



Conversion et ” expérience ” chez les protestants anglais du XVII e siècle : un récit et sa pratique

Anne Dunan-Page

► To cite this version:

Anne Dunan-Page. Conversion et ” expérience ” chez les protestants anglais du XVII e siècle : un récit et sa pratique. Didier Boisson; Elisabeth Pinto-Mathieu La Conversion: Textes et Réalités, Presses universitaire de Rennes, pp.99-112, 2014, 978-2-7535-3344-8. <<http://www.pur-editions.fr/detail.php?idOuv=3577>>. <halshs-01357166>

HAL Id: halshs-01357166

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01357166>

Submitted on 29 Aug 2016

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.

Conversion et « expérience » chez les protestants anglais du XVII^e siècle :
un récit et sa pratique

Anne Dunan-Page Aix Marseille Univ, LERMA, Aix-en-Provence, France

1- Église nationale et Églises séparées

Les courants protestants dits, de nos jours, évangéliques, naquirent dans le sillage d'une Réforme qui créa sur le territoire anglais, en un même mouvement, une Église nationale et des mouvances qui s'opposèrent à elle. Les « puritains », au sens strict, déploraient le manque de pureté et les insuffisantes réformes de l'Église d'Angleterre, en réclamant une refonte radicale des institutions sur le modèle genevois, mais sans toutefois renier le concept d'une Église nationale, garante de stabilité politique et sociale¹. Les séparatistes, au contraire, définissaient une Église comme une congrégation de saints convertis, Église visible et Église invisible de Dieu pouvant coïncider jusqu'à un certain point, malgré la présence d'hypocrites indétectables parmi d'apparents fidèles. Forts de leur conviction de pouvoir identifier les élus de Dieu avec un degré de certitude acceptable, ils quittaient alors le giron d'une institution qui les forçait à coexister, à l'échelle du pays, avec les impurs. Ils formaient des congrégations autonomes, de taille réduite, inspirées des premières communautés de chrétiens, dont la fondation pouvait être plus ou moins empirique. La confusion sociale mais aussi spirituelle, morale et politique résultant de cette déchirure du consensus national—et remplaçant l'expérience de la conversion au cœur même du processus de cooptation évangélique—a travaillé l'histoire du protestantisme anglais tout autant que les querelles sur la prédestination liées à l'héritage des théologiens continentaux.

Dans les dernières décennies du XVI^e siècle, les séparatistes Richard Harrison, et Robert Browne, puis plus tard, Henry Barrow, John Greenwood, Francis Johnson

¹ BRACHLOW S., *The Communion of Saints: Radical Puritan and Separatist Ecclesiology, 1570-1625*, 1988, Oxford, Oxford University Press, 2002.

et John Robinson, accusèrent les avocats d'une Église nationale, fût-elle réformée, de profaner le deuxième commandement et de se rendre ainsi idolâtres. Postulant l'existence d'un « lien indissoluble entre l'ecclésiologie et le salut² », pour reprendre une formule de Stephen Brachlow, ils entretenirent des relations ambivalentes, complexes, et parfois hostiles, avec leurs collègues puritains, accusés de mettre spirituellement en danger les paroissiens dont ils encourageaient par ailleurs, fort louablement—mais vainement—la piété. Pour les séparatistes, le gouvernement des Églises ne faisait pas partie de ces choses indifférentes, ou *adiaphora*, non essentielles au salut et à l'assurance de la foi. L'insistance des puritains sur la piété personnelle ne suffisait pas à masquer une errance ecclésiologique spirituellement condamnable.

Ce chapitre s'intéresse aux Églises dissidentes dont les relations, à la fois avec les séparatistes et le clergé de l'Église Établie, ont été très fluctuantes. Il est légitime de considérer que la première Église dissidente fut fondée par Henry Jacob, en 1616, à Londres, dans un esprit de « semi-séparation » (*semi-separatism*) d'avec l'Église nationale, avec laquelle Jacob souhaitait maintenir des relations fraternelles³. Déçu par la tiédeur du clergé puritain jacobéen, il se fit l'avocat d'un compromis qui permettrait à une Église séparée d'exister parallèlement à une Église paroissiale, tout en étant sous tutelle des magistrats civils, à l'instar du régime dérogatoire instauré pour les Églises étrangères françaises et hollandaises. Plus tard amené à réviser ses principes dans le sens d'une plus grande tolérance des courants séparatistes, Jacob n'en resta pas moins extrêmement méfiant envers tous les schismes. Guidée (suite au départ de Jacob en Virginie où il trouva la mort en 1624) par John Lathrop puis par Henry Jessey, la congrégation survécut non seulement aux périodes de clandestinité jusque dans les années 1640, mais aussi à plusieurs ruptures qui provoquèrent le départ d'éléments plus radicaux, séparatistes et baptistes. Cette congrégation et ses nombreux satellites servirent de

² *Ibid.*, p. 55. Les traductions de toutes les sources citées sont les nôtres.

³ Sur Jacob, voir notamment BRACHLOW S., *op. cit.*, TOLMIE M., *The Triumph of the Saints: The Separate Churches of London, 1616-1649*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 7-27, WRIGHT S. *The Early English Baptists, 1603-1649*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006 et HA P., *English Presbyterianism, 1590-1640*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

modèles aux Églises qui se multiplièrent pendant la Guerre civile (1642-1649). L'esprit latitudinaire d'Henry Jessey, attentif à l'union des forces et goûtant peu les querelles internes, fut pour beaucoup dans l'estime dont jouit l'Église sur la scène londonienne, même après que Jessey eut accepté de se faire rebaptiser et ainsi manifesté, pour ses détracteurs, une dérive vers un « anabaptisme » tant craint depuis l'épisode sanglant de Münster (1535)⁴.

