Témoigner à l'âge classique et moderne : des sens au sens

Sens, voix, lois, lieux et legs

Textes réunis et édités par
Danièle Berton-Charrière et Monique Vénuat



HONORÉ CHAMPION
PARIS

Le récit de conversion aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles : écriture et pratique du témoignage chez les protestants dissidents[1]

Dans la vaste correspondance du ministre presbytérien anglais Richard Baxter, on trouve une lettre de John Woodbridge faisant état de l'excès de zèle des Églises coloniales qui ont, sinon inventé, du moins généralisé, dès les années 1630, des tests d'entrée pour éviter la contamination de communautés « pures » de saints par de prétendus infidèles. Parmi ces tests, figure l'obligation pour tous les candidats de venir présenter un témoignage public de leur conversion. Voici comment Woodbridge décrit, non sans humour, la pratique du témoignage, selon lui fort excessive : « *[This] Common opinion is so riveted in the hearts of men, vid. That the infected and Infectious will steale in at the Church doors unless every brother be allowed a feeling of his pulse and smelling of his Breath and handlinge of his necke ans hands…*[2] ».

Le récit de conversion, ou témoignage, peut s'entendre dans des sens différents. Dans son acception la plus large, il s'agit d'une prise de parole (écrite ou orale) relatant le passage d'une religion à une autre, d'une confession à une autre, d'un état de « non religion » à un état de religion[3]. Nous appliquons ici le terme au contexte anglais en l'utilisant dans un sens plus restreint et technique : le récit oral que les fidèles devaient venir présenter s'ils souhaitaient quitter l'Église Établie pour intégrer une communauté autonome, plus précisément une communauté calviniste. Le témoignage est ainsi nommé *testimony*, mais aussi, *An Account of a work of grace* ; *an Account of [the] Faith* ; *a declaration of [the] Faith* ; *an Account of the*

---

[1] L'auteur indique que certains extraits de cet article ont été publiés, voir Anne Dunan-Page, *L'Expérience puritaine. Vies et récits de dissidents (XVII^e^-XVIII^e^ siècle)*, Paris, Cerf, 2017.

[2] « Cette opinion est communément ancrée dans le cœur des hommes, à savoir que des personnes contaminées et contagieuses finiront par pénétrer dans l'Église, à moins qu'à la porte, chaque frère ne se fasse tâter le pouls, sentir l'haleine et palper le cou et les mains », « The Correspondence of John Woodbridge Jr. And Richard Baxter, éd. Raymond Phineas Stearns, *New England Quarterly,* 10/3 (1937), p. 577.

[3] Voir F. W. D Bullock, *Evangelical Conversion in Great-Britain, 1696-1845*, St Leonard-on-Sea, Budd and Gillatt, 1959.

Lords work upon [the] Soul ; *an Account of [the] Conversion* ; *an Account… of [the] Faith in Christ* ou, tout simplement, *an experience*[4].

Le contexte est donc celui du « congrégationalisme » qui, selon ses détracteurs tels Baxter et Woodbridge, définissait à tort une Église comme une communauté de saints visibles. En Angleterre, les congrégationalistes (ou « indépendants ») choisirent finalement et parfois malgré eux, la voie de la séparation d'avec l'Église anglicane jugée trop laxiste dans l'admission et l'exclusion des fidèles. Ce fut également le cas des baptistes qui préconisaient le baptême par immersion, à la suite du témoignage. Ce sont ces deux communautés, faisant du témoignage une condition de participation à la communion, qui font l'objet des remarques suivantes. Il sera également fait référence, quoique plus brièvement, à la façon dont ces dissidents ont modifié les préceptes à l'origine issus des Églises coloniales.

Nous prendrons ici en considération quatre grands types de sources qui nous renseignent sur la pratique du témoignage : les disciplines d'Église (*church orders*), parfois prescriptives, qui exposent les processus d'admission et d'exclusion des membres, la littérature de controverse qui détaille les querelles sur la pratique obligatoire du témoignage de part et d'autre de l'Atlantique, les collections de témoignages britanniques et coloniaux, enfin les livres d'Église manuscrits.

La définition de la nature même de l'Église, le processus d'intégration des nouveaux membres, les qualifications nécessaires pour participer au sacrement, et donc les témoignages, n'ont cessé d'alimenter les querelles internes et externes au congrégationalisme. Il est aisé de concevoir quelles pouvaient être les premières objections à cette pratique jugée par certains non scripturaire. Les desseins de Dieu sont impénétrables. Prétendre pouvoir discerner qui est élu et qui ne l'est pas est au mieux parfaitement chimérique, au pire théologiquement inadéquat et même dangereux pour la prospérité de l'Église, puisque les exclus risquent alors d'errer de secte en secte et d'hérésie en hérésie[5]. Les congrégationalistes étaient parfaitement conscients de la présence d'hypocrites en leur sein,

[4] Respectivement, « un témoignage », « un récit du travail de la grâce », « un récit de [la] foi », « une déclaration de [la] foi », « un récit du travail du Seigneur sur l'âme », « un récit de [la] conversion », « un récit de [la] foi dans le Christ », une « expérience ». Tous ces termes sont empruntés au livre d'Église de Maze Pond, « London (Southwark), Maze Pond (*folio*) 1693-1708, Angus Library and Archive, Regent's Park College, Oxford, Londres (Southwark), Maze Pond (*folio*) 1693-1708, *fol*. 97-98, 100, 112-13, 75 et 13. Toutes les citations des manuscrits de Regent's Park sont reproduites par permission.

[5] Thomas Lechford, *Plain Dealing : Or, Newes from New-England*, Londres, 1642, *sig. A3v°*.

nul ne pouvant effectivement sonder le cœur des hommes, mais le témoignage, nécessairement assorti d'autres mesures, constituait pour eux un indicateur certes imparfait, mais utile, de l'état spirituel du croyant[6].

Alors que leurs ennemis politiques et religieux se plaisaient à dénoncer, à des fins hautement polémiques, l'orgueil de ces saints s'octroyant le pouvoir de juger de l'état spirituel de leurs semblables, les congrégationalistes prétendaient donc, quant à eux, ne jamais vouloir se prononcer de façon définitive. Il semblerait ainsi que leurs exigences aient souvent été minimales, que les fidèles chevronnés aient accordé le bénéfice du doute aux impétrants en exerçant un jugement guidé par la charité[7]. Voici ce que John Cotton (à qui l'on doit probablement d'avoir introduit la pratique systématique du témoignage en Nouvelle-Angleterre après son arrivée en 1633) recherchait dans ces récits :

> *How it pleased God to worke in them, to bring them home to Christ, whether the law have convinced them of sinne, how the Lord hath wonne them to deny themselves and their owne righteousnesse, and to rely on the righteousnesses of Christ, then they make a briefe confession, or else an answer to a few questions about the maine fundamentall points of Religion* […] *we refuse none for weaknesse, either knowledge or grace* […][8].

---

[6] « *To recognise a saint was, at once, a difficult and an easy task : difficult, because one could never be sure ; easy because the criteria for determining the probability of sanctification were both abundant and clearly established* », Raymond Phineas Stearns et David Holmes Brawner, « New England Church "Relations" and Continuity in Early Congregational History », *Proceedings of the American Historical Society* 75, 1965, p. 13-45 (notamment, p. 24) ; « Reconnaître un saint était une tâche difficile et facile à la fois : difficile, parce que personne ne pouvait avoir de certitude ; facile parce que les critères par lesquels on déterminait la probabilité de la sanctification étaient à la fois abondants et clairement établis » (traductions nôtres).

[7] Sur le concept de charité dans le témoignage, voir l'excellent article de Baird Tipson, « Invisible Saints : The Judgement of Charity in the Early New England Churches », *Church History* 44, 1975, p. 460-71.

