

Historique du mouvement de Pentecôte

1. Comment les Assemblées de Dieu se perçoivent

Nous avons déjà indiqué qu'il serait difficile de bien comprendre le message qu'un mouvement religieux veut communiquer sans connaître le contexte socio-historique de cette entité. Mais en cherchant à définir ce contexte, il ne s'agit pas de connaître objectivement le milieu socio-historique des Pentecôtistes, plutôt comment ceux-ci se situent eux-mêmes dans l'histoire du Christianisme. La perspective du Mouvement, ou comment il perçoit l'histoire du Christianisme nous sera très utile quand il s'agit de comprendre sa « codification » du message à transmettre. Le regard des autres vis-à-vis de cette Église nous permettra ensuite de mieux comprendre le contexte socioreligieux qui entoure le message, et la perception qui influence le « décodage » du message par l'auditeur. Ces deux points de vue mettront en évidence des perceptions différentes qui nous fourniront des données que nous allons placer en perspective sociologique pour essayer de comprendre la dynamique de l'événement de la communication de l'Évangile par les Assemblées de Dieu de France.

C'est donc dans ce but que nous allons faire le maximum pour « laisser parler » ce Mouvement de Pentecôte. L'historique sera essentiellement le récit du point de vue des Assemblées de Dieu. Cela nous permettra de mieux comprendre le contexte de leur communication. Nous remarquons dans cette auto-perception la conviction d'être dans le « vrai », qui donne à cette construction autocentrée son but (explicite ou implicite) de situer le Mouvement actuel de Pentecôte dans une histoire de l'Église, montrant ainsi

où ce Mouvement apparaît en filiation avec le « véritable » christianisme et lui donnant une validité socio-historique. Aussi serons-nous peut-être en mesure de saisir l'importance attribuée à la communication de l'Évangile par ces pasteurs, ce qui nous indiquera les raisons qui motivent leur communication.

Dans un petit dépliant édité par les Assemblée de Dieu de France, qui a comme sous-titre « L'Église Évangélique 'Assemblée de Dieu' se présente..... », nous constatons les remarques suivantes :

« * Les Assemblées de Dieu, établies en France par le mouvement de Pentecôte, désirent être au 20^{ème} siècle, la continuation fidèle des temps apostoliques.

* On ne saurait par conséquent les qualifier de « Religion nouvelle » ou les assimiler aux diverses sectes dont les enseignements sont en contradiction avec la vérité évangélique.

* Répandues dans le Monde entier et dans de nombreuses villes en France, elles forment un rassemblement chrétien dans lequel beaucoup redécouvrent le vrai Christianisme.

* Elles ne connaissent qu'un seul livre faisant autorité en matière de foi : **La Bible, Parole inspirée de Dieu.** »¹

Si les Assemblées de Dieu de France « désirent être... la continuation fidèle des temps Apostoliques,² notre point de départ le plus logique sera sans doute la Bible, le jour de la Pentecôte, et les temps apostoliques. Nous soulignons qu'il ne s'agit pas de prouver ou non le fait que les Assemblées de Dieu soient les successeurs de l'Église primitive, Apostolique, mais plutôt de bien établir dans nos esprits que c'est cette Église qu'ils se fixent eux-mêmes comme modèle. Quand un élément en particulier prend de l'importance à leurs yeux, il nous incombe de l'étudier pour mieux comprendre leur optique sur eux-mêmes, et leur optique aussi sur les autres.

Mais il existe deux interprétations de ce qui veut dire « être la continuation fidèle des temps Apostoliques. » D'une part il y a quelques théologiens et historiens pentecôtistes qui montrent où le Mouvement s'inscrit dans une permanence historique du Pentecôtisme à partir de l'Église primitive. D'autre part, il existe ce qui semble être la majorité des Pentecôtistes³ qui montre une indifférence à l'histoire de l'Église, privilégiant une sorte de contact direct entre le « renouveau » pentecôtiste actuel et la période des origines. Ceci expliquerait le nombre relativement réduit de

1. Sans auteur, *Assemblées de Dieu de France*, Craponne, Éd. *Viens et Vois*, sans date.

2. *Ibid.*

3. Cf. notre citation de Bennett F. Lawrence, plus loin dans ce chapitre, qui confirme ce fait.

références à l'histoire ecclésiastique dans les écrits des pasteurs et auteurs pentecôtistes, à part quelques théologiens et historiens.

Il est évident que la manière dont les Pentecôtistes se perçoivent par rapport à l'histoire influence leur communication. Nous allons aborder premièrement cette construction autocentrée de l'historique du Mouvement de Pentecôte à partir de l'Église primitive, avec le phénomène de la manifestation des charismes à travers les siècles jusqu'à nos jours. Bien que cette approche de continuité historique semble être réservée à un certain élément restreint « intellectuel » du Mouvement, elle n'y trouve pas d'opposition, mais fait plutôt l'objet d'indifférence. Comme nous le verrons, la tendance plus générale est de s'identifier directement avec cette Église primitive, point de vue doctrinal et phénoménal. Cela deviendra plus évident plus loin dans l'analyse de la communication dès le début du Mouvement en France jusqu'à nos jours. Que cela soit une approche de permanence historique, ou celle du contact direct, ceux qui communiquent le message de l'Église de Pentecôte sont unis dans leur but « d'être la continuation fidèle des temps Apostoliques. »

Comme nous allons voir plus loin, un des éléments qui caractérisent ce Mouvement est une orientation vers le pratique au lieu du théorique, et vers une formation de pasteurs expérimentés n'ayant pas forcément une éducation formelle biblique ou historique. Cette tendance, plus généralisée aux débuts du Mouvement qu'à l'heure actuelle, nous laisse avec peu d'hommes que nous pouvons considérer comme des historiens pentecôtistes. Nous serons obligés, par conséquent, de nous appuyer sur les œuvres de quelques-uns seulement pour notre analyse de l'optique historique des Pentecôtistes. Il existe, quand-même, assez de matériaux pour nous donner des éléments de travail valables, nous donnant une idée très claire de la conception pentecôtiste sur le contexte socio-historique.

