la culture de l’engagement (“the stress on activism”) et ce qu’il appelle l’intériorisation (“internalization”) du pluralisme dans les différents groupes religieux². Ces quatre éléments expliqueraient largement, d’après lui, le pluralisme très diversifié du paysage religieux américain, mais aussi l’aptitude de la société américaine à générer et accepter assez sereinement de nouvelles Églises, de nouveaux groupes religieux, tels les Témoins de Jéhovah ou les Pentecôtistes. Le détour par les États-Unis permet de mieux entamer une réflexion sur la diversification religieuse en France. En effet, la France n’a connu dans son histoire, ni un pluralisme séculaire unanimement accepté, ni une durable culture du choix volontaire entre options religieuses diverses : suivant ce raccourci d’Étienne Fouilloux, elle a fait cohabiter une “tranquille hégémonie catholique”, et une “tranquille méconnaissance des minorités”³. Quant au sens de l’engagement et l’intériorisation du pluralisme dans les structures religieuses, ils s’avèrent plus repérables, mais sans la même ampleur qu’outre-Atlantique. Au travers de ce parallèle, tout porte à croire que si la pluralisation religieuse apparaît généralement assez fluide aux États-Unis, elle est vécue de manière plus conflictuelle en France.

La relation baptiste-pentecôtiste paraît un bon terrain d’analyse de ce phénomène de pluralisation en France. Ces deux importantes confessions protestantes sont nées à trois siècles d’écart : c’est vers 1608 que naît le baptisme, près d’Amsterdam, avec John Smyth (1570?-1612), autour d’une logique d’Église de professants fondée sur le baptême par immersion du converti ; c’est vers 1901-1906 qu’apparaît le pentecôtisme proprement dit aux États-Unis, avec le prédicateur d’origine méthodiste Charles F. Parham (1873-1929) à Topeka (Kansas), puis le pasteur baptiste noir William James Seymour (1870-1922). Ce dernier suscita un vaste mouvement d’adhésion à Los Angeles (Église du 312 Azusa Street). Ce nouveau “monde religieux dont il n’est pas facile d’établir les contours”⁴ s’affirme alors progressivement par des traits spécifiques, sur la base d’une spiritualité démonstrative qui accentue le rôle du Saint-Esprit. En dépit de divers décalages, ces deux confessions protestantes ont toutes deux bien des traits communs, dont une même pratique baptismale, un modèle congrégationaliste assez similaire (autonomie de l’assemblée locale) et une culture du choix et de l’engagement militant marquée par un fort accent sur l’évangélisation. Elles ont commencé à s’implanter en France à un siècle d’intervalle environ : années 1810-1820 pour les baptistes, années 1920-1930 pour les pentecôtistes. Par leur volonté de participer à l’histoire religieuse française, baptistes et pentecôtistes ont posé de front la question des formes du pluralisme en France. Les premiers sont parvenus, dès le XIX^e siècle, à affirmer durablement leur présence. Les seconds, qui ne s’implantent qu’au XX^e siècle, ont eu besoin des baptistes pour s’ancrer. Au travers de cette histoire parallèle, c’est un aspect de la pluralisation du protestantisme et du paysage religieux français qui

1 “First, there has come about over the centuries virtually unanimous acceptance of religious freedom”. R. T. HANDY, *Religion in American Experience : The Pluralistic Style*, University of California Press, 1972, introduction, p.XIV.

2 Cf. R. T. HANDY, *Religion in American Experience...*, op. cit., p. 15 à 17.

3 E. FOUILLOUX, *Au coeur du XX^e siècle religieux*, Paris, ed. ouvrières, 1993, p. 105.

4 J-P.WILLAIME, “Le pentecôtisme : contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1999, 105 (janv.-mars), p.5.

s'esquisse.

Ces relations baptistes-pentecôtistes en France peuvent être envisagés sous trois angles. Il importe, dans un premier temps, de remonter aux sources de l'implantation baptiste (l'ensemble du XIX^e siècle, jusqu'en 1905) pour montrer comment cette identité protestante spécifique a servi de culture d'accueil au pentecôtisme. Cette première approche permet ensuite de mettre en lumière l'importance particulière de l'aide baptiste aux pentecôtistes durant le second quart du XX^e siècle. Enfin, avant d'élargir la réflexion en conclusion, cette histoire parallèle peut montrer, au travers de trois thèmes, quelques traits originaux de la pluralisation protestante dans la France du XX^e siècle.

I. UN "TERRAIN" BAPTISTE FAVORABLE A L'ACCUEIL DE SPIRITUALITÉS DE TYPE PENTECÔTISTE EN FRANCE (1820-1905)

Que les baptistes de France se soient plutôt montrés ouverts aux contacts avec les pentecôtistes ne relève pas du hasard. Si ces échanges ont pu se produire à une certaine échelle, c'est qu'ils répondaient à des logiques sociales ancrées dans la durée. Trois éléments forts ont particulièrement joué dans l'histoire baptiste française, préparant, au sein de ces petites Églises, une "culture d'accueil" pour les pentecôtistes. Le rôle des milieux dits "irvingiens", entre les années 1830 et 1860, l'importance durable d'une spiritualité à la fois ascétique et émotionnelle, et l'impact du "réveil" du Nord de la France, autour du 1905, articulé au grand Réveil du pays de Galles.

Les débuts du baptisme et l'irvingianisme (1830-1860)

Dès les années 1830-50, soit un siècle avant le développement "officiel" des pentecôtistes en France, l'irvingianisme a eu un succès tout à fait considérable dans les premières Églises baptistes du Nord. Ces Églises sont alors à leurs débuts. Le baptisme proprement dit ne commence à s'affirmer en France qu'à partir de 1820, avec les premiers baptêmes par immersion du groupe revivaliste de Nomain, dans le Nord, atteint par l'évangéliste Henri Pyt (de la Société Continentale). Doctrinalement et ecclésiologiquement fragiles, sensibles aux divers mouvements du Réveil, les premières Églises baptistes du Nord et de la Picardie furent très sensibles au mouvement irvingien, considéré par beaucoup comme l'un des précurseurs du pentecôtisme.

Cette prédication se référait au message de l'Écossais Edward Irving⁵ (1792-1834), fondateur d'un mouvement de Réveil de type charismatique, qui s'est structuré sous la forme de la petite "Église catholique-apostolique". Ses caractéristiques principales sont de favoriser un certain oecuménisme d'attente eschatologique ("chrétiens, unissons nous car les signes sont là : Christ vient bientôt") et d'insister sur les dons charismatiques (glossolalie - don de parler diverses langues - notamment). Cette prédication fit des progrès considérables dans les premières communautés baptistes du Nord. Ses premières percées sont notées par Emile Guers : il mentionne la dernière visite de Henri Pyt à Nomain en 1832, où il "dut prémunir, en passant, les chrétiens de ce pays contre une doctrine funeste qui commençait à se répandre alors parmi eux, celle par laquelle Edouard Irving attribuait à l'Agneau sans tache notre penchant naturel au mal⁶, sapant ainsi par la base l'édifice entier de la rédemption".⁷ Après 1832, la propagation de l'irvingianisme parmi les communautés dissidentes, baptistes en particulier, ne fit que s'étendre, au point que l'Église baptiste de Reumont disparut, se rangeant presque en sa totalité sous la bannière d'Irving, comme le rapporte le pasteur Pruvot dans son journal : "une grande partie des Protestants de Reumont, surtout les plus dissidents, de Quiévy, de Saulzoir et de Montigny embrassèrent la nouvelle doctrine que l'on appelle *Irvingisme*"⁸. Reumont, Saulzoir, Nomain, Bertry, Quiévy... Tous les sites de la première implantation baptiste des années

5 Cf. sa notice biographique par Walter J. HOLLENWEGER dans *l'Encyclopédie du Protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, pp.728-729.

6 Il est à noter qu'Irving a toujours réfuté cette accusation qu'on lui a faite d'attribuer à Christ, dans sa nature humaine, une "peccabilité".

7 E. GUERS, *Vie de Henri Pyt*, op. cit., p.294.

8 "Pasteur J.-B. Pruvot : les protestants de Bertry (Nord)", documents publiés par Madeleine Thomas et Daniel Robert, *B.S.H.P.F.*, avril-juin 1983, t.129, p.236.

1820-1840 furent touchés par l'irvingianisme (ou irvingisme). Face à ce danger, les missionnaires américains baptistes durent redoubler d'efforts pour éviter aux premières communautés baptistes d'embrasser cette doctrine. Ils rencontrent l'évangéliste Méjanel et l'Écossais Carey, gagnés à l'irvingianisme, polémiquent avec eux ("Méjanel et Carey furent battus"⁹). Le débat fit rage, les baptistes s'efforçant de former des cadres pour maintenir la cohésion de leurs Églises. Le jeune pasteur Louis Dussart, formé à l'École Normale de Versailles puis consacré pasteur en 1835, fut de ceux-là. "Tout ne fut pas rose pour le pauvre Dussart", soupire Pruvot, "il allait à Reumont toutes les semaines, le jeudi soir, pour tâcher de ramener ceux qui étaient égarés dans la doctrine irvingienne et pour soutenir ceux qui étaient encore debout afin de les empêcher de tomber"¹⁰. En dépit de ses efforts à Reumont et ailleurs, l'hémorragie est importante. A Saulzoir, la communauté baptiste tout entière est emportée à son tour, comme à Reumont. Dans d'autres localités avoisinantes comme Ligny et Quiévy, les prosélytes irvingiens sont nombreux. A Bertry, à Nomain, à Orchies, et plus tard à Lyon, les divisions sont considérables : l'irvingianisme, qui constitue, à bien des égards, un "pré-pentecôtisme" (ou un "pré-charismatisme")¹¹, avec l'importance accordée aux prophéties et à la glossolalie, a indéniablement trouvé, chez les baptistes français, un terrain d'expression favorable.

Pourquoi cet impact ? A quels besoins socio-religieux spécifiques répondaient ces irvingiens ? La rareté des sources interdit des conclusions tranchées, mais au moins deux hypothèses peuvent être formulées. La mise en avant du Saint-Esprit constitue une première piste. En quittant le terrain doctrinal, il apparaît que la valorisation du Saint-Esprit correspond, chez les croyants, à un accent sur le sentiment, sur le "fors intérieur", l'oralité aussi, plus que sur la doctrine, le raisonnement, la lecture. Cette mise en avant de l'Esprit Saint existait certes chez les baptistes, et plus généralement chez tous les protestants¹², mais elle se trouvait accompagnée aussi par une forte accentuation sur la doctrine ("l'orthodoxie professante"), la lecture raisonnée de la Bible. Dans cette perspective, le discours irvingien tel qu'il se répandit alors dans le Nord aurait répondu aux besoins de ceux qui aspiraient à une vie religieuse où le "ressenti" prime sur le "pensé". D'autre part, l'accent sur les "dons", la glossolalie mais aussi la guérison, exerçait sans doute une séduction certaine chez les populations culturellement habituées à la dimension du "merveilleux", qu'il soit catholique ou non (rôle de la sorcellerie, culte des reliques, des vierges noires - comme à Liesse, au Nord de la Picardie -). Le protestantisme en tant que "type" spécifique de christianisme, a eu tendance à restreindre la portée du miracle en désacralisant l'institution-Église et en "désenchantant le monde" (suivant la fameuse formule de Max Weber). L'option alternative proposée par un mouvement comme l'irvingianisme réactivait au contraire cette dimension miraculeuse de l'expérience religieuse à laquelle étaient attachées certaines populations. D'une manière générale, Georges R. Stotts mentionne que les irvingiens et leur Église Catholique Apostolique¹³, fit naître chez certains chrétiens "l'ardent désir de revivre les charismes de la Primitive Église"¹⁴. Ce "moment irvingien" de l'histoire baptiste française, entre les années 1830 et 1860 environ, constitue une étape importante dans l'acclimatation culturelle d'éléments de type pentecôtisant.

Une spiritualité ascétique et émotionnelle, l'influence d'A.-J. Gordon (1870-1900)

Une seconde phase préparatoire à l'accueil du pentecôtisme proprement dit peut être dégagée dans le dernier tiers du XIX^e siècle. Un terreau baptiste marqué par une spiritualité ascétique et émotionnelle, où le rôle du Saint-Esprit est très fortement accentué, développe alors une originalité et une assise sociale réelle dans le Nord de la France. Sous l'impulsion d'évangélistes confirmés comme Jean-Baptiste Crétin (1813-1893), François Vincent (1833-1906), Samuel Farelly (1864-1939), les

9 "Pasteur J.-B. Pruvot : les protestants de Bertry (Nord)", *op. cit.*, p.234.

10 "Pasteur J.-B. Pruvot : les protestants de Bertry (Nord)", *op. cit.*, p.237 et 238.

11 Une importante bibliographie sur Irving souligne cette filiation. Voir notamment l'ouvrage assez récent (grand public) d'A. DALLIMORE, *The life of Edward Irving, the Fore-runner of the Charismatic movement*, Edinburgh, The Banner of Truth, 1983, ou G. STRACHAN, *The Pentecostal Theology of Edward Irving*, Darton, Longman and Todd, London, 1973.

12 L'instauration des Églises de la Réforme, au XVI^e siècle, s'est notamment caractérisée, sur le plan doctrinal et dans la gestion des rites, par une revalorisation générale du Saint Esprit.