[8] John Cotton, *A Coppy of the Letter of Mr. Cotton*, Londres, 1641, p. 5. « Comment il a plu au Seigneur de travailler dans leur cœur, de les amener vers le Christ ; si la loi les avait convaincus du péché, comment le Seigneur les avait persuadés de ne pas compter sur eux-mêmes, d'abandonner toute vertu et de se reposer sur la seule vertu du Christ. Ils se confessent alors brièvement ou répondent à quelques questions concernant les points fondamentaux de la Religion […]. Nous ne refusons personne dont la connaissance ou la grâce soient faibles. » Voir aussi John Cotton, *The Way of the Churches of Christ in New England*, Londres, 1645, chap. III, « *Of the Addition of Members to the Church*. » Edmund Morgan a avancé l'hypothèse, qui n'a toujours pas été invalidée, que le récit de conversion fut une innovation coloniale ensuite « exportée » en Angleterre, *Visible Saints : The History of a Puritan Idea* (Ithaca, 1963, and London, Cornell University Press, 1971). Pour une révision de certaines de ces thèses, voir Patricia Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative : The Beginnings of American Expression*, Cambridge, Cambridge

Le témoignage n'était pas considéré comme une démonstration. Il ne pouvait pas apporter de preuves du salut, mais il révélait, lorsqu'il s'accompagnait d'une conduite morale irréprochable, que la personne était, en toute probabilité, dans les premières étapes d'un long processus de régénération[9].

La controverse contre la pratique de Nouvelle-Angleterre se poursuivit dans les années 1640 et 1650. On peut y lire en détail les arguments de presbytériens modérés, tels Thomas Lechford[10] et Robert Baillie, contre les pratiques de leurs collègues séparatistes[11]. On ne traitera cependant pas ici directement de ce corpus, aujourd'hui relativement bien connu des chercheurs. Après une présentation du témoignage tel qu'il fut compris et pratiqué par les dissidents anglais, ce chapitre a pour but d'analyser la mise en scène du récit et d'exposer les raisons pour lesquelles il nous semble difficile de postuler une corrélation directe entre le témoignage et l'autobiographie spirituelle à l'époque moderne, comme l'ont fait la plupart des historiens de la littérature.

Dans la tradition congrégationaliste anglaise, plusieurs catégories de candidats pouvaient se présenter au seuil de l'Église. On peut en distinguer au moins cinq. D'abord, cas le plus rare, des fidèles venant d'une autre religion, catholiques et juifs[12]. Deuxièmement, des non-conformistes (essentiellement des quakers) et des anglicans qui décidaient de choisir la voie de la séparation ; troisièmement, les enfants, parents, apprentis et domestiques des membres ; quatrièmement, des membres d'autres assemblées congrégationalistes qui demandaient à être admis temporairement parce qu'ils étaient éloignés de leur lieu de résidence habituel pendant quelques mois, voire quelques années, et qu'ils ne

---

University Press, (1983) 1985, Bruce D. Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative : Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, (2005) 2007, p. 41-50, Stearns et Brawner, et Tipson. Stearns et Brawner ont tendance à minimiser l'originalité du témoignage qu'ils ne lisent que comme la continuation de pratiques congrégationnalistes préexistantes. Tipson note que celui-ci ne peut se développer que dans un contexte où la censure de l'état est faible. En Grande-Bretagne, les collections de témoignages ont été effectivement publiées au début des années 1650 ou après l'Acte de Tolérance.

[9] Voir David Kobrin, « The Expansion of the Visible Church in New England : 1629-1650 », *Church History* 36.2, June 1967, p. 189-209.

[10] Thomas Lechford, *Plain Dealing*, *op. cit.*

[11] Robert Baillie, *A Dissuasive From the Errours of the Time*, Londres, 1645.

[12] Voir par exemple la conversion puis l'apostasie du juif Eleazar bar-Ishbai dans la congrégation sabbatarienne (c'est-à-dire pratiquant le samedi et non le dimanche) de John More et de Peter Chamberlen, Bibliothèque Bodléienne, MS Rawlinson D828, « Records of the More-Chamberlen Church », *fol.* 18, 41, 47-57.

voulaient pas être privés de la communion (*transient communion*). Enfin, des fidèles qui s'installaient de façon permanente dans la capitale ou dans un autre comté et qui, naturellement, cherchaient à intégrer une communauté à proximité de leur nouveau domicile[13]. Tous les membres qui ne faisaient pas déjà partie d'une communauté congrégationaliste devaient se soumettre au témoignage. Les mouvements inter-congrégationnels étaient, quant à eux, réglés par simple lettre de recommandation[14]. Si la raison invoquée était un changement de résidence, la communauté d'accueil s'assurait que le fidèle était bien membre permanent de son Église d'origine et que celle-ci n'avait rien à lui reprocher. Si la raison était une querelle ecclésiologique ou personnelle, la personne était invitée à venir exposer ses griefs et l'assemblée se prononçait sur leur recevabilité : dans la majorité des cas, les fidèles se disaient peu satisfaits de leur pasteur. Ce dernier pouvait être considéré trop permissif ou, au contraire, trop sévère, leur imposer de chanter, prêcher des doctrines contestables ou se montrer peu apte à la conduite du troupeau.

Les personnes réclamant leur intégration étaient cependant en majorité soit des parents de membres, soit des communicants réguliers de l'Église anglicane. Dans ce cas, le témoignage était intégré à un processus d'admission qui pouvait être long et complexe. La personne devait d'abord faire part de son « désir » de s'unir à une communauté congrégationaliste ou baptiste. Le candidat pouvait alors être soumis à un entretien informel avec le pasteur, secondé parfois par des anciens et des diacres, dans lequel il témoignait de sa conversion et de sa foi et répondait à quelques questions. Il s'agissait de la pratique de la plupart des Églises coloniales[15]. Les baptistes, soucieux de mettre en avant le pouvoir décisionnaire de la communauté plutôt que celui du pasteur, omettaient souvent cette étape, jugée redondante. La candidature était « proposée » à l'ensemble de la communauté. Un laps de temps variable était accordé, en règle générale un mois entier, pour recueillir des témoignages de bonnes mœurs, s'enquérir

[13] Pour ces différents cas, voir « From the Bury Street Church Records », *Transactions of the Congregational Historical Society* 6 (1913-15), p. 336-41.

[14] Des exceptions se rencontrent parfois pour des membres particulièrement éminents comme Isaac Watts, voir « *Dr Watt's Church-Book* », *Transactions of the Congregational Historical Society* 1, 1901-1904, p. 36. Pour un résumé de la procédure chez les baptistes, voir James M. Renihan, *Edification and Beauty : The Practical Ecclesiology of the English Particular Baptists, 1675-1705*, Milton Keynes, Paternoster Press, 2008, p. 53-4.

[15] Voir la description détaillée du processus dans Thomas Lechford, *Plain Dealing…*, *op. cit.*, p. 4-11, John Cotton, *The Way of the Churches of Christ…*, *op. cit.*, p. 54-55 et pour les variations chez les congrégationalistes anglais, « From the Bury Street Church Records », *op. cit.*

de la conduite de la personne, des querelles éventuelles avec le voisinage, des secrets qu'elle pouvait avoir intérêt à cacher. Si les rapports étaient positifs, elle était alors invitée, un jour donné, à venir se présenter devant la communauté pour faire témoignage, c'est-à-dire rendre compte publiquement de son expérience du Christ et de sa conversion[16]. On possède une indication sur la durée du témoignage uniquement pour la Nouvelle-Angleterre : il s'agissait d'un récit d'une quinzaine de minutes environ[17]. Si ce récit était jugé satisfaisant, le candidat était admis par un vote à main levée de tous les membres, hommes et femmes confondus.

Il devait encore, dans certains cas, proposer une courte confession de foi davantage doctrinale (pouvant être intégrée au début du témoignage), lire ou se faire lire le *covenant*, c'est-à-dire les préceptes qui régissaient la communauté, les liens entre ses membres et parfois leurs positions théologiques, puis y souscrire. Le *covenant* devait être signé, les illettrés y apposant leur marque : une croix ou la première lettre de leur prénom. Les baptistes ajoutaient une ultime étape : le baptême par immersion dans un cours d'eau. La personne pouvait alors venir communier le dimanche suivant. Cette exposition succincte révèle que le témoignage était essentiel dans l'examen des candidatures mais sans être décisif. Il était intégré à un processus qui prévoyait également des questions sur la doctrine, des enquêtes de moralité, l'acceptation des textes fondateurs de l'assemblée et, le cas échéant, un rite de passage. Il est donc essentiel de reconnaître que le témoignage faisait partie d'un ensemble de « tests » et qu'il n'a jamais, à lui seul, garanti l'admission.

