On lui reproche d'abord son dédain pour les Églises constituées : les pasteurs ne sont pas des amis, enseigne-t-on aux officiers. Elle se présente comme une corporation en dehors de toutes les Églises, ce qui fait craindre sa concurrence : l'Armée du Salut n'est point une annexe, une auxiliaire de l'Église, mais une grande institution missionnaire destinée à tout remplacer. Et on en veut pour preuve le destin de l'Église libre de Neuchâtel : l'Armée du Salut « a si bien fait qu'elle a réussi à détruire l'une des plus anciennes, l'Église libre – distincte de l'Église indépendante. Ses deux pasteurs ont été obligés de donner leur démission, car on leur avait littéralement dérobé leur Église », raconte Pressensé en juillet 1883[32]. Par « badauderie spirituelle des gobe-mouches religieux », par le très puissant attrait de la profession d'une sainteté et d'un dévouement supérieurs, cette Armée, dont l'objet avoué est d'aller chercher les pécheurs inaccessibles, remporte donc ses premiers succès parmi les fidèles[33] !

On lui reproche surtout son caractère sectaire, c'est-à-dire son étroitesse fanatique, son exclusivisme orgueilleux : Kate Booth ne répète-t-elle pas que « si la France doit jamais être sauvée, ce sera par le moyen de l'Armée du Salut » ? L'Armée devenant à la place de l'Église l'instrument du salut du monde, l'Armée dite création de l'Esprit de Dieu et qui aurait le monopole de Sa puissance[34], la Sainte Armée comme l'affirme un chant salutiste, c'est là un modèle institutionnel qui ressemble fort à l'Église romaine et répugne aux protestants.

5. Des jésuites protestants ?

La Société de Jésus occupe dans l'imaginaire collectif une place tout à fait singulière, élevée au rang de mythe se nourrissant de toutes les peurs et de toutes les adversités. L'antijésuitisme est alors dans l'air du temps, le gouvernement républicain vient de prendre, par les décrets de mars 1880, des mesures de proscription à l'encontre de la Compagnie. Et ce mythe va se cristalliser une nouvelle fois, mais au sein même du protestantisme, autour de l'Armée du Salut.

L'idée d'une similitude entre l'Armée du Salut et la Société de Jésus semble être apparue dans le quartier des premières réunions salutistes. Les journaux protestants se font l'écho du bruit selon lequel la fermeture de la salle de l'Armée serait consécutive à une plainte des gens du quartier, qui croyaient voir dans les

32. *Revue Chrétienne*, p. 445.
33. Léon PILATTE, *in L'Église Libre*, 6/02/1885, p. 42. Pour conjurer ce risque, Pilatte propose d'allumer un contre-incendie : « METTEZ LE FEU AUX ÉGLISES ! Là est le salut » (13/02/1885, p. 50).
34. La protestation la plus virulente vient de *L'Évangéliste* méthodiste, qui estime le protestantisme calomnié (24/04 et 22/05/1885).

organisateurs de ces réunions des amis des jésuites[35], les agents « d'une conspiration contre la République, pour restaurer les jésuites »[36]. « Le croira-t-on ? C'est sur le bruit ridicule répandu dans le quartier que les réunions avaient pour but de *renverser le gouvernement et de rétablir les Jésuites* (!!!) que maladroitement, bêtement, la fermeture a été ordonnée »[37]. Le fait paraît si incongru qu'il est jugé et condamné comme tel : « Est-ce assez stupide ! », écrit pour tout commentaire Eugène Réveillaud[38].

Pourtant la comparaison va réapparaître, reprise par des protestants cette fois, pour décrire le fonctionnement interne de l'Armée : une corporation internationale, développant des réseaux nationaux soumis à l'autorité d'un général. Dès septembre 1880 Charles Babut soulignait le caractère peu évangélique et protestant de l'obéissance passive, et s'inquiétait des confusions fâcheuses que pourrait avoir toute ressemblance de l'Armée avec une association monastique, mais Babut ne pense nullement aux jésuites[39]. C'est *Le Signal* qui le premier semble-t-il, en octobre 1881, va reprendre la comparaison, s'attristant de ce que le pouvoir du général rappelle un peu le *perinde ac cadaver* d'une trop célèbre Société. En avril 1882, Pressensé constate lui aussi que l'Armée est « organisée en compagnies de guerre comme la Société de Jésus et qu'on y pratique la soumission passive. L'autorité ainsi comprise peut s'exercer de manière très forte sans s'appuyer sur aucun mérite extraordinaire »[40]. Puis au début de l'année 1883, avec la traduction en français des *Ordres et Règlements* de l'Armée, les similitudes, non plus seulement dans la nature, mais aussi dans les moyens utilisés par les deux organisations, semblent si évidentes et nombreuses que la comparaison devient assimilation, et l'on s'indigne de ce nouveau jésuitisme : « C'est la Société d'Ignace de Loyola, c'est le jésuitisme qui essaie de forcer – audacieusement, insolemment – la porte de notre protestantisme évangélique », s'écrie Eugène Réveillaud[41], qui compare le texte incriminé aux *monita secreta* des jésuites.