Il s'agit, pour nous de montrer, comment l'optique des historiens pentecôtistes génère une lecture propre de toute l'histoire du Christianisme, des origines à nos jours. C'est très important car cela implique une très forte distance entre la manière dominante dont sont perçus les Pentecôtistes par une grande partie de l'opinion publique française (y compris dans certains milieux catholiques) et la façon dont les dirigeants du Mouvement se perçoivent eux-mêmes : d'un côté on perçoit une « secte » (avec tout ce que cela implique comme vision négative) ou, au mieux, une religion nouvelle ; mais de l'autre, on se perçoit comme la continuation légitime, non seulement de l'Église primitive, mais aussi d'une grande « nuée de témoins » qui ont existé à différentes périodes de l'histoire du Christianisme.

2. Les origines de la Pentecôte

Les origines bibliques

Plusieurs historiens pentecôtistes commencent leurs récits de l'histoire du Mouvement de Pentecôte avec un passage biblique dans le deuxième chapitre du livre des Actes des apôtres :

« Le jour de la Pentecôte, ils étaient tous ensemble dans le même lieu. Tout à coup il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent impétueux, et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Des langues, semblables à des langues de feu, leur apparurent, séparées les unes des autres, et se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. »⁴

George Stotts, auteur du livre *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, histoire du Mouvement de Pentecôte français, dit que « ce phénomène qui se manifesta le jour de la Pentecôte fut à l'origine d'un nouveau mouvement ». ⁵ Des théologiens chrétiens évangéliques seraient d'accord sur le fait que ce jour-là a vu l'enfantement de l'Église chrétienne. ⁶ Mais la spécificité des historiens et théologiens pentecôtistes est de suivre le phénomène du « parler en langues », la « glossolalie », à partir du jour de la Pentecôte, à travers les âges, jusqu'à nos jours. Pour eux l'origine du Mouvement de Pentecôte se trouve dans le jour de la Pentecôte, et dans l'Église primitive qui, d'après les textes bibliques, continuait à exercer les dons qui émanaient de l'expérience du « baptême dans le Saint-Esprit. »

Il est évident que le but de notre recherche n'est pas d'entrer dans une étude de théologie. Mais pour bien comprendre le message que les Pentecôtistes veulent faire passer, nous nous devons de regarder de près ce qui s'avère être leur interprétation particulière des Saintes Écritures, surtout concernant la théologie du Saint-Esprit. Il est nécessaire de garder nos esprits neutres et ouverts dans cette étude historique, ainsi que plus tard quand nous aborderons la partie de cette recherche qui va mettre davantage en évidence le message des Pentecôtistes. Il est possible que leur particularité

4. Actes 2.1-4 (*La Bible*, traduction de Louis Segond).

5. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 11.

6. Parmi d'autres, F.F. BRUCE, dans son commentaire sur le livre des Actes, *The Book of Acts*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975, pp. 28-126 ; Henry H. HALLEY, *Manuel Biblique de Halley*, Miami, Florida, Éditions Vida, 1982, p.629 ; R. JAMIESON, A.R. FAUSSET, D. BROWN, *Commentary on the Whole Bible*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1961, p. 1080.

soit aussi leur force dans la communication de l'Évangile. En tous cas, nous allons essayer de laisser parler les Pentecôtistes pour mieux comprendre la spécificité de leur perception de l'Évangile et de leur place dans l'histoire de l'Église.

Les charismes dans l'Église primitive

Il est important de noter ici une différence d'interprétation et d'utilisation du terme « charisme » dans le discours de théologie historique des Pentecôtistes par rapport à la définition des sociologues comme Max Weber.⁷ Si la sociologie comprend par ce mot « les qualités extraordinaires démontrées par un leader spirituel et considérées comme étant d'origine divine ou au moins des qualités exemplaires »⁸ (ce qui inclut dans certains cas des manifestations perçues comme étant de nature surnaturelle ou miraculeuse, mais ce qui peut laisser aussi entendre tout simplement des qualités exceptionnelles mais naturelles accordées par Dieu), les Pentecôtistes semblent n'utiliser le terme « charisme » que pour indiquer une manifestation miraculeuse provenant directement du Saint-Esprit en se servant des hommes comme des canaux ou porteurs de ces dons. Ils semblent écarter toute notion du « charisme personnel », qualité existant en vertu de la reconnaissance des personnes, ou du groupement social, suivant un leader qui en est le porteur. En cela les Pentecôtistes souscriraient à la définition du mot « charisme » dans le dictionnaire populaire : « Nom donné à des dons spirituels extraordinaires octroyés transitoirement par l'Esprit Saint à des groupes ou à des individus en vue du bien général de l'Église. »⁹

Plus loin nous allons nous servir du terme « charisme » dans son sens sociologique pour notre analyse des pasteurs pionniers du Mouvement de Pentecôte. Mais il est nécessaire dans cette partie de la recherche qui analyse la perception du Mouvement et sa place dans l'histoire du Christianisme de comprendre que les historiens pentecôtistes vont se servir de leur propre compréhension du mot « charisme », et qu'ils vont très souvent employer comme synonymes les « dons du Saint-Esprit » ou les « dons spirituels ».

L'historien pentecôtiste américain Klaude Kendrick nous dit que le réveil pentecôtiste est le dernier mouvement d'une longue succession de groupes et d'individus qui considéraient que le phénomène de « parler en langues » était d'origine divine. Il cite l'Église primitive du Nouveau Testament comme étant le premier élément dans cette série. Il affirme que les différents groupements

7. Voir notre discussion du charisme avec sa définition au Chapitre 1.

8. M. WEBER, *op. cit.*, pp. 358-359. Nous soulignons que pour Weber l'essentiel c'est la perception de la nature de ces qualités

9. *Petit Larousse*, p. 167.

pentecôtistes de nos jours fondent leur position doctrinale, qui les distingue des autres Églises Évangéliques, sur des incidents qui nous sont racontés dans la Bible.¹⁰

Le premier de ceux-ci est la manifestation de l'Esprit Saint, que nous avons déjà citée, événement qui s'est déroulé dans la chambre haute, le jour de la Pentecôte. Le deuxième incident cité par les Pentecôtistes pour montrer la continuité de la manifestation du Saint-Esprit dans les charismes, se trouve dans le chapitre 8 du livre des Actes des Apôtres, lors du ministère de Philippe en Samarie. Quoique le don de « parler en langues » ne soit pas cité explicitement dans cette circonstance, des théologiens pentecôtistes depuis le début du siècle insistent sur le fait que c'est une manifestation implicite.¹¹