13 Qui exerça une influence beaucoup plus importante en Angleterre - mais aussi en Allemagne du Sud - qu'en France.

14 G. R. STOTTS, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, Craponne, ed. "Viens et Vois", 1981, p.20.

Églises baptistes se développent alors dans le bassin houiller du Nord-Pas-de-Calais à un rythme accéléré. L'heure est à la croissance, dans une tension des énergies propice à une spiritualité de combat. Dans plusieurs Églises baptistes, essentiellement situées dans le Nord de la France (et marquées par l'héritage de l'influence irvingienne, "pré-pentecôtiste"¹⁵, manifestée dès le début des années 1830), l'action de l'Esprit Saint, troisième personne de la Trinité, était particulièrement valorisée, et recherchée. Une lecture cursive de *L'Écho de la Vérité*, organe de presse des baptistes français, révèle dans ces Églises un intérêt très vif pour le rôle du Saint Esprit, comme en témoigne par exemple cet article de Henri Andru :

"O Esprit! viens en cette nouvelle Pentecôte soupirer en nous ces soupirs ineffables qui montent jusqu'au ciel, parce qu'ils sortent d'un coeur humilié et contrit! Viens nous dicter la prière véritable qui éclaircit l'horizon par l'aurore d'un jour serein! Viens nous secourir dans nos faiblesses, nous communiquer tes consolations et tes joies, afin qu'à toi, comme au Père et au Fils, nous rendions gloire jusque dans l'Éternité!"¹⁶

Dix ans plus tard, dans l'Église de Denain, huit personnes sont baptisées le jour de la Pentecôte 1895, devant trois-cent personnes, et l'on met l'accent sur "les effets du Saint Esprit" sur les convertis. Le pasteur François Vincent souligne notamment :

"(...) Le Saint Esprit se consume en eux : le désir des grandeurs terrestres, le désir de vengeance, la peur de manquer du nécessaire, la crainte des persécutions, la crainte de la mort.... Le Saint Esprit les attache à leur Maître et au ciel... Il les enflamme de zèle et d'amour pour les âmes. Avez-vous reçu le Saint-Esprit?... Avez-vous... reçu... le... Saint-Esprit?... Nous croyons aussi que plusieurs âmes furent touchées de componction. Deux personnes ont dit être converties."
(...)¹⁷

Ce type de récit reste théologiquement dans la ligne baptiste. Des formulations assez proches pourraient être trouvées dans toutes les Églises chrétiennes (protestantisme, catholicisme, orthodoxie), en particulier peut-être dans certains courants mystiques. On confère au Saint Esprit un rôle important dans la vie spirituelle, dès le moment de la conversion. Mais par l'accent particulièrement appuyé sur l'Esprit Saint en tant qu'énergie, la nécessité de le "recevoir", la possibilité de manifestations spectaculaires, des ponts peuvent être établis avec la doctrine pentecôtiste de l'Esprit. Par-delà, dans l'histoire baptiste générale, le prestigieux pasteur et prédicateur baptiste américain Adoniram Judson Gordon (1836-1895), ami proche de Ruben Saillens (1855-1942), balisa lui aussi le terrain du développement ultérieur du pentecôtisme par son accent particulier sur la sanctification, la soumission au Saint Esprit et la prière de guérison (avec éventuellement onction d'huile).¹⁸ Relativement lié au mouvement dit de "Sanctification" ("Holiness Movement") qui agite alors les Etats-Unis, sa pensée influença fortement les courants pré-pentecôtistes de la fin du XIX^e siècle. Ce théologien baptiste put se rendre en France, en 1888 (il prêcha au temple baptiste parisien de la rue de Lille). En tant que président du Comité exécutif de l'*American Baptist Foreign Mission Society* (A.B.F.M.S.), mission baptiste américaine qui soutient alors la plupart des efforts baptistes d'implantation en France, il témoigna un intérêt constant pour l'oeuvre française. Il accueillit chez-lui pendant trois semaines Ruben Saillens lors d'une tournée de ce dernier aux Etats-Unis¹⁹. Sans que l'on puisse parler d'influence directe sensible, on peut considérer que la pensée de ce théologien baptiste de premier plan, nourrie d'une spiritualité centrée sur l'efficacité du Saint-Esprit et le rôle de la sanctification, rejoint très clairement les accents de nombre de baptistes français durant la même période. Une phase marquée à la fois par l'inquiétude chrétienne face aux évolutions des sociétés industrialisées, par une forme de scepticisme devant certains progrès de la critique biblique, et par un intense souci d'évangélisation et de perfectionnement chrétien sous la bannière du Saint-Esprit. Au débouché de ce mouvement se situe le Réveil de 1905, qui marque particulièrement le Nord de la France, mais aussi, à un moindre degré d'autres régions. Ce Réveil constitue le troisième élément qui a contribué directement à l'accueil du pentecôtisme en France.

¹⁵ Cette expression est à comprendre au sens chronologique (comme lorsque l'on parle, par exemple, de l'âge "pré-industriel") et non dans un sens finaliste.

¹⁶ H. ANDRU, "Les soupirs de l'Esprit", *L'Écho de la Vérité*, n°11, juin 1884, p.122.

¹⁷ F. VINCENT, "Chronique des Églises baptistes", *L'Écho de la Vérité*, n°11, juin 1895, p.83,

¹⁸ Cf. D. BRANDT-BESSIRE, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, op. cit., pp.115-120.

¹⁹ Voir la notice nécrologique parue dans *L'Echo de la Vérité* n°4, février 1895, pp.25 et 26.

Le "Réveil" du Nord du début du XX^e siècle

Commencé en 1904 et poursuivi avec une très grande ampleur en 1905, le Réveil du Pays de Galles se situe dans la tradition de ces vagues qui tentent périodiquement, au sein du protestantisme, "d'insuffler dans une piété" (jugée) "trop formelle, sans saveur ni chaleur, une foi vivante et missionnaire"²⁰. Des dizaines de milliers de Gallois, parmi lesquels beaucoup de mineurs, proclament leur conversion, prient tous les soirs, s'assemblent en masse dans les Églises existantes, en créent de nouvelles, dans une ambiance émotionnelle intense, bien perçue et bien comprise par le pasteur et professeur (à Montauban) Henri Bois qui enquêta longuement sur place²¹. Ce Réveil a eu un impact profond sur les baptistes français. Près de cinquante ans plus tard, le pasteur et chroniqueur Georges Rousseau (1900-1967) pouvait en résumer justement l'impact : lorsque "le réveil du Pays de Galles se produisit, en 1904-1905, les églises baptistes de France dans leur ensemble en subirent les heureux effets."²² Ce Réveil leur apparaissait comme une confirmation qu'une nouvelle ère d'évangélisation s'ouvrait. Si un jeune homme de vingt-six ans, Evan Roberts, mineur à Loughor, de confession méthodiste, pouvait remuer des foules de milliers de personnes et susciter un tel mouvement de conversions, c'était là le signe indubitable, pour les baptistes, que Dieu était à l'oeuvre de façon particulière à l'aube du XX^e siècle, que Dieu pouvait transformer en grand nombre les coeurs les plus misérables. Qu'aucune région, aucun pays, si rude soit-il à la pénétration de l'Évangile, n'était irrémédiablement hermétique au Réveil évangélique.

C'est par l'intermédiaire de deux pasteurs anglicans, missionnaires de Keswick²³, le Rev. Painter et le Chanoine Luce de la cathédrale de Gloucester²⁴, que l'on commença à parler en France, dès 1904, du Réveil extraordinaire qui commençait dans le pays minier du Pays de Galles. Des contacts s'établirent avec Ruben Saillens, qui les fit parler dans son Église. Un voyage s'organisa ensuite vers le Pays de Galles, facilité par M.Dardier, directeur de la Société évangélique de Genève. Le pasteur Daniel Lortsch, agent de la Société biblique britannique et étrangère pour la France, le pasteur genevois Émile Lenoir, le pasteur Lombart, de l'Église Béthanie de Belleville, ainsi que Marguerite Wargenau-Saillens et Ruben Saillens y participèrent. L'expérience est mémorable. Ils découvrent un pays entier qui leur semble transformé par la prédication évangélique, 75.000 conversions s'étant alors déjà produites, selon les estimations, en quatre mois de Réveil. Dès leur retour en France, les membres de l'équipe organisèrent des réunions pour faire connaître la nature de ce Réveil et en faire partager les effets. La première réunion est convoquée à la salle de l'Union chrétienne de jeunes gens de la rue de Trévise. Puis des réunions hebdomadaires pour un Réveil sont mises en place, ainsi que des tournées en province. Ce travail de sensibilisation de la France au Réveil déborda largement du cadre baptiste. Ce n'est pas à titre prioritairement baptiste que Ruben Saillens, bouleversé par ce qu'il avait vu dans la région de Cardiff, mit en oeuvre, à partir de 1905, un effort revivaliste global tourné vers tous les protestants francophones. Cette réorientation de l'oeuvre de Ruben Saillens, qui prend désormais un certain champ par rapport au cadre strictement baptiste, se tourna résolument vers l'ensemble du protestantisme.

Cependant, l'impact du Réveil en France toucha de nombreuses Églises baptistes, et *L'Écho de la Vérité* (journal de l'ensemble des baptistes) comme *La Pioche et la Truelle* (journal

20 L. GAMBAROTTO, article "Réveil", *Encyclopédie du Protestantisme*, op. cit., p.1236.

21 Il y a des gens "pour trouver que le Réveil gallois accorde trop au sentiment. (...) Wesley et Whitefield furent condamnés par les sages de leur temps comme se livrant à une débauche d'*émotionalisme* qui ne rentrait pas dans le catalogue de leur froide philosophie. En somme, dirai-je, tout Réveil met en jeu d'une manière puissante, extraordinaire, le sentiment ; tout Réveil amène une explosion de sentiment. Si vous ne voulez pas de sentiment, ne parlez pas de Réveil", souligne H. BOIS in *Le Réveil au Pays de Galles*, Toulouse, Société des Publications Morales et Religieuses, 1906, p.571.

22 G. ROUSSEAU, *Histoire des Églises baptistes dans le monde*, Paris, Société de Publications Baptistes (S.P.B.), 1951, p.122. Cet ouvrage, surtout "à usage interne", expose l'histoire des baptistes avec d'évidentes intentions apologétiques.

23 Où a lieu depuis 1875 une célèbre convention dans la région des lacs, convention revivaliste qui encouragea des centaines de pasteurs européens à militer pour un réveil.

24 Cf. M. WARGENAU-SAILLENS, *Ruben et Jeanne Saillens évangélistes*, Paris, Les Bons Semeurs, 1947, p.132.

d'évangélisation du pasteur Philémon Vincent) rendirent régulièrement compte de ses manifestations. Parmi les propagandistes du Réveil, Harriette Cadot, l'énergique épouse d'Aimé Cadot (1832-1915, pasteur de Chauny et chroniqueur des "hauts faits" de l'implantation baptiste), en séjour à Cardiff, joua un rôle important en écrivant plusieurs lettres très détaillées de ce qu'elle avait pu constater autour d'elle. Elle produisit dans l'Église baptiste de Lens (Pas-de-Calais) "un grand et salutaire effet", selon son mari, suscitant des visites et des séances spéciales d'évangélisation : une centaine de conversions s'ensuivirent, relatées comme suit par Cadot : "le feu de la Pentecôte tomba sur un grand nombre de ses auditeurs"²⁵ (il parle de Samuel Farelly, alors pasteur de l'Église baptiste de Lens). Le "grand nombre" est en fait très relatif. Aimé Cadot, ici comme ailleurs, ne craint pas l'hyperbole ! En chiffres absolus, les conversions restent très peu nombreuses. Mais par rapport aux maigres effectifs baptistes (les assemblées locales affichent généralement moins de cent membres), il s'agissait néanmoins d'un mouvement d'une certaine ampleur, d'autant qu'il se produisit en peu de temps. Les réunions se multiplient alors "soit dans des maisons particulières, soit dans des salles en bois, à la cité minière n°3 de Liévin, à Valonne-Liévin, Loos (...), à Angres, Sallaumines, etc..."²⁶. L'ambiance effervescente du Réveil, bien rendue par le témoignage laissé par le colporteur-évangéliste Clavaux, semble avoir rejailli sur les populations alentour, suscitant soit l'adhésion, soit des manifestations parallèles d'hostilité ou de dérision. Ernest Clavaux, qui colporta longtemps l'Évangile dans le Pas-de-Calais durant la première moitié du XX^e siècle, décrit ainsi ce qu'un membre de l'Église baptiste de Lens, en 1905, pouvait observer autour de lui à l'heure du Réveil :

"(...) Je dirai quelques mots de ce réveil. (...) Cette parole consistait en un témoignage et une exhortation. Chacun priait. Et, après s'être embrassé dans la rue, l'auditoire se dispersait. Certains toutefois n'en avaient pas assez. Ils se réunissaient de nouveau dans une autre maison, recommençant une autre réunion, et cela jusqu'à minuit. Le lendemain les mineurs partaient au travail avec joie. Pendant que l'Esprit soufflait, Satan aussi travaillait : par les moqueries, les persécutions de toutes sortes. Souvent, pendant ces réunions locales, les disciples de Satan allumaient des chandelles qu'ils mettaient dans de grosses betteraves creusées à cet effet, et faisaient la messe des morts, ou bien faisaient la ronde en chantant "Dieu le veut! Dieu le veut!"

Pour aller au culte le dimanche après-midi, ils se rassemblaient et partaient tous ensemble en chantant des cantiques jusqu'au temple de Lens. Là, les réunions étaient encore plus mouvementées. Bien souvent le pasteur, M.Samuel Farelly, homme pieux, n'avait pas besoin de parler. Il descendait de sa chaire et laissait la place aux témoins, qui se succédaient pour rendre témoignage à Jésus. On priait, pleurait, chantait tout en même temps, et jamais, pourtant, il n'y avait de tumulte.

Un père se donnant à Jésus sortit, prit ses deux enfants par la main, et entrant au milieu de l'assemblée, dit : "Venez, mes garçons, vous donner au Seigneur Jésus". Un autre était venu dans l'intention de voler un cantique - pari qu'il avait fait étant ivre. Quand il fut là, il se donna subitement au Seigneur. Un autre avait pris des pommes de terre pour les jeter à la tête du pasteur pendant la prédication. Les pommes de terre étaient écrasées dans ses mains crispées par l'émotion."²⁷

Une description de ce type n'est pas sans rappeler l'ambiance du premier Réveil du Nord (années 1815-1835) et la période des relations avec les irvingiens, alors que dans les premiers temples baptistes, la prise de parole laissait une large part à la spontanéité, dans une spiritualité vécue où la prière fervente et la révélation intérieure (attribuée par les baptistes à l'action du Saint Esprit) tiennent une grande place... Ce parallèle n'est pas fortuit. Il révèle, sur la durée, des constantes propres au baptisme du Nord. Des débuts du baptisme français des années 1820-40, tenté par l'irvingianisme au baptisme revivaliste qui s'exprime à Lens et dans les environs vers 1905, c'est toute une tradition baptiste régionale qui s'exprime dans un attachement à la convivialité, à la spontanéité de l'émotion et,

25 A. CADOT, *Notes et récits sur les origines des églises baptistes du Nord de la France et de la Belgique et sur quelques uns des ouvriers de cette oeuvre*, Mont-sur-Marchienne, Imprimerie Évangélique, 1907, p.262. Sur la centaine de conversions signalées par Cadot, il semble qu'environ 40 personnes se soient effectivement rattachées à l'Église lensoise. Cf. R. FARELLY, Fascicule "Église Évangélique Baptiste de Lens", *Une page d'histoire*, éd. à l'occasion de la consécration pastorale de J.Doucé, Lens, juin 1971, p.3.

26 Extrait de l'allocution prononcée par M.A. Tréfier, pasteur à Bruay, lors du jubilé pastoral de Samuel Farelly à Lens, le 18 avril 1938, cité dans J.-M. VINCENT, *Notes et documents sur l'histoire des Églises Évangéliques Baptistes du Pas-de-Calais*, Février 1980, p.XXXVIII.