35. *Le Christianisme*, 8/04/1881, qui rapporte l'annonce « d'un autre journal ».
36. *Le Signal*, 9/04/1881.
37. *L'Église Libre*, 8/04/1881, p. 108. C'est le collaborateur de *L'Église Libre* qui souligne ainsi dans son texte.
38. *Le Signal*, 9/04/1881.
39. *Bulletin de la Mission intérieure évangélique*, p. 138-139. On retrouve la même analyse, mais en termes politiques, chez Jean-Paul Cook : l'Armée est trop antidémocratique pour s'acclimater en France, l'époque étant à l'individualisme et non aux organisations contraignantes (*L'Évangéliste*, 23/09/1881, p. 306).
40. *Revue Chrétienne*, p. 247.
41. *Le Signal*, 17/02/1883.

Pour justifier cette dénonciation[42], on ne manque pas de décrire les points communs, au nombre de cinq :

a. L'organisation militaire. C'est, on l'a dit, le premier caractère identique qui a été discerné : militarisme, mais aussi système d'espionnage, et obéissance au général tout-puissant.

b. L'autorité. L'Armée aurait « ressuscité le principe d'autorité comme on ne l'avait jamais fait depuis les ordonnances des jésuites »[43]. Les soldats et officiers de l'Armée sont en effet soumis à l'autorité incontestable, absolue, de leur général, obligés de recevoir silencieusement les consignes de leur chef et de leurs supérieurs immédiats, pris donc dans une vaste « chaîne d'asservissement ». Or cela surprend d'autant plus que William Booth semble n'avoir aucun charisme personnel ; les témoins présents lors de sa visite à Paris en mars 1882 expriment leur déception devant ce piètre orateur[44] : « Il faut qu'il ait par-devers lui des dons intimes, probablement celui du commandement, pour exercer quelque ascendant, car c'est bien un des plus médiocres orateurs que les Meetings anglais puissent nous envoyer »[45]. Il est pourtant à l'origine d'une sorte de « fluide magnétique qui vivifie ce vaste corps », comme lors de ce « meeting immense où le général Booth présenta à la foule de ses adhérents son fils et héritier présomptif avec la jeune fille que celui-ci avait épousée. On eût dit les noces de la Jérusalem céleste et du divin époux. C'est qu'il s'agissait du futur successeur, du dépositaire de cette espèce de papauté fanatique qui n'admet ni discussion ni réclamation et qui est l'âme de ce corps devenu considérable »[46].

c. L'exaltation du sentiment. Un autre point de ressemblance avec les jésuites est la systématisation des moyens de surexciter le sentiment religieux. Certes le jésuite se livre dans la solitude à ses exercices spirituels qui agissent fortement sur son imagination en concentrant son attention sur les plaies saignantes du Christ, alors que l'Armée du Salut n'agit que dans le tumulte de grandes assemblées. Mais

42. On peut noter que cette comparaison a été réutilisée par des historiens, dans un sens positif cette fois : Raoul GOUT (*Une Victorieuse, Blanche Peyron 1867-1933,* éd. Altis, s.d., p. 160) : « Le vœu salutiste rappelle, toutes proportions gardées, le vœu catholique de Montmartre, et le programme des évangélistes Sang et Feu s'inscrit, en définitive, dans les mêmes termes que celui des chevaliers d'Ignace de Loyola » ; Claude-Jean BERTRAND (*Le Méthodisme,* A. Colin, coll. U2, 1971, p. 130) définit W. Booth comme un « jésuite méthodiste ».
43. PRESSENSÉ, *in Revue Bleue*, 3/03/1883, p. 259.
44. Comme *le Christianisme*, 17/03/1882, p. 83-84.
45. PRESSENSÉ, *in Revue Chrétienne*, avril 1882, p. 246. Il ne faut pas oublier cependant le rôle de Catherine Booth, grande oratrice, considérée par certains comme l'âme de l'Armée.
46. PRESSENSÉ, *in Revue Bleue*, 3/03/1883, p. 260.

les « exercices spirituels » collectifs des salutistes ne sont pas moins réglés minutieusement que les dévotions solitaires jésuites: l'apparente spontanéité, on l'a déjà relevé, est entièrement préparée, comme le montrent les *Ordres et Règlements*.

d. L'élément féminin. La part très large faite aux femmes dans l'Armée constitue une originalité suffisamment grande dans le protestantisme pour qu'elle éveille l'attention. Or l'élément féminin n'occupe-t-il pas une place importante, non dans l'ordre jésuite bien sûr, mais dans sa spiritualité, « sous la forme de l'adoration excessive de la vierge Marie »[47] ? La comparaison cependant peut ici tourner à l'avantage de l'Armée.

e. La fin justifie les moyens. « Il y [a] là pour le moins une fâcheuse réminiscence de la fameuse maxime des révérends pères »[48]. Et c'est assurément la similitude la plus scandaleuse pour les protestants.