L'argument proposé pour le parler en langues lors de cette occasion est que Simon, le magicien, pour citer le texte biblique, « vit que le Saint-Esprit était donné par l'imposition des mains des apôtres ». Le fait d'avoir vu l'événement lui-même indique une manifestation visuelle ou audible qui marque la réception du don du Saint-Esprit. Il est logique de penser que Simon était témoin d'un des signes qui accompagnaient le baptême du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte, à savoir : « un bruit comme un vent impétueux », « des langues semblables à des langues de feu », et les gens qui « se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer ». ¹² Or, les deux premiers signes se sont manifestés avant la phrase : « Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit... » Le signe du « parler en langues » semble être, par contre, lié étroitement à cet événement. Il est aussi le seul de ces signes qui réapparaisse plus tard dans le Nouveau Testament. Convaincus qu'un don si important devrait être accompagné d'un signe extérieur, évident aux yeux d'autrui, les Pentecôtistes n'ont pas eu de mal à déduire que Simon avait été témoin du parler en langues, et considèrent ce passage comme évoquant la deuxième manifestation de ce charisme.¹³

10. K. KENDRICK, *The Promise Fulfilled : A History of the Modern Pentecostal Movement*, Springfield, Missouri, Gospel Publishing House, 1961, p.17.

11. P.C. NELSON, *Bible Doctrines, A Handbook of Pentecostal Theology Based on the Scriptures and Following the Lines of the Statement of Fundamental Truths as Adopted by the General Council of the Assemblies of God*, rev. and enl. ed., Enid, Okla., Southwestern Press, 1936, p. 95.

12. Actes 2.3, 4

13. Cette partie qui traite la doctrine du parler en langues est la synthèse des études personnelles effectuées par l'auteur dans une école biblique fondée par P.C. NELSON, et où ces œuvres et celles d'autres théologiens pentecôtistes sont étudiées dans un cours d'Histoire et doctrine pentecôtistes.

Le troisième cas de l'expérience pentecôtiste cité par eux dans leur récit de la continuité historique de la manifestation du parler en langues se trouve dans le neuvième chapitre des Actes, lorsque Ananias impose les mains à Saul de Tarse, en disant « le Seigneur Jésus... m'a envoyé pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli du Saint-Esprit. »¹⁴ De nouveau la mention du parler en langues est absente, mais Kendrick dit que les écrivains Pentecôtistes sont convaincus que l'expérience de Paul comprenait le « parler en langues ». ¹⁵ Le fait que l'apôtre lui-même dit plus tard dans sa lettre destinée à l'Église de Corinthe, « Je rends grâce à Dieu de ce que je parle en langue plus que vous tous » (1 Corinthiens 14.18), ne fait que renforcer cette conviction.

Le quatrième cas concerne l'occasion où le Saint-Esprit fut répandu sur les païens dans la maison de Corneille à Césarée. Cette fois-ci il est clair que tous les Juifs qui accompagnaient Pierre ont reconnu le parler en langues comme signe que les gens avaient reçu le Saint-Esprit, « Car ils les entendaient parler en langues et glorifier Dieu. »¹⁶

Le dernier cas d'importance majeure de la manifestation du « parler en langues » dans le Nouveau Testament, d'après l'historien Kendrick, s'est déroulé vingt ans après, dans la ville d'Éphèse. Lors d'une rencontre de l'apôtre Paul avec quelques disciples dans cette ville, il est écrit que « Lorsque Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux, et ils parlaient en langues et prophétisaient. »¹⁷

3. Le pentecôtisme à travers les siècles

Deux auto-compréhensions différentes

Comme nous l'avons déjà remarqué, après ce point de départ dans le livre des Actes que les historiens du Mouvement ont en commun, il existe parmi eux deux auto-compréhensions du Pentecôtisme : une qui le met dans une filiation historique, et l'autre « indifférente » à la dimension historique, tenant plutôt à l'importance de la mise en contact directe entre le Mouvement de Pentecôte actuel et les origines apostoliques. La première met en évidence la succession des manifestations des charismes du Saint-Esprit depuis le jour de la Pentecôte jusqu'à nos jours. Pour la deuxième, une auto-compréhension plus populaire, il existe un genre d'aplatissement de l'histoire ecclésiastique

14. Actes 9.17.

15. K. KENDRICK, *op. cit.*, p. 17.

16. Actes 10.46.

17. K. KENDRICK, *op. cit.*, p. 18, avec une citation des Actes 19.6.

pour « sauter » directement à l'époque moderne. Les historiens du deuxième groupe ne commencent leurs récits qu'avec la fin du XIX^{ème} siècle, et le réveil de Pentecôte au début du XX^{ème} siècle. L'effet est une sorte de contact direct entre le « renouveau » pentecôtiste actuel et la période des origines.

Pour le présent ouvrage nous allons suivre l'exemple de ce qui semble être la pensée de la majorité des pasteurs pentecôtistes et reprendre l'historique du Mouvement de Pentecôte avec le réveil pentecôtiste dans ce siècle. Il existe plusieurs historiques qui donnent le point de vue pentecôtiste concernant la manifestation des charismes à travers cette période intermédiaire dans l'histoire de l'Église.¹⁸

C'est Edith Blumhofer qui nous éclaire sur ce qui peut être considéré comme étant une approche légère de l'histoire par les historiens du Mouvement de Pentecôte. Dans son ouvrage elle donne le point de vue des Pentecôtistes en général sur l'histoire de l'Église et nous donne des aperçus sur le point de vue des historiens pentecôtistes sur la position du Mouvement de Pentecôte dans une perspective historique. Elle dit dans le premier tome de son œuvre, *The Assemblies of God : A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, que dix ans après les événements historiques de la rue Azusa que nous verrons plus loin dans le récit du réveil pentecôtiste aux États-Unis, l'évangéliste pentecôtiste Bennett F. Lawrence essaya de donner aux Pentecôtistes une identité historique. À l'époque, les Pentecôtistes affirmaient ardemment que leur mouvement constituait le retour au monde du christianisme primitif. Certains reconnaissaient que des aspects de ce christianisme primitif avaient persisté à travers les siècles, quoiqu'en marge du christianisme « respectable ». D'autres, par contre, prétendaient que la pureté apostolique de l'Église primitive avait été complètement perdue. Mais tous étaient d'accord sur le fait qu'une restauration complète et finale se soit accomplie à leur époque.¹⁹

Lawrence reconnaissait qu'il existait à ce moment-là des gens affirmant que le phénomène du Saint-Esprit n'avait jamais été complètement absent de l'Église. Il disait que c'était peut-être vrai : « Mais, pour être tout à fait honnête, nous sommes tous indifférents à ce sujet. »²⁰ Le manque éventuel de preuves de l'existence de manifestations charismatiques à travers les

18. Voir parmi d'autres les ouvrages que nous avons déjà cités de K. KENDRICK, et G. STOTTS, ainsi que Daniel BRANDT-BESSIRE, *Aux Sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève, Labor et Fides, 1986, qui prend pour point de départ de son étude sur les origines de la spiritualité du Pentecôtisme la personne et la doctrine de Wesley au XVIII^{ème} siècle.