27 E. CLABAUX, Autobiographie (cahier rédigé vers 1921), citée dans J.-M. VINCENT, première partie des *Notes et documents...*, *op. cit.*, p.XVII.

avant tout, à l'Évangile, vécu comme force de transformation intérieure traduite dans tous les domaines pratiques de la vie. Dans un contexte social marqué par l'âpreté du travail dans les mines, où les luttes ouvrières, syndicales battent leur plein dans les corons tandis que les mineurs, guettés par l'épuisement physique prématuré et l'estaminet, sont en quête de solidarité et de "fraternité"²⁸, il n'est guère étonnant que les assemblées baptistes aient particulièrement développé cette convivialité et cet accent sur le partage oral, alternative possible à la déshumanisation du travail minier. Les Églises du Nord, par leur proximité relative d'avec le Pays de Galles (proximité géographique, proximité sociologique surtout), furent particulièrement touchées par le phénomène revivaliste, même si celui-ci (comme tous les Réveils) eut une durée limitée. En tournée parmi ces Églises au printemps 1905, Paul Passy (1849-1940), enseignant à l'École Pratique des Hautes Études (chaire de phonétique), baptiste et socialiste, décrivit en termes détaillés et enthousiastes les manifestations qu'il put observer. Son témoignage rejoint et complète celui d'Ernest Clavaux :

"(...) Ce que j'ai vu me restera dans l'esprit quand même je devrais vivre jusqu'à cent ans... Ce qui m'a le plus frappé, ce sont les réunions tenues de ci, de là dans les corons. On s'assemblait dans une cuisine, comme des sardines dans une boîte. La réunion durait bien trois heures (notez qu'il fallait se tenir debout). On écoutait avec une attention soutenue les appels, les témoignages, les explications ; vers la fin, on demandait : "Eh bien! Qui veut se convertir?" C'étaient à droite et à gauche, des "Moi, M'sieu!" et des mains qui se levaient de tous côtés. Et ces témoignages, tantôt de buveurs ou de noceurs relevés, tantôt d'âmes simples! Je me rappelle surtout un brave mineur, racontant, dans un savoureux patois, comment il était venu à la réunion "pour connaître la vérité" ; comment on lui avait parlé de Jésus, de sa vie, de sa mort sur la croix..." "et je l'vévo, ke s san coulo pou mi"..." (et je le voyais, que son sang coulait pour moi)..."²⁹

L'importance du témoignage individuel, déjà soulignée par Clavaux, ne pouvait manquer d'impressionner Passy. Que les conversions baptistes, dans le cadre du Réveil du Nord, permettent une telle prise de parole de la part de "gueules noires" au patois difficile (mais transcrit soigneusement par le phonéticien passionné qu'était aussi Passy!) enchantait aussi bien le baptiste que le militant socialiste. Le flot de témoignages personnels de ces gens d'humble condition qui n'avaient jamais été habitués jusque là à exprimer publiquement, devant des assemblées attentives, les changements ressentis dans leur vie intérieure, brisait les barrières habituelles générées par le "charisme de fonction"³⁰ du pasteur (détenteur des prérogatives essentielles de la parole publique dans l'Église). Touchés par une prédication simple et directe de la Bible, présentée par les baptistes comme la "Parole de Dieu", la conversion des mineurs s'apparentait, vraiment, à une conversion à la parole, la "Parole" prêchée libérant aussitôt une parole intérieure partagée en communauté. C'est le spectacle de ces conversions et de cette mise en commun spontanée, par-delà les "codes" habituels de la vie d'Église, qui suscita l'enthousiasme de Passy (et d'autres observateurs avec lui) devant ces ouvriers et mineurs devenus baptistes lors du Réveil de 1905.

En dépit du caractère inévitablement excessif et superficiel de certaines manifestations revivalistes, beaucoup de conversions furent alors durables parmi les gens du Nord touchés par le mouvement. Le phénomène, particulièrement sensible dans le Nord, toucha aussi (à un degré moindre) d'autres Églises, y compris dans l'Est de la France et dans l'Alsace occupée. A Valentigney (Doubs), où Lucien Louys invite Aimé Cadot, les réunions "si compactes, où les pécheurs" se lèvent "pour dire qu'ils venaient de trouver le salut, le pardon et la paix", soulèvent l'enthousiasme du témoin³¹. A Strasbourg (Bas-Rhin), le sillage du Réveil ondoie sur les rives du Rhin. Dans le foyer d'un couple de membres de l'Église baptiste alors animée par le pasteur Bruno Knoch, la famille Walter (résidant à Kehl, rive droite du Rhin), les réunions de Réveil réunissent bientôt un groupe si nombreux que leur

28 Rappelons que Vincent Van Gogh (1853-1890) fut mis à l'écart du pastorat, lors de son travail d'évangéliste dans le Borinage parmi les mineurs (1879-1880), par excès de "fraternité". Bouleversé par la misère des mineurs, Vincent Van Gogh partageait tout avec eux. Plus tard, son itinéraire de peintre porta la marque de cette expérience, avec notamment le tableau *Les mangeurs de pommes de terre*, exécuté en 1885.

29 P. PASSY, Compte rendu de son voyage dans le Nord et le Pas-de-Calais, printemps 1905, cité par M. THOBOIS, "Histoire des baptistes de France", article 10, suppl. de *Croire et Servir*, 1990. Paul Passy publia aussi un très long article, sur le même ton, dans le journal *L'Église Libre* (numéro du 24 mars 1905).

30 En sociologie, le "charisme de fonction" désigne l'autorité conférée à un individu par sa fonction. Quelle que soit leur valeur individuelle, un pasteur ou un curé peuvent jouer de ce "charisme de fonction".

31 A. CADOT, éditorial "Le Réveil dans le Doubs", *La Pioche et la Truelle*, n°228, 1^{er} avril 1905, p.1.

domicile n'y suffit plus. Trente personnes du groupe se convertissent, cinq se faisant rapidement baptiser et intégrer dans l'Église baptiste strasbourgeoise. A partir de ce groupe accueilli par les Walter, toute l'Église est bientôt touchée. Dès réunions quotidiennes de prière sont alors tenues tous les soirs pour une durée ininterrompue de quatre semaines, suscitant dix nouvelles conversions, ratifiées par le baptême. Le mouvement s'essouffla ensuite, pris entre risques de surenchère et querelles intestines, aboutissant au "départ de deux familles", mais ici comme ailleurs, il avait marqué l'assemblée³². Quoiqu'assez modeste au bout du compte, cet impact du Réveil gallois sur l'Europe continentale constitue le dernier relais culturel avant l'implantation pentecôtiste proprement dite en France. Henri Bois a bien montré cette influence, cette attente, chez certains protestants français, que Dieu envoie "une effusion de Son Esprit sur la France"³³. Bien des observateurs ont par ailleurs noté la quasi-coïncidence du Réveil gallois et des débuts du pentecôtisme dans l'Église d'Azusa Street, aux Etats-Unis, en 1906³⁴. Avec le moment irvingien, l'accent sur la sanctification par l'Esprit dans le dernier tiers du XIX^e siècle, puis l'influence du Réveil gallois, les baptistes français constituaient un terrain d'accueil privilégié pour l'implantation du pentecôtisme proprement dit.

II. LES BAPTISTES, SOUTIENS DE PREMIERE HEURE DE L'IMPLANTATION PENTECÔTISTE (1930-50).

Les débuts proprement dits du pentecôtisme en France sont encore mal connus. Georges R. Stotts mentionne l'existence de petits groupes de ce type autour de 1910, mais c'est à la fin des années 1920 qu'un mouvement d'expansion commence à se dessiner, en articulation avec les baptistes. Les relations effectives entre les baptistes et les premiers pentecôtistes français peuvent être décrites sous trois angles. Un accueil initial favorable, un soutien effectif mais sans fusion, et des résistances.

Les baptistes et les débuts du pentecôtisme en France (1927-1930) : un accueil favorable

Au cours des années 1920, au sortir d'un conflit particulièrement éprouvant pour les Églises baptistes du Nord de la France, les éléments baptistes de type "pré-pentecôtiste" n'ont pas disparu. On les retrouve surtout au sein de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France (F.E.E.B.F), branche baptiste rattachée à la Fédération Protestante de France et particulièrement ancrée dans le Nord de la France. Un article exhortatif de G.Brabant dans *Le Témoin de la Vérité* (1927), journal de la nouvelle Fédération Baptiste, transcrivait bien la persistance de ce "terrain", et l'attente de nouvelles manifestations :

"Au jour anniversaire de la première effusion de l'Esprit, nous réclamons une nouvelle Pentecôte ; mais ce baptême de l'Esprit, au fond, nous ne le désirons point. Nous redouterions que Dieu exauce notre prière parce que nous ne sommes pas prêts à payer des sacrifices requis pour un tel baptême. (...) L'Église primitive (...) n'était qu'un coeur, qu'une âme, qu'une pensée, qu'une volonté, et alors les cieus se déchirèrent et le Père céleste répandit sur elle son Esprit à profusion. Plaçons-nous dans les mêmes conditions (...). Prouvons que nous désirons ardemment que Dieu nous donne son Esprit en obéissant à tout ce qu'il ordonne"³⁵.

Trois ans plus tard, l'attente manifestée par G.Brabant put sembler trouver un début de réponse. Les contacts directs des baptistes français avec la nouvelle vague pentecôtiste proprement dite commencèrent en effet au début des années 1930, avec l'arrivée au Havre (après un premier séjour relativement bref en 1927) d'un évangéliste anglais "candidat à la mission au Congo"³⁶, Douglas

32 T. WÜRTZ, "L'oeuvre baptiste à Strasbourg" (2), *Lien Fraternel*, 70/3, mars 1994, p.15.

33 H. BOIS, *Le Réveil au Pays de Galles*, op. cit., p.612.

34 Ces relations sont notamment mentionnées par M. NOLL dans sa monumentale *History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1992, p.388 : "Observers at the time linked Azusa Street with the great Welsh Revival of 1904 and 1905"...

35 G. BRABANT, "Demander le Saint Esprit", *Le Témoin de la Vérité*, journal des Églises Évangéliques Baptistes, n°103, 23 juin 1927, p.2.

36 F. KELLER, "Introduction du Mouvement de Pentecôte en France", texte dactylographié de trois pages, aimablement communiqué (1^{ère} page du texte).

Scott (1900-1967). Cet homme fut à l'implantation pentecôtiste ce que Jean-Baptiste Crétin fut à l'implantation baptiste : un infatigable évangéliste, à la source de nombreuses créations d'Églises locales. Il appartient alors à l'Alliance Pentecôtiste d'Elim³⁷. Le Havre (Seine-Maritime) connaissait déjà depuis plusieurs années une présence pentecôtisante, dans l'orbite de l'hôtel-restaurant sans alcool tenu par Hélène Biolley, protestante de type baptiste et d'une spiritualité très sensible au rôle du Saint Esprit. Ce restaurant, appelé le Ruban Bleu, avait été fondé en 1909 et servait non seulement de restaurant, mais aussi de lieu de formation, d'école du dimanche, de centre de prière et de relais pour missionnaires. Il était en relation avec les baptistes, puisqu'après un long travail commun avec le colporteur baptiste breton Le Quéré, le Ruban Bleu de Mlle Biolley conserva des relations avec la Fédération Baptiste. Mme Davout, une fille du pasteur Gallice et témoin des événements, rapporte ainsi que le "pasteur Vincent venait de temps en temps y faire des baptêmes par immersion"³⁸. C'est dans ce cadre que des contacts furent liés avec des pasteurs et missionnaires pentecôtistes dès les années 1920. Cette nouvelle présence pentecôtiste se manifesta par ailleurs au Havre au travers de l'oeuvre de la Mission Apostolique de Sanvic, dans la banlieue de la ville³⁹. Douglas Scott, évangéliste d'un grand charisme personnel, put jouer sur ces éléments pour créer une nouvelle dynamique. Demeuré plus longtemps que prévu au Havre, il commença à tenir des réunions d'évangélisation de type particulier, conformes à la spiritualité pentecôtiste qui était sienne, manifestée par un accent majeur sur l'action toute puissante de l'Esprit Saint et des guérisons spectaculaires, interprétées comme des miracles. Un christianisme de conversion, marqué par l'importance de l'émotion et fondé sur une certaine "banalisation de l'expérience"⁴⁰. Les réunions du Havre autour de Scott firent rapidement un certain bruit⁴¹, et plusieurs pasteurs baptistes décidèrent de se renseigner. Paul Pelcé, alors pasteur à Chauny, se rendit au Havre début de l'oeuvre de Scott, et il rapporta ainsi les changements qu'il constata :

"(...) J'appris d'abord que la petite Église baptiste de Mlle Biolley, au sein de laquelle se développe le réveil, était au mois de février dernier réduite à fort peu de chose : huit à dix personnes au culte du matin, trois ou quatre à la réunion du soir ; action sur le public, nulle. C'est alors que, sur l'invitation de Mlle Biolley, vinrent s'établir au Havre M. et Mme Scott. Aujourd'hui, après huit mois de travail, non seulement la salle de culte de l'Église est trop petite, mais une salle plus grande, louée au centre de la ville et pouvant contenir au moins trois cent personnes, est aussi trop petite pour les réunions d'appel qui s'y tiennent le dimanche et le mercredi soir. (...) Tout ce que je puis dire, c'est que des pécheurs, parmi les plus bas tombés, sont sauvés et des malades sont guéris. Et je ne puis que demander avec insistance au Seigneur qui a fait les promesses si glorieuses contenues dans sa Parole, de nous rendre capables de nous y confier et de travailler avec puissance au réveil de nos Églises et au salut des âmes"⁴².

Fortement impressionné par l'impact de l'évangélisation de Scott, qu'il attribuait à plusieurs facteurs dont une "foi enfantine"⁴³ dans la puissance de l'Évangile, le pasteur Paul Pelcé fut d'emblée attiré par ce mouvement. Mais tous les baptistes ne firent pas la même appréciation. Un témoignage postérieur évoque ces clivages :

"(...) Lors de la venue de Douglas Scott le pasteur Pelcé de Denain alla assister à ses réunions qui l'enthousiasmèrent. Les responsables de l'église baptiste : Philémon Vincent et son beau-frère Samuel Farelly qui était l'oncle de Paul Pelcé ne partageait pas cet enthousiasme. Le pasteur Pelcé était un homme de prière. Quand il était chez son père, boulanger à Valenciennes,

37 Ce groupe a été fondé en 1915 en Angleterre, sous un nom légèrement différent, par Georges Jeffreys.

38 Mme DAVOUT, "Le Havre, Halte des navigateurs bretons, escales des missionnaires (...), port de départ du Réveil en France", *Vie et Lumière, document La Pentecôte*, n°29, oct-déc. 1966, p.4.

39 Cf. G. R. STOTTS, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire, op. cit.*, p.38. La Mission Apostolique s'était constituée peu avant la première guerre mondiale en Angleterre. Ce courant apostolique, manifesté par un très fort accent sur l'Esprit Saint et les manifestations prophétiques, était alors présent à Paris depuis 1926, grâce à l'oeuvre d'un jeune Gallois, Thomas Roberts.

40 Cf. le développement de Jean SÉGUY intitulé "la banalisation de l'expérience" (p. 42-44), dans "Situation socio-historique du pentecôtisme", *Lumière et Vie*, dossier "Le mouvement charismatique", nov-déc. 1974, p. 33 à 58.