Les exemples ne manquent pas où les chefs de l'Armée ont passé sur la délicatesse des moyens pour atteindre leur but. Or l'excellence des intentions n'est nullement en cause, au contraire. L'Armée envoie des jeunes filles ouvrir le front d'évangélisation en Suisse; le général Booth fait à Londres la conquête de la *Taverne de l'Aigle*, « lieu de perdition fameux », mais pour cela viole son contrat de location puis la promesse qu'il a faite de rouvrir[49]: la fin est bonne, les moyens sont détestables.

On reconnaît expressément toutefois qu'il ne saurait être question de soupçonner l'honnêteté des salutistes; aucun écart moral, aucune concession à une casuistique corruptrice ne peuvent leur être imputés; ils ne poursuivent aucun but intéressé, leur désir est de communiquer l'Évangile, et les sommes immenses qu'ils recueillent, les « spéculations financières » menées sont consacrées à leur propagande. Mais une telle façon d'agir s'appuie sur un système moral qui répugne aux protestants évangéliques: « Il y a là une déviation effrayante de l'esprit de l'Évangile contre laquelle on ne saurait trop protester, conclut Pressensé, car pour l'approuver, il faudrait soi-même admettre qu'à un degré quelconque la fin justifie les moyens: ce qui équivaudrait à une banqueroute morale du protestantisme »[50].

47. PRESSENSÉ, *in Revue Bleue*, 3/03/1883, p. 259.
48. PRESSENSÉ, *in Revue Chrétienne*, août 1883, p. 511, et *Revue Bleue*, 3/03/1883, p. 260.
49. Voir par exemple ce qu'en dit *L'Église Libre*, 20/07/1883.
50. *Revue Chrétienne*, avril 1885, p. 863.

Une spiritualité émotionnelle étrangère au protestantisme français ?

L'ensemble des critiques élevées contre l'Armée du Salut, et que nous venons d'exposer, ne prennent sens, nous semble-t-il, que dans la perspective d'une certaine conception du christianisme évangélique, qu'il nous faut expliciter maintenant. Deux antécédents peuvent nous éclairer.

En 1861, Reginald Radcliffe, après avoir animé un mouvement de réveil religieux en Angleterre et en Écosse, vint à Paris propager son action. À cette occasion s'engage un débat dans les Églises protestantes de Paris sur ce que l'on peut appeler la méthode Radcliffe. La *Correspondance Fraternelle* des pasteurs indépendants s'en fait l'écho, suite à une question du pasteur Duchemin, de Paris, sur les formes que peuvent prendre les réveils et sur les règles de prudence pastorale à adopter vis-à-vis de ceux-ci. Pressensé répond pour l'Église de Taitbout, dont l'hostilité au mouvement a été stigmatisée :

> Il n'est pas exact de dire que des chapelles ont été fermées à M. Radcliffe. On lui a toujours offert de faire entendre ses appels dans les chapelles dont on parle, en y mettant seulement la condition de ne pas y employer sa méthode spéciale, consistant à demander aux âmes anxieuses à se faire connaître à la suite de la réunion, et aux nouveaux convertis à rendre un témoignage immédiat et public. Il ne s'agit point ici de discuter cette méthode, mais seulement de rectifier un fait. La chapelle Taitbout et la chapelle du Luxembourg sont à l'heure qu'il est ouvertes à M. Radcliffe, sous ces réserves[51].

C'est dans un article de la *Revue Chrétienne* (14 juin 1861) que Pressensé a détaillé ses critiques. Après de très longs préliminaires où il loue le zèle et les résultats de ce réveil, il regrette le caractère mécanique et régulier de la méthode employée, qui se concilierait mal avec « la libre vie morale » ; il refuse surtout l'exhibition des conversions et le caractère « spectaculeux » de réunions où règne la plus grande excitation. « Autre chose est l'élan spontané d'un néophyte ou d'un pénitent, qui, comme la pécheresse de l'Évangile, passe par-dessus toutes les formes dans l'entraînement de son cœur, autre chose est la production immédiate des sentiments les plus profonds par suite d'une réglementation très arrêtée »[52]. Mais le fond même de la prédication de Radcliffe lui semble aussi très incomplet, s'adressant plus au cœur qu'à la conscience, reléguant l'élément moral du christianisme, privilégiant la joie du pardon sur la nécessité du repentir. Si la piété et la personnalité de Radcliffe corrigent dans les faits ces déséquilibres, le procédé en

51. 87e circulaire, 5/02/1862, p. 558.
52. *Revue Chrétienne*, 1861, p. 431.

lui-même, s'il se généralisait, produirait selon Pressensé une forme abaissée du christianisme, « ce que l'on appelle dans un langage barbare l'antinominianisme »[53].

Le *revival* inauguré par Pearsall Smith à Oxford dans l'été 1874 puis propagé en Angleterre, en Allemagne et en France, produisit à son tour une grande agitation au sein du protestantisme français. Pressensé lui consacre en 1876 une étude d'une quinzaine de pages dans la *Revue Chrétienne*. Dans une longue introduction, il rappelle l'enthousiasme exagéré qu'avait suscité le mouvement et considère qu'il est temps de porter un jugement raisonné sur celui-ci. Or d'après lui, il est essentiel de distinguer deux éléments : le christianisme éternel et universel tout d'abord, avec tous ses bienfaits et ses grâces, puis la doctrine spéciale, particulière, qui anime ce réveil et soulève seule des objections.