19. E. L. BLUMHOFER, *The Assemblies of God : A Chapter in the History of American Pentecostalism*, Springfield, MO, Gospel Publishing House, 1989, p. 13.

20. *Ibid.*, p. 14, citant B.F. LAWRENCE, *The Apostolic Faith Restored*, With an introduction by John W. WELCH, St. Louis, Gospel Publishing House, 1916.

âges ne le gêna pas dans ses efforts pour donner aux Pentecôtistes une identité historique. Il expliqua que les autres dénominations, beaucoup plus anciennes, avaient toutes un passé particulier qu'elles pouvaient tracer dans l'histoire pour remonter jusqu'aux origines de leur dénomination. Elles avaient une existence qui était assez longue pour établir une identité, créer des habitudes, et former des coutumes. Dans ce sens elles avaient un double héritage, un double guide pour leurs actions, un double critère de doctrine—le Nouveau Testament et la position historique de leur Église.²¹

Nous constatons dans l'analyse de Lawrence le problème de la légitimation de l'autorité dans les mouvances religieuses. Les dénominations dont il fait allusion, avec une histoire d'existence assez longue pour établir une identité, créer des coutumes, etc., étaient apparemment arrivées, dans l'évolution lente de la légitimité attribuée à l'autorité, au niveau de la légitimité rationnelle-légale d'une dénomination institutionnalisée. Le « double héritage » dont Lawrence parle serait un partage de l'autorité entre l'institution et l'idéologie.

Le mouvement Pentecôtiste n'avait pas une telle histoire, et était par ce fait en mesure de « sauter » toute l'histoire intermédiaire, par le mot d'ordre du « retour à la Pentecôte ». Autrement dit, le Mouvement n'avait pas passé à ce niveau de légitimation d'autorité rationnelle-légale, et pouvait donc s'en passer pour clamer le retour à l'idéologie de l'Église primitive, reconnaissant plutôt la légitimité de l'idéologie sur celle de l'institution qu'était l'Église, et agissant en « réformateurs religieux ». D'après Lawrence, le Mouvement moderne de Pentecôte découle logiquement de ce retour direct au Nouveau Testament. Les hommes qui le dirigeaient n'acceptaient pas une doctrine ou coutume comme autorité s'il n'y avait pas de lien direct avec la source d'instruction de l'Église, le Seigneur et ses apôtres.

Brandt nous dit que les premiers historiens du Mouvement « avaient comme ambition de retracer l'histoire spirituelle de l'Église. Ils estimaient que rappeler les courants des réveils des véritables croyants était leur tâche. »²² Nous soulignons qu'ils cherchaient à retracer une généalogie spirituelle, qui relierait le Mouvement à tous les croyants spirituels à travers les siècles, ce qu'ils considéraient bien plus valable qu'une simple succession historique.²³

21. *Ibid.*

22. D. BRANDT, *op. cit.*, p. 157.

23. C. BRUMBACK, *Suddenly... from Heaven. A History of the Assemblies of God*, Springfield, Gospel Publishing House, 1961, p.135 : « The Pentecostal Movement cannot boast of centuries of existence as the Pentecostal Movement, but it purports to discover a 'spiritual lineage' which links it with spiritual believers throughout the centuries. It asserts a 'revivalistic

Il ne serait peut-être pas juste de laisser entendre que le Mouvement de Pentecôte en France soit totalement inconscient de l'importance de l'histoire de l'Église. Il nous semble que les réactions des pasteurs pentecôtistes à l'histoire de l'Église en général et au fait du délaissement par l'Église des manifestations des charismes du Saint-Esprit en particulier, provoquent des conséquences dans la motivation du Mouvement de Pentecôte actuel.

Puisqu'il semble que l'accroissement des rites et de l'organisation dans l'Église observé dans son histoire s'effectue en général aux dépens de la spontanéité et de l'activité dans le domaine des dons spirituels, et que ce phénomène se reproduise à de nombreuses reprises à travers les siècles, le Mouvement de Pentecôte essaie d'en tirer une leçon. Il en résulte une opposition très accentuée à l'importance de l'organisation humaine dans le Mouvement, et une volonté non moindre de lutter contre l'installation des rites dans leur pratique du Christianisme. Les pasteurs essaient par le fait de s'opposer à l'organisation du Mouvement, qu'ils associent avec l'institutionnalisation des rites et la perte de la direction du Saint-Esprit, de retarder ce passage cyclique d'autorité charismatique à l'autorité idéologique pour finir avec une organisation religieuse institutionnalisée de type-idéal d'autorité rationnel-légal, qui s'opposerait aux charismes prophétiques.

Avec la croissance du Mouvement depuis le début du siècle, un certain nombre de pasteurs commencent à vouloir une meilleure organisation pour traiter les affaires de plus en plus nombreuses avec davantage d'efficacité. Mais cette tendance rencontre une opposition systématique de la part de ceux qui, se rappelant la grande déviation de l'Église quant aux dons spirituels pendant ces III^{ème} et IV^{ème} siècles, sonnent l'alarme, et rappellent au Mouvement qu'il est contre l'organisation humaine. Ils veulent que le Mouvement reste fidèle à sa vocation de réintroduire les charismes dans la vie de l'Église, et pour ce faire celui-ci doit dépendre uniquement de la direction du Saint-Esprit. Autrement dit, que le charisme prophétique et l'autorité idéologique restent les bases de l'autorité dans le Mouvement, et que cette base ne se mue pas en type d'autorité rationnel-légal. Nous constatons aussi qu'il existe une tension croissante entre le discours idéologique qui veut garder la seule direction charismatique et spirituelle qui existait dans les premiers jours du Mouvement et les contraintes du réel qui exigent une certaine organisation de l'institution pour conserver les acquis et continuer à croître.