Pourquoi a-t-il alors suscité une telle polémique ? Les détracteurs du congrégationalisme ont insisté sur deux points : la cruauté du témoignage et son inutilité. Pour John Lechford, par exemple, le témoignage restait une mesure « extrême », particulièrement contre-productive puisqu'elle excluait les plus faibles et les condamnait à l'errance confessionnelle évoquée plus haut : « *some are so bashfull, as that they choose rather to goe without the Communion, then undergoe such publique confessions*

[16] Parmi les disciplines d'Église baptistes qui rendent compte de ce processus, on peut citer, John Williams, *The Divine Institution, Order and Government of a Visible Church of Christ*, Londres, 1701, p. 12 et Benjamin Keach, *The Glory of A True Church, And its Discipline Display'd*, Londres, 1697, p. 6, 17-18 (Keach n'adopte pas la position majoritaire puisqu'il considère que le candidat peut se présenter devant une assemblée réduite).

[17] Pour un rappel des pratiques, voir *Thomas Shephard's Confessions*, éd. George Selement and Bruce C. Woolley, Boston, Publications of the Colonial Society of Massachussetts 58, 1981, p. 18-25 et Robert A. Rees, « Seeds of the Enlightenment. Public Testimony in the New England Congregational Churches, 1630-1750 », *Early American Literature* 3.1, Spring 1968, 22-9.

and tryals, but that is held their fault[18] ». Les sources primaires attestent effectivement que certains croyants étaient incapables de se soumettre au témoignage, la Confession de Cambridge ayant dû prendre ce point en considération dès 1648 : « *in case any through any excessive fear, or other infirmity, be unable to make their personal relation of their spirituall estate in publick, it is sufficient that the Elders having received private satisfaction, make relation thereof in publick before the Church*[19] ». La femme de « *Brother Hinsdell* », « *being fearfull and not able to speake* », s'évanouit effectivement au son de sa propre voix[20] ; d'autres femmes entament un récit qu'elles sont incapables de poursuivre, « *Mary Ball was desired to declare what shee had experienced of the gracious work of God in her soul, to the which shee consented and did begin, but could not go on* […][21] » ; d'autres enfin manquent tout simplement du courage nécessaire, comme Hannah Forster, « *[who] had not the courage to profess her faith and repentance in public before all the Church*[22] ».

Des compromis furent donc proposés pour prendre en considération les faiblesses spirituelles et physiques des fidèles, des femmes en particulier, sans toutefois vider le témoignage de son sens et n'en faire qu'un exercice purement formel et privé. Ils ne furent cependant pas adoptés partout, les assemblées restant attachées à l'indépendance ecclésiologique qui les caractérisait. Si le problème concernait la portée de la voix, par exemple, on pouvait autoriser le candidat à se placer auprès d'un membre de la communauté et lui chuchoter le témoignage à l'oreille. Ce dernier le vocalisait, créant ainsi une chaîne orale[23]. La personne pouvait aussi témoigner en

---

[18] Thomas Lechford, *Plain Dealing…*, *op. cit.*, p. 7 : « Certains sont si timides qu'ils préfèrent se passer de la communion plutôt que de se soumettre à ces confessions et épreuves publiques, mais on considère que ce sont eux les fautifs. »

[19] *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, éd. Willinston Walker, New York, The Pilgrim's Press, 1893, 1991, p. 223 : « Dans le cas où des personnes, par crainte excessive ou tout autre faiblesse, sont incapables de faire le récit de leur état spirituel en public, il suffit que les Anciens, ayant reçu satisfaction en privé, viennent en rendre compte publiquement devant l'Église. »

[20] Cité par George Selement et Bruce C. Woolley dans *Thomas Shephard's Confessions*, p. 19. « Étant craintive et incapable de parler. »

[21] *Some Early Nonconformist Church Books*, éd. H. G Tibbutt, Bedfordshire Historical Record Society 51, 1972, p. 33 : « Mary Bell, à qui on avait demandé de déclarer son expérience du travail du Seigneur dans son âme, consentit et entama son récit, mais elle ne put poursuivre ».

[22] Cité par D. Bruce Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative…*, *op. cit.* : « [qui] n'avait pas le courage de venir montrer sa foi et son repentir en public devant toute l'Église », p. 291.

[23] Isaac Marlowe, « *A Treatise of a visible and Regular Gospel Church* » (c.1702), Angus Library and Archive, FPC. E21, fol. 11.

privé devant le pasteur (et un ou plusieurs anciens ou diacres) qui prenait des notes ou mémorisait le témoignage et venait ensuite le répéter. C'est la solution que recommandait Benjamin Keach, qui semble avoir été suivi sur ce point par d'autres pasteurs, bien que les baptistes n'aient jamais caché leur franche préférence pour un témoignage public[24]. En Nouvelle-Angleterre, John Cotton soumettait systématiquement les femmes à des entretiens privés puisqu'il considérait que les injonctions pauliniennes les empêchaient de prendre publiquement la parole dans l'Église mais aussi que le témoignage pouvait attenter à leur pudeur[25]. Le témoignage privé se répandit largement en Angleterre au XVIII[e] siècle. C'est en 1719, que l'Église de Nightingale Lane formalisa la pratique pour tous les fidèles pieux qui seraient atteints d'une trop grande faiblesse, «*good pious Christians through weakness or disability of mind or speech*[26]». En 1728, l'Église congrégationnaliste de Bury Street décida même que seul le pasteur pouvait recueillir le témoignage, la présence d'autres personnes gênant le candidat : «*the deacons complained to the minister, that when they were present with them (sic) to hear the profession of faith and hope of persons who desired to enter into our communion ; those persons did not speak so largely, nor so freely* […][27]». L'ecclésiologie dissidente semble plus proche des pratiques catholiques (ici de la confession auriculaire, mais on pourrait observer les mêmes rapprochements dans le processus d'excommunication) que des grands courants réformés. Le dernier compromis, dont il sera question plus loin, fut celui de la présentation d'un témoignage écrit.

---

[24] «*[B]ut if through Bashfulness the Party cannot speak before the Congregation, the Elder and two or three more Persons may receive an account of his or her Faith, and report it to the Church*», Benjamin Keach, *The Glory of A True Church…*, *op. cit.*, p. 17 : «Mais si la personne, en raison de sa timidité, ne peut pas venir s'exprimer devant la Communauté, le pasteur et deux ou trois autres personnes peuvent recevoir le récit de sa foi puis le présenter à l'Église.» On peut noter que Keach n'exclut nullement que des hommes soient trop timides («*his or her Faith*»). Voir des exemples de la pratique du témoignage privé dans l'Église baptiste de Stevington, H. G Tibbutt, *Some Early Nonconformist Church Books*, *op. cit.*, p. 27, 29, 33-34.

[25] À Salem, toutefois, contrairement à Boston, les femmes sont autorisées à s'exprimer, voir Thomas Lechford, *Plain Dealing…*, *op. cit.*, p. 7. Pour certains pasteurs anglais, plus tolérants sur cette question, il s'agit-là d'une grave erreur d'interprétation du texte biblique qui certes limite, mais n'interdit pas, la parole des femmes en public.

[26] Cité par Michael Watts, *The Dissenters : From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, (1978), 1999, p. 390 : «de pieux Chrétiens mais atteints de faiblesse ou d'une déficience de leur esprit ou de leur discours».

[27] «From the Bury Street Church Record», *op. cit.*, p. 342 : «Les diacres se sont plaints au pasteur que lorsqu'ils étaient présents à ses côtés pour entendre la profession de foi et les espoirs des personnes qui souhaitaient entrer dans la communauté, ces dernières ne s'exprimaient pas pleinement et librement».