41 Voir "Le Havre (...) : départ du Réveil en France", *Vie et Lumière* n°29, (oct-déc. 1966), p.4.

42 P. PELCÉ, "Le Réveil au Havre", *Le Témoin de la Vérité*, n°16, 10 octobre 1930, pp.2 et 3.

43 P. PELCÉ, "Le Réveil au Havre", *Le Témoin de la Vérité, op. cit.*, p.3.

(...) on l'entendait prier de l'étage..."⁴⁴

Lors de cette visite de Paul Pelcé au Havre, des contacts furent établis et une visite de Scott organisée dans les Églises de Chauny, La Fère, Roubaix, après qu'un second pasteur baptiste, Pierre Nicolle (de l'Église de La Fère) ait à son tour fait le voyage du Havre. Dès 1935, alors que Scott laissait l'oeuvre pentecôtiste naissante de la ville au prédicateur d'origine baptiste de Gallice (qui peut être considéré comme le premier pasteur pentecôtiste français), Le Havre comptait déjà trois Églises pentecôtistes totalisant, selon les sources internes, 1100 membres baptisés⁴⁵. L'irruption spectaculaire du Pentecôtisme en France constituait, pour tous les protestants, un événement considérable. Mais pour les baptistes, son ampleur était encore plus importante, pour deux raisons. D'une part, le risque était grand de voir les Églises baptistes, comme leur prédécesseurs, de type baptiste "large" du début du XIX^e siècle⁴⁶, basculer vers un mouvement "concurrent", perdant leur identité baptiste si laborieusement densifiée en un peu plus d'un siècle d'implantation. Mais les perspectives pouvaient au contraire s'avérer radieuses si les baptistes parvenaient à accompagner et canaliser le mouvement, à l'acclimater à leurs Églises tout en sachant y puiser la sève revivaliste nécessaire à un nouveau développement. Les pentecôtistes, en effet, étaient tous, par leur pratique baptismale, de "type baptiste", diffusant avec enthousiasme leur conception du baptême du croyant par immersion, sur modèle baptiste (baptême auquel ils ajoutaient le nécessaire baptême de l'Esprit Saint). Ils s'apparentaient aussi aux baptistes par leur attachement au modèle de "l'Église primitive", de l'Église telle qu'elle était décrite dans le livre des *Actes des Apôtres*⁴⁷.

Enfin, ils partageaient avec les baptistes un ardent désir d'évangéliser, et d'évangéliser les populations catholiques - ou nominalement telles⁴⁸ -. A ce titre, le parallélisme entre leur dessein d'évangéliser la France des années 1920 et 1930 et le dessein des premiers baptistes (dans un contexte moins favorable) durant les années 1820 et 1830 est saisissant : contrairement aux méthodistes, darbystes, adventistes, évangélistes de l'Action Biblique, et autres petites Églises protestantes qui se développèrent surtout, durant la période, en "grignotant" sur les populations protestantes déjà existantes, les pentecôtistes manifestaient, un siècle après les premiers baptistes, une perspective évangélisatrice tout à fait similaire à celle de leurs devanciers. Une stratégie d'implantation tournée vers une évangélisation à outrance sans discriminer entre populations catholiques, protestantes et autres. C'est d'ailleurs en Picardie, dans le Nord et en Bretagne, régions très majoritairement catholiques, qu'ils enregistrèrent leur première expansion, tout comme les baptistes l'avaient fait un siècle plus tôt... Ces différents points communs, allant jusqu'à un troublant parallélisme des stratégies d'implantation, à exactement un siècle de distance, laissaient à penser qu'une collaboration maîtrisée des deux mouvements semblait donc possible et potentiellement fructueuse.

La via media d'une collaboration sans fusion

Entre la perspective d'une telle collaboration, et les risques qu'elle comportait, l'alternative fit réfléchir. Alors que les baptistes fondamentalistes, hors de la F.E.E.B.F., préférèrent repousser sans

44 Témoignage familial noté dans un document dactylographié de deux pages (non daté) intitulé "Famille Taquet-Evrard", p.1., aimablement communiqué par Franck Keller.

45 Cf. F. KELLER, "Introduction du Mouvement de Pentecôte en France", *op. cit.*, 3^e page. Sur les statistiques pentecôtistes, une certaine prudence s'impose. Un vaste travail de collecte des sources primaires (registres d'Églises) reste à faire pour affiner les évaluations. En attendant, on en est réduit à une marge de flou. Cela vaut aussi pour la seconde moitié du XX^e siècle : autour de 1990, on annonçait volontiers 100.000 membres des Assemblées de Dieu, puis la statistique fut réduite à 60.000 membres quelques années plus tard...

46 Dans l'histoire baptiste, le clivage entre les "larges" et les "stricts" désigne principalement une opposition sur le degré d'ouverture de l'Église. Pour les "larges", l'Église doit pouvoir accueillir à la table de la Cène des personnes qui n'ont pas été baptisées par immersion. Les échanges avec les autres chrétiens sont par ailleurs favorisés. Les "stricts" sont quant à eux favorables à une communion réservée aux baptisés par immersion, et plus circonspects en matière de collaborations interconfessionnelles.

47 Scott "plaidait pour un retour aux pratiques et aux croyances de l'Église du Premier Siècle. (...) Le Nouveau Testament fournit le seul modèle valable pour l'Église." ces phrases d'un pentecôtiste auraient tout aussi bien pu être écrites par un baptiste. Cf. G.R. STOTTS, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire...*, *op. cit.*, p.60.

48 C'est à dire non-croyantes et non-pratiquantes.

ménagement le mouvement pentecôtiste, les réformés agissant de même à la suite des conclusions de l'enquête conduite à la demande du synode national de 1933 tenu à Paris⁴⁹, la Fédération Baptiste choisit une *via media*. Oui à la collaboration avec les pentecôtistes, oui à la manifestation de caractéristiques de type pentecôtiste dans la spiritualité des Églises locales, mais dans le respect de l'identité baptiste telle qu'elle s'était toujours exprimée (par sa confession de foi évangélique, son congrégationalisme et, bien-sûr, le principe professant manifesté par le baptême du converti). Les débats ne furent pas sans passion, et les chemins d'une conciliation des deux mouvements s'avèrent tortueux, chaque pasteur de la F.E.E.B.F. adoptant, en la circonstance, une position personnelle, qui pouvait aller d'une franche hostilité au mouvement pentecôtiste⁵⁰ à une collaboration ouverte. Fidèle, sur ce terrain comme sur d'autres, à sa conception pluraliste de l'expression doctrinale (au sein du respect de l'identité baptiste), la F.E.E.B.F. laissa se côtoyer, durant les années 1930 (et les décennies suivantes!) les différentes tendances, sous couvert d'une théologie souple et prudente, entrouvrant à la fois le chemin aux tenants du "baptême du Saint Esprit" au sens où les Pentecôtistes l'entendaient tout en n'en faisant en aucun cas une condition pour les membres d'Église⁵¹.

Se joignant à Douglas Scott, Owe Falg (né en 1900), danois d'origine luthérienne, constitua le second acteur majeur du pentecôtisme en France. Il entretint lui aussi des contacts très réguliers avec les baptistes français. C'est au demeurant dans l'Église baptiste du Tabernacle à Paris qu'il avait été baptisé à la fin des années 1920, avant qu'il manifeste clairement ses préférences pentecôtistes (qui n'étaient pas en odeur de sainteté au Tabernacle). Rejoignant Scott en novembre 1930 au Havre, il y reçut un accueil relativement militaire (il eut l'impression, selon ses propres termes, de se trouver devant un officier) et fut soumis à un interrogatoire significatif à la fois des liens et des différences entretenues entre pentecôtisme et baptême :

"(...) Après m'avoir examiné de la tête aux pieds, D. Scott me posa des questions courtes et précises : "Né de nouveau?", "Oui". "Baptisé d'eau? Pas seulement quelques gouttes d'eau sur la tête alors que vous étiez bébé?" "Oui, à l'église baptiste du Tabernacle à Paris". "Baptisé du Saint Esprit?" "Oui". "Comment le savez-vous?" "Par le fait que j'ai parlé en langues et que je me suis senti indiciblement heureux!". "Satisfait de mes réponses, D. Scott se mit à rire de bon coeur et dit en français : "Très bien, bon pour le service!"⁵²

Les premières réunions conduites par Scott à Chauny, La Fère, Laon (Aisne), Noyon (Oise) et Roubaix (Nord) en appelèrent d'autres. Un mouvement était donné. L'essentiel des baptistes de la F.E.E.B.F. touchés par cette vague revivaliste restèrent dans leurs Églises, mais ponctuellement, certains préférèrent rejoindre entièrement les pentecôtistes. Ce fut le cas du pasteur de La Fère, Pierre Nicolle, qui devint, quelques années plus tard, président de la toute jeune fédération des Assemblées de

⁴⁹ Cette enquête laissa cependant la liberté d'appréciation à chacun (donc pas de condamnation formelle), tout en mettant en garde contre les mouvements marginaux facteurs de divisions. Elle mériterait une étude spécifique, et une mise en perspective par rapport à l'histoire ultérieure des relations entre réformés et pentecôtistes.

⁵⁰ A Chauny, Douglas Scott raconte ainsi les premières réunions, au début des années 1930 : "(...) Dieu nous dirigea vers la Picardie où nous eûmes une première mission dans l'Assemblée baptiste de Chauny où Dieu bénit richement malgré l'opposition très forte de jeunes gens envoyés pour déranger les réunions. Seule une chute de neige à la fin de la dernière réunion nous évita une vraie bagarre"!! D. SCOTT, *Pentecôte*, mensuel n°6, 1979, 47^e année, n° spécial "Pentecôte d'hier et Pentecôte d'aujourd'hui", article "Documents, Les débuts du mouvement de Pentecôte en France", p. 9.

⁵¹ Pour les pentecôtistes, le baptême du Saint Esprit sanctionne la conversion définitive. Il peut se produire parfois après un baptême par immersion, et se manifeste par la transmission, par l'Esprit Saint, de dons particuliers, comme la possibilité de parler différentes langues dans la prière (glossolalie). Pour les baptistes, le "baptême du Saint Esprit" est normalement conféré de manière automatique lors de la conversion, sans se manifester obligatoirement par des "dons" particuliers, le baptême par immersion traduisant de manière symbolique la conversion opérée. On note, dans la théologie des baptistes de la F.E.E.B.F., un accent plus important que chez les baptistes fondamentalistes sur le baptême du Saint Esprit. Ainsi, R. FARELLY, dans *L'enseignement de Jésus. Manuel d'instruction religieuse à l'usage des classes ou cercles d'études pour jeunes gens et jeunes filles de quinze à dix-sept ans*, Paris, S.P.B., s.d., souligne que le baptême "se décompose, pour ainsi dire, en deux parties, le baptême d'eau et celui de l'Esprit." (p. 120) Mais la définition "baptiste" du baptême du Saint Esprit différa toujours, au moins par de fortes nuances, des définitions pentecôtistes, ce qui n'empêcha pas les deux courants de s'interpénétrer.

⁵² O. FALG, manuscrit dactylographié de six pages sans date intitulé "Curriculum Vitae", p. 2, cité par G. R.STOTTS, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, op. cit., p. 43.

Dieu. Dans un article autobiographique de *Vie et Lumière*, il relate ainsi son premier contact avec les pentecôtistes et sa décision de les rejoindre :

“(…) C’était dans les années 1929-1930, alors que j’étais pasteur de l’église baptiste de La Fère dans le Nord de la France. L’un de mes collègues, le pasteur Pelcé, me dit : “Il y a un drôle de Mouvement au Havre. Ils imposent les mains aux malades. Il y a des miracles, c’est extraordinaire.” Je lui répondis : “Le mouvement de Pentecôte, c’est exubérant, je ne veux pas en entendre parler.” On racontait que les gens criaient, tombaient par terre au cours des réunions! Je me suis quand même dérangé et je suis allé au Havre. Ma femme qui avait déjà entendu parler de la Pentecôte en Amérique me dit : “Il faut voir, il faut s’en rendre compte”.⁵³

Suite à leur déplacement et aux découvertes qu’ils firent avec Paul Pelcé, les époux Nicolle, de retour dans leur presbytère de l’Église baptiste de La Fère, eurent sans doute un nouveau contact avec Douglas Scott⁵⁴, alors en tournée d’évangélisation en Picardie, et ils tentèrent de faire l’expérience du “baptême de l’Esprit Saint”. Pendant cinq mois, le pasteur Nicolle, tous les jours, consacra plusieurs heures, selon ses propres dires, à prier pour recevoir ce “baptême” particulier, supposé lui permettre de parler en langues. Au bout des cinq mois, alors qu’il estimait être trop âgé (il avait alors cinquante ans) pour vivre une telle expérience, il eut la conviction qu’il avait touché au but. Dès lors, son ministère pastoral dans l’Église baptiste de La Fère connut des transformations, qu’il décrit comme suit :

“(…) Dans l’église baptiste où j’étais pasteur, je me suis mis à imposer les mains aux malades. Mon ministère fut enrichi à tel point qu’il fut considérablement plus fructueux au cours des vingt-cinq dernières années, qu’au cours des vingt-cinq premières. L’évangéliste Scott m’appela à Rouen où il avait loué une petite salle d’une cinquantaine de places. J’hésitai beaucoup avant de m’engager vers cet avenir inconnu. Nous habitons le beau presbytère de La Fère, attenant au Temple, avec chauffage central, salle de bain, voiture et garage.”⁵⁵

On perçoit, dans un tel récit, une dimension importante du pentecôtisme : l’accent sur le caractère “fructueux” du ministère⁵⁶. En termes très simples, on pourrait traduire comme suit cette perspective : la foi, il faut que “ça marche”. On n’est pas si loin de ce que l’on appellera, plus tard, la “théologie de la prospérité” (à propos de certains télévangélistes en particulier). Le christianisme, en somme, doit être “expérimental”, mais dans un sens fort différent de celui qu’employa Athanase Coquerel dans un ouvrage du milieu du XIX^e siècle : ce n’est pas l’expérience scientifique qui conforte la théologie⁵⁷, c’est l’expérience subjective et quotidienne (le ministère “enrichi”, “fructueux”) qui conforte la foi. C’est fort de ce sentiment (d’un “enrichissement” possible de son ministère de pasteur) que Pierre Nicolle décida, malgré les risques, de franchir le pas, troquant le chauffage central du presbytère de La Fère contre les embruns normands. Les Églises baptistes les plus touchées furent les mêmes qui, trente et cent ans auparavant, avaient été marquées par les vagues irvingienne puis du Réveil du Pays de Galles : la vallée de l’Aisne (en particulier Chauny et La Fère) et le Nord de la France (les Églises du bassin houiller), régions parcourues par Douglas Scott et Owe Falg. Des “relations fraternelles”⁵⁸ s’établirent rapidement entre les pentecôtistes qui fondaient de nouvelles Églises locales (appelées Assemblées de Dieu depuis la première convention pentecôtiste au Havre du 11 au 14 février 1932) et les Églises baptistes de la F.E.E.B.F., stimulées de l’intérieur par la vague pentecôtiste tout en restant baptistes. A Liévin, à Lens (Pas-de-Calais), dans tout le bassin houiller du Nord, c’est en relation avec les baptistes ou d’anciens baptistes (comme la famille Guillaume) que l’évangélisation pentecôtiste emboîte alors le pas à l’évangélisation baptiste, non sans

53 P. NICOLLE, Entretien à *Vie et Lumière*, n°29, oct-déc. 1966, p.12.

54 Ce contact n’est pas clairement établi. G.R. STOTTS l’évoque en passant dans son ouvrage (p.72), mais P.Nicolle, dans ses récits, ne le mentionne pas directement.