Tous les récits s'accordent pour rapporter les belles et grandes émotions des nombreux participants de ces meetings, mais tout y était combiné pour surexciter la sensibilité, notamment par de constantes exhibitions publiques des émotions religieuses, par la fréquence non seulement des témoignages individuels, mais aussi des témoignages rendus par l'assemblée entière, sollicitée de manifester à main levée ses sentiments. En outre, l'un des principaux orateurs des réunions anglaises fut une femme, M^me^ Pearsall Smith. Cette propension à verser dans le mysticisme est associée à un enseignement jugé quelque peu confus et incohérent, incomplet et dangereux, en ce qu'il tendrait à diminuer la notion de la sainteté et de la gravité du péché, pousserait non à la vigilance dans la vie morale, mais plutôt à la passivité, au quiétisme, à une confiance pleine de périls. Pressensé propose donc aux amis et protecteurs du mouvement de remédier à ce fâcheux mélange d'erreurs et de vérités, en l'aidant à rejeter ce qu'il renferme d'imparfait dans sa méthode et dans ses idées. Et lorsqu'il rend compte pour le public français des réunions de Maidmay en 1882, il peut constater que ce réveil s'est assagi sans rien perdre de sa flamme intérieure. « C'est ce qui nous a frappé aux belles réunions de Maidmay près de Londres, où figuraient les principaux adhérents du mouvement de M. Pearsall Smith. Tout s'est passé sans excitation nerveuse dans ces immenses assemblées qui savent faire une part égale aux manifestations de la piété et à l'activité miséricordieuse ou missionnaire du christianisme évangélique[54]. »

Est-ce à dire qu'est à l'œuvre, vis-à-vis des trois mouvements que nous évoquons, quelque chauvinisme religieux hostile à tout ce qui vient de l'étranger ? On

53. *Revue Chrétienne*, 1861, p. 432. Pressensé donne cette définition de l'antinominianisme : diminution imprudente de la notion de l'obligation morale, de la responsabilité redoutable qui pèse sur tout être libre, même dans l'économie de la grâce.
54. *Revue Chrétienne*, juillet 1882, p. 455.

s'en défend vivement, et il est vrai que l'action d'évangélisation entreprise en France par Mac All est unanimement soutenue, que le mouvement de mission de Moody et Sankey attire toutes les sympathies… Les protestants libéraux de *La Renaissance*, qui ne voient guère de différences dans tout cela, expriment d'ailleurs leur étonnement devant les réactions anti-salutistes. Ces œuvres n'hésitent pas à opérer hors des enceintes consacrées habituelles, mais le fait n'est pas contesté : « Nous sommes prêts à suivre dans le dernier théâtre de notre grande ville ceux qui auront trouvé le moyen d'y rassembler la foule pour l'instruire de la vérité divine », résume Pressensé[55].

Est-ce alors les procédés typiquement anglo-saxons destinés à provoquer l'émotion de grandes assemblées, qui heurteraient la sensibilité protestante française ? Poser la question en ces termes ne permettra pas, nous semble-t-il, de donner une réponse pertinente ; ils supposent en effet qu'il soit possible de séparer les éléments formels propres à un réveil – en l'occurrence ses procédés excentriques, ses effusions sentimentales, etc. – du fond chrétien, de son message ou sa doctrine. Le profond, c'est la forme, répétait le critique littéraire Albert Béguin. Pourraient certes être abandonnés grosses caisses et uniformes salutistes, mais nous pensons que les objections subsisteraient : ce ne sont pas simplement des moyens différents que proposent ces mouvements, mais une autre voie pour le protestantisme évangélique français. Et tel est le ressort de la polémique qui s'est engagée en son sein, pensons-nous.

Derrière les condamnations des procédés perce en effet le refus d'une religion qui paraît reléguer au second plan l'activité de la pensée et le côté moral de l'Évangile : l'Armée du Salut ne pourrait ainsi plaire qu'à un certain piétisme, ardent et maladif, pour lequel la raison chrétienne n'est rien. La méthode mise en œuvre, donnée en exemple par certains, n'est donc pas jugée digne de la religion de l'esprit. « Si la cause de l'Armée du Salut était gagnée devant l'opinion au sein du protestantisme évangélique, avertit Pressensé, celle de la spiritualité et de la raison chrétiennes seraient perdues[56]. » Accepter que le christianisme finisse en rondes de convulsionnaires serait admettre que, n'ayant pu parler à la raison et à la conscience, il n'a plus qu'à s'adresser aux nerfs. Accepter cette spiritualité de l'efficacité serait renoncer aux principes du christianisme des apôtres et des réformateurs pour un christianisme des théâtres forains : « Si tout est permis pour attirer l'attention des foules, les derviches tourneurs sont nos maîtres »[57]. Le renouvellement du comité central de la Mission intérieure en mai 1883 est

55. *Revue Chrétienne*, juin 1861, p. 429.
56. *Revue Chrétienne*, avril 1883, p. 251.
57. PRESSENSÉ, *in Revue Chrétienne*, novembre 1881, p. 713.

l'expression de ce malaise : une partie de l'ancien comité est jugée trop proche du salutisme ; les agents de la Mission doivent désormais s'abstenir de toute propagande en faveur de l'Armée comme de toute participation à ses réunions : Élie Vernier démissionne alors plutôt que d'accepter ces mesures[58].