Les opposants au témoignage considéraient ensuite que les membres les plus modestes pouvaient ne pas être suffisamment versés dans certaines subtilités théologiques pour venir faire le récit ordonné, cohérent, voire éloquent, de leur conversion. En d'autres termes, que leur témoignage était nécessairement incapable de persuader de la véracité de leur foi et donc inutile. La critique peut paraître légitime mais, une fois encore, elle ne remettait pas le témoignage en cause aux yeux des congrégationalistes qui se défendaient d'en faire un critère d'admission exclusif. Il ne s'agissait pas ainsi de décider de qui était élu ou de qui ne l'était pas ni d'exiger que le candidat apporte les preuves irréfutables de son élection. La plupart des Églises se contentaient d'un squelette de récit, de saisir les prémices de la bonté divine dans le cœur du croyant, sans demander davantage de précisions et tout en laissant le candidat libre de l'organisation et de la sélection des informations. Chez les congrégationalistes (mais non chez les baptistes), c'est le terme « *an account of [...] the reasons of [...] hope* » qui semble revenir le plus fréquemment pour décrire le récit, confirmant l'idée que le témoignage n'était pas censé apporter de certitude définitive[28].

Il faut cependant apporter une nuance à ce constat parce que les témoignages qui nous sont parvenus proviennent de communautés extrêmement variées d'un point de vue doctrinal et ecclésiologique. L'une des collections imprimées fut éditée par le pasteur de la congrégation de Dublin, John Rogers. La très grande majorité des récits de Rogers débutent par l'expression d'un désir mais concluent par une révélation quasi définitive de l'amour de Dieu[29]. Si le doute ou le désespoir avaient eu une place prépondérante pendant la conversion à proprement parler, le candidat était apparemment capable, à l'instant où il venait témoigner, d'affirmer qu'il ou elle était élu de Dieu : hommes et femmes parlent d'« assurance », de « confirmation », de « certitude », de « résolution » et même de « preuve[30] ». Malgré cet exemple, un espoir teinté de doute restait au cœur de la plupart des témoignages anglais, ainsi que l'expression de l'individualité de la conversion.

Se pose en effet la question de savoir dans quelle mesure le témoignage peut être considéré comme un acte individuel. On a parfois jugé

---

[28] *Ibid*., p. 338 : « Un récit des […] raisons […] de leur *espoir* ». Nous soulignons.

[29] John Rogers, *Ohel or Beth-shemesh. A Tabernacle for the Sun*, Londres, 1653, p. 354-450.

[30] Voir par exemple les récits d'Henry Johnson, Anne Hewson, Mary Barker, Margaret Fansha, Sarah Barnwell et Jeremy Heyward.

qu'il ne s'agissait que de la répétition convenue des grandes étapes de la vie intérieure d'un croyant, parfaitement identifiées et codifiées dans les grands écrits puritains. Le témoignage a ainsi été assimilé par les historiens du congrégationalisme à la « morphologie de la conversion », c'est-à-dire les étapes de l'*ordo salutis* calviniste qui jalonnent la vie du croyant sur terre : le récit des premiers temps d'une existence marquée par une série de péchés, la conversion à proprement parler qui s'effectue souvent par le biais d'un sermon, de la lecture de la Bible, d'une rencontre ou d'une conversation, une période de formalisme religieux où la personne tente de remplir tous ses devoirs, une période de doute ou de désespoir et, enfin, une ultime révélation qui confirme que la foi dans le Christ est un signe d'élection[31].

Or l'art du témoignage, même pour les plus humbles, consistait à équilibrer ces grandes étapes parfaitement identifiables et des étapes liées à une vie intérieure unique, propre à chaque individu. La multiplicité des voix est en effet frappante. En d'autres termes, ni les candidats ni leurs juges ne s'attendaient à ce que les témoignages soient en substance identiques. Il suffira ici de juxtaposer deux exemples. Le premier est tiré d'un manuscrit de Thomas Shepard, le témoignage, en quelques mots, d'une certaine « Mrs Greene » : « *I was born of godly parents. My father suffered imprisonment and he was taken away when I was young. And so left without education yet thought that being born of godly parents was well. Yet I read divers things in Genesis 17. Here I was stayed a time and so I went a long time*[32]. » « Mrs Greene » semble alors s'être arrêtée et le manuscrit indique simplement que les témoignages de bonnes mœurs ont gagné l'assentiment de l'assemblée : « *Testimonies carried it*[33] ».

Le deuxième exemple, le témoignage de l'anonyme « A. M. », est extrait de la collection de Samuel Petto, *Roses from Sharon* : « *And so it was with me, in the season for rest, the Lord did cause me to understand, and my heart was melted into the stillness of this voice, and of*

[31] Peu de commentateurs s'accordent cependant sur ce découpage. Voir Jerald C. Brauer, « Conversion from Puritanism to Revivalism », *Journal of Religion* 58.3 (July 1978), p. 227-243 et Tom Webster, « Writing to Redundancy : Approaches to Spiritual Journals and Early Modern Spirituality », *Historical Journal* 39, 1996, p. 33-56.

[32] *Thomas Shephard's Confessions*, éd. George Selement and Bruce C. Woolley, *op. cit.*, p. 118. « Je suis née de parents du parti de Dieu. Mon père a été emprisonné et il est mort quand j'étais jeune. Laissée sans éducation, je pensais qu'être née de parents du parti de Dieu était bon. Mais j'ai lu diverses choses dans le chapitre 17 de la Genèse. Là, j'ai été arrêtée pendant un moment et j'ai continué ainsi longtemps. »

[33] *Ibid.* : « Les témoignages l'ont emporté ».

those things which I did see ; I was formed into them. I found a nullifying of selfe, and my heart was much desiring he might be glorified how he would and my heart crucified in a way of subjection and quiet submission […][34]. » La différence ne peut pas être plus flagrante et elle appelle plusieurs commentaires d'ordre méthodologique. D'abord, l'éducation, la culture, le statut social, l'âge des membres des communautés variaient, rendant ainsi les témoignages très différents les uns des autres. Ensuite, et « Mrs Greene » et « A. M. », quelles que soient leurs aptitudes respectives à mettre en verbe l'expérience du Christ, furent admis dans leur congrégation et tous deux furent jugés exceptionnels par leur pasteur au point de rendre digne l'inclusion de leur récit dans des collections. Les congrégationalistes ne se posaient donc pas la question de la valeur esthétique du récit mais il semble légitime que les chercheurs le fassent. On constate cependant qu'aucune étude littéraire des récits de conversion britanniques n'a été à ce jour entreprise, sans doute pour des raisons ayant trait à la destinée fort tourmentée des écrits dissidents dans l'histoire de la littérature. Lorsque ces récits sont pris en considération dans l'histoire littéraire, c'est uniquement pour souligner leur lien avec l'autobiographie spirituelle, thème sur lequel nous reviendrons[35]. Or le témoignage n'est pas une autobiographie, dont les codes génériques sont parfaitement différents ; il s'agissait, dans la vaste majorité des cas, d'un récit oral, soumis à des contraintes propres. Il est ensuite essentiel de garder à l'esprit que les témoignages que nous possédons ne sont que la réécriture d'un récit oral par des compilateurs, même dans le cas des manuscrits. Lorsque ces récits, comme celui de « Mrs Greene », émanent de membres de toute évidence humbles et peu éduqués, certains commentateurs ont cru, à tort, pouvoir y lire l'expression directe d'une piété « populaire », hautement romantique, comme si ces récits n'étaient pas sélectionnés, édités, et probablement censurés, par les pasteurs qui n'en présentaient

[34] Samuel Petto, *Roses from Sharon*, dans *The Voice of the Spirit*, Londres, 1654, p. 3 : « Et c'est ainsi qu'il en fut pour moi, pendant la saison du repos, le Seigneur m'a permis de comprendre, et mon cœur s'est fondu dans la quiétude de sa voix, et de ces choses qu'alors je voyais ; je me transformais en elles. Mon être s'annulait, mon cœur désirait qu'Il puisse être glorifié comme Il le méritait, et que mon propre cœur soit crucifié pour me soumettre et doucement m'inféoder. »

[35] Il s'agit par exemple de la position de Bruce Hindmarsh qui considère que les témoignages publiés par Charles Doe, un ami de John Bunyan, ne sont en fait que la « continuation » d'un genre que Bunyan avait expérimenté dans son autobiographie spirituelle, *Grace Abounding* ; voir D. B. Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative…*, *op. cit.*, p. 55.

que des échantillons jugés représentatifs[36]. Petto et Rogers, quant à eux, ne s'en cachent d'ailleurs pas. Ils filent tous deux à loisir la métaphore horticole pour montrer comment ils ont sélectionné les témoignages les plus probants, les ont abrégés et organisés pour proposer un véritable florilège : « *I shall present, as a sweet posie of some of the chiefest flowers that have met with this spring-time in the Garden of the Lord ! the Church of Christ*[37] ! » Par conséquent, il est sans doute temps, comme le démontre l'exemple d'« A. M. », de reconnaître la valeur littéraire des collections de témoignages encore aujourd'hui mieux connues des historiens que des chercheurs en littérature, mais tout en considérant leur spécificité générique et en maintenant une distance prudente envers les notions d'« auteur » et de « témoignage » – entendu ici comme l'expression non médiatisée d'une expérience.