55 P. NICOLLE, *ibid.*, p.13.

56 L’expression est à comprendre au sens suivant : plus de conversions suscitées, ainsi que des guérisons. Elle n’est pas à être interprétée ici en terme de profit matériel. L’enrichissement tel qu’il est évoqué se situe sur le terrain spirituel. Cependant, des glissements peuvent être possibles, dès lors que la foi est perçue notamment comme un moyen d’améliorer sa condition (physique, et pourquoi pas économique?).

57 Telle était l’orientation du principal ouvrage du théologien réformé libéral Athanase Coquerel (1795-1868), *Le christianisme expérimental*, paru en 1847.

58 G.R. STOTTS, *op. cit.*, p.71.

certain fruits⁵⁹. Au sortir de la Seconde Guerre Mondiale, ces liens se resserrèrent de manière significative, surtout dans le Nord de la France, où de jeunes pasteurs baptistes comme Jean Ivan, Jules Thobois ou Michel Woerner travaillèrent souvent de concert avec les pentecôtistes, dont ils appréciaient le sens de l'évangélisation et le type de spiritualité tournée vers l'efficacité : la foi doit se "voir", la foi doit transformer l'existence concrète des gens, y compris dans leur santé. Plusieurs assemblées baptistes se tournent alors vers une orientation pentecôtisante, mais en restant cependant au sein de la F.E.E.B., grâce au talent de diplomate du président Henri Vincent (1900-1990) et de son équipe. Ce dernier, en 1944, portait le jugement suivant sur le mouvement de Pentecôte :

"(...) Il semble que l'on puisse reprocher à ce Mouvement de Réveil une trop grande excitation, un manque de profondeur spirituelle, par suite de l'enseignement exclusif et positif du miracle incessant, beaucoup plus que de la vie en Jésus-Christ et de la soumission à sa volonté. Il en résulte un très gros déchet de personnes évangélisées⁶⁰. Toutefois ce Mouvement est admirable par certains de ses côtés et mérite toute l'attention"⁶¹.

Le recul critique est fermement adopté, mais l'ouverture est affichée. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, les baptistes ont donc joué le rôle de rampe de lancement pour le courant pentecôtiste : c'est dans un milieu fortement influencé par les baptistes, au Havre, que le pentecôtisme a commencé son développement. Ses premiers pasteurs sont souvent d'origine baptiste, comme Pierre Nicolle (puis ses fils André et Marc), Félix Gallice, Moïse Guillaume, André Thomas-Brès. Ses réseaux ont été mis à contribution, puisque les débuts du pentecôtisme français se sont opérés en large partie sur des terrains déjà balisés par les baptistes : Nord et Picardie surtout, mais aussi Belgique, atteinte par Douglas Scott à la suite d'une campagne d'évangélisation menée dans l'Église baptiste de Roubaix⁶². Sans oublier le baptême de pentecôtistes ou futurs pentecôtistes au sein des temples baptistes (dotés de baptistères bien adaptés à l'immersion, dont ne disposaient pas encore, à leurs débuts, les pentecôtistes). Owe Falg, l'un des principaux artisans de l'expansion pentecôtiste en France au XX^e siècle, put en faire l'expérience lors de son immersion à l'Église baptiste du Tabernacle, alors qu'il était étudiant et résident au foyer franco-scandinave de Paris⁶³. Enfin, les cadres dirigeants des débuts du pentecôtisme en France furent souvent issus des baptistes : Pierre Nicolle, ancien pasteur baptiste de La Fère, "dont on appréciait la sagesse et l'équilibre"⁶⁴, fut en effet le premier président de la Fédération des Assemblées de Dieu. Considéré comme "d'une grande culture et très capable"⁶⁵, il apparaissait, aux yeux des pentecôtistes, qui étaient pour la plupart d'extraction modeste et sans formation académique, comme un cadre idéal. Son passé et son expérience baptiste jouèrent en sa faveur, et servirent d'utile capital culturel pour les premiers pentecôtistes français. C'est Pierre Nicolle qui créa l'École biblique pentecôtiste de Jouy-en-Josas. Ses fils Marc et André, son petit-fils Jean-Michel prirent ensuite la relève. Félix Gallice, ancien prédicateur baptiste au Havre, joua lui-aussi un rôle moteur, quoique plus régional (en Normandie) dans les débuts de la structuration du pentecôtisme. C'est aussi le cas, à plus vaste échelle, d'André Thomas-Brès (1901-1978). Originellement pasteur baptiste, exclu de l'Association Évangélique des Églises Baptistes de Langue Française (A.E.E.B.F., "concurrente" de la F.E.E.B.F. et plus séparatiste), il fut un proche "lieutenant" de Scott et eut, selon les mots de Stotts, "une influence prépondérante sur le Mouvement de Pentecôte en France". Responsable de la "Ligue pour le Réveil", il orchestra de multiples

59 "Un grand nombre" de mineurs "acceptèrent de tout coeur le message de Pentecôte", selon STOTTS (*Le pentecôtisme au pays de Voltaire..*, op. cit., p.71), qui se base sur les témoignages du pasteur Owe Falg.

60 Henri Vincent entend par là des personnes évangélisées, mais dont l'engagement chrétien ne s'avère pas durable, car trop dépendant de l'improbable "miracle incessant".

61 H. VINCENT, Rapport "La Mission Intérieure et l'Évangélisation", 18 mai 1944, doc. dactyl., p. 5. Présenté au congrès de la F.E.E.B.F. de mai 1944, Archives F.E.E.B.F., carton 006, Aimablement mis à disposition pour consultation par la Commission de Recherches Historiques de la F.E.E.B.F.

62 Cf. G.R. STOTTS, op. cit., p. 74.

63 O. FALG revient sur cet épisode dans l'entretien qu'il a accordé, à l'âge de 92 ans (!), au pasteur Yvon Charles, dans le trimestriel *Expériences*, n°87, 3^e trim. 1992, p.70 : "J'ai été baptisé par immersion ce même mois de Janvier 1925 dans le sous-sol du Temple du Tabernacle dans le quartier de St-Ouen, à Paris. Le Temple étant en construction, le baptistère avait été installé au sous-sol. C'est le frère qui m'avait parlé du Seigneur qui m'a baptisé". Cf. aussi G. R. Stotts, op. cit., p. 48-49.

64 G.R. STOTTS, op. cit., p. 89.

65 G.R. STOTTS, op. cit., p. 72.

initiatives d'évangélisation en Suisse, en France et en Belgique tout en exerçant un long ministère pastoral (en particulier dans la région de Nice). Cette part baptiste fut d'autant plus considérable dans l'implantation pentecôtiste que celle-ci manquait de cadres, de personnes formées, de "leaders". Ce mouvement, appelé à être, d'après Peter W. Williams, "le mouvement de religion populaire du XX^e siècle, non seulement aux Etats-Unis mais dans tout le monde occidental"⁶⁶... et même dans le reste du monde, pourrait-on ajouter⁶⁷, repose en effet sur une base sociale constituée souvent des couches les plus modestes de la population⁶⁸ (cela a commencé à changer dans la seconde moitié du XX^e siècle). Sans beaucoup de points de repères culturels en terme de conduite d'Église, d'organisation supra-locale, de références théologiques, les pentecôtistes trouvèrent, chez les baptistes, les cadres qui leur manquaient.

Sur le plan des réseaux, des responsables pastoraux et des coordonnateurs nationaux, les baptistes ou anciens baptistes jouèrent donc un rôle de tout premier plan dans la réussite de la première implantation pentecôtiste, dans la première moitié du XX^e siècle, malgré un certain nombre de résistances.

Des résistances

C'est au sein des baptistes de sensibilité plus ou moins fondamentaliste, opposés à l'affiliation à la Fédération Protestante de France, que les résistances au pentecôtisme ont été les plus nettes. Sur un plan mondial, Jean-Paul Willaime souligne que la *World's Christian Fundamental Association* rompit avec éclat avec le pentecôtisme dès 1928⁶⁹. En France, cette opposition repose sur une argumentation qui fut sans doute systématisée pour la première fois par un fondamentaliste décidé, H.E. Alexander, fondateur de l'Action Biblique (1906) et des Maisons de la Bible. Dans un opuscule au titre évocateur (*Pentecôtisme ou Christianisme?*, paru dès 1933), il dénonça sans ambages ce qu'il considérait être une "contrefaçon" de christianisme :

"(...) Le manque de vrai fondement biblique qui va si souvent de pair avec une recherche malsaine d'émotions et d'expériences extraordinaires, caractérise de nos jours beaucoup de chrétiens ; ceci les expose au "Pentecôtisme" et fait qu'ils en deviennent souvent les meilleurs agents, sans en porter le nom. (...) Aussi changeante qu'un caméléon, l'excroissance du Pentecôtisme est venue se greffer sur le merveilleux mouvement que l'Esprit de Dieu avait suscité au pays de Galles en 1904-1906, contrefaisant les manifestations du Saint-Esprit et produisant les exagérations dont est issu "le mouvement de Pentecôte".⁷⁰

C'est au nom de la cohésion des Églises protestantes existantes qu'Alexander entendait dénoncer la présence et la doctrine du Mouvement de Pentecôte :

"En face des diverses manifestations de ce qui s'appelle "Pentecôtisme", il est plus facile de se taire. L'attitude contemporaine de tolérance coûte moins cher que l'avertissement de la sentinelle! Mais la tolérance à l'égard de doctrines aussi pernicieuses, pesées dans la balance du temps et des faits, révèle sa vraie nature : c'est de la lâcheté, c'est l'esprit du siècle présent religieux, un esprit de confusion accompagné du refus de souffrir pour la vérité. L'amour n'agit pas ainsi, la vérité ne se trafique pas de cette façon, elle ne se tait pas devant les risques que courent tant de membres de la famille de notre Père céleste"⁷¹.

⁶⁶ "(...) may well be called the popular religious movement of the twentieth century, not only in the United States but throughout the entire Western world". P. W. WILLIAMS, *Popular Religion in America, Symbolic Change and the Modernization Process in Historical Perspective*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1989, p. 144.

⁶⁷ W. J. HOLLENWEGER rappelle à cet égard qu'en "raison de ses structures orales de communication (qu'il identifie à l'action du Saint-Esprit), le pentecôtisme (la seule dénomination chrétienne mondiale fondée par un Noir) s'est rapidement répandu dans le tiers monde". Article "Pentecôtisme", *Encyclopédie du Protestantisme*, op. cit., p.1145.

⁶⁸ Cf. Le classique R. M. ANDERSON, *Vision of the Disinherited : The Making of American Pentecostalism*, New York, Oxford University Press, 1979.

⁶⁹ J-P. WILLAIME, "Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel", *ASSR*, op. cit., p.10.

⁷⁰ H.E.ALEXANDER, *Pentecôtisme ou christianisme?* Ed. Maison de la Bible, Genève-Paris, s.d. (n^o éd. revue et augmentée -77 pages-), p.7.

⁷¹ H.E.ALEXANDER, op. cit., p.10.

Brocardant l'ignorance biblique qu'il attribue aux pentecôtistes, le risque de contagion par l'occultisme, le manque de discernement des esprits, ainsi qu'"un besoin jamais satisfait d'expériences nouvelles" (p.43), il rassembla, dans cet ouvrage plusieurs fois réédité, un argumentaire dans lequel bien des Églises purent puiser lorsqu'elles entendirent s'opposer aux positions pentecôtistes. Deux groupes baptistes français, l'Association baptiste (conduite par Robert Dubarry, 1875-1970) et l'Église et la Mission baptiste du Tabernacle - conduite par Arthur Blocher (1877-1929) puis Madeleine Blocher-Saillens (1881-1971) - n'hésitèrent pas à employer des arguments de ce type. Ils exprimèrent l'un comme l'autre, de vives résistances à l'influence pentecôtiste. Ce rejet se manifesta, au sein de l'Association Baptiste, par l'exclusion de l'Église baptiste de La Chaux de Fonds, en 1933, pour cause de dérive pentecôtiste (lors de la Conférence de Montbéliard). L'Église de La Chaux de Fonds, conduite par son jeune pasteur André Thomas-Brès (1901-1978), disparut quelques années après, n'ayant pu se stabiliser dans un autre réseau d'Églises, mais le couple Thomas-Brès, qui avait été baptisé par Robert Dubarry à Nîmes, poursuivit pendant des années un engagement actif au sein du mouvement pentecôtiste⁷². Cette radiation marqua la volonté fermement affichée de ne tolérer aucune expression de type pentecôtiste dans les Églises baptistes de l'Association. Nul doute, pour Robert Dubarry, que le pentecôtisme correspond à ce "programme trop restreint" que certaines Églises se donnent, en accordant "une importance exclusive à tel aspect particulier de la piété", ce qui lui fait dire qu'il s'agit alors "non plus de la communauté des besoins spirituels, mais la communauté des tempéraments qui devient la condition du rassemblement."⁷³ Sur le "sujet de suprême importance" du rôle du Saint Esprit, particulièrement mis en valeur par les pentecôtistes, l'Association prit position par un document commun intitulé "Les voies habituelles du Saint Esprit", discuté lors de la conférence de Montbéliard (1933) et celle de Tramelan (1935). Il fut abondamment diffusé, et repris dans la série des *Pour faire connaissance*⁷⁴. S'élevant contre les représentations trop facilement "matérialisantes"⁷⁵ du Saint Esprit, le document soulignait particulièrement le rôle du Saint Esprit dans le processus de sanctification, et l'importance de comprendre son oeuvre dans une perspective uniquement biblique, aucune révélation privée ne pouvant se substituer aux Écritures Saintes. Les manifestations de glossolalie constatées, durant l'époque néo-testamentaire, à la Pentecôte étaient par ailleurs jugées propres à des "faits inauguraux et exceptionnels"⁷⁶, *a priori* non reproductibles. On contestait enfin avec vigueur la notion de "baptême du Saint Esprit", tout chrétien, selon ce texte, étant obligatoirement investi de la présence du Saint Esprit à sa conversion sans qu'il soit besoin d'une expérience particulière. Tout en usant d'un langage relativement modéré, ce document fermait clairement la porte à toute tendance pentecôtiste au sein de l'Association, et invitait les responsables d'Église à la vigilance, par rapport à une mouvance dont les accents, en particulier sur le "baptême de l'Esprit", était compris comme procédant "de l'Ennemi" et ne profitant "qu'à lui seul"⁷⁷. Satan, à l'oeuvre chez les pentecôtistes? C'était plus qu'il ne fallait pour interdire durablement aux Églises de l'A.E.E.B.F. toute manifestation proche de cette sensibilité évangélique nouvelle. Cette méfiance persista au-delà de la Seconde Guerre Mondiale, traduite par le "refus de tout ce qui pourrait faire de l'Esprit un instrument au service de l'homme"⁷⁸, dérive perceptible selon ces Églises baptistes au sein du mouvement pentecôtiste.