Après une répression plus ou moins virulente sous le règne de Jacques I^{er} (1603-1625) et surtout de Charles I^{er} (1625-1649), dont la violence contraignit les avocats d'un système congrégationaliste à émigrer dans les Provinces-Unies et/ou dans les colonies américaines, leurs principes se précisèrent et surtout s'incarnèrent quand ils rentrèrent d'exil, au début des années 1640, « incarnation » étant le terme par lequel ils désignaient la fondation de leurs congrégations. Le retour des congrégationalistes coïncida avec la chute de l'archevêque de Cantorbéry, William Laud, artisan haï d'une politique répressive et d'un vaste programme d'embellissement des lieux de culte. En s'incarnant à l'aube des guerres entre le roi et son parlement, les Églises jouirent d'un espace de liberté considérable, à la faveur de la déliquescence des institutions théologico-politiques et des tribunaux ecclésiastiques. Les partisans d'une Église nationale réformée cherchèrent tout d'abord une alliance avec les semi-séparatistes pour s'opposer aux pouvoirs des évêques, mais ils se détournèrent par la suite de ces alliés bien encombrants, une fois établi, en 1646, un gouvernement ecclésial fondé sur le modèle presbytérien écossais.

La littérature de controverse instaura, à dessein, une confusion entre les différents courants : les congrégationalistes modérés cherchant à fonder des Églises, certes autonomes, mais sans refuser pour autant la communion avec les Églises paroissiales, les séparatistes plus radicaux pour qui le fait même d'entrer dans une église était contraire aux Écritures (et qui encourageaient le ministère des laïcs), et enfin, une myriade de courants, dont l'existence historique n'est parfois même pas

⁴ Sur ces Églises, voir par exemple TOLMIE M., *op.cit.*

attestée, allant des Quakers, aux Chercheurs, Sensualistes, Adamites et autres Divagateurs⁵. Les congrégationalistes contestèrent violemment le fait d'être associés à ces mouvements. Ils mirent alors en avant l'héritage des puritains élisabéthains et la pratique des Églises coloniales dont ils cherchaient à s'inspirer. Ils tentèrent de se définir comme un courant modéré, à mi-chemin entre le « Brownisme »—terme péjoratif dérivé de Robert Browne qui servait à brocarder tous les séparatistes—et le presbytérianisme, trop peu regardant, selon eux, sur le statut spirituel de ses ouailles⁶.

2- Les récits de conversion : retour sur les sources

Ces premiers congrégationalistes qui, à l'inverse de leurs collègues baptistes, ne faisaient pas du baptême des adultes une condition nécessaire à la communion, partageaient cependant avec eux la conviction que pouvaient être fondées des assemblées de saints composées d'« un nombre adéquat de Saints visibles, unis les uns aux autres par consentement mutuel, pour adorer Dieu selon ses commandements, pour rendre gloire à Dieu à travers le Christ et pour s'aider et se fortifier mutuellement⁷ ». Un « nombre adéquat » se situait entre trois et sept membres fondateurs, animés par leur seule volonté. Ces « Saints visibles » étaient des hommes et des femmes non seulement convertis au Christ mais qui avaient pu faire publiquement la démonstration de leur conversion.

Ces groupes avaient initialement vu le jour dans un contexte domestique. À Bristol, en 1640, Dorothy Hazzard avait fondé une congrégation rivale de l'Église paroissiale (dans laquelle officiait pourtant son mari) dont on disait qu'elle était une Église « avec une cheminée », pour traduire le fait que ses membres se

⁵ Voir MCGREGOR J. F., « The Baptists: Fount of all Heresy », J.F. MCGREGOR et B. REAY (dir.), *Radical Religion in the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 3-63 et DUNAN-PAGE A., *Grace Overwhelming: John Bunyan, The Pilgrim's Progress and the Extremes of the Baptist Mind*, Bern et Oxford, Peter Lang, 2006.

⁶ *An Apologeticall Narration*, Londres, 1643, p. 24.

⁷ WILLIAMS J., *The Divine Institution, Order and Government of a Visible Church of Christ*, Londres, 1701, p. 4.

réunissaient dans des demeures privées⁸. Comme bien d'autres, cette congrégation n'était au départ composée que d'un petit groupe de paroissiens qui se rencontraient pour échanger les notes qu'ils avaient prises lors de sermons, pour prier, lire la Bible, pour manger ou, au contraire, jeûner ensemble. Voici le récit de leurs premiers échanges, tel qu'il fut rapporté par l'un de leurs membres, Edward Terrill :

« Après qu'ils furent éveillés dans la foi (comme il a été montré précédemment), et commencèrent à se rencontrer pour échanger leurs notes sur les sermons, ils instaurèrent de nombreux jours de prière, comme une société de bons Chrétiens, sensibles aux péchés et aux pièges de leur temps [...] Pendant environ vingt ans, ils se répétèrent les notes prises lors des sermons, les imprimèrent dans leur cœur par la prière, jeûnèrent et prièrent souvent ensemble, et, peu à peu, leurs rangs grossirent⁹. »

Nombre de ces groupes informels continuèrent de fonctionner de cette manière, sans aucune intention de se séparer de l'Église d'Angleterre, tandis que d'autres, comme celui d'Hazzard, prirent, au terme d'un cheminement spirituel ayant duré deux décennies, la décision de s'en séparer et de fonder une Église, lors d'une cérémonie. Ils ne possédaient pas de lieu de culte, se retrouvaient chez les uns, chez les autres, à l'auberge locale, dans la chapelle du château d'un aristocrate bienveillant, dans une étable ou dans un champ, en périodes de persécutions. Les congrégationalistes restèrent attachés à ces réseaux familiaux, professionnels et de voisinage, et ils ne comprenaient guère les attaques qui les accusaient de déchirer le tissu social sous prétexte que maris et femmes, parents et enfants, maîtres, domestiques, et apprentis pouvaient ne pas se convertir exactement au même moment¹⁰. Bien au contraire, leurs écrits révèlent qu'ils prirent souvent pour modèles les conversions simultanées des Actes des Apôtres :

« Frère NATHANEEL SNEED, et Sœur SNEED, sa femme, ainsi que Sœur RACHEL CLARK, leur servante, ont été proposés à la congrégation, ayant manifesté leur désir de la rejoindre. Ils déclarèrent devant la congrégation leur conversion et le travail de Dieu dans leur âme. L'Église étant satisfaite, ils furent BAPTISÉS le 10^e jour du 3^e mois, 1672. Et donc nous vîmes (et nous en fîmes

⁸ *The Records of a Church of Christ Meeting in Bristol, 1640-1687*, éd. R. HAYDEN, Bristol, Bristol Record Society, 1974, p. 85.