Une dernière question s'impose. Les témoignages étaient-ils en fait une pure formalité ? En d'autres termes, les candidats avaient-ils amplement le loisir d'apprendre au préalable ce qui était exigé d'eux, d'identifier certains pièges et ainsi de franchir avec succès une étape nécessaire mais, somme toute, à la portée du plus grand nombre ? Ne l'oublions pas, le témoignage restait subordonné à un but précis : le succès de la candidature auprès de l'assemblée. Les sources sont parfois contradictoires sur ce point. À Bedford on envoyait régulièrement des frères et des sœurs s'entretenir avec le candidat avant son apparition devant la communauté[38]. On considère souvent le témoignage comme la première étape de l'admission dans une communauté. Il semble qu'il faille inverser la perspective et considérer qu'il s'agit, au contraire, de la dernière étape, venant

---

[36] Voir par exemple la tendance de Selement et Woolley à considérer les témoignages comme des indices « directs » de la spiritualité puritaine ; voir également John H. Taylor, « Some Seventeenth-Century Testimonies », *Transactions of the Congregational Historical Society* 16 (1949-1951), p. 64-77. Pour Taylor, « *in these records of the words of the Church members we feel our fingers upon the pulse of Church life* » (« grâce à ces transcriptions des propres mots des membres de l'Église, nous prenons le pouls de la vie ecclésiale »). Rien n'est moins sûr.

[37] John Rogers, *Ohel or Beth-shemesh*, *op. cit.*, p. 391 : « Je vais offrir un tendre bouquet des plus belles fleurs qui ont rencontré le *printemps* dans le *Jardin du Seigneur* ! L'*Église du Christ* ! » Voir comment Samuel Petto donne même des indications formelles sur le découpage du récit. Celui de « J. M. », par exemple, est organisé en sous-sections : « *Concerning Beleeving* », « *Concerning Temptation* », « *Concerning the Spirits working* » et « *Concerning Desertion* » ; « *Roses from Sharon* », *op. cit.*, p. 20-30.

[38] Voir *The Minutes of the First Independent Church (now Bunyan Meeting) at Bedford, 1656-1766*, éd. H. G. Tibbutt, Bedford, Bedfordshire Historical Record Society, 1976. En 1657, les visites préliminaires ont cessé ou on ne jugeait plus utile de les mentionner dans le livre d'Église.

après des mois ou des années d'observation mutuelle dont les documents manuscrits ou imprimés ne portent pas toujours la trace.

En outre, en cas d'échec à la première tentative, la personne pouvait être admise ultérieurement sans avoir à représenter un nouveau témoignage. En août 1693, par exemple, on refusa Goody Holding après son témoignage, mais après un entretien privé destiné à lever quelques objections concernant son comportement, elle devint finalement membre en octobre de la même année[39]. Le cas de « Mrs Bull », deux ans plus tard, est plus explicite encore : « *Mrs Bull, before propounded, then gave in her experience but not giving satisfaction about her dissenting from the church of England, her reception was defered till she should, and then the Church agreed to receive her without a new declaration of experience*[40]. »

En revanche, l'acte même de préparation pouvait sans doute être jugé incompatible avec la spontanéité exigée en pareilles circonstances. Si le ministre ne devait pas prêcher à partir d'un Livre des Prières Publiques, le fidèle ne devait pas répéter de témoignage formalisé ou appris par cœur. Les assemblées ont pu apprendre, par expérience, à déceler les cas de fraude ou de plagiat spirituel : les témoignages pouvaient être très imparfaits ou très incomplets, pourvu qu'ils soient sincères et reflètent une foi authentique et personnelle. Bruce Hindmarsh, dans une monographie par ailleurs remarquable sur les récits de conversion au XVIII^e^ siècle, avance que les enfants apprenaient tout simplement la pratique du témoignage par leurs parents et par l'écoute des récits des autres[41]. Or, tout au moins chez les baptistes, il est impossible que les témoignages aient été entendus par des personnes ne faisant pas partie de l'Église : aucun enfant, aucun adulte extérieur à la communauté, aucun spectateur ne pouvait être présent lorsque l'Église écoutait les témoignages[42]. Le candidat était introduit dans une pièce où seuls les membres confirmés l'entendaient et se prononçaient sur son cas. L'hypothèse du simple mimétisme nous semble donc à exclure.

À l'opposé, les livres d'Église et les collections imprimées attestent parfois que le témoignage représentait une épreuve physique et psychologique considérable, susceptible d'entraîner la paralysie, le silence, des

[39] *Ibid*., p. 98.

[40] *Ibid*., p. 104. « Mrs Bull, auparavant proposée, est venue relater son expérience. Comme elle n'a pas donné satisfaction concernant ses dissensions avec l'Église d'Angleterre, son admission a été différée jusqu'à ce qu'elle soit capable de le faire et l'Église a accepté de la recevoir sans une nouvelle déclaration de son expérience. »

[41] Voir D. B. Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative*…, *op. cit.*, p. 293.

[42] Pour la même hypothèse erronée selon laquelle le récit de conversion pourrait toucher les non-convertis, voir Robert A. Rees, « Seeds of the Enlightenment », art. cité, p. 23.

crises de larmes, des convulsions, voire des retournements de dernière minute. L'examen des documents révèle que la sensation de panique au moment décisif n'était pas tant suscitée par le contenu du récit que par sa forme, la prise de parole publique engendrant l'anxiété. Il semble donc qu'il faille aussi considérer le témoignage comme un rite de passage, les pasteurs ayant su théâtraliser la pratique au point de la faire craindre. Même si l'on pensait que telle ou telle personne était parfaitement qualifiée, l'entrée dans l'Église exigeait tout simplement une ultime épreuve. Les baptistes de Bedford faisaient même attendre longuement les candidats devant la porte avant de les admettre devant l'assemblée[43]. Faire du témoignage une étape difficile, parfois traumatisante, confirmait, si elle était franchie avec succès, que le désir du fidèle était finalement assez fort pour qu'il puisse rejoindre le groupe.

Il nous faut en dernier lieu nous pencher sur la question de l'identité générique du témoignage. Les historiens (américains et britanniques) de la littérature le considèrent comme une forme, certes plus brève et moins organisée, d'autobiographie spirituelle[44]. Assimiler sans nuances le témoignage à l'autobiographie nous paraît cependant erroné, puisque l'on perd alors de vue la nature même du récit oral. Les remarques suivantes proposent certaines mises au point sur la pratique du témoignage, sur les effets de l'oralité et sur les raisons pour lesquelles les Églises ont été particulièrement réticentes à l'idée que le récit de conversion puisse investir la sphère publique.