En analysant les deux auto-compréhensions du Pentecôtisme, nous arrivons à la conclusion que les deux approches ont comme point commun

succession' which is far more valid than historical succession in determining the true heirs of such giants of revival as the Wesleys, Whitefield, Fox, Edwards, Asbury, and Finney. »

et essentiel la validité de la succession du Mouvement de Pentecôte à l'Église primitive, que cela soit par une filiation historique ou par un contact direct. Une forte majorité des prédicateurs dans le Mouvement semble être plus intéressée par une légitimité idéologique que par une légitimité historique ou institutionnelle. Mais puisque l'une n'empêche pas l'autre, ils sont unanimes à vouloir communiquer le message de l'Évangile proposé par l'Église de cette période apostolique.

L'auto-compréhension de « contact direct » n'impliquerait donc pas un changement dans le fond du message, puisque la perception de la légitimité n'influence pas cette base. Par contre, ce qui pourrait affecter la communication est la façon dont le destinataire du message perçoit la légitimité de celui qui l'annonce. Puisque pour une grande partie du grand public on perçoit dans le Pentecôtisme une « secte » (avec tout ce que cela implique comme vision négative) ou, au mieux, une religion nouvelle,²⁴ l'approche de la légitimation historique et institutionnelle aurait sans doute plus d'impact chez ceux qui ont l'habitude de percevoir la validité religieuse dans le contexte de l'institution qu'est devenue l'Église Catholique Romaine en France. Surtout si le récepteur a été l'objet d'une déception par rapport à cette Église « traditionnelle », la base de légitimité historique lui donnerait une alternative, à ses yeux légitime, dans sa quête spirituelle.

Par contre, si l'auditeur est moins concerné par une légitimité socio-historique, il est possible que la communication de l'Évangile de l'Église primitive basée sur une légitimité idéologique et charismatique ait plus de réceptivité dans ce public. Dans ce cas la prédication de la Bible et les « signes et prodiges » qui accompagnent l'annonce pentecôtiste de l'Évangile donneraient plus de validité dans la perception des gens qu'un discours socio-historique. Nous allons voir maintenant les conditions qui ont déclenché le réveil, et comment ce réveil moderne de Pentecôte s'est déroulé.

4. Le réveil pentecôtiste au XX^{ème} siècle

Conditions déclenchant le réveil pentecôtiste.

Dans son article « Situation socio-historique du Pentecôtisme », Jean Séguy nous donne une perspective sociologique de la naissance du Pentecôtisme aux États-Unis à cette époque. Pour lui les transformations rapides et nombreuses pendant et après la Guerre de Sécession ont profondément affecté l'ensemble de la vie sociale. Une difficulté pastorale découla de ces

24. Cf. chapitre 7 sur « Le contexte socioreligieux », pour une discussion sur la perception des groupements religieux dans le contexte actuel.

nouvelles conditions de la vie sociale et intellectuelle. L'introduction du rationalisme dans l'Église par la haute critique d'inspiration allemande, la diffusion de la pensée évolutionniste de Darwin au niveau populaire, la naissance d'une mentalité historiciste, le développement de l'instruction en général, forma un ensemble qui changea les conditions d'évangélisation et la « plausibilité sociale » de la religion.²⁵

Le récit des historiens pentecôtistes nous montre une vision qui veut absolument prouver la nécessité d'un Réveil à cette époque. Tandis que d'autres historiens soulignent la prospérité des Églises dans cette période, qui contribuait à la construction d'édifices magnifiques et un effort concentré d'évangélisation aux États-Unis et à l'étranger, la perspective pentecôtiste a tendance à dévaloriser l'expérience et les conceptions religieuses des Américains de l'époque.²⁶ Avec Stotts, Kendrick souscrit à l'idée que c'est la tendance vers la décadence à la fin du XIX^{ème} siècle qui donne lieu à une résurgence d'aspiration pour la sainteté et les manifestations de l'Esprit Saint. C'est d'abord aux États-Unis que nous remarquons les conditions d'instabilité dans l'Église et dans la société en général, suivies d'une réapparition des charismes du Saint-Esprit.

Blumhofer nous donne une idée de la complexité de la situation sociale à l'époque. Des désaccords sur la reconstruction du pays et sur les droits civils ont provoqué des problèmes sociaux sans précédent. Des dénominations protestantes, victimes des schismes avant la Guerre de Sécession, étaient encore divisées. Un changement profond a eu lieu aussi dans la mentalité des gens, avec la sécularisation, l'urbanisation et l'industrialisation de la société, bouleversant les mœurs et les valeurs traditionnelles. À ceci il faut ajouter, pour bien comprendre la complexité de la culture, l'augmentation de l'immigration avec des nouvelles influences orientales, juives et catholiques et le nouveau défi du protestantisme libéral provenant des théologiens en Europe.²⁷

D'après Séguy, la situation pastorale qui en résulta pour les tenants d'une religion traditionnelle, était angoissante. L'Église se trouvait de plus en plus

25. J. SEGUY, « Situation socio-historique du pentecôtisme », *Lumière et Vie* N° 125, 1975, p. 41.

26. Cf. M.R. LOWMAN, *United States History in Christian Perspective : Heritage of Freedom*, Pensacola, Florida, A Beka Book Publications, 1983, p. 318, « All of the mainline church denominations in the South made new commitments to evangelism in the years following the Civil War ; they took special interest in new programs of evangelism among the freedmen. » Aussi pp. 382-386, « The Growing Influence of Christianity ». Cf. aussi E.R. SANDEEN, *The Roots of Fundamentalism, Birth and American Millenarianism, 1800-1930*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1970.