⁹ *Ibid.*, p. 85-86.

¹⁰ Voir par exemple, LECHFORD, T, *Plain Dealing : Or, Newes from New-England*, Londres, 1642, p. 5.

l'expérience) le baptême conjoint d'un foyer, à savoir lui-même, sa femme et sa servante, qui composaient toute la famille¹¹. »

Les paroissiens de Bristol avaient conversé et prié ensemble pendant vingt ans. Peu de doute subsistait quant à leur conversion au Christ. Le problème, cependant, se posait chaque fois qu'un membre potentiel se présentait au seuil de l'Église. Il fallait non seulement reconnaître les Saints mais encore aboutir à une décision unanime sur la pertinence de leur intégration dans la congrégation. Les congrégationalistes rendirent donc obligatoire, pour quiconque souhaitait les rejoindre, un récit de conversion. Ce récit, comme dans l'exemple de Bristol ci-dessus, devait être public, délivré devant l'ensemble de la congrégation, à l'oral, et sans notes. Cette initiative, comme l'a démontré l'historien Edmund Morgan, semble en fait largement imputable aux thèses d'un seul homme, John Cotton, qui commença à les imposer dans l'Amérique coloniale aux alentours de 1634¹². Les puritains anglais élisabéthains et jacobéens n'avaient jamais, quant à eux, fait de la narration de l'expérience un critère de la grâce, seuls les actes comptant dans leur sotériologie¹³. Le récit de conversion est donc une pratique ecclésiologique importée du Nouveau Monde.

Les sources nord-américaines qui permettent de rendre compte de ces récits présentent une spécificité : aucune collection de récits d'émigrés n'a jamais été publiée par les pasteurs (contrairement aux récits des natifs), et ils nous sont donc uniquement parvenus au travers de documents manuscrits. Deux grandes collections de la plume de Thomas Shepard ont survécu, ainsi que des exemples dans le livre d'Église de John Fiske, et dans les journaux et carnets de Joseph Green et de Michael Wigglesworth¹⁴. Les récits restent donc associés au contexte nord-américain, on y a recherché l'expression du puritanisme des colons¹⁵. Sans

¹¹ *Ibid.*, p. 138.

¹² MORGAN E.S., *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, Ithaca, Cornell University Press, 1963.

¹³ Voir BRACHLOW S., *op. cit.*, p. 133-34.

¹⁴ « Thomas Shepard's Record of Relations of Religious Experience, 1648-1649 », éd. M. RHINELANDER MCCARL, *William and Mary Quarterly*, 48, 1991, p. 432-66, *Thomas Shepard's Confessions*, éd. G. SELEMENT et B. C. WOOLLEY, Boston, The Colonial Society of Massachusetts, 1981.

¹⁵ Voir par exemple, STEARNS R.P. et HOLMES BRAWNER D., « New England Church 'Relations' and Continuity in Early Congregational History », *Proceedings of the American Historical Society*, 75, 1965,

contester l'immense valeur de ces documents, nous souhaiterions cependant mettre un bémol à l'enthousiasme qu'ils ont suscité : les chercheurs ont toujours considéré que ces récits, ceux collectés par Thomas Shepard en particulier, étaient les seuls à même de rendre compte de la « réalité » du processus, parce qu'ils ne semblent guère médiatisés par une figure autoriale et qu'ils se présentent sous la forme de simples notes, peut-être prises sur le vif. Or considérer que le pasteur de Nouvelle-Angleterre a nécessairement fait preuve de plus d'objectivité que les pasteurs britanniques qui, eux, ont délibérément choisi de se faire éditeurs en mettant en avant leur processus de sélection et d'abréviation des récits, c'est postuler une supériorité du manuscrit sur l'imprimé qui nous paraît contestable. Faire du récit nord-américain la « voix » de l'Amérique, l'expression directe de la piété puritaine populaire, c'est en outre oublier que ces hommes et ces femmes étaient britanniques quelques semaines auparavant et qu'ils avaient rapidement appris comment délivrer leur propre récit, en écoutant ceux des autres, dès leur premier dimanche sur les rives de Nouvelle-Angleterre¹⁶. L'héritage de Morgan se modifie également, à l'instant même où nous écrivons ces lignes, grâce aux travaux de chercheurs spécialistes des relations transatlantiques, notamment Susan Hardman Moore, Carla Gardina Pestana et Francis Bremer¹⁷. Bremer, en particulier, qui a pourtant toujours manifesté un intérêt particulier pour les récits coloniaux, en vient aujourd'hui à douter de leur caractère obligatoire hors du Massachusetts. La poignée de documents pastoraux mentionnée plus haut ne peut

p. 13-45, KOBRIN D., « The Expansion of the Visible Church in New England: 1629-1650 », *Church History*, 36.2, juin 1967, p. 189-209, REES R.A., « Seeds of the Enlightenment. Public Testimony in the New England Congregational Churches, 1630-1750 », *Early American Literature*, 3.1, printemps 1968, p. 22-9, TIPSON B., « Invisible Saints: The Judgement of Charity in the Early New England Churches », *Church History*, 44.4, décembre 1975, p. 460-71, CALDWELL P., *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*, 1983, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

¹⁶ Voir par exemple la tendance de Selement et Woolley à considérer les témoignages comme des indices direct de la spiritualité puritaine et également TAYLOR J.H., « Some Seventeenth-Century Testimonies », *Transactions of the Congregational Historical Society* 16, 1949-1951, p. 64-77.