Quand l'historien de la littérature croise l'historien tout court, il est confronté de prime abord à la difficulté d'interpréter certains chiffres. Des études statistiques révèlent qu'au début du XVIII^e^ siècle (si l'on s'en tient à des estimations conservatrices), les congrégationalistes étaient environ 60 000 et les baptistes calvinistes qui exigeaient un témoignage, environ 40 000 en Grande-Bretagne[45]. Au moins 100 000 personnes ont donc dû délivrer un récit public de leur conversion dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle. Si les pasteurs considéraient ces récits comme un moyen de propagande spirituelle, théologique, ou ecclésiologique du séparatisme, tout du moins du non-conformisme, il eût été logique (et facile) de les rassembler et de les publier. Certains l'ont fait. Nous possédons quatre collections, éditées entre 1653 et 1700, par Samuel Petto, Henry Walker,

---

[43] *The Minutes of the First Independent Church,* éd. H. G. Tibbutt, *op. cit.*, p. 24.

[44] D. B. Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative…*, *op. cit.*, « Introduction ».

[45] Voir ces chiffres chez Michael Watts, *The Dissenters : From the Reformation to the French Revolution…*, *op. cit.*, p. 270.

John Rogers et Charles Doe. Seuls 72 récits ont donc été publiés sur les quelque 100 000 qui furent délivrés oralement. Le témoignage ne semble pas facilement passer de la forme orale à la forme écrite.

Dans les colonies américaines, la situation est légèrement différente, mais les conclusions à en tirer sont sensiblement identiques. Deux grandes collections manuscrites de la plume de Thomas Shepard ont survécu, ainsi que quelques exemples épars dans les journaux et carnets de Joseph Green, de John Fiske et de Michael Wigglesworth[46]. Alors qu'être membre d'une Église était la condition *sine qua non* pour devenir *freeman* du Commonwealth et faire baptiser ses enfants, aucun ministre, en Nouvelle-Angleterre, n'a publié de collections de témoignages, si l'on omet le cas bien particulier de témoignages d'amérindiens, et seuls 93 nous sont parvenus sous forme manuscrite[47]. Les témoignages sont des documents majeurs pour l'étude des mouvements dits « volontaristes ». Il n'en demeure pas moins qu'ils ne sont pas devenus des éléments véritablement constitutifs de la littérature congrégationnaliste, non-conformiste ou dissidente.

Si l'on s'en tient aux préfaces des quatre compilateurs britanniques, tous s'accordaient naturellement sur la nécessité de publier les témoignages, ne serait-ce que parce qu'ils illustraient, au-delà de la spiritualité des membres, la diversité des moyens utilisés par Dieu pour toucher le cœur des hommes et les convertir. Samuel Petto dit publier son recueil « for publick Soul-Advantage[48] ». John Rogers, quant à lui, énumère longuement les raisons pour lesquelles les témoignages doivent être publiés : parce qu'ils apprennent aux autres à discerner les marques de l'élection, parce qu'ils préviennent des dangers du péché, parce qu'ils enseignent l'indulgence et l'humilité, parce qu'ils montrent la variété des moyens utilisés par Dieu. Parmi les moyens « extraordinaires », Rogers inclut les rêves, les visions, les transes et les voix ; parmi les moyens « ordinaires », la lecture de la Bible, un sermon ou une conversation. Enfin, ces récits incitent aussi les fidèles à faire confiance à Dieu en période de doute ou de difficultés. Rogers conclut, « The *Church* is hereby

[46] Sur ces récits, voir Morgan et Caldwell mais également Hall. Les carnets de Shephard ont été édités, « Thomas Shephard's Record of Relations of Religious Experience, 1648-1649 », éd. Mary Rhinelander McCarl, *William and Mary Quarterly* 48/3 (juillet 1991), p. 432-66 (16 récits) et George Selement et Bruce C. Woolley, *Thomas Shephard's Confessions*, *op. cit.* (51 récits).

[47] Thomas Shephards (67), Joseph Green (1), Michael Wigglesworth (4), John Fiske (21), auxquels il est possible d'ajouter le récit de la conversion de quelques natifs.

[48] Samuel Petto, *Roses from Sharon,* art. cité, sig. *O3r° :* « Pour le bien de l'âme du plus grand nombre ».

strenghened in the *Experiences* of her *members [...]*, united the more strongly together, and *gather [ing]* up all their *strength* together[49]. »

Pourtant, ces quatre compilateurs restent des exceptions et ils n'ont apparemment convaincu personne d'autre de les suivre dans cette voie. Pourquoi donc cette réserve alors que l'on connaît, par ailleurs, la diversité et la variété de l'écriture congrégationaliste, bien évidemment pendant les Guerres civiles et l'Interrègne, mais aussi à la Restauration et plus encore après l'Acte de Tolérance de 1689 ? Pourquoi les témoignages n'ont-ils finalement pas été considérés comme un moyen adéquat de promouvoir la cause du « parti de Dieu » ?

La première raison, qui n'est pas à négliger, a trait au caractère éminemment privé d'un témoignage. Rogers présente d'ailleurs ses excuses à ses fidèles puisqu'il n'a demandé l'avis de personne avant de publier au grand jour l'adultère de l'un, le blasphème de l'autre, ou l'ivrognerie d'un troisième : « And I doe earnestly desire *pardon* where offence if thought to be given, especially of such *dear friends*, whose *testimonies* I have brought into *publique view*, to bear *witness* to the works of the *workings* of *Gods Spirit* in these *dayes*[50]. » Certains candidats racontent la honte qu'ils éprouvent au moment d'entamer leur récit et cette honte fait partie intégrante de l'expérience du témoignage. Le témoignage, en effet, inclut la confession des péchés ayant précédé la conversion et quand cette confession a trait à des actes particulièrement intimes (l'adultère est le cas le plus flagrant), on comprend que certains membres aient hésité à venir révéler, en public et d'une voix forte et assurée, l'identité de leurs partenaires sexuels[51].

Deuxièmement, le témoignage n'est utile qu'à ceux qui en ont déjà fait l'expérience. La pratique du témoignage s'est répandue puisque, selon les auteurs, elle instaurait un dialogue entre le candidat et l'Église, dialogue profitable aux deux parties, à part égale. L'Église visible n'était pas constituée de saints infaillibles. L'audition de nouveaux membres permettait ainsi de rappeler les manifestations de la grâce divine, d'encourager les membres dans leurs diverses missions et d'apporter un soutien à ceux qui pouvaient douter, à condition, comme précédemment, que le témoignage soit main-

[49] John Rogers, *Ohel or Beth-shemesh*..., *op. cit.*, p. 358 : « L'Église se fortifie par l'expérience de ses membres […] tous unis plus étroitement les uns aux autres, rassemblant leurs forces ensemble. »

[50] *Ibid*., p. 417. « J'implore ardemment le pardon, si j'ai commis une offense, et en particulier le pardon de ces chers *amis* dont j'ai rendu publics les témoignages, afin de rendre compte du travail de l'Esprit de Dieu dans notre temps. »

[51] *Ibid*., p. 440-48 (récit du témoignage de John Osborne).

tenu au sein de l'assemblée. Le caractère privé de la pratique était également justifié par le fait que seuls les élus de Dieu étaient considérés comme étant capables de discerner les marques de l'élection chez les autres. On ne peut pas juger de la véracité d'une expérience que l'on n'a pas soi-même vécue. Le témoignage, acte par définition « public », devait donc rester dans la sphère « privée », ce par quoi il faut entendre les membres de l'Église qui écoutaient toujours les récits derrière des portes closes.

La troisième raison, qui peut justifier le manque d'intérêt relatif vis-à-vis du témoignage en tant que genre, est le danger qu'il constituait pour la réputation des Églises, même en des périodes relativement fastes pour le non-conformisme. Si le témoignage était rendu public et que le saint soit connu localement pour être un pécheur notoire (ou qu'il retombe dans le péché après son admission), la communauté toute entière et son pasteur risquaient d'être ridiculisés pour leur erreur d'admission. C'est le fondement même du congrégationalisme qui pouvait être attaqué. Les collections de témoignages nous semblent ainsi relever tout autant de la littérature de controverse que du récit de vie.