De la discorde au front du refus, du refus à la reconnaissance

Le plus étonnant peut-être est que, malgré ces divergences de fond, succédera peu à peu à cette opposition farouche une attitude plus bienveillante, mêlée de respect, vis-à-vis de l'Armée du Salut. En une décennie, l'Armée va trouver, mais non sans peine, sa place dans le paysage protestant français.

Les polémiques au sujet de l'Armée du Salut naissent au cours de l'année 1880, avec le bruit d'une invasion prochaine de la capitale française. Un corps expéditionnaire est annoncé pour la fin du mois de septembre, même si l'exécution de l'invasion sera finalement ajournée de six mois. Or dès cette nouvelle connue, des voix s'élèvent pour exprimer leur inquiétude. Le synode officieux de la première circonscription, regroupant les consistoires de Lille, Meaux, Sedan, Amiens et Saint-Quentin, émet en septembre un vœu invitant l'Armée du Salut à travailler « dans un esprit conforme aux traditions de simplicité et d'austérité que les églises réformées de France ont reçues de leurs pères », et au cas où l'Armée ignorerait ces conseils, le synode « décline toute solidarité avec elle, lui laissant la lourde responsabilité qu'elle assume devant Dieu »[59]. Edmond de Pressensé rapporte que « les représentants les plus dignes de confiance de notre protestantisme évangélique, les plus dévoués à la cause de la mission intérieure, écrivirent une lettre collective pour demander avec instance que le projet fût abandonné. Il n'y fut pas même répondu »[60]. *Le Christianisme* espère lui aussi qu'il n'y aura pas d'« invasion », puis exprime son vif regret à l'annonce de celle-ci, à l'image du courrier de l'un de ses lecteurs, Charles Gaudard, directeur de l'École normale protestante de Courbevoie : il y dit son profond chagrin, assuré que « ce sentiment est partagé par l'immense majorité des chrétiens de notre pays »[61].

Or l'appréciation de ce lecteur semble fausse. Une évaluation quantitative est impossible, mais certains protestants attendaient impatiemment cette arrivée, tels

58. Voir sa lettre de démission dans le *Bulletin de la Mission Intérieure*, juillet 1883, p. 119-122. La *Revue Chrétienne* (novembre 1882) comme *L'Église Libre* (20/04/1883) s'étaient alarmées de toute compromission de la Mission Intérieure avec le salutisme. « Nous aimerions encore mieux savoir [la Mission Intérieure] morte que tombée au rang d'auxiliaire du *salutisme* », écrit Léon PILATTE (*L'Église Libre*, 15/06/1883, p. 185).
59. Cité *in L'Église Libre*, 8/10/1880, p. 322.
60. *Revue Chrétienne*, mai 1881, p. 329.
61. 3 septembre 1880, p. 283.

En ce qui concerne l'Europe occidentale, les conclusions en terme de changement social sont plus mitigées, car le mouvement s'enracine déjà dans l'histoire ; il fait partie intégrante, depuis le premier tiers du XX^e^ siècle, du paysage religieux européen même s'il s'est montré très discret pour des raisons propres à ses structures internes et celles des sociétés d'accueil (le contexte français a par exemple encouragé, avec la loi de séparation des Églises et de l'État en 1905, le retrait de la religion dans la sphère du privé avant l'apparition du pentecôtisme sur son territoire[8]). Mais il faudrait pousser plus avant l'analyse pour évaluer précisément les relations entre pentecôtisme et ultramodernité en Europe. Tel est l'objet de cette étude, à partir d'une étude de terrain.

Cet article a pour objectif de présenter les premiers résultats d'une recherche ethnologique basée sur l'observation d'une Église des Assemblées de Dieu, d'une Église de Dieu et d'une Église charismatique protestante (Centre Languedoc Évangile), toutes trois de Montpellier. Deux points principaux parmi les sept proposés par Y. Lambert[9] ont été ici passés au crible des sources : la primauté de la raison et la liberté individuelle. Ce sont eux qui sont apparus les plus prégnants dans le corpus analysé. Cette fréquence nous a paru révélatrice d'un aspect essentiel de la « mentalité pentecôtisante » au sens large[10]. Pour étayer notre recherche, l'analyse du discours du converti sur la société qui l'entoure et dans laquelle il se sent membre d'une « minorité cognitive active », nous a semblé la plus adéquate car « on ne saurait analyser la religion sans analyser l'individu dans sa religion »[11]. Le comportement du converti face à la dialectique foi/raison nous est apparu particulièrement éclairant, débouchant dans un second temps sur une étude du rapport qu'entretient l'individu avec les structures religieuses, l'aménagement qu'il fait de son espace de liberté vis-à-vis des autorités ecclésiastiques et des croyances partagées. Quarante récits de conversion oraux ont été choisis et soumis à notre réflexion, puis confrontés aux manifestations de l'ultramodernité. Cet éclairage