¹⁷ BREMER F.J., *Congregational Communion: Clerical Friendship in the Anglo-American Puritan Community, 1610-1692*, Boston, Northeastern University Press, 1994, PESTANA C.G., *The English Atlantic in an Age of Revolution, 1640-1661*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press, 2004, HARDMAN MOORE S., *Pilgrims: New World Settlers and the Call of Home*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2007.

plus aujourd'hui être considérée, selon Bremer, comme preuve de la généralisation sur tout le territoire d'une pratique contestable et contestée¹⁸.

Les chercheurs travaillant sur la Grande-Bretagne sont confrontés au problème inverse : aucune collection manuscrite de récits n'a été à ce jour découverte, tandis qu'ont survécu quatre collections imprimées, toutes éditées dans des années de relative tolérance religieuse, par trois pasteurs et un laïc¹⁹. Ce sont essentiellement les historiens du puritanisme, bien davantage que les spécialistes de littérature, qui s'y sont intéressés, en commençant par Geoffrey Nuttall²⁰. Un seul spécialiste de littérature (incidemment américain), Bruce Hindmarsh, a consacré toute une étude à l'héritage des récits, mais sans qu'on perçoive toujours comment s'est opérée la filiation entre les récits de conversion, tels qu'ils étaient pratiqués à l'oral dans les Églises évangéliques, et les autobiographies spirituelles de la première modernité²¹. Ce travers est aujourd'hui corrigé par Kathleen Lynch dont l'impressionnant ouvrage sur l'autobiographie protestante consacre tout un chapitre aux récits de conversion²². Nous souhaiterions prolonger les hypothèses de Lynch sur l'« expérience » protestante en montrant que la performance orale du récit a conditionné sa forme et que postuler une correspondance trop étroite entre la relation de cette expérience et la « morphologie de la conversion » telle qu'a pu la présenter Morgan peut se révéler inexact. En d'autres termes, nous

¹⁸ « Not Quite So Visible Saints: Reexamining Conversion and Church Membership in Seventeenth-Century New England », communication non publiée, colloque « Conversion narratives in the Early Modern World », Université de York, 9-11 juin 2011.

¹⁹ [WALKER H.], *Spirituell Experiences of Sundry Beleevers*, Londres, 1653, ROGERS J., *Ohel or Bethshemesh*, Londres, 1653, PETTO S., *Roses from Sharon*, dans *The Voice of the Spirit*, Londres, 1654 et DOE C., *A Collection of the Experience of the Work of Grace*, Londres [1700].

²⁰ NUTTALL G.F., *Visible Saints: The Congregational Way, 1640-1660*, Oxford, Basil Blackwell, 1957 ; Weston Rhyn, Quinta Press, 2001.

²¹ HINDMARSH B., *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Au moment de la rédaction de ce chapitre, l'important ouvrage de Kathleen Lynch sur l'autobiographie protestante, qui devrait venir rectifier ce point, n'était pas encore disponible, LYNCH K., *Protestant Autobiographies in the Seventeenth-Century Anglophone World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, à paraître.

²² LYNCH K., *Protestant Autobiographies in the Seventeenth-Century Anglophone World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 121-78.

récusons l'idée selon laquelle l'art de la conversion, en Grande-Bretagne, comme dans ses colonies, ait été seulement un « système d'écriture²³ ».

Sources manuscrites coloniales, sources imprimées britanniques, quels sont aujourd'hui les documents restant à explorer et comment peuvent-ils nous amener à adopter une nouvelle perspective critique sur la conversion évangélique ? Les récits que nous venons d'évoquer, qu'ils soient imprimés ou manuscrits, nous renseignent sur les éléments discursifs mais pas sur les conditions de leur production, c'est-à-dire sur le contexte qui les a générés et la pratique même de la narration. C'est cet acte narratif qui est au cœur de notre propos, bien davantage que la forme même du récit. Pour retracer les contours de cette expérience, à la fois narrative mais aussi spirituelle et émotionnelle, nous ferons appel à un corpus souvent passé sous silence par les historiens, comme par les critiques littéraires, à savoir les livres d'Église dissidents.

Depuis le début du XIX^e siècle, on connaît l'existence de ces manuscrits, que quelques historiens professionnels ou amateurs ont transcrits et édités²⁴. Les informations qu'ils contiennent sont si diverses qu'une présentation exhaustive dépasserait largement le cadre du présent chapitre, mais il suffit ici de rappeler qu'on les a parfois restreints aux seules minutes des assemblées mensuelles que tenaient les congrégations, alors qu'ils contiennent pourtant des documents très divers : récits de la fondation des Églises, confessions de foi, correspondances, récits de controverses, élégies, biographies, pour ne citer que les plus marquants, et qu'ils ont surtout contribué à une vaste entreprise d'écriture collective de

²³ SOUBRENIE E., *L'Art de la conversion au siècle de la poésie métaphysique anglaise*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'Âne d'Or », 2004, p. 28.

²⁴ *Records of the Churches of Christ, Gathered at Fenstanton, Warboys, and Hexham, 1644- 1720*, éd. E.B. UNDERHILL, Londres, The Hanserd Knollys Society, 1854, *Some Early Nonconformist Church Books*, éd. H.G. TIBBUTT, Bedfordshire Historical Society, 1972, *The Minutes of the First Independent Church (now Bunyan Meeting) at Bedford, 1656-1766*, éd. H. G. TIBBUTT, Bedfordshire Historical Society, 1976, *The Records of a Church of Christ Meeting in Bristol, op. cit.*, *The Ilston Book: Earliest Register of Welsh Baptists*, éd. B. G. OWENS, Aberystwyth, National Library of Wales, 1996.

l'histoire dissidente²⁵. Seuls les six manuscrits ayant été édités ont connu, pour d'évidentes raisons ayant trait à leur accessibilité (encore que toutes les éditions soient épuisées), les faveurs des chercheurs. Un premier recensement, établi dans le cadre d'un projet connexe que nous menons avec Dr Joel Halcomb (Cambridge) et Dr Michael Davies (Liverpool), nous a montré que ces manuscrits représentaient cependant moins d'un dixième des documents ayant survécu. Ils sont aujourd'hui dispersés dans des institutions publiques et privées, sur tout le territoire britannique, et certains appartiennent encore aux congrégations évangéliques qui ont connu une existence ininterrompue depuis le XVII^e siècle. Ce sont ces documents qui ont fourni la matrice de notre réflexion et qui aujourd'hui nous permettent d'affiner nos connaissances sur la pratique du récit de conversion.