Cette hostilité au pentecôtisme se retrouva aussi parmi les baptistes de l'oeuvre parisienne

⁷² Dans *Pentecôte*, mensuel n°6, 1979, 47^e année, n° spécial "Pentecôte d'hier et Pentecôte d'aujourd'hui", article "Deux ouvriers de la première heure, Monsieur et Madame Thomas-Brès", p. 14-16, Mme Thomas-Brès décrit ainsi l'évolution dans l'Église baptiste de La Chaux de Fonds après le passage du prédicateur pentecôtiste Douglas Scott : "Dans notre Assemblée vivifiée, il y a un renouveau de zèle, de joie et de consécration. Une recherche du baptême de l'Esprit par tous. Et nous-mêmes en avons une grande soif pour notre ministère. La Parole de notre Dieu est une source inépuisable de grâces que nous avons trop superficiellement appréciées et considérées" (p. 15). L'A.E.E.B.F. interpréta dans un sens moins enthousiaste les évolutions constatées.

⁷³ R. DUBARRY, *Pour faire connaissance avec un idéal d'Église*, Valence, Imprimeries réunies, 1953, p. 44.

⁷⁴ "Les voies habituelles du Saint Esprit, *Pour faire connaissance avec un idéal d'Église*, op. cit., p. 146-152.

⁷⁵ "Les voies habituelles du Saint Esprit", op. cit., p. 147.

⁷⁶ *Ibid*, p. 151. Ces faits "ne se sont produits alors qu'en raison d'une situation unique dans l'histoire apostolique, et dont le renouvellement littéral, au temps des Actes comme dans le nôtre, n'a été prévu dans aucune promesse générale", précise ensuite le document.

⁷⁷ *Ibid*.

⁷⁸ André LOVERINI, "La pensée de Robert Dubarry", *Lien Fraternel*, 12 décembre 1970, n° spécial, p. 170.

du Tabernacle. Une certaine fascination initiale se manifesta pourtant chez ses responsables, en raison d'une accentuation commune sur une spiritualité de combat où s'exacerbent le thème de la sanctification et de la marche "par la foi"⁷⁹. Mais à la fin des années 1930, lorsque l'Église du Tabernacle fut frappée par des divisions, motivées par le développement du pentecôtisme parmi quelques membres de l'Église, la réaction fut très ferme, assez comparable à celle qui avait motivé, quelques années plus tôt, la radiation de l'Église baptiste de La Chaux de Fonds de l'Association Baptiste. On dénonça sans ambiguïté la dimension jugée anti-biblique des pratiques de guérison des pentecôtistes et du rôle attribué à la glossolalie. Les Bons Semeurs, maison d'édition de la Mission baptiste du Tabernacle, publièrent, dans ce sens, un ouvrage du théologien méthodiste William-Henri Guiton⁸⁰. Le ton de cet ouvrage, intitulé *Le Mouvement de Pentecôte et la Bible*, s'avérait beaucoup plus modéré que celui de l'ouvrage d'Alexander, mais il soutenait cependant un propos du même type. D'où une "dissidence" forcée dans l'Église, ressentie "très douloureusement"⁸¹, marquée par le départ de plusieurs familles⁸² et des amitiés brisées. Les responsables du Tabernacle, par leur anti-pentecôtisme militant (qui se radoucit des années plus tard) ne facilitèrent pas, par leur position intransigeante, la possibilité d'un accommodement. Tout en ne pouvant s'empêcher d'admirer les auditoires impressionnants des assemblées de Pentecôte, ces baptistes ne pouvaient admettre certains accents théologiques, interprétés comme des dérives. Madeleine Blocher-Saillens, après avoir commenté les événements d'Hiroshima, s'en expliquait ainsi dans son journal, le 10 août 1945 :

"(...) Que Dieu nous permette d'apporter son message à beaucoup. C'est ce que font les Pentecôtistes. M. Nicolle de Rouen a des auditoires de 700 personnes. Fauvel de 400 à Paris. Que le Seigneur ne nous abandonne pas! Qu'il nous accorde des fruits! Je me joindrais sans hésiter aux Pentecôtistes s'ils n'enseignaient pas ces deux erreurs graves : corps sauvé de la maladie comme l'âme du péché et don des langues signe initial du baptême du Saint-Esprit"⁸³.

Ce "front du refus" anti-pentecôtiste n'est cependant pas une spécificité baptiste, loin s'en faut : le mouvement de Pentecôte, alors à ses débuts en France et en plein essor, suscita en effet des réactions de départ souvent très négatives au sein de la plupart des Églises protestantes françaises. Ce qui s'affirme, au travers du survol des réactions baptistes, c'est l'accent principal sur l'accueil des pentecôtistes, tandis que dans les autres Églises ou groupes protestants, c'est au contraire le rejet qui a globalement dominé, malgré les diverses nuances que l'on peut faire au cas par cas. Cette accentuation permet d'illustrer un mode spécifique de gestion des diversités intra-protestantes françaises.

III. LA RELATION BAPTISTE-PENTECÔTISTE, EXEMPLE DE GESTION DES DIVERSITÉS INTRA-PROTESTANTES FRANÇAISES

La relation baptiste-pentecôtiste révèle trois aspects de la manière dont est gérée et vécue la diversité protestante française au XX^e siècle. Ces éléments ne sauraient résumer l'ensemble des rapports qui président à cette diversité. Ils n'en éclairent que quelques dimensions, mais des dimensions passablement nouvelles.

⁷⁹ Le 16 juillet 1911, M. BLOCHER-SAILLENS s'exprimait précocement en ces termes sur les débuts du mouvement de Pentecôte : "(...) Nous avons lu avec Arthur un peu de la littérature du "Pentecostal movement". Il y a du bon. Et c'est le sentiment si vif de la puissance du Saint-Esprit, et la nécessité de recevoir cette puissance. Arthur et moi supplions Dieu de nous l'accorder. J'espère pouvoir enregistrer bientôt l'exaucement." Cf. *Journal de Madeleine Blocher-Saillens*, "notes saisies au fils du texte", par J-E. Blocher (p. 17)

⁸⁰ M. BLOCHER-SAILLENS : "(...) Nous publions un livre de Guiton sur le pentecôtisme. Dufour et Cie refusèrent de le publier de peur de susciter des polémiques, les chrétiens évangéliques aussi. On redoute l'erreur et on a peur de la combattre! La lâcheté des chrétiens fait le jeu de Satan. J'ai offert de le faire publier par les Bons Semeurs". Cf. *Journal de Madeleine Blocher-Saillens*, "notes saisies au fils du texte", par J-E. Blocher, p. 57. Alors l'un des chefs de file du méthodisme, William-Henri Guiton fit l'oraison funèbre d'Arthur Blocher, puis plus tard celle de Ruben. Il fut professeur à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne.

⁸¹ M. EVAN, *Jacques Blocher, J'ai cru et j'ai parlé*. Nogent-sur-Marne, ed. de l'Institut Biblique, 1989, p. 47.

⁸² Notamment Paul Lesec et les siens, la famille Morel d'Argenteuil...

⁸³ Cf. *Journal de Madeleine Blocher-Saillens*, "notes saisies au fils du texte", par J-E. Blocher, p. 74.

Une pluralité articulée

L'histoire parallèle des baptistes et des pentecôtistes français confirme en premier lieu l'existence d'une pluralité protestante articulée. Qu'entend par là ? L'articulation en question joue sur un double axe. Cette pluralité est articulée à l'intérieur de l'espace protestant, avec l'apparition possible de nouvelles expressions protestantes, baptistes puis pentecôtistes, sur la base d'une forme d'entraide mutuelle qui contribue à l'implantation effective de chaque groupe. L'articulation joue par ailleurs aussi vers l'extérieur, vers l'ensemble de la société, puisque baptistes comme pentecôtistes pratiquent une évangélisation sans exclusive en direction de toutes les populations, quelles que soient leurs attaches précédentes. La société française se trouve donc, de fait, placée en situation de réagir assez fortement à la pluralité des offres protestantes, qu'elles soient, en l'occurrence, baptiste ou pentecôtistes. Et de la même manière que les baptistes rencontrèrent une certaine opposition, au XIX^e siècle, compte tenu de leur arrivée récente et de leur évangélisation active, les pentecôtistes, eux-aussi, furent confrontés, au XX^e siècle, à des réactions contrastées de la population, preuve qu'ils furent, comme les baptistes⁸⁴, profondément en interaction militante avec leur environnement, au nom de la conception qu'ils se font de l'Évangile. Pierre Nicole, après avoir adhéré au pentecôtisme (il reçoit, selon son expression, le "revêtement de Puissance" du Saint Esprit le 7 mai 1931 au contact du pasteur Christophe Domoutchief), rencontra ainsi divers obstacles lors des débuts de son ministère à Rouen. Outre une assistance réduite, à son arrivée, à neuf personnes (en janvier 1932), plusieurs individus s'opposèrent physiquement à son ministère.

(...) A l'inauguration d'une Salle un homme tira un coup de fusil par une fenêtre qui donnait sur la plate-forme ; il est possible que si j'avais eu un chapeau il eût été troué. (...) Beaucoup de gens tombaient en criant, c'était un désordre indescriptible. Une jeune fille couchée à terre me lança une chaise à la figure en pleine réunion, etc... Dans une autre Salle, c'étaient les femmes qui m'empoignaient et qui vociféraient et que sais-je encore. Heureusement que Celui qui est avec nous est plus puissant que celui qui est dans le monde et après ces dix premiers mois de troubles, nos réunions trouvèrent l'équilibre désiré"⁸⁵.

A l'image des baptistes, quelques décennies auparavant (mais à une moins grande échelle), les pentecôtistes rencontrèrent aussi des difficultés pour trouver des salles. A Rouen, ils reçoivent l'aide de l'Église anglicane, de l'Église scandinave, louent des salles de brasserie, d'usine, de danse... Mais à ces obstacles s'ajoutent aussi des réactions très positives : les populations se pressent aux réunions, les témoignages de conversion se succèdent, suivies par des baptêmes : ainsi, à Rouen, à la fin de l'année 1932, l'assemblée pentecôtiste de Pierre Nicolle comptait 46 chrétiens baptisés. Lorsqu'il quitte l'assemblée de Rouen, l'assemblée atteint 454 baptisés. Et, à partir de Rouen, de nouvelles Églises locales sont constituées à Louviers, Elbeuf, Oïssel, Saint-Étienne-du-Rouvray, Yvetot, Maromme, Saint-Saëns, Caudebec-en-Caux."C'était le plein Réveil"⁸⁶, s'exclama bien après coup le vieux pasteur Nicolle. Cette bipolarité des oppositions et des conversions manifeste, au travers de l'implantation pentecôtiste et de l'aide qu'elle reçoit de la part des baptistes, la vigueur des interactions entre les pentecôtistes et le reste de la société française. Elle témoigne d'une dynamique protestante militante, dans le droit fil de la réintégration protestante opérée au XIX^e siècle, au cours de laquelle la Société Centrale, la Société Évangélique, la Société Évangélique de Genève et quelques autres ont relancé une évangélisation protestante tous azimuts en société. Au contraire du modèle d'une pluralité cloisonnée⁸⁷, que l'époque moderne, à la suite de l'Édit de Nantes (1598) a eu tendance à privilégier, le protestantisme français de l'époque contemporaine s'est montré capable de passer à une pluralité articulée, qui ose au besoin déplacer un peu les frontières confessionnelles séculaires. L'histoire parallèle des baptistes et des pentecôtistes constitue un bon exemple de cette transition protestante réussie sur le tard, en France, d'une pluralité cloisonnée à une pluralité articulée.

⁸⁴ La comparaison se justifie dans sa globalité, mais pourrait être nuancée dans le détail. L'interaction pentecôtiste avec l'environnement (notamment les autres Églises protestantes) semble avoir été parfois plus conflictuelle, les pentecôtistes adoptant sur certains points, vis-à-vis des autres acteurs du christianisme français, un véritable "discours de rupture" autour de la notion du baptême de l'Esprit (du type : "sans baptême de l'Esprit, vous êtes de faux chrétiens").

⁸⁵ P. NICOLLE, *Lueurs et Reflets*, Rouen, 1961, p.9 et 10.

⁸⁶ P. NICOLLE, *op. cit.*, p.10.

⁸⁷ C'est-à-dire qui privilégie la coexistence d'ensembles confessionnels stables, aux contours étanches (les conversions d'un groupe à l'autre sont malvenues), plutôt que la concurrence des modèles, la controverse, le souci de faire choisir les individus.

Un axe professant

L'affirmation d'une solidarité protestante professante, basée sur un modèle d'Église locale (congrégationalisme) de militants, constitue la seconde caractéristique générale de la relation baptiste-pentecôtiste. Les pentecôtistes ne se sont pas implantés dans un désert professant. Pour toute identité nouvelle, qu'elle soit religieuse ou culturelle, l'illusion fréquente du "neuf", du "différent" anime les premiers pionniers. Mais à l'épreuve des hommes et de l'histoire, on se rend généralement compte que les "nouveau-tés", les "différences" ne sont pas aussi absolues qu'on les avait imaginés. Une implantation religieuse, au plein sens du terme, peut s'avérer "nouvelle", elle peut revêtir certains aspects "exogènes", elle n'en est pas moins toujours "autochtone"⁸⁸ (sans quoi il ne s'agit plus d'une "implantation" mais d'une "transplantation" - cas de l'Islam des immigrés maghrébins dans les années 1960 -). Les options religieuses défendues par les pentecôtistes, d'autres en France les partagent, au moins en partie, d'autres les comprennent, aidant par là-même le nouveau venu à s'acclimater. Ce phénomène classique des processus d'acculturation a joué aussi dans le cas du méthodisme en Italie. Mark Hutchinson, dans une étude sur le pentecôtisme dans la diaspora italienne d'Australie, souligne ainsi en passant qu'au moment où les premiers missionnaires méthodistes sont arrivés d'Angleterre en Italie en 1859, ils y ont trouvé les Vaudois, fiers d'une même identité protestante et "anti-papiste"⁸⁹. D'une certaine manière, les baptistes français furent aux pentecôtistes ce que les vaudois italiens furent aux méthodistes. Ils servirent de relais, sur la base d'une identité protestante évangélique et professante. Cette identité évangélique et professante a été définie selon quatre critères commodes par l'historien anglais David B. Bebbington (suivi notamment par l'historien américain Mark Noll). On peut caractériser ce protestantisme⁹⁰, par les quatre traits distinctifs suivants : conversion (changement de vie à la suite de l'expérience de la foi en Christ), crucicentrisme (rôle essentiel de la prédication de la Croix), biblicisme (fort accent sur la Bible-Parole de Dieu, lue sans un grand nombre de médiations critiques) et activisme (culture de l'engagement)⁹¹. En dépit de quelques nuances possibles, en particulier sur le biblicisme - même si les pentecôtistes s'affirment souvent comme fondamentalistes⁹² -, les pentecôtistes français se rattachent globalement à cette identité, et c'est dans ce "bassin culturel" qu'ils ont opéré leur implantation.