27. E. BLUMHOFER, *The Assemblies of God : A Popular History*, Springfield, Radiant Books, Gospel Publishing House, 1985, p. 9.

mise à l'écart et son prestige social baissait. Il nous montre en tout cela un problème sociologique, d'une nouvelle mentalité qui minimise les caractères de la tradition religieuse ancienne. Les Églises du Nord, bénéficiaires d'une nouvelle prospérité matérielle de cette région des États-Unis, tentèrent de répondre aux exigences de la mentalité urbaine en plein développement économique, et assimilèrent les nouveautés de la critique biblique. Les Églises du Sud et du « Mid-West », régions agricoles durement touchées entre 1884 et 1896 par de graves problèmes économiques, ne suivirent pas cette révolution sociale, mais se replièrent sur une tradition religieuse ancienne. Cette région qui connut un mouvement populiste politique, défenseur des droits des ruraux contre les urbains, et aussi défenseur de la morale traditionnelle des relations sociales, fut aussi celle où les Mouvements de Sainteté, puis le Pentecôtisme réussirent le mieux.²⁸

Pour Kendrick les conditions sur le plan domestique ainsi que dans l'Église aux États-Unis après la Guerre de Sécession avaient eu comme résultat une décadence morale et spirituelle.²⁹ Le crime connut une augmentation alarmante dans la décennie de 1880 à 1890. La prostitution était pratiquée ouvertement dans la plupart des villes. Le manque d'intérêt pour la religion était tellement répandu que les Églises manquaient de personnel, et que l'assistance aux offices avait subi une diminution accentuée. La crise était telle que pendant cette période de 1865-1900 un grand pourcentage des communautés protestantes n'avait pas de pasteur.³⁰ Au manque d'intérêt religieux, s'ajoutait une corruption morale qui se manifestait notamment dans la politique et le monde des affaires. Cette dégradation des mœurs dans la société était accompagnée d'un accroissement de prospérité matérielle dans la société en général, et dans l'Église en particulier.

Les Églises devenaient de plus en plus concernées par leurs rapports avec les gens aisés au lieu de se pencher sur les problèmes des pauvres. Beaucoup de projets de construction de nouveaux bâtiments étaient le reflet de cette nouvelle prospérité. Même les communautés baptistes³¹ et méthodistes, jusque-là traditionnellement le refuge des pauvres, se voyaient transformées progressivement en enclaves exclusives, favorisant les riches, aux dépens des pauvres.³² Les simples bâtiments en bois se voyaient remplacés par des structures de pierre, plus solides, reflet d'une architecture moderne. À l'intérieur de ses édifices les cultes d'adoration spontanée se voyaient

28. J. SEGUY, « Situation... », pp. 41-42.

29. Selon Sandeen il y avait un affaiblissement dans la période de 1895 à 1914.

30. K. KENDRICK, *op. cit.*, p.25.

31. Cf. L.B. DAVIS, *Immigrants, Baptists and the Protestant Mind in America*, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1973.

32. K. KENDRICK, *op. cit.*, pp. 28-29.

remplacés par des rites plus formels, structurés et froids. D'après Stotts, l'homme moyen se plaignait de ne plus retrouver dans les Églises cette ambiance qui réchauffait le cœur, et un manque notable de prédication sur les doctrines de la sanctification et du salut par une expérience personnelle avec Jésus-Christ.³³

La tradition wesleyenne avec ses enseignements sur le salut et l'expérience de sanctification comme engagement chrétien avait donné soif à des gens religieux pour une vie de piété. Pour une partie de l'Église, l'insistance du Mouvement de sanctification était une réponse à la cassure provoquée par la Guerre de Sécession. Les Méthodistes organisèrent des retraites spirituelles (*camp meetings*) pour la recherche de la sainteté.³⁴ L'enseignement de Wesley sur une deuxième expérience après le salut, apportant une perfection à la fois instantanée et graduelle, était modifié par les Méthodistes américains, qui prétendaient que cette expérience était toujours instantanée. Dans les grandes retraites spirituelles, très vite devenues interdénominationnelles, cette deuxième expérience était définie par des termes divers : la sanctification, l'amour parfait, la perfection chrétienne, la deuxième bénédiction, le baptême dans le Saint-Esprit, entre autres. Mais malgré le terme, il s'agissait d'un moment de consécration, de purification et pour certains le concept d'investissement d'une puissance spirituelle.³⁵

Tout cela était en conflit avec la nouvelle tendance « libérale » dans la théologie qui remettait en question la nécessité d'une expérience personnelle de conversion pour obtenir le salut. Dans cette nouvelle pensée, un enfant élevé dans un environnement propice devenait chrétien par le procédé de développement naturel.³⁶ Le nouveau rôle de l'Église, défini par cette nouvelle théologie, était de s'attaquer à un mauvais environnement social, afin de créer ce climat nécessaire pour la « nourriture spirituelle ». Le concept d'un salut progressif sans expérience de « crise personnelle » s'attaquait à la base même du revivalisme, le réveil spirituel avec pour but la conversion des âmes pénitentes.

Le développement de la haute critique qui accompagnait les progrès dans les sciences naturelles de l'époque, la théorie de l'évolution des espèces de Darwin, et la nouvelle théologie apportaient autant d'éléments pour ébranler les convictions de beaucoup de gens. Du point de vue des historiens pentecôtistes, avec l'authenticité et l'autorité de la Bible écartées de leur position de base d'un message de conviction, repentance, et conversion,

33. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 24.

34. D. BRANDT, *op. cit.*, p. 102.

35. E. BLUMHOFER, *A Popular History*, pp. 18-19.

36. K. KENDRICK, *op. cit.*, p. 29.

beaucoup parmi les nouveaux « fidèles » se confortaient dans leur position d'indifférence et de manque de conviction spirituelle.³⁷

Réveil pentecôtiste aux États-Unis

Séguy nous dit que l'expérience pentecôtiste répond à deux problèmes sociologiques de l'époque. Nous avons déjà mentionné la nouvelle mentalité qui minimisa les caractères de l'ancienne religion traditionnelle, particulièrement dans le Sud et le « Mid-West ». La réponse donnée par le Pentecôtisme était le déplacement du lieu de l'apologétique, du débat intellectuel à l'expérimentation sur le terrain. Pour les Pentecôtistes, Dieu donne aux hommes d'aujourd'hui ce qu'il promet dans le Nouveau Testament : des signes et des miracles, des preuves expérimentales de son action. Ainsi la réflexion intellectuelle peut être considérée comme inutile.

Le deuxième problème souligné par Séguy est que la confiance faite à l'expérience religieuse semble réclamer la multiplication d'expériences, tout comme Weber l'a montré en disant que le charisme est instable par sa nature même. Les besoins de l'organisation des charismes, ou du milieu où ils s'expriment, militent contre la prolongation de leur effervescence initiale. Il y a donc un effet de « banalisation de l'expérience »³⁸ seul en ligne de compte, mais qui se double de la difficulté à faire reconnaître sa pertinence, en partie à cause des arguments des théologiens de la haute critique. L'Église se trouve dans une position où elle doit maximaliser ses prétentions, changer de forme et prouver sa vérité par son efficacité. La réponse proposée par l'expérience pentecôtiste est de :

« procurer aux croyants un renforcement tel de certitude intérieure que leur attitude et leur action – leurs paroles mêmes – dépassent toute mise en cause de nature non religieuse. À une situation qui rend impossible un discours religieux autonome, en niant la possibilité de toute expression rationnelle d'un projet religieux, la 'troisième expérience' (l'expérience pentecôtiste) réagit par un discours non logique niant la logique elle-même, au nom de l'expérimentation (éventuellement scientifique !). »³⁹

Séguy trouve chez Peter L. Berger un concept explicatif qui peut rassembler les deux problèmes sociologiques. Pour lui, le problème réside dans la

37. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 24.