3- Conversion et expérience

En Angleterre, au XVII^e siècle, la conversion n'a cessé de se définir et de se redéfinir, sous la plume de théologiens comme de poètes, de pasteurs comme d'apprentis autobiographes, auxquels des années de pastorale calviniste avaient appris que si le salut n'est jamais certain, la traque patiente de signes durant le courant d'une vie finit, par dégager quelques probabilités. Pour un congrégationaliste du XVII^e siècle, la conversion était-elle identifiable et définissable ? L'abondante littérature sur la question, les ouvrages pastoraux, les sermons, les ouvrages de fiction, tout appelait à une extrême vigilance au sujet d'une conversion, que l'on peut nommer conversion « spirituelle » par opposition à un changement de religion²⁶.

Dans la tradition réformée, la prédication et l'exercice des sacrements furent d'abord les deux seules marques d'une « vraie » Église, auxquelles s'ajouta la discipline ecclésiale, dans un deuxième temps seulement, notamment via les écrits

²⁵ DUNAN-PAGE A., « Writing 'things ecclesiastical': the literary Acts of the gathered Churches », C. SUKIC and L. COUSSEMENT-BOILEAU (dir.), *Acts of Writing in the Early Modern Literature of Europe*, numéro spécial de la revue *Études Epistémé* (2012), <http://revue.etudes-episteme.org/>, à paraître.

²⁶ Pour des analyses de cette immense littérature, voir SOUBRENIE E., *op. cit.*

de Martin Bucer. Parallèlement, après Calvin, les théologiens insistèrent davantage sur le fait que les effets sensibles de la grâce pouvaient amener à l'assurance de la foi créant ce qui se nomme dans la tradition britannique un « protestantisme de l'expérience »²⁷. Les deux se rejoignirent dans la définition d'une Église comme Église visible de saints convertis, dans laquelle ne pouvaient être admis que ceux dont la grâce était, sinon certaine, du moins probable et vérifiable par des marques tangibles. La question fut bien évidemment de savoir ce qu'il fallait entendre par « marques » de l'élection²⁸.

La restriction de la communion aux seuls membres jugés dignes de la recevoir était admise par l'ensemble des courants puritains pour lesquels une vérification minimale des connaissances et de l'orthodoxie, ainsi qu'une vie sans « scandale », constituaient les deux seuls remparts adéquats pour la protection de l'Église visible de Dieu. Ces marques étaient tangibles dans le sens où elles s'appuyaient sur des critères objectifs, vérifiables par des entretiens et par une observation de la vie quotidienne des fidèles. C'est bien la « sanctification » des membres qui permettait d'identifier leur conversion. La participation à la discipline ecclésiale d'une Église de saints et notamment la veille morale que les membres exerçaient les uns sur les autres contribuaient à alors à renforcer l'assurance personnelle du salut²⁹.

Les congrégationalistes et baptistes du XVII^e siècle dont les livres d'Église ont survécu n'étaient donc en rien étrangers à l'idée d'une Église « visible », qu'ils n'ont certainement pas inventée mais héritée de leurs prédécesseurs. Ce qu'ils ont inventé, ou du moins modifié, c'est la définition même de cette « visibilité ». Là où les puritains cherchaient une représentation de la grâce mesurable, quantifiable,

²⁷ BRACHLOW S., *op. cit.*, p. 114-18.

²⁸ Sur la question de la preuve et de la certitude morale dans ces récits, voir DUNAN-PAGE A., « 'Les sentinelles de Dieu': preuves et certitude morale chez les congrégationalistes et les baptistes », Actes du colloque « La preuve: notions, pratiques et représentations en France et en Grande-Bretagne, XVI^e-XVIII^e siècle », org. T. BELLEGUIC, J-P. SCHANDELER et N. VIENNE-GUERRIN, 2-5 juin 2010, Institut de Recherche sur la Renaissance, l'Âge Classique et les Lumières, à paraître, Presses de l'Université Laval, Coll. «Les Collections de la République des Lettres», 2012.

²⁹ Sur ce point, voir BRACHLOW S., *op.cit.*, p. 134-35.

incarnée dans chaque action de la vie quotidienne (en anglais, *conversation*), les congrégationalistes de la génération suivante y ajoutèrent le récit des expériences spirituelles qui ne se substituaient pas aux critères précédents, mais permettaient d'affiner le jugement de la communauté, d'augmenter les chances de distinguer la grâce divine. Un saint « visible » n'est pas seulement un fidèle versé dans les Écritures et qui mène une vie droite : c'est un fidèle versé dans les Écritures, qui mène une vie droite, et auquel Dieu a envoyé des signes de sa conversion. Pour les presbytériens, ces signes, quand bien même le fidèle serait capable de les éprouver et de les identifier, ne seraient pas communicables. Pour les avocats du récit de conversion, au contraire, la capacité à verbaliser une expérience spirituelle devint un signe supplémentaire de la « visibilité » des élus.