8. Sébastien FATH, « Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? Le baptisme, une "culture d'accueil" du pentecôtisme (1820-1950) », *BSHPF*, t. 146, n° 3, juil.-sept. 2000, p. 523-570.
9. Ces sept aspects sont les suivants : la primauté conférée à la raison, une science à la fois généralisée et relativisée, la liberté individuelle, l'émergence des masses sur la scène de l'histoire, la différenciation fonctionnelle, le développement de l'économie, la mondialisation.
10. Dans notre étude, le terme « pentecôtisant » englobe tous les mouvements mettant en avant, dans la pastorale et l'édification des convertis, l'expérience et les manifestations du Saint-Esprit. Dans ce sens, « charismatiques » et « pentecôtiste » relèvent du même univers.
11. Denis JEFFREY, *La jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris, Armand Colin, coll. « Référence », 1998, p. 94.

répond en partie aux exigences méthodologiques proposées par R. Cipriani qui, dès 1981, invitait les chercheurs à se rapprocher des méthodes d'enquête de l'ethnologie[12].

I. La primauté conférée à la raison

A priori, les pentecôtismes, religions de conversion, de l'émotion et de l'expérience religieuse vécue s'opposent au processus rationnel du désenchantement, à l'œuvre, en Occident, au sein des grandes religions et tout particulièrement, comme le signale notamment Peter Berger[13], à l'intérieur du protestantisme.

Pour le pentecôtisant, l'expérience personnelle et surtout personnalisée de la conversion est l'étape indispensable dans l'établissement des rapports entre soi et le divin. La recherche d'une explication rationnelle de ce nouvel état d'être se heurte au principe même de la raison, car celle-ci est désormais perçue par le converti comme le fondement d'un état ancien, celui de la non-connaissance de Dieu, si on admet, comme le font les pentecôtistes, que le miracle de la conversion au sens biblique du terme, c'est l'homme qui retrouve la voie qui mène à Dieu, voie obstruée par le péché[14]. La conversion est d'abord vécue comme une « transfiguration des valeurs »[15], un changement de mentalité et d'identité groupale, enfin comme une adhésion à un système constructiviste socio-cognitif[16] et à la reconnaissance d'une autorité qui est « autre que nous-même »[17]. Le converti entre dans une nouvelle famille, entouré de ses « frères » et de ses « sœurs » et armé d'une conviction inébranlable, l'inconditionnalité de sa conversion (Il ne faut pas omettre toutefois l'existence à l'intérieur des mouvements pentecôtisants de convertis ayant perdu la foi et revenant sur ces principes; mais leur étude est ici hors de propos). Comme le souligne Louis Dumont, « cette extraordinaire affirmation se situe sur le plan qui transcende le monde de l'homme et des institutions sociales, quoique celles-ci procèdent elles aussi de Dieu »[18].

---

12. Roberto CIPRIANI, « Sécularisation ou retour du sacré ? », *ASSR*, 26e an., n° 52/2, oct.-déc. 1981, p. 141-150.
13. Peter BERGER, *La rumeur…*, *op. cit.*, p. 23-24.
14. Henri CLAVIER, *Expérience du divin*, Paris, Fischbacher, 1982, p. 375.
15. Georges BASTIDE, *La conversion spirituelle*, Paris, PUF, coll. « Initiations philosophique », 1956, p. 18.
16. Serge MOSCOVICI, Gabriel MUGNY, *Psychologie de la conversion. Études sur l'influence inconsciente*, Genève, Del Val, 1987, p. 16.
17. Clifford GEERTZ, « La religion comme système culturel », *in* R.E. BRADBURY *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais », n° CLXXV, 1972, p. 45.
18. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », n° 230, [1983], 1991, p. 43.

Les récits de conversion regorgent à cet effet de métaphores plus poétiques les unes que les autres: le converti s'identifie à un nouveau-né[19], (en anglais: *Born again*, bien connu et plus fréquemment utilisé dans les milieux évangéliques du monde anglophone). Parfois il est un papillon sorti de sa chrysalide, un aveugle qui recouvre la vue, un égaré qui retrouve le seul chemin… Autres formes, autres façons d'exprimer ce que les théologiens présentent d'une manière plus austère comme un changement du *nous* biblique au travers de la *metanoïa*[20]. C'est cette nouvelle disposition psychologique qui conduit le nouveau « mutant du Christ »[21] à une autre forme d'appréhension de son contexte social et une profonde mise au point sur ses rapports à la raison. Et ce sont ses propres catégories de l'esprit qui s'en trouvent radicalement bouleversées. En accord avec lui-même et la réalité de son expérience, il exprime sa vision personnelle de la raison selon ses nouvelles structures de crédibilité et ses nouveaux modèles culturels[22].