Par exemple, suite à la publication de *Ohel and Beth-shemesh* par John Rogers, l'anglican Zachary Crofton lui répond par *Bethshemesh Clouded*. Crofton commence par rappeler que le témoignage, comme préliminaire à la communion, est une aberration des congrégationalistes :

> I never shall condemn the children of God for declaring their deliverances out of desperate dangers one to another […] ; but that such are to be received into Church-membership, must publish such experimental evidences of their conversion, and the truth of grace, before their admission in the face of the Congregation… is a humane invention, to be rejected as an imposition upon Gods people, or exaction from them, that God never require […][52].

Crofton passe alors patiemment en revue certains des témoignages que Rogers a rendu publics. Crofton connaît personnellement certaines personnes ou il s'est renseigné à leur sujet. Il ne se prive donc pas de rétablir la vérité en révélant, par exemple, que John Bywater est un prédicateur connu pour apprendre par cœur les sermons des autres et les réciter

[52] Zachary Crofton, *Bethshemesh Clouded*, Londres, 1653, p. 177 : « Jamais je ne condamnerai les enfants de Dieu pour vouloir exprimer entre eux la façon dont Dieu les a délivrés d'un danger désespéré mais que ceux qui veulent être reçus dans l'Église doivent rendre publiques les preuves de leur expérience de la conversion et de la vérité de la grâce, avant d'être admis devant la communauté […] est une invention humaine à rejeter, une obligation extorquée du peuple de Dieu quand lui-même ne l'a jamais exigée. »

comme s'il s'agissait des siens – plagiat bien vite découvert car Bywater n'utilise que de grands sermons édités qui sont parfaitement identifiables[53]. Crofton est ensuite préoccupé par les moyens « extraordinaires » mentionnés par Rogers. Quand Thomas Huggins raconte dans son témoignage que Dieu l'a converti en lui envoyant l'Esprit Saint tandis qu'il gravissait seul une colline, Crofton se garde bien d'insinuer que cette expérience est fallacieuse, Dieu pouvant encore choisir d'agir par des moyens extraordinaires. Il note cependant que la sincérité d'une telle conversion doit être mise en doute, tout simplement parce que Huggins est incapable de décrire la forme qu'a prise le Saint Esprit lorsqu'il lui est apparu : on ne sait pas s'il s'agit, comme dans la Bible, d'une colombe ou de langues de feu[54]. Entre faux témoignages et récits fantaisistes de rêves, de transes et de visions, la collection de Rogers est finalement assimilée à une sorte de *Légende dorée* dublinoise, « *let such collections awhile increase, as he would have them, and the experiences of gathered Churches will not be inferiour to Popish Legends ; but be much more credible and glorious ; for as much as they report the miracles of living, and the other but of dead Saints*[55] ».

Pour éviter de tels désagréments, certains auteurs, comme Petto ou Doe, ont rendu les témoignages anonymes. Petto n'utilise que des initiales, Doe omet l'identité d'un apprenti. Ces précautions se révélèrent parfois insuffisantes. L'exemplaire de la Bibliothèque Bodléienne de la compilation de Doe est couvert d'annotations particulièrement hostiles aux baptistes[56]. Au regard du témoignage de l'apprenti, l'annotateur, dont on ne connaît pas l'identité, révèle que ce prétendu saint est en fait un coureur de jupons adultérin et qu'il a été excommunié de l'assemblée baptiste de Cripplegate. Le livre d'Église de Cripplegate ayant survécu, on y trouve effectivement une entrée prouvant l'excommunication de cet apprenti[57].

---

[53] *Ibid*., p. 187.

[54] *Ibid*., p. 178.

[55] *Ibid*., p. 184 : « Qu'on laisse ces collections se répandre pour un temps, comme [Rogers] le souhaite, et les expériences des Églises séparatistes n'auront rien à envier aux Légendes papistes ; elles n'en seront même que plus crédibles et plus glorieuses puisqu'elles racontent les miracles de saints encore vivants tandis que les Légendes se contentent de ceux de saints déjà morts. »

[56] Voir Charles Doe, *A Collection of the Experience of the Work of Grace* [Londres, 1700], Bibliothèque Bodléienne, Pamph. D. 167 (6).

[57] Angus Library and Archive, « Cripplegate Church Book, 1689-1726 », fol. 3, Cripplegate (Curriers Hall) Church Book (« *folio* »), 1689-1726, FPC E1. Voir à ce sujet Anne Dunan-Page, « Charles Doe and the publication of John Bunyan's folio (1692) », *Notes & Queries*, 57/4, December 2010, p. 508-511.

La dernière raison a directement trait à l'oralité du témoignage. Nous avons mentionné que certains pasteurs considéraient, si le candidat n'était pas en mesure de venir faire un récit oral, que l'on pouvait se contenter qu'il présente son témoignage sous forme de lettre lue devant l'assemblée. C'est une pratique qui se développe dans le courant du XVIII[e] siècle pour tenter de mettre un terme à la baisse des effectifs. Dans la congrégation de Bury Street, par exemple, c'est le pasteur qui lit le témoignage écrit, soit de la main du candidat, soit d'après les notes qu'il a prises en sa présence[58]. Ce dernier n'est appelé devant l'assemblée qu'une fois qu'elle s'est déjà prononcée sur son admission. Pour la plupart des premiers congrégationalistes et des baptistes, cependant, il s'agissait-là d'un compromis parfaitement inacceptable. John Cotton, le premier, ne demande-t-il pas à ses fidèles, à la suite d'un témoignage, s'ils sont satisfaits de ce qu'ils ont entendu, mais aussi « vu[59] » ? Ne reconnaît-il pas traquer les soupirs audibles de l'âme, « *the least measure of breathing and panting after Christ*[60] » ? On peut ici examiner la position d'Isaac Marlowe, bijoutier londonien, membre éminent de la scène baptiste et connu, en particulier, pour son opposition au chant des hymnes. Marlowe a notamment laissé une discipline d'Église manuscrite aujourd'hui conservée à la Bibliothèque Angus de Regent's Park College, à Oxford. Pour Marlowe, le moyen le plus sûr d'ouvrir la porte de l'Église à des personnes non qualifiées est de les faire s'exprimer en privé ou par écrit :

> *The pretence is that many Persons are so modest and shame faced that they cannot utter their minds before a congregation so well as privately… Besides experience witnesseth that when sincere christians have been following the Lord Jesus and remembring him in his wayes he has met with them and helped their infirmityes soe as to enable them to discover the Truth of their conversion and their light in Gospell Ordinances and if this can be gathered from their expressions it is sufficient for there are but very few can declare it orderly and I know of no church that insists upon it but rather makes it their business in the spirit of love and meekess to draw forth their experiences and pick out of their broken expressions the gracious dealings of God with their precious souls*[61]…

---

[58] « From the Bury Street Church Records », *op. cit.*, p. 337-8.

[59] John Cotton, *Way of the Churches*, *op. cit.*, p. 55.

[60] Cité par Baird Tipson, « Invisible Saints… », art. cité, p. 468 : « Le moindre soupir, le moindre souffle qui désire le Christ. »

[61] Isaac Marlowe, « *A Treatise of a visible and Regular Gospel Church* », *op. cit.*, fol. 11-12 : « Ils prétendent que beaucoup sont si pudiques ou éprouvent tant de honte qu'ils ne peuvent s'exprimer en public aussi bien qu'en privé. Mais l'expérience montre que quand des Chrétiens sincères sont entrés sur les chemins de Jésus en suivant son

Marlowe distille l'essence du témoignage. Si le Christ a donné à ces hommes et à ces femmes des marques de son amour, il les aidera à se les remémorer et à les présenter dans le récit oral et public. Surmonter cette épreuve est donc un signe supplémentaire de l'élection. Deuxièmement, l'Église a un véritable rôle à jouer puisque c'est à elle de discerner des signes à première vue peu prometteurs (« *to draw forth* », « *to pick out* »). Il n'est pas question pour les auditeurs de rester passifs, d'autant plus qu'ils sont censés poser des questions aux impétrants à la suite de leur récit, notamment sur la façon dont l'amour du Christ s'est manifesté et sur les passages bibliques qui les ont réconfortés[62]. Marlowe indique qu'il juge qu'un récit écrit « ordonné » est rare – rappelant ici l'« ordre » et le « désordre » tels qu'ils sont présentés dans les Épîtres pauliniennes et qui servent de modèles à ces écrits congrégationalistes. Le récit écrit n'est pas « ordonné » parce qu'il ne fait pas partie des règles qui régissent la constitution d'une Église de saints.