On possède une lettre du ministre de Nouvelle-Angleterre, John Woodbridge, à son confrère Richard Baxter, qui permet d'illustrer l'évolution des presbytériens et des congrégationalistes dans un sens radicalement différent, alors que les deux courants s'accordaient sur la nécessité de restreindre la communion aux seuls fidèles dignes de la recevoir. Écrite en 1671, elle mérite d'être citée assez longuement tant elle caractérise l'incompréhension mutuelle entre les deux partis et l'incapacité des presbytériens à admettre qu'on puisse vouloir aller plus loin qu'eux dans l'établissement de tests destinés à s'assurer de la conversion. Woodbridge prend la peine de mentionner dans le détail la façon dont il accepte de nouveaux membres dans son Église presbytérienne puis décrit, non sans quelque humour, les mesures—selon lui excessives et inopérantes—destinées à s'assurer de la pureté de l'Église congrégationaliste :

« Nos voisins [les congrégationalistes] ont refusé de nous rejoindre pour la communion et d'accueillir nos membres, à titre transitoire, dans leur synaxe. Ils admettent pourtant que ce n'est pas quelque scandale privé chez les membres que nous avons déjà admis qui les effraient, mais que ces derniers, si l'occasion se présentait, finiraient par ouvrir les portes de l'Église à des personnes de mauvaise vie. Si cela était prouvé, je considérerais moi-même que ce serait un bien grand mal. La façon dont j'admets mes membres serait considérée très stricte par toutes les Églises du monde, à part la nôtre, et pourtant, ici, on me reproche d'ouvrir trop grandes les portes [...]

Ceux qui désirent être admis à la communion, viennent tout d'abord me voir pour me déclarer leur désir. Lors du Sabbat suivant, je communique ce désir à la congrégation, de sorte que ceux qui auraient eu vent d'un scandale ou d'une raison pour laquelle ils ne seraient pas dignes du sacrement, peuvent demander à ce qu'ils s'amendent, selon notre règle. Si tout semble en ordre, je les questionne sur leurs connaissances et leur expérience des chemins de la Vie, leur compréhension de la nature du sacrement et les conditions pour y accéder. Et si je ne trouve rien d'insatisfaisant, avant la célébration de la Communion, je déclare à l'Église que rien ne semble s'opposer à ce qu'ils prennent part au repas sacré. Mais cette croyance vulgaire (et qui flatte tant l'orgueil naturel des hommes) reste si profondément ancrée dans les cœurs—à savoir que ceux qui sont contaminés ou prêts à contaminer les autres, trouveront un moyen de s'immiscer dans l'Église, à moins qu'on ne tâte le pouls de chaque frère, lui renifle l'haleine et lui manipule le cou et les mains pour bien s'assurer qu'il n'est pas un hypocrite—qu'il est extrêmement difficile de la leur faire vomir³⁰. »

Si le terme « conversion » est bel et bien utilisé dans les manuscrits qui nous occupent lorsqu'il est question du récit des fidèles, il est cependant loin d'être le seul. Ce récit est aussi appelé « témoignage », « récit du travail de la grâce », « récit de foi », « récit du travail du Seigneur sur l'âme », « récit de [la] foi dans le Christ », « récit des raisons d'espérer », « déclaration de foi », « confession » et « expérience ». Ces termes révèlent tout d'abord l'aspect performatif du récit de conversion. Il s'agit bien d'un « récit », d'un « témoignage », d'une « déclaration », qui n'ont de sens, que lorsqu'ils peuvent s'exprimer. Nombre d'opposants à cette pratique considéraient, au contraire, que la conversion, affaire intime, ne pouvait pas être communiquée. La logique congrégationaliste est inverse. Peu importe au fond la nature précise de l'expérience spirituelle, ce qui atteste sa réalité c'est, entre autres, le fait qu'elle soit communicable et communiquée.

Les « récits de conversion » des manuscrits comportent donc au moins deux temps, la confession des péchés puis la description d'une, ou de plusieurs, « expérience(s) » spirituelle(s), à l'aide de passages bibliques. Le terme « expérience » est parfois difficile à saisir mais sa définition est plus large que celle de la conversion, comprise comme un extraordinaire retournement. Samuel Petto, par exemple, définit l'expérience comme un système de communication

³⁰ « Correspondence of John Woodbridge, Jr., and Richard Baxter », éd. R.P. STEARNS, *The New England Quarterly*, 10.3, septembre 1937, p. 557-583 (p. 577).

privilegié entre le Christ et les hommes : « Il existe des rapports (*intercourse*), une communion entre le Christ et les [élus], et de douces interactions que les cœurs dominés par la chair ne peuvent pas connaître. L'âme des [élus] va à l'encontre du Christ, tandis le Christ entre dans leur âme, ce que d'autres ne peuvent pas connaître. Ces mouvements sont appelés expériences³¹. »

Préférer le terme « expérience » à « conversion » dans le discours protestant a plusieurs implications. Tout d'abord, les Saints ont très vite compris que la plupart d'entre eux étaient incapables d'identifier un moment clé dans leur cheminement spirituel. Il n'est pas rare de rencontrer des récits qui décrivent des expériences s'étant succédées pendant vingt ou même trente ans, de sorte que c'est bien un récit sur le long terme, procédant par agrégat, qui fut privilégié, plutôt que celui d'un événement subi³². Deuxièmement, la conversion congrégationaliste s'apparente à un passage d'un état de péché à un état de grâce mais dont le sujet a conscience et que les autres élus peuvent reconnaître. Il ne faut pas nécessairement posséder l'assurance de la grâce divine mais avoir simplement de bonnes raisons de l'espérer, le terme « espérance » revenant très souvent dans la description des récits qui ne se fondent donc pas sur des preuves mais bien sur des probabilités.

Si l'on se tourne à présent vers la pratique du récit, les collections ayant survécu ne nous donnent que très peu d'indications sur les conditions de la performance. Les livres d'Église, cependant, nous permettent d'adopter un nouvel éclairage, puisqu'eux seuls peuvent nous renseigner sur le déroulement de l'acte narratif. La personne devait d'abord faire part de son « désir » de s'unir à une congrégation, « désir » étant le terme qui revient systématiquement dans les manuscrits qu'ils soient congrégationalistes ou baptistes, lors de la première prise de contact entre un futur membre et la congrégation ou son pasteur. C'est aussi le terme qui était utilisé par les presbytériens, comme nous l'avons vu précédemment dans la

³¹ PETTO S., *op. cit.*, sig. O4r^o.