La métamorphose opérée par la conversion transpose le converti dans une prise de conscience: il perçoit une réalité nouvelle; cela l'incite à se positionner sans cesse par rapport aux formes du réel qu'il rencontre au quotidien, peine qu'il ne prenait pas avant sa conversion. Cette réalité produit deux opinions essentielles sur le statut cognitif de la raison en conduisant le converti à penser son rapport au monde à la fois en terme d'adhésion et d'opposition, ce qui oblige l'esprit à élaborer des formes et des représentations sociales en mouvement. Observer l'expression du sentiment religieux chez un individu et l'évaluer en termes d'intensité permet de se faire une idée de la conception qu'il se fait du monde réel[23].

D'abord, en termes d'opposition. Le converti oppose la vision rationnelle du monde où Dieu est mis entre parenthèses à sa vision spirituelle du monde selon laquelle Dieu est « l'artisan de toutes choses ». Mais paradoxalement, les récits de conversion s'éloignent de toute velléité mystique. En effet, ils laissent apparaître pour tous les convertis, quels que soient leurs bagages intellectuels, qu'il n'y a pas opposition entre raison pratique et « vie nouvelle en Jésus-Christ » (c'est-à-dire où Jésus est « présent à l'esprit au quotidien »), mais renouvellement de la raison, ou renouvellement de l'intelligence pour reprendre le titre du livre du pasteur charismatique Larry Christensen inspiré de l'épître aux Romains[24]. En ce sens, la

19. Allusion directe au texte de Jean *3.6, 7*.
20. Henri CLAVIER, *Expérience…*, *op. cit.*, p. 376.
21. *Ibid.*, p. 385.
22. Peter BERGER, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Le Centurion, coll. « Religion et sciences de l'homme », 1971, p. 67-71.
23. Clifford GEERTZ, « La religion… », *op. cit.*, p. 56-57.
24. Larry CHRISTENSEN, *Le renouvellement de l'intelligence*, Lillebonne/Le Mont-sur-Lausanne, Foi et Victoire, [1974], 1983, 111 p.; Rm 12.9, 14.

conversion rend le pentecôtisant très raisonnable ! Et surtout elle permet d'analyser le rapport entre croyance et raison non pas en terme d'opposition mais en terme de « coexistence pacifique ». La raison est d'abord comprise comme le résultat du travail de la conscience individuelle dans son aptitude à appréhender et accepter la société englobante. Elle est considérée comme un outil nécessaire à l'homme afin d'organiser ses rapports humains. Dans un deuxième temps, la raison est perçue comme la capacité qu'a la conscience d'influencer l'esprit dans sa quête de réponses aux questions existentielles, l'esprit étant pour le converti la part de l'homme qui le relie à Dieu[25]. Cet aspect découle bien évidemment du précédent. Il constitue, en quelque sorte, la limite que donne le converti au travail « positif » de la raison ; c'est une raison « apprivoisée ».

La raison bénéficie donc *de facto* d'une définition objective. C'est une force sociabilisante, sorte de garde-fou contre les dérives mystiques et les « fausses sensations » (celles n'émanant pas de Dieu mais du diable) ; elle est un don de Dieu, au même titre que les sentiments (cités à plusieurs reprises) ou l'intelligence. Elle est enfin facteur d'équilibre, de discernement (même si l'expérience religieuse, pré-réflexive par nature, est incompatible avec toute forme de rationalité ; mais ceci est un autre problème[26]). D'un autre côté, cette même raison a une connotation fortement négative, étant vue comme un obstacle possible à la communion parfaite avec Dieu. Comme la raison est un don de Dieu, elle rejoint la problématique de la liberté : jusqu'où Dieu permet-il au converti de raisonner ?

Brièvement, le traitement des récits nous permet d'énoncer à ce propos les remarques suivantes : une majorité d'anciens convertis âgés manifestent peu d'intérêt ou même de l'hostilité pour cette question. Leur vision de la société se rapproche de celle des premiers pentecôtistes, celle qui a forgé les représentations générales adoptées par la société globale, les images archétypales communément admises sur le pentecôtisme. Pour eux, les structures de crédibilités internes vont de soi. Chez les plus jeunes, la question est d'actualité. En général plus instruits[27], ils ont assimilé

25. Cette question est beaucoup plus importante qu'il n'y paraît pour l'ethnologue. Sans rentrer dans les détails, la position théologique vis-à-vis de la définition de l'entièreté de l'homme en fonction des positions trichotomiste ou dichotomiste des convertis influence nettement les structures de la croyance en général et ce, quelles que soient les personnes. Voir Michel FROMAGET, *Corps, âme, Esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*, Paris, Albin Michel, coll. « Question de », n° 87, 1991, 385 p.
26. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985. Voir particulièrement chap. III : « Dynamique de la transcendance », p. 47-80.
27. Les six jeunes convertis (18-23 ans) que nous avons interrogés (trois pentecôtistes et trois charismatiques) étaient étudiants dans le supérieur (prédominance des lettres sur les sciences toutefois).