On peut considérer cette solidarité effective comme la troisième étape de la pluralisation progressive du paysage protestant français. Une première étape fut constituée par dissidence du tronc réformé et luthérien (que l'on appelait "concordataire", au XIX^e siècle), avec des Églises comme les méthodistes, les libristes et les darbystes, qui ont recruté essentiellement à partir de transfuges des Églises réformées. A cette première pluralisation s'ajoute une pluralisation par aide réformée et luthérienne, en direction d'un type d'identité protestante non dissidente des "concordataires". Tel a été le cas des baptistes, au cours du XIX^e siècle, qui doivent leur identité et leur développement à une démarche confessionnelle qui remonte au début du XVII^e siècle et qui s'appuie surtout, non sur la récupération des autres protestants, mais sur l'évangélisation de population étrangères à l'héritage de la Réforme. Mais ce type de pluralisation, comme le précédent, est encore polarisé autour des réformés

88 Voir aussi à ce sujet l'éclairante mise au point de R. R. NOVAES à propos du Brésil, "Exogène ou autochtone?" in "Pentecôtisme à la Brésilienne : des controverses en cours", ASSR, 1999, 105, pp.128 à 130. Elle y affirme notamment : "Les données dont nous disposons aujourd'hui suggèrent d'abandonner l'idée selon laquelle l'alternative religieuse pentecôtiste serait exogène en raison de son origine nord-américaine" (p. 128).

89 M. HUTCHINSON, "Rough Blocks. The Transoceanic Triangle in Planting Pentecostalism among Italian Immigrants to Australia, 1907-1979", in G. A. RAWLYK & M. A. NOLL, *Amazing Grace, Evangelicalism in Australia, Britain, Canada and the United States*, Mc Gill-Queen's University Press, 1994, p. 242.

90 Ce protestantisme "évangélique" est défendu aux Etats-Unis par la *National Association of Evangelicals* (N.A.E.), créée en 1942 dans un but fédératif.

91 Cette distinction est utilisée en particulier dans l'ouvrage publié sous la direction de M. A. NOLL (& D. W. BEBBINGTON, G. A. RAWLYK), *Evangelicalism, Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles and Beyond, 1700-1990*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 6. Elle provient, au départ, de D. W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 2-17.

92 Pierre Nicolle se désigne par exemple comme ayant "toujours été un "fondamentaliste"" Cf. P. NICOLLE, *Lueurs et reflets*, op. cit., p. 11.

et luthériens. Désormais, avec le cas baptiste-pentecôtiste, c'en est terminé. La pluralisation se joue désormais essentiellement en dehors de l'aide directe des luthériens et des réformés. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu d'apport réformé à l'implantation pentecôtiste. Les pentecôtistes rencontrèrent ainsi un écho positif à Saint-Chamond auprès du pasteur Max Bernouilli (E.R.F.), qui appela ses autorités ecclésiastiques à tendre "une main fraternelle à nos frères du Mouvement de Pentecôte"⁹³. Mais c'est en Ardèche que l'accueil réformé fut le plus favorable, dans le cadre du "Réveil réformé de l'Eyrieux" avec Louis Dallière (qui va déboucher sur l'Union de prière de Charmes - près de Valence -)⁹⁴. Considéré comme "farouchement réaliste"⁹⁵, pasteur de l'Église réformée évangélique et chargé de cours à la faculté de théologie de Montpellier, Louis Dallière (1897-1976) se rendit même en Angleterre pour étudier là-bas le pentecôtisme (été 1932). Auparavant, le 13 janvier 1932, après une rencontre avec Scott (qui anime une Mission à Privas du 2 au 20 janvier)⁹⁶, il fit l'expérience personnelle de la glossolalie, puis en avril, il avait présenté le pentecôtisme et la personne de Douglas Scott à une centaine de pasteurs et d'étudiants en théologie rassemblés à Nîmes. Mais les réactions furent globalement négatives, en dépit de l'adhésion de quelques pasteurs réformés, dont Jacques Bost, qui reçurent le baptême par immersion. La tentative de Louis Dallière, qui consista à faire participer le pentecôtisme au projet réformé, au prix d'un gros effort d'acculturation réciproque⁹⁷, échoua, même si la décision du synode national de l'Église Réformée de France (tenu au Chambon en 1951) d'accepter, aux côtés du baptême des nourrissons, le principe du baptême d'adultes, en constitue un effet tardif. Dès le milieu des années 1930, les instances ecclésiastiques réformées comme, un peu plus tard, celles des luthériens vont prendre fermement position contre des relations suivies avec les pentecôtistes, regardés avec beaucoup de méfiance. Même un Jean Cadier (1898-1981), pourtant ardent évangéliste et propagateur du Réveil, s'opposa fermement aux pentecôtistes, avec ses Brigadiers de la Drôme, au nom de l'identité chrétienne réformée à préserver. Les écarts ecclésiologiques, encore plus que théologiques, étaient trop grands, et le rejet l'emporta. On observa, dans bien d'autres pays européens, le même type de réactions de la part des Églises protestantes les plus installées⁹⁸.

Les protestants professants et congrégationalistes se montraient quant à eux beaucoup plus proches du modèle d'Église pentecôtiste. Cela ne signifie pas qu'ils apportèrent tous leur concours aux nouveaux venus. Un silence gêné régna bien souvent devant les avancées pentecôtistes, comme dans la revue *Christ Seul*, qui n'a "jamais explicitement parlé" de la question⁹⁹. Mais les correspondances étaient possibles, et c'est au milieu baptiste, particulièrement tourné, comme les pentecôtistes, vers l'évangélisation, qu'il échet d'apporter un concours décisif aux débuts de l'implantation du mouvement de Pentecôte en France. Ces deux mouvances partageaient non seulement un même modèle d'Église congrégationaliste et professant (avec quelques nuances), mais aussi un même modèle baptismal : les baptistes ont été les seuls parmi les protestants français, au XIX^e siècle, à militer vis-à-vis de l'extérieur en faveur d'une Église de professants fondée sur le baptême par

93 M. BERNOUILLI, cité par G.R. STOTTS, *op. cit.*, p. 76.

94 Cf. le colloque de l'I.P.T. *La vie des Églises Protestantes de la vallée de la Drôme de 1928 à 1938*, avril 1974, publié par les Bergers et les Mages, 1977, p. 149 et sq. (info. aimablement transmise par F.Keller).

95 Cité par D. ROBERT dans sa notice sur Louis Dallière, in André Encrevé (dir.), *Les Protestants, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 160.

96 Cf. l'étude dactylographiée de Franck Keller, "Donald Gee et le protestantisme français", p. 1 (4p).

97 Dans une "courte étude sur le réveil de Pentecôte", intitulée D'aplomb sur la Parole de Dieu", L. DALLIERE affirme notamment que "la doctrine d'Antoine Court a consisté à éliminer complètement les charismes pour les remplacer par des ministères reconstitués". Pour Dallière, le pentecôtisme aurait pu permettre à l'Église Réformée de renouer avec une certaine dimension charismatique héritée des persécutions et des temps pionniers. Côté pentecôtiste, on note aussi un certain effort d'assimilation d'un certain héritage de l'histoire réformée, en parcourant l'ouvrage (déjà cité) de Stotts : il mentionne ainsi Isabeau Vincent, prophétesse qui aurait parlé en langue, selon quelques témoins, en 1688. Cf. G. R. STOTTS, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, *op. cit.*, p. 18.

98 En Italie, autre pays latin, M. HUTCHINSON évoque ainsi le cas de Giacomo Lombardi, immigré italien aux Etats-Unis, ancien presbytérien devenu pentecôtiste, qui revient à Rome pour y implanter le pentecôtisme. Il prit contact avec des protestants vaudois et des membres des Églises libres, mais se fit "résolument rejeter", car on s'exaspère de le voir multiplier les tentatives d'approche sur les membres d'Église. Cf. "Rough Blocks...", *op. cit.*, p. 246.

99 J. SEGUY, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris-La Haye, Mouton, 1977, p. 591.

immersion du converti¹⁰⁰. Cette spécificité les préparait à accueillir avec faveur l'arrivée des pentecôtistes en France, au début des années 1930. Ces derniers, en effet, partagent sans ambiguïté l'option professante, l'option baptismale et l'option militante des baptistes. Le seul baptême valable, pour eux comme pour les baptistes, est le baptême par immersion du converti, à l'exclusion de tout autre rite. Leur référence paradigmatique, "l'Église primitive", celle des premiers chrétiens, est par ailleurs exactement la même, à la nuance près que les pentecôtistes lui accordent une normativité encore plus grande (en se désintéressant davantage que les baptistes de l'évolution ultérieure du christianisme). Ces points de convergence forts permirent aux premiers pentecôtistes de trouver, en France, des Églises où ils pouvaient se sentir accueillis. On se situe là non plus dans un schéma de pluralisation par dissidence, ni de pluralisation par aide luthéro-réformée, mais de pluralisation évangélique et professante (Cf. tableau suivant).

Les trois types de pluralisation protestante en France (XIX^e-XX^e siècle)

1. Pluralisation par dissidence (du tronc "concordataire"). Exemple des libristes, des méthodistes (XIX^e siècle).
 2. Pluralisation par aide luthéro-réformée. Exemple des baptistes (XIX^e siècle), des Églises évangéliques arméniennes (XX^e siècle).
 3. Pluralisation sur un axe évangélique et professant, découplée du tronc luthéro-réformé. Exemple des pentecôtistes (particulièrement appuyés par les baptistes, XX^e siècle).
-

Cette pluralisation protestante nouvelle, en France, sur un axe professant et évangélique, attira l'attention de Ruben Saillens. En dépit de ses liens familiaux étroits avec l'Église baptiste du Tabernacle, très hostile au Mouvement de Pentecôte, il est significatif de noter l'intérêt qu'il porta aux pentecôtistes. En découvrant sur le tard ce mouvement, il y vit une manifestation de la vitalité évangélique du protestantisme, et lui apporta tout l'appui que son prestige d'évangéliste revivaliste pouvait lui donner. Cette attention apparaît notamment dans une réponse qu'il adresse à un courrier de sa fille, Madeleine Blocher-Saillens¹⁰¹, alors pasteur de l'Église baptiste du Tabernacle et opposée au pentecôtisme. Il y affirme sa conviction (argumentée) qu'il "est possible que le Seigneur rende à Son Église des dons miraculeux, comme ce fut le cas pour Israël". Il cite, à l'appui, les "faits remarquables et exceptionnels" qui ont pu se produire "à l'époque de la Réformation, et surtout après la Révocation, chez les huguenots du midi : des enfants à la mamelle exhortant les assemblées du Désert". Il évoque ensuite son ami baptiste américain, le Dr A. Gordon, qui "pratiquait les guérisons par la prière et l'onction d'huile. Le fondateur de la Christian and miss. Alliance (Simpson) la pratiquait aussi, et l'alliance maintient toujours cette pratique dans ses assemblées et ses missions." Tout en refusant de se prononcer catégoriquement, il explicite ainsi son hypothèse du mouvement pentecôtiste comme phénomène de Réveil, animé par le Saint Esprit :

"(...) Lorsque j'ai entendu parler du mouvement Pentecôtiste en France, j'ai pensé d'abord que c'était un emballement passager et sans importance. Mais lorsque j'ai appris qu'à Rouen il y avait une Église baptiste stricte (car nul n'y est reçu sans avoir été baptisé) où des centaines de catholiques romains, convertis par la prédication d'un homme très simple, prennent la Cène chaque dimanche matin (5 à 600 chaque fois), je me suis demandé si ce n'était pas là un mouvement du Saint Esprit. Jamais je n'ai connu, en France ni ailleurs, des services hebdomadaires de Cène aussi impressionnants par le nombre des participants."

Après avoir évoqué l'hypothèse (qu'il n'écarter pas) d'aller prêcher dans une assemblée pentecôtiste, il termine en soulignant ce qui lui plaît "dans ce mouvement de Pentecôte" : "son

¹⁰⁰ Les libristes ont eux aussi milité pour le modèle professant, mais sans le même principe baptismal obligatoire.

Quant aux anabaptistes-mennonites, ils défendaient le même modèle que les baptistes mais ne militèrent pas en direction de l'extérieur, du "monde".

¹⁰¹ R. SAILLENS, courrier daté du 4 mai 1940. Il semble que dans ce courrier, auquel Ruben Saillens fait indirectement allusion, la pasteur du Tabernacle ait demandé à son père un article pour le *Bon Combat* sur les pratiques anti-bibliques des Pentecôtistes (Fonds Blocher-Saillens, Nogent-sur-Marne).

orthodoxie absolue en ce qui concerne l'inspiration des Écritures, la Divinité de Christ, la valeur de sa mort expiatoire, la résurrection corporelle, etc.”¹⁰² Ruben Saillens, vieillissant et marqué comme bien d'autres par le contexte de la Seconde Guerre Mondiale, n'eut pas beaucoup d'occasions concrètes de soutenir les pentecôtistes, mais il sut saisir celles qui se présentaient pour faire comprendre aux premiers pentecôtistes français qu'ils pouvaient compter sur sa sympathie active de baptiste¹⁰³. Très soucieux d'organiser le mouvement protestant évangélique en France, Ruben Saillens percevait, dans l'implantation pentecôtiste, une manifestation d'une vitalité protestante à encourager. Une telle attitude montre qu'au-delà des cercles de la Fédération Baptiste, il pouvait exister ailleurs, chez des baptistes de culture *a priori* fondamentaliste, un capital de sympathie réel à l'égard du pentecôtisme, perçu en tant que mouvement protestant de Réveil, même si, au sein de l'A.E.E.B.F. comme des baptistes indépendants, la méfiance et la réprobation dominant. Avec cet appui, les pentecôtistes purent s'implanter plus aisément, de la même manière que quelques décennies auparavant, en dépit de quelques tensions là aussi, les baptistes avaient pu le faire grâce au vigoureux soutien des protestants concordataires. Dans ces processus décalés d'implantation, on constate ainsi en quelque sorte un “effet de dominos” : les luthéro-réformés appuient l'implantation des baptistes qui, à leur tour, appuient l'implantation pentecôtiste suivant un nouvel axe professant. Cet “effet-domino” constitue certainement l'une des manières de décrire et d'expliquer la diversification progressive du protestantisme français à l'époque contemporaine.