³² Sur expérience et mémoire voir LYNCH K., *op. cit.*

citation de John Woodbridge. C'est donc non seulement une émanation de la volonté mais aussi un sentiment qui entamaient le processus d'admission. Le candidat pouvait alors être soumis à un entretien préliminaire avec le pasteur dans lequel il témoignait de sa conversion et de sa foi et répondait à quelques questions. Il semblerait cependant que ce premier filtre ait été appliqué dans les Églises coloniales uniquement, les britanniques, soucieux de mettre en avant le pouvoir décisionnaire de la communauté plutôt que celui du pasteur, omettaient souvent cette étape, jugée redondante³³. La candidature était « proposée » (*propounded*) à l'ensemble de la communauté par de simples membres, sans que le pasteur n'intervienne à ce stade.

Une fois le candidat proposé, un laps de temps variable était accordé, en règle générale un mois entier, pour recueillir des témoignages de bonnes mœurs. Si les rapports étaient positifs, le candidat était alors invité, un jour donné, à venir se présenter devant la communauté. Si son récit était jugé satisfaisant, il ou elle était admis par un vote à main levée de tous les membres, hommes et femmes confondus (et non pas sur décision du seul pasteur, comme dans le cas de Woodbridge). Sinon, on pouvait lui demander d'attendre et de se représenter. Le candidat devait encore, dans certains cas, proposer une courte profession de foi, davantage doctrinale, lire ou se faire lire le contrat de la congrégation, c'est-à-dire les préceptes qui régissaient la vie de la communauté, et y souscrire. Les baptistes ajoutaient une ultime étape : le baptême par immersion dans un cours d'eau. Le récit de l'expérience spirituelle était donc 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 la congrégation et, le cas échéant, un rite de passage.

Une autre différence entre les églises coloniales et britanniques, passée sous silence par les historiens qui n'ont pas pris en considération les livres d'Église, a

³³ Les détails des pratiques coloniales nous sont souvent parvenus grâce à la littérature de controverse, par exemple, LECHFORD T., *op. cit.*, et RATHBAND W., *A Briefe Narration of some Church Courses*, Londres, 1643.

trait à la nature de l'auditoire. En Nouvelle-Angleterre, tous les émigrés pouvaient venir écouter les récits de conversion parce que ceux-ci étaient entendus le dimanche après-midi, après le sermon. Les voyageurs, ceux qui n'étaient pas encore membres de la congrégation et surtout les enfants, se pressaient pour écouter le récit des autres et pouvaient ainsi apprendre ce que l'on attendait d'eux. Il est rare, en Grande-Bretagne, de trouver des congrégations qui autorisaient ceux qui n'en étaient pas membres à venir écouter les récits. On les déplaçait du dimanche à un autre jour de la semaine, souvent un mercredi ou un jeudi, où seuls les membres se réunissaient pour traiter des affaires de l'Église.

Une ultime distinction a trait à la durée du récit. Une fois encore, elle est connue pour la Nouvelle-Angleterre uniquement : environ quinzaine de minutes³⁴. Pour les îles Britanniques, les récits pouvaient être bien plus longs. D'abord, on n'entendait rarement plus de deux ou trois personnes dans une seule après-midi. Ensuite, l'adjectif « long » est un terme qui revient souvent dans les manuscrits, de façon laudative. La durée du récit ne fut jamais prescrite mais quantité et qualité semblaient souvent aller de pair, les auditeurs étant impressionnés par un récit fourni. Quelques indices isolés permettent de préciser plus avant la durée, sans qu'il soit malheureusement possible de savoir s'il s'agissait de cas exceptionnels ou d'exemples récurrents : « Elizabeth Peacock, de Great Wilburn, dans le comté de Cambridge, après de longues années passées dans la tentation et le péché, a parlé de façon admirable et distincte du péché et du Christ, et du travail de l'Esprit Saint dans son âme, pendant trois quart d'heure³⁵. »

4- Conversion et émotion

Il semblerait donc, en l'état actuel de nos connaissances, que les récits de conversion britanniques aient été à la fois plus longs, plus intimes et moins dépendants du jugement du seul pasteur que les récits outre-Atlantique. Il faut à présent s'attarder sur la notion d'un récit privé parce que le terme est utilisé dans

³⁴ LECHFORD T, *op. cit.*, p. 8.

³⁵ « Joseph Hussey's Church Book », Archives du Comté de Cambridge, R107/109, s. fol.

les manuscrits avec deux sens bien différents. Le premier sens est celui évoqué précédemment. Un récit « privé » était un récit devant les seuls membres de l'Église, par opposition à un auditoire plus large qui comprenait des personnes extérieures à la communauté. Or les relatants étaient souvent incapables de venir s'exprimer en public, essentiellement à cause de trois émotions : la pudeur, la peur et la honte. Auxquelles s'ajoutaient des obstacles purement physiques. Par exemple, des frères et sœurs incapables de faire porter leur voix sous le coup de l'émotion pouvaient être autorisés à chuchoter leur récit à l'oreille d'un membre qui le répétait alors d'une voix plus forte³⁶.

La plupart des convertis n'avaient aucune expérience de la prise de parole en public. L'acoustique, la façon de placer sa voix, pouvaient représenter autant d'obstacles au bon déroulement du récit oral, sans compter que l'architecture des lieux de la narration, chapelle, maison, étable, voire cathédrale (pendant l'Interrègne de Cromwell), pouvait être très différente et modifier considérablement le paysage auditif. Les congrégations ont donc été amenées à réduire encore l'auditoire. C'est le deuxième sens d'un récit « privé ». Certaines personnes, dans des cas exceptionnels, furent dispensées de venir se présenter devant toute la congrégation, et autorisées à ne s'adresser qu'à deux ou trois membres seulement qui, ensuite, transmettaient leur récit au reste de la congrégation. Ce récit, plus intime, et surtout, délivré dans la maison même du relatant, permettait, apparemment, de canaliser leurs émotions et de déclencher l'acte de parole³⁷.