l'évolution des connaissances et de la société dans laquelle ils vivent. Cet effritement du « surnaturel enchanté » chez les jeunes est une réalité très présente dans les récits qui peut dès à présent être entendue comme une « morsure » de la modernité là où cette dernière paraissait absente[28]. Mais dans la pratique religieuse, il en est tout autrement ; les cultes restent des moments d'expression débridée comme aux premiers jours du pentecôtisme. Il faut donc être très prudent quant à l'analyse de la signification des actes religieux qui appartiennent dans ce cas plus à la problématique du rituel telle que l'analyse Victor W. Turner qu'à celle de l'irruption incontrôlée du sacré[29]. Plus la distance entre acteurs et spectateurs diminue, plus l'intensité lors des rassemblements est élevée, plus l'expression de la religiosité est débridée et plus l'innovation paraît grande[30]. Un converti a bien résumé le rapport : « L'essentiel, c'est que la raison ne soit pas un obstacle à la réalisation des plans de Dieu ». C'est laisser la part belle à la raison, en tant qu'objet et sujet de la réflexion. C'est donc vers un équilibre entre ces deux manifestations que tend le pentecôtisant, et l'on comprendra aisément qu'en fonction de l'histoire personnelle et du profil de chacun les tendances soient multiples. Cependant, une analyse de la structure des récits de conversion montre en quoi les mouvements pentecôtisants, quels qu'ils soient, sont porteur d'une *théologie de la raison*.

Le récit de conversion : un discours normatif sur soi-même

Désormais pour le croyant, la construction sociale de la réalité s'effectue à partir de l'expérience de la conversion qui le lie à une « communauté de destin »[31]. Les récits constituent alors une vitrine privilégiée de la théologie pentecôtisante au sens large, et l'on peut déplorer que leur exploitation n'ait jamais fait l'objet d'analyses systématiques[32]. Ces discours que nous présentons rapidement obéissent

28. Peter BERGER, *La religion…*, *op. cit.*, p. 198 : « Une crise de crédibilité de la religion d'aujourd'hui ».
29. Victor W. TURNER, *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, P.U.F., coll. « Ethnologies », 1990, 207 p. Sur la dimension rituelle et contrôlée (malgré les apparences) de « l'émotion » cultuelle pentecôtiste, voir aussi la contribution de Laurent AMIOTTE-SUCHET dans ce même volume, p. 11-27.
30. Clifford GEERTZ, « La religion… », *op. cit.*, p. 52-53.
31. L'expression est de Denis JEFFREY, *Jouissance du sacré…*, *op. cit.*, p. 34.
32. Le livre de André CORTEN, *Alchimie politique du miracle. Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine*, (Montréal, Balzac, coll. « L'Univers du discours », 1999, 256 p.) ne traite que des récits de guérison même si ces derniers appartiennent explicitement à la problématique du témoignage. De plus, André Corten a étudié un corpus de soixante-huit récits écrits. Il cite abondamment les chercheurs brésiliens qui ont établi, pour leur pays seulement, une typologie du témoignage oral (dans le cadre de la guérison) qui ne correspond pas entièrement aux témoignages occidentaux et dont la finalité est de répondre à des postulats en anthropologie politique.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 7

Sébastien FATH

« Des pèlerins et des convertis » – Les frontières de l'irruption du sacré 11

Laurent AMIOTTE-SUCHET

L'émotion, une pratique socioculturelle de communication 13
Apprendre à parler… en langues 16
Apprendre à parler… en silence 20
Conclusion 25

Baptisme « strict » ou « large »? – L'enjeu de la doctrine aux débuts de l'implantation baptiste (1832-42) 29

Sébastien FATH

I. Les baptistes « larges » dénoncés: l'exemple d'Ami Bost 30
II. L'école pastorale baptiste: sa mise en place et son rôle 34
III. Un condensé de doctrine: *Croyance religieuse des baptistes* 38
IV. Une mise au pas progressive des baptistes larges 41
Conclusion: le rôle stratégique du cadre doctrinal 50

« La guerre est déclarée! » – Regards protestants sur l'invasion salutiste de 1881 53

Pierre-Yves KIRCHLEGER

L'Armée du Salut, une bizarre apparition 54
Une spiritualité émotionnelle étrangère au protestantisme français? 67
Conclusion 76

Ultramodernité religieuse et milieux pentecôtisants – Une approche socio-anthropologique de trois communautés montpelliéraines 79

Franck LA BARBE

Introduction 79
I. La primauté conférée à la raison 82
II. La liberté individuelle 90
Conclusion 98

Évangéliques, institutions publiques et pluralisme en Angleterre 103

Christopher SINCLAIR

Introduction 103
I. Le système scolaire 106
II. Les médias audio-visuels 118
Conclusion 123

Aspects du rôle de la musique en protestantisme évangélique américain de 1970 – 1990 127

Daniel ZIMMERLIN

Musique et convictions 128
Comment conclure ? 135

Présentation des participants à cet ouvrage 139