38. Nous constatons au chapitre 10, dans nos analyses de la communication du Mouvement de Pentecôte en France, ce qui semble être une diminution de l'importance des charismes comme les guérisons et les miracles à travers les années.

39. J. SEGUY, « Situation... », pp. 42-43.

« structure de la plausibilité » ou crédibilité.⁴⁰ Pour les régions qui ont vécu l'expansion économique et sociale, l'infrastructure de crédibilité avait disparu, permettant l'introduction du poids de conviction véhiculé par les idéologies rationnelles. Mais les régions du Sud et du « Mid-West » connaîtront une nouvelle base de plausibilité sociale, exprimant la protestation des « laissés pour compte du développement économique, urbain et intellectuel », et créant une autre structure idéologique de plausibilité pour remplacer celle qui était défaillante. Cette nouvelle superstructure refuse « les critères de crédibilité propres aux ennemis de la religion de l'expérience », permettant l'essor du mouvement pentecôtiste.⁴¹

La « banalisation de l'expérience », décrite par Séguéy sur la base de la pensée de Weber, est considérée par les Pentecôtistes plutôt comme un refroidissement de l'Église, signe du besoin d'un Réveil dans le milieu ecclésiastique. C'est ainsi que nous pouvons voir comment, dans l'optique des historiens pentecôtistes, encore une fois tous les éléments étaient rassemblés pour un réveil des manifestations des charismes de l'Esprit Saint qui avaient toujours caractérisé un renouveau de la vie de l'Esprit dans l'Église à travers les siècles. Il existait encore des gens pieux qui recherchaient un nouveau souffle de l'Esprit Saint qui amènerait une sanctification renouvelée dans l'Église. Mais puisqu'il n'existait plus d'institution ecclésiastique qui épousait les idées fondamentalistes de l'autorité et inspiration verbale de la Bible comme Parole de Dieu, d'entière sanctification, du salut par une expérience de « crise personnelle », et les méthodes d'évangélisation par réveil spirituel utilisées par le revivalisme, il était normal que des groupements commencent à voir le jour en dehors des Églises existantes pour devenir les nouveaux champions de la cause du protestantisme évangélique.⁴²

Un nouveau mouvement commença alors, avec le but de réintroduire une notion et une pratique biblique de la sanctification au sein des Églises existantes. À l'origine Méthodiste dans sa direction, comme nous l'avons déjà souligné, le mouvement se voulait inter-dénominationnel et rassemblait des croyants des différentes Églises qui professaient une expérience de sanctification. Pendant un temps ce nouveau « Mouvement de la Sanctification » (Holiness Mouvement), se contenta de travailler dans les Églises existantes. Mais au fur et à mesure que ces Églises embrassaient les idées de la nouvelle théologie libérale d'Évangile social sans expérience de

40. Cf. P. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, pp. 85-87. Voir aussi au chapitre 11, notre analyse de la perception du public de la communication des Pentecôtistes, à la lumière de leurs besoins ressentis, qui montre plusieurs éléments qui composent cette base de crédibilité.

41. J. SEGUY, « Situation... », pp. 43-44.

42. K. KENDRICK, *op. cit.*, pp. 31-32.

conversion personnelle, les personnes qui se rattachaient au « Mouvement de la Sanctification » se sentaient mal à l'aise dans ces Églises, et cherchaient d'autres solutions. C'est ainsi que la période entre 1880 et 1935 vit la naissance, la fusion, ou la disparition éventuelle de vingt-cinq dénominations différentes.⁴³

Dans l'Église Méthodiste, source de cette théologie d'une expérience de sanctification, il commençait à y avoir une inquiétude chez les dirigeants, qui se plaignaient de voir le mot « méthodiste » remplacé de plus en plus par le terme « sanctification ». Ils n'étaient pas d'accord avec ce qui semblait être une attitude de monopole sur l'expérience, la pratique et la promotion de la sainteté. Les leaders méthodistes ont fait un rappel à l'ordre parmi leurs membres en demandant qu'ils affirment leur loyauté en se soumettant à la dénomination dans leur quête pour la sainteté. La vaste majorité des Méthodistes ont obéi, reconnaissant la légitimité de l'autorité rationnelle-légale de l'institution, mais plusieurs ont refusé, formant leurs propres groupements et associations. Certains groupes n'ont pas vécu très longtemps, mais d'autres ont connu de l'expansion par l'évangélisation et par des fusions des groupes, pour former des dénominations, la plus importante étant l'Église du Nazaréen.⁴⁴

Le mouvement moderne de Pentecôte aux États-Unis vit le jour pendant cette même période, et peut être considéré comme se rattachant à ce « Mouvement de la Sanctification ». Les Pentecôtistes partageaient avec ce mouvement une croyance dans les doctrines du Salut par la foi dans une expérience personnelle avec Jésus-Christ, de la Bible comme étant l'unique Parole de Dieu inspirée, de la sanctification, et du prochain retour de Christ. Mais les Pentecôtistes se distinguaient des autres groupements dans le « Mouvement de la Sanctification » par leur croyance et la pratique des dons du Saint-Esprit manifestés par l'Église primitive. Stotts nous déclare que :

« Leur principale caractéristique, c'est leur profonde croyance au baptême dans le Saint-Esprit dont la manifestation évidente est le parler en langues, et dans l'expérience personnelle de ce baptême. »⁴⁵

Ce sont ces mêmes caractéristiques que nous retrouverons dans le Mouvement de Pentecôte en France une vingtaine d'années plus tard. Nous verrons comment ce message d'une Pentecôte moderne arriva en France. S'il s'avère important de voir la chronologie dans les circonstances qui

43. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 26.

44. E. BLUMHOFER, *Popular History*, pp. 19-20.

45. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 26.

amenèrent le réveil pentecôtiste en France, il nous semble encore plus important de constater le parallélisme qui existe entre le réveil en Amérique et celui qui suivit en France. En poussant notre comparaison encore plus loin, nous sommes en mesure de voir la nature cyclique de ces événements dans l'histoire de l'Église, que nous avons déjà développée.