Si la prise de parole restait problématique, il ne restait plus qu'une seule solution : proposer de parler de la conversion à l'écrit. La pratique n'a jamais été systématisée et a même suscité de farouches critiques, ce qui pourrait expliquer le fait que si peu de pasteurs aient finalement pris la décision de publier des recueils

³⁶ MARLOWE I., « A Treatise of a visible and Regular Gospel Church », Angus Library and Archive, Regent's Park College, Oxford, FPC. E21, fol. 10.

³⁷ *Some Early Nonconformist Church Books, op. cit.*, p. 27.

de textes. Voici un exemple critique, provenant d'un manuscrit composé par un joailler londonien, au tout début du XVIII^e siècle :

« [Certains] 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 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 de plumes 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 âme³⁸. »

Isaac Marlowe insiste ici sur deux points : tout d'abord, la lecture des émotions est nécessaire pour déceler la conversion, quand bien même le récit est « entrecoupé », et donc les récits en petit comité sont à proscrire. Deuxièmement, le récit écrit est incapable de révéler la « sincérité » de la conversion. Cette méfiance vis-à-vis de l'écriture est typique des congrégations qui, par tradition, reconnaissaient le travail de l'Esprit saint dans la seule parole.

Ce point est confirmé par notre tout dernier exemple, le livre d'Église qu'a tenu pendant des années le pasteur, Joseph Hussey, à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e, d'abord à Cambridge puis à Londres. Hussey laissait ses membres entièrement libres d'opter pour un récit oral ou un récit écrit.

³⁸ MARLOWE I., *op. cit.* fol. 11-12.

Date (<i>Old style</i>)	Nombre total d'admis de mars à avril (<i>Old Style</i>)	Nombre de récits dont la nature est précisée**	Récits oraux	Récits écrits	Récits écrits ou dictés par des femmes	Récits écrits ou dictés par des hommes
1694	13 (8 après le 4 novembre)*	8	7	1	1	
1695	13	10	10			
1696	8	6	6			
1697	18	7	7			
1698	26	11	11			
1699	15	9	9			
1700	24	15	15			
1701	31	25	24	1		1
1702	8	5	5			
1703	8	4	4			
1704	26	22	19	3	2	1
1705	11	9	9			
1706	16	13	10	3	2	1
1707	4	4	3	1	1	
1708	7	4	2	2		2
1709	10	4	4			
1710	5	2	1	1		1
1711	14	10	9	1	1	
1712	24	17	8	9	4	5
1713	16	15	13	2	1	1
1714	8	8	7	1	1	
1715	14	12	5	7	4	3
1716	12	9	8	1	1	
1717	14	12	12			
1718	7	7	6	1	1	
TOTAUX	352	248	214	34	19	15

* date de l'entrée en vigueur d'un récit obligatoire pour l'admission dans la congrégation de Cambridge.

** les personnes admises par lettre de recommandation d'une autre congrégation sont exemptées de récit.

Tableau 1 Proportions de récits oraux et écrits et répartition par sexe à Cambridge, entre 1694 et 1718

Hussey proposait soit d'écrire son récit soi-même, soit de le dicter à quelqu'un d'autre si on ne savait pas écrire. Il considérait cependant que le récit dicté n'était pas un récit oral, mais un récit « écrit », puisque le récit oral ne pouvait être lié, selon lui, qu'à la présence physique de la personne devant toute la congrégation. Le recensement démontre qu'en province, quand le choix était libre, 13,7% seulement des admis optaient pour un récit de conversion écrit, dont 55,9% de femmes et 44,1% d'hommes. Ces taux étaient indépendants des taux d'illettrisme puisque, dans la congrégation, 18,1% d'hommes ne savaient pas écrire et signaient d'une croix contre 63,6% de femmes.

Si on regarde les mêmes chiffres, mais cette fois pour la congrégation de Londres, lorsque Hussey s'y déplaça, on constate que 75,6% des admis proposaient un récit de conversion écrit, dont 60% d'hommes. Les Londoniens optaient donc pour une présentation écrite de leur conversion quatre fois plus souvent que les provinciaux, alors même que leur pasteur continuait de leur laisser le choix. Le récit écrit apparaît donc comme un phénomène globalement urbain et masculin. Hormis un exemple la première année, il faut attendre sept ans avant de voir apparaître un récit écrit à Cambridge, récit qui a donc des difficultés à s'imposer et qui reste marginal. Les raisons de ces différences entre la capitale et la province sont multiples et ont trait à la sociologie même des courants évangéliques. Les communautés de province, les femmes, en particulier, plus traditionalistes, restèrent méfiantes, tout au moins jusqu'à la fin du XVII^e siècle (soit quelque soixante et dix ans après l'introduction du récit de conversion) envers l'idée que le travail de l'Esprit saint, dans la conversion puisse s'exprimer autrement que par une déclaration orale.

5- Conclusion

Dans ce vaste territoire qu'est la conversion évangélique à l'époque moderne, il faut aujourd'hui cesser de se pencher uniquement sur les textes des récits, qu'ils soient manuscrits ou imprimés, pour tenter de saisir la réalité des pratiques. Certains manuscrits, encore inexploités, peuvent nous y aider. Nous avons tenté

d'établir qu'en milieu congrégationaliste (mais aussi baptiste) au XVII^e siècle, les membres des congrégations et les pasteurs délaissaient quelque peu les écrits normatifs de la pastorale puritaine sur la conversion pour proposer un acte de parole, moins formalisé, qui relatait des « expériences » dont la nature pouvait être extrêmement variée. La prise en compte du contexte narratif paraît aujourd'hui nécessaire pour mieux saisir les positions des pasteurs et des fidèles sur leur processus d'admission et, au-delà, l'ecclésiologie congrégationaliste dans son ensemble, ainsi que les rapports entre le récit de l'expérience et l'autobiographie spirituelle. Parmi tous les thèmes évoqués dans ces très riches documents, la question de la nature même de la conversion et de ses rapports avec l'expérience, la question des émotions, de l'intimité, et enfin celle de la relation entre l'écrit et l'oral sont fondamentales. Elles ont, selon nous, influencé les définitions de la conversion et du récit de conversion sur lesquelles se fonde le protestantisme évangélique anglo-saxon.