Enfin, pour Marlowe, la force du témoignage oral réside en ce qui pourrait être considéré comme une faiblesse : les expressions sont « entrecoupées » (« *broken* »). Ce que l'acte d'écriture ne peut appréhender, ce sont les silences, les coupures, les interruptions, peut-être assortis de soupirs ou de pleurs, qui trahissent une âme touchée par la grâce mais encore peu sûre de son salut. Contrairement à la confiance des fidèles irlandais de John Rogers, les coreligionnaires londoniens de Marlowe présentent un récit imparfait et cette présentation, et ces imperfections, les aident à grandir et aident leur Église à aiguiser son jugement dans l'exercice de la charité chrétienne.

Le témoignage est l'un des fondements du congrégationalisme, parfois du séparatisme. Qu'on le conçoive comme un récit de conversion, une déclaration de principes, une confession, il ne fut jamais un acte anodin ni d'un point de vue spirituel ni d'un point de vue humain. Au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles, tandis que les principes mêmes du congrégationalisme ont besoin d'abord de s'affirmer, puis d'évoluer, le témoignage

---

exemple, il est venu à leur rencontre et les a aidés à surmonter leur faiblesse en les rendant capables d'exprimer la sincérité de leur conversion et leur connaissance des sacrements de l'Évangile. Et il suffit que cela puisse être décelé dans leurs expressions puisque peu peuvent le déclarer de façon ordonnée et qu'aucune Église, que je sache, n'insiste sur ce point. Les Églises se font plutôt le devoir, dans un esprit de tendresse et de charité, d'encourager les expériences des fidèles et de révéler dans leurs expressions entrecoupées le travail de la grâce divine dans leur précieuse âme. »

[62] Pour des exemples, voir Samuel Petto, *Roses from Sharon,* art. cité, p. 19 et en Nouvelle-Angleterre, voir « Thomas Shephard's Record of Relations of Religious Experience, 1648-1649 », éd. Mary Rhinelander McCarl, *op. cit.*, p. 442, 448-450, 461.

se fait aussi militant et propage l'idée qu'une Église visible de saints n'est pas une simple chimère de fanatiques. Dans cette étude du récit de ces hommes et de ces femmes, nous avons tenté de montrer comment un dialogue entre historiens et chercheurs en littérature pouvait s'instaurer afin de ne considérer les témoignages ni comme de simples documents qui nous renseignent sur l'histoire des communautés ni comme des maillons de la chaîne autobiographique. Témoignage et autobiographie nous semblent être des genres cousins, issus du même principe puritain d'examen de soi qui a fait exploser la composition des égo-documents au XVII^e^ siècle, mais ils n'ont pas de filiation directe.

Nous avons en effet voulu insister sur la pratique du récit oral et sur certains de ses effets, tant physiques que spirituels, pour les divers acteurs : le dialogue qui s'instaurait entre l'Église et le candidat, la honte que pouvait causer la révélation d'une situation intime, le placement de la voix, les imperfections d'un récit balbutiant entrecoupé de silences, et le rite qui pourrait rappeler une pratique théâtrale. Si la pratique a pu être théâtralisée à des fins pastorales, l'expression du témoignage n'avait, quant à elle, rien de théâtral : il s'agissait de la révélation, par un acte de parole, d'une vérité intérieure difficile à reconnaître – et pour la personne qui la livrait, et pour ses auditeurs – mais d'une vérité. Cette vérité, Dieu avait choisi de donner aux saints le pouvoir de la discerner chez les autres par des marques et des signes qu'eux seuls étaient capables de reconnaître parce qu'ils les possédaient gravés en eux. Le témoignage, qui fut longtemps sévèrement critiqué, peut donc encore de nos jours paraître un fondement ecclésiologique curieux, mais c'est celui qui anime le congrégationalisme calviniste depuis 350 ans et il nous semblait important d'en rappeler les origines, les paradoxes, mais aussi les succès.

Anne Dunan-Page
(Aix Marseille Université, LERMA, Aix-en-Provence, France)

BIBLIOGRAPHIE DES SOURCES PRIMAIRES

MANUSCRITS

Oxford, Regent's Park College, Angus Library and Archive.

Cripplegate (Curriers Hall) Church Book (« folio »), 1689-1726, FPC E1.

Londres (Southwark), Maze Pond (« folio »), 1693-1708.

Marlowe, Isaac, « A Treatise of a visible and Regular Gospel Church » (c. 1702), FPC. E21.

Oxford, Bodleian Library

Rawlinson D828, « Records of the More-Chamberlen Church »

SOURCES IMPRIMÉES

« Dr Watt's Church-Book », éd. T. G. Crippen, *Transactions of the Congregational History Society* 1 (1901-1904), p. 26-38.

« From the Bury Street Church Records », *Transactions of the Congregational Historical Society* 6 (1913-15), p. 333-42.

The Minutes of the First Independent Church (now Bunyan Meeting) at Bedford, 1656-1766, éd. H. G. Tibbutt, Bedfordshire Historical Record Society, 1976.

Some Early Nonconformist Church Books, éd. H. G Tibbutt, Bedfordshire Historical Record Society 51, 1972.

Baillie, Robert, *A Dissuasive From the Errours of the Time*, Londres, 1645.

Cotton, John, *A Coppy of the Letter of Mr. Cotton*, Londres, 1641.
– *The Way of the Churches of Christ in New England*, Londres, 1645.

Crofton, Zachary *Bethshemesh Clouded*, Londres, 1653.

Doe, Charles, *A Collection of the Experience of the Work of Grace*, Londres, 1700 (?).

Keach, Benjamin, *The Glory of A True Church, And its Discipline Display'd*, Londres, 1697.

Lechford, Thomas, *Plain Dealing : Or, Newes from New-England* Londres, 1642.

Petto, Samuel, *Roses from Sharon*, dans *The Voice of the Spirit*, Londres, 1654.

Rogers, John, *Ohel or Beth-shemesh*, Londres, 1653.

Shephard, Thomas, « Thomas Shephard's *Confessions* », éd. George Selement and Bruce C. Woolley, Boston, Publications of the Colonial Society of Massachussetts 58, 1981.
– « Thomas Shephard's Record of Relations of Religious Experience, 1648-1649 », *The William and Mary Quarterly,* éd. Mary Rhinelander McCarl, vol. 48, n° 3, (juil. 1991), p. 432-66.

Walker, Henry, *Spirituall Experiences of Sundry Beleevers*, Londres, 1653.

Williams, John, *The Divine Institution, Order and Government of a Visible Church of Christ*, Londres, 1701.

Témoigner est un acte raisonné ou spontané qui donne expression, voix et explicitation à ce que les sens ont appréhendé en des circonstances et des lieux donnés. L'acte et son contenu résultent et s'imprègnent de la conscience et du sentiment humains, de la vérité et de la fausseté. Ils visent l'information et la démonstration. Ils sont essentiels dans la construction et la rétention de la mémoire individuelle et/ou collective. Ils participent à la formation de la trace historique, à la transmission du legs et des lois, de cet héritage ciment des générations entre elles. Ils défient l'oubli. Leurs supports varient selon l'époque, le lieu, l'usage, la tradition et la situation. Leurs empreintes dressent la carte de l'humanité et de sa mémoire pour permettre son avenir. À travers le processus, celui qui témoigne livre aussi sa propre nature et son expérience.

Les auteurs de cet ouvrage redéfinissent l'acte de témoigner, ses fonctions et objectifs multiples : esthétisé, poétisé, dramatisé ou fictionnalisé, il se fait aussi œuvre de création, de recréation, voire de récréation.

Danièle Berton-Charrière et Monique Vénuat sont professeurs émérites de l'Université Clermont-Auvergne, membres de l'IHRIM-UMR 5317.