Le nom d'un prédicateur américain qui ressort dans tous les récits du commencement du Mouvement de Pentecôte moderne est celui de Charles Parham.⁴⁶ Il annonçait lors de ses réunions les doctrines du « Mouvement de la Sainteté », ajoutant à celles-ci la doctrine de la guérison divine. C'est dans l'école biblique « Béthel » à Topeka, dans le Kansas, le jour de l'an 1901 que Parham devint convaincu de la réalité de l'expérience du Baptême dans le Saint-Esprit. Une étude approfondie du passage biblique dans les Actes des Apôtres au chapitre 2 et au verset 4, demandée de la part de tous les étudiants par Parham, culmina quelques jours plus tard dans une conviction collective que la promesse du baptême dans le Saint-Esprit était encore valable de nos jours.

Une spécificité sortit de cette étude qu'allait distinguer le jeune Mouvement Pentecôtiste des autres groupements du Mouvement de la Sanctification. Parham, avec ses étudiants, était convaincu que le signe initial du baptême dans le Saint-Esprit était le parler en langues, et déclara que la restauration de la foi apostolique était donc complète.⁴⁷ Parham compléta la théologie de Wesley sur la sanctification comme deuxième expérience de crise subséquente au salut, et celle de Jean-Guillaume de la Fléchère qui admettait une troisième expérience subséquente à la sanctification qu'il appela le baptême du Saint-Esprit et de feu,⁴⁸ en ajoutant le parler en langues comme preuve de l'expérience.

Une réunion de prière suivit les recherches bibliques, avec l'imposition des mains demandée par une étudiante. Henri de Worm, précise :

« Elle est évangéliste et Dieu l'a déjà bénie abondamment dans son œuvre. Comme tout le monde, elle croit avoir reçu le baptême du Saint-Esprit lors de sa consécration, mais lorsqu'elle réalise que ce baptême est encore à venir, elle désire vivement le recevoir. »⁴⁹

46. Cf. S.E. PARHAM, *The Life of Charles F. Parham, Founder of the Apostolic Faith Movement*, Joplin, Missouri, Tri-State Printing Company, 1930.

47. E. BLUMHOFER, *op. cit.*, p. 26.

48. D. BRANDT, *op. cit.*, p. 63, où il donne dans ces notes différentes références à la Fléchère et son utilisation du terme « baptême du Saint-Esprit ». Par exemple, pour Dunn cette expression utilisée par la Fléchère voulait dire « réception soudaine de l'entière sanctification ».

49. H. de WORM, « L'Histoire d'un grand Réveil », *Viens et Vois*, octobre 1932, p. 111.

Ce geste biblique fut suivi aussitôt par le baptême du Saint-Esprit avec la manifestation du parler en langues. Deux jours plus tard, pendant une réunion de prière à cette même école biblique, douze pasteurs de dénominations différentes reçurent l'expérience du baptême du Saint-Esprit. Parham se joignit à eux et à son tour fit la même expérience, avec les mêmes charismes.

La nouvelle de cette manifestation des dons du Saint-Esprit se répandit très vite à travers le pays. Des pasteurs et laïques, parmi eux plusieurs journalistes, vinrent pour être eux-mêmes témoins de cette nouvelle effusion du Saint-Esprit. Pour sa part, cette expérience suscita chez Parham le désir de rétablir les charismes de l'Église primitive à leur juste place. Il parcourut le centre du pays pour prêcher ses convictions. En 1904 il dirigea une école biblique à Houston, où le Noir américain W. J. Seymour suivit avec beaucoup d'intérêt son message. Seymour se sentait dirigé par le Saint-Esprit quelques mois plus tard à apporter son concours à une mission à Los Angeles.⁵⁰ C'est par ce prédicateur que la nouvelle du renouvellement de l'expérience de la Pentecôte est arrivée à Los Angeles, en Californie.

Tout comme dans d'autres cas que nous avons vus dans l'histoire de l'Église à travers les siècles, les efforts de réintégrer la vie de l'Esprit et les charismes du Saint-Esprit ne furent pas reçus sans opposition par l'Église établie. Dans le cas de Parham, un élève qui suivait les cours dans son école biblique quitta l'école, convaincu que l'expérience vécue par les autres étudiants n'était pas réelle. Il dénonça l'expérience et l'école biblique aux journaux comme fausses. Ceux qui étaient restés étaient convaincus de la réalité et du bien-fondé de ce baptême du Saint-Esprit, et devinrent des évangélistes enthousiastes de cette « nouvelle » doctrine.⁵¹

Quant à Seymour, après son arrivée à Los Angeles il commença tout de suite à annoncer cette nouvelle expérience. Mais les membres les plus anciens de l'Église où il prêchait réclamaient le baptême du Saint-Esprit depuis des années, et furent étonnés qu'on leur dise que ce qu'ils avaient n'était que la sanctification, et qu'il existait un autre « baptême ». Ils n'étaient pas prêts à recevoir un nouvel enseignement, et le rejetèrent. Un des membres de l'Église, pourtant, invita Seymour à loger chez lui et à conduire des réunions de prière. Un chrétien baptiste qui assista à l'une de ces réunions insista auprès de Seymour, et il vint conduire des réunions dans sa maison. C'est lors de ces réunions que sept personnes reçurent le baptême du Saint-Esprit avec le parler en langues. Apparemment Seymour ignorait totalement que depuis deux ans des chrétiens pieux de cette ville priaient pour un réveil

50. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 26.

51. K. KENDRICK, *op. cit.*, p. 54.

spirituel dans leur ville. Ils étaient poussés à cet effort par le pasteur baptiste de cette ville, inspiré à rechercher un réveil spirituel suite à une récente visite au Pays de Galles. La nouvelle des événements survenus dans la maison de la rue Bonnie Brae se répandit rapidement, et les réunions durent bientôt être tenues dans un local de la rue Azuza, qui devint vite très célèbre. Le réveil de la rue Azuza continua nuit et jour pendant trois ans. Pendant ces trois ans, des personnes provenant de tous les continents visitèrent les réunions. Beaucoup d'entre eux reçurent le Baptême du Saint-Esprit et rentrèrent chez eux avec la nouvelle de cette expérience spirituelle.⁵²

Le Mouvement s