Une diversité intra-protestante accentuée

Cette diversité accentuée constitue le dernier trait caractéristique de la relation baptiste-pentecôtiste. L'acculturation réussie du pentecôtisme en France, grâce, notamment, à l'appui des baptistes, a élargi la palette des sensibilités protestantes françaises. Cette diversification ne joue qu'à la marge, si l'on s'en tient aux catégories habituellement utilisées par l'historien. En effet, les pentecôtistes n'apportent pas vraiment de nouveau modèle d'Église, ils sont congrégationalistes et professants. En revanche, en faisant intervenir des catégories sociologiques, qui permettent d'affiner les typologies, on peut mettre en lumière, au travers de l'implantation pentecôtiste, l'émergence d'un nouveau type de groupe protestant. En reprenant et développant une typologie mise en place par Jean-Paul Willaime¹⁰⁴, on peut considérer que jusqu'au début du XX^e siècle, le protestantisme a défendu deux modèles, en opposition au “modèle institutionnel rituel” propre au catholicisme, caractérisé par un fort magistère institutionnel. Ces deux types sont le modèle “institutionnel-idéologique” (de type Église réformée), marqué par un magistère “idéologique” où l'institution-Eglise est seconde par rapport à la théologie, et ce que l'on peut appeler, à partir de l'analyse du cas baptiste, un modèle “associatif idéologique”¹⁰⁵, marqué par un même magistère “idéologique” (théologique), mais une dévalorisation de la notion d'Église-institution au profit d'un modèle associatif d'Église locale (congrégationaliste). On peut estimer que l'implantation du mouvement de Pentecôte aurait eu de grandes difficultés à s'opérer en France en l'absence de ce second modèle associatif, qui fut assez proche de celui des pentecôtistes pour permettre de l'acclimater. Mais le modèle pentecôtiste est encore différent, et il a enrichi la palette des formes religieuses protestantes dans la France contemporaine. Le modèle socio-religieux des pentecôtistes s'avère en effet de type associatif, mais pas complètement de type idéologique.

Comme l'a souligné Peter Williams, le pentecôtisme constitue bien une “nouvelle version

102 R. SAILLENS, extraits du courrier du 6 mai 1940 à sa fille, Condé sur Noireau (Fonds Blocher-Saillens).

103 Il ne semble pas que Ruben Saillens ait pu concrètement prêcher dans une assemblée pentecôtiste. Très âgé, il ne se déplaçait plus aisément. En revanche, il a chaleureusement accueilli à Condé-sur-Noireau le pasteur pentecôtiste Gallice, son épouse Bernadette et leurs enfants, qui fuyèrent à bicyclette les bombardements qui pleuvaient sur Le Havre. Georges R. Stotts, qui rapporte l'anecdote, qualifie Ruben Saillens d’“éminent théologien et compositeur baptiste”. Cf. *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire, op. cit.*, p.103.

104 Voir J-P. WILLAIME, *La précarité protestante, Sociologie du protestantisme contemporain*, Paris, Genève, Labor et Fides, 1992, p.22.

105 Cf. S. FATH, *Immigrés de l'intérieur? Socio-histoire de l'implantation baptiste en France (1810-1950). Une autre façon d'être chrétien en France*, thèse de doctorat E.P.H.E., section des Sciences Religieuses, 1998, tome 2, p. 46 à 50.

du thème de l'anti-structure"¹⁰⁶. Il n'est donc pas d'ordre institutionnel mais associatif. Selon Williams, il exprimerait un certain rejet du discours logique et un désenchantement à l'égard de toutes les structures et conventions imposées aux individus par le monde industrialisé, et l'aspiration à une réalité plus simple ("a more basic reality") où ces conventions ne comptent pas. Par ailleurs, son accent sur la guérison par la foi ("Faith healing") constituerait une résurgence d'une vieille lignée de systèmes thaumaturgiques dans lesquels le souci de guérison immédiate l'emporte sur les soucis théologiques. L'idéologique s'effacerait donc derrière le don charismatique de guérison. Le type de sociabilité religieuse des pentecôtistes se situe à la charnière entre le type "associatif-idéologique" des baptistes (forte "régulation" doctrinale sur les Églises) et ce que Jean-Paul Willaime appelle un type "associatif charismatique", où l'impact du charisme personnel du conducteur joue un rôle décisif. Le "ciment" de l'association n'est plus, ni le rituel, ni l'idéologique, mais le charisme fondateur du responsable, "pouvoir personnel de tel ou tel prophète à qui un certain nombre d'adeptes reconnaissent une légitimité"¹⁰⁷ dans le cadre de ce que Max Weber appelait déjà "une communauté émotionnelle"¹⁰⁸. Dans le profil pentecôtiste, marqué par l'importance cardinale des charismes, du rôle de guérison dévolu en partie au pasteur, cette dimension charismatique a joué comme jamais auparavant au sein du protestantisme français. On se retrouverait, ici, moins dans l'optique d'une "congrégation" (organisée autour d'une référence commune à une doctrine) que dans celle d'une "communauté" (organisée autour du charisme personnel d'un pasteur).

Cette diversification à laquelle l'implantation pentecôtiste, appuyée par les baptistes, a contribué, montre la plasticité de l'identité protestante, que l'on a parfois tendance, en France, à réduire à l'identité huguenote. Elle révèle aussi les tensions qui jouent au sein des mouvements issus de la Réforme. On retrouve ici des problématiques qui fonctionnent dès le début du XVI^e siècle, entre les tensions très institutionnelles du protestantisme, les tensions plus idéologiques/théologiques, et des tensions spiritualistes et charismatiques qui se manifestèrent, en particulier, dans certaines franges de ce que l'on appelle la "Réforme radicale". Ces tensions travaillent le protestantisme de manière interne, mais le travaillent aussi jusqu'au-delà de ses frontières, et l'implantation pentecôtiste a posé aussi cette question, en France comme ailleurs : jusqu'où peut-on parler de protestantisme ? Le rôle dévolu à l'Esprit Saint chez les pentecôtistes a posé question à leurs autres collègues protestants de France, y compris les baptistes (qui n'ont jamais fait de la glossolalie une marque nécessaire de la conversion), dans la mesure où le *Sola Scriptura* leur paraît parfois menacé par une forme de *Solus Spiritus*. Comment s'articule la "circulation du Saint-Esprit", pour reprendre une formule de l'ethnologue Laurent Amiotte Suchet¹⁰⁹ avec l'accent traditionnel des protestants sur le théologique, l'interprétation des Écritures ? Jusqu'à quel point peut-on la rattacher à l'héritage de Jean Calvin, qui mit particulièrement l'accent, au XVI^e siècle, sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit ? On manque encore de travaux précis sur le champ français pour se prononcer. Il reste que Jean-Paul Willaime, à la suite de Jean Séguy ou Jean Baubérot, soulignent à juste titre "l'intégration conceptuelle du pentecôtisme dans le monde très diversifié du protestantisme"¹¹⁰, même si certaines spécificités pentecôtistes peuvent, à la marge, nourrir des questionnements sur l'identité protestante. Ce vaste débat ne peut être tranché de manière simple, tant les contextes diffèrent d'un groupe pentecôtiste à l'autre, mais il est intéressant de noter que cette interrogation sur la diversité, les frontières et les tensions du protestantisme a été stimulée en France à partir de l'implantation pentecôtiste. Longtemps relativement homogène, en France, autour de l'axe luthéro-réformé, le protestantisme s'est considérablement diversifié à l'époque contemporaine, et l'implantation pentecôtiste, appuyée par une partie des baptistes français, en est une illustration saisissante qui n'a pas fini d'alimenter les réflexions.

106 "Pentecostalism was essentially a new version of the theme of anti-structure". P. W. WILLIAMS, *Popular Religion in America...*, *op. cit.*, p. 150.

107 J.-P. WILLAIME, *ibid.*, p.24.

108 M. WEBER, *Économie et société*, Les catégories de la sociologie, Paris, Plon Press Pocket, 1995, p.322.

109 Cf. Laurent AMIOTTE SUCHET, "Quand je suis venu à l'Évangile", *Circulation du Saint-Esprit et travail biographique chez les membres d'une Église pentecôtiste bisontine*, maîtrise de sociologie et d'anthropologie (dir. Mr. Hell), UFR SLHS de Franche Comté, 1999.

110 J.-P. WILLAIME, "Pentecôtisme : contours et paradoxes...", *op. cit.*, p.12. L'auteur précise, une page plus loin, que le pentecôtisme développe ces deux dimensions spécifiques du protestantisme : "la référence à la Bible comme source fondamentale de la vérité et de la morale" et "un individualisme religieux porteur d'une désacralisation des médiations institutionnelles et cléricales".

* *
*

L'histoire parallèle des baptistes et des pentecôtistes en France permet, en fin de compte, d'élargir sur trois points de conclusion au travers d'un constat, d'une comparaison et d'une explication.

1. Le constat : le protestantisme français est ecclésiogène. Il n'est pas seulement porteur d'un modèle religieux adapté à la laïcité, et appelé, par une sorte d'attraction fatale, à s'y dissoudre graduellement. Il est aussi porteur d'une aptitude à générer de nouvelles Églises, de nouveaux groupes religieux, en vertu d'une "fissiparité structurelle" née de la désacralisation des institutions cléricales¹¹¹. L'implantation baptiste en France, à partir de 1810-20, globalement appuyée par les protestants concordataires (surtout les réformés) témoigne de ce processus ecclésiogène. L'implantation pentecôtiste, à partir de 1920-30, l'illustre de plus belle. Le parcours ultérieur de ces groupes en France (les baptistes représentent environ 40.000 personnes en l'an 2000 - dont 12.000 membres baptisés -, les pentecôtistes compteraient quant à eux 200.000 fidèles, dont près de 100.000 rattachés à la Mission Évangélique Tzigane) confirme, si besoin était, que ce caractère ecclésiogène du protestantisme français fonctionne et se montre capable d'une certaine vitalité au XX^e siècle. Mais ce constat relève presque de la platitude. Après tout, il est dans la nature même du protestantisme de générer de la diversité, selon le grand principe *Ecclesia Reformata Semper Reformanda est*.

2. La comparaison : si la dimension ecclésiogène du protestantisme apparaît normale aux Etats-Unis (et à un moindre degré en Angleterre), elle constitue en fait une nouveauté relative en France. La pluralisation du protestantisme, en Angleterre et plus encore aux Etats-Unis, s'est développée dès le XVII^e siècle, et s'est poursuivie de manière quasi-continue ensuite. Rien de tel en France, où cette pluralisation n'intervient vraiment qu'à partir du XIX^e siècle, en passant par les trois phases précédemment décrites (phase par dissidence du protestantisme concordataire, puis par l'appui des concordataires, puis sur un axe évangélique professant). La manière dont s'acclimate le pentecôtisme en France, sans passer ni par l'Etat, ni par les Églises protestantes anciennement fonctionnalisées dans le cadre de l'Etat (luthériens et réformés) constitue, pour la France, une réelle nouveauté¹¹². Quasi banalité d'un côté de l'Atlantique, la manière dont s'opère l'implantation pentecôtiste constitue donc une quasi nouveauté sur les rives françaises du même océan. Cette comparaison demande une explication.

3. L'explication : C'est dans l'histoire différente des pays anglo-saxons et de la France qu'il faut trouver la raison majeure du décalage d'interprétation autour de l'implantation pentecôtiste. Aux Etats-Unis particulièrement, le pluralisme religieux et protestant a été presque consubstantiel des débuts de la nation américaine (Cf. les remarques introductives de Robert T. Tandy). La pluralisation a été le maître mot du paysage chrétien américain au XVII-XVIII^e siècle, tandis qu'en France et en Europe continentale, c'est au contraire la confessionnalisation qui a dominé, c'est à dire un processus de territorialisation des appartenances religieuses, sur une base étatique qui a très fortement limité la concurrence religieuse. Les colonies américaines ont été peuplées des dissidences religieuses dont l'Europe ne voulait pas, ce qui explique le décalage considérable des cultures religieuses : pluralisation concurrentielle sur une rive de l'Atlantique¹¹³, confessionnalisation plutôt monopolistique sur l'autre rive. Cette dichotomie a été bien aperçue, en son temps, par Ernst Troeltsch, qui avait opposé, au début du XX^e siècle, ce qu'il appelait un "néoprottestantisme", issu pour bonne

¹¹¹ Cf. J-P. WILLAIME, *op. cit.*, p.14.

¹¹² D'autres Églises ou unions d'Églises nouvelles vont ensuite, en France, emprunter le même type d'acclimatation (sur l'axe évangélique et professant). C'est le cas, notamment, des Églises évangéliques implantées par France Mission, ou des Eglises Évangéliques Indépendantes (A.E.E.I.).

¹¹³ Pour des analyses de fond sur cette pluralisation, voir N. HATCH, *The Democratization of American Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1989 et R. FINKE et R. STARK, *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

part des courants de la Réforme radicale, qui a “connu à partir de la fin du XVII^e siècle (son) moment historique” en ouvrant sur la modernité pluraliste, et un protestantisme plus confessionnalisé correspondant à “une culture unitaire ecclésiastico-confessionnelle embrassant l’ensemble de la société”¹¹⁴. Dichotomie typologique, bien-sûr, mais qui recouvre assez largement la dichotomie géographique et culturelle entre les deux rives de l’Atlantique.

Au XVIII^e siècle, les deux univers religieux sont encore largement opposés, même si certains échanges religieux se produisent¹¹⁵. Au XIX^e siècle, ces deux mondes entrent désormais en interaction, se heurtent et se jaugent (l’implantation baptiste en France constitue un bon terrain d’analyse de ces échanges encore délicats). Au XX^e siècle, à l’exemple de l’implantation pentecôtiste, on se retrouve enfin, non plus avec deux univers différents, mais un même univers religieux diversifié et pluraliste. Il reste bipolaire, la culture pluraliste américaine demeurant plus affirmée qu’en France¹¹⁶, mais cet univers est désormais commun malgré tout, la société française et sa composante protestante se montrant capable d’une pluralisation qui peut admettre l’implantation pentecôtiste, aidée par les baptistes. L’histoire parallèle des baptistes et des pentecôtistes en France constitue donc un raccourci d’évolutions beaucoup plus générales à recadrer sur l’axe transatlantique. Il a fallu deux siècles pour que le baptisme traverse la Manche et l’Atlantique pour commencer à s’implanter en France¹¹⁷. Il n’aura fallu que vingt ans pour que le pentecôtisme fasse de même. C’est un immense hiatus culturel qui se tend à se résorber (parfois dans la douleur) au travers de cette évolution. Le XX^e siècle occidental a réduit le contraste euro-américain séculaire entre confessionnalisation monopolistique et pluralisation concurrentielle au profit de ce dernier modèle.

114 E. TROELTSCH, *Calvinisme et luthéranisme* (1909), publié in *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, NRF, 1991, p.50.

115 En particulier entre les colonies américaines et la “mère patrie”, l’Angleterre, au travers du courant transatlantique du *Great Awakening* animé notamment par Georges Whitefield qui prêcha la conversion sur les deux continents.

116 Cette proposition demanderait des nuances et une étude en soi. La grande diversité religieuse américaine tend parfois plus à la “pluralité” (multiples variétés religieuses) qu’au “pluralisme” proprement dit (capacité de la société à articuler la pluralité à des valeurs - comme une certaine idée de la laïcité par exemple -, à en faire un espace de tolérance et d’échange).

117 De 1608-1612 (début du baptisme dans un cadre anglais, 1639 dans le cadre américain) à 1810-20 (en France du Nord), contre 1901-1906 (naissance du pentecôtisme aux Etats-Unis) et 1926-30 (début en France avec Thomas Roberts et Douglas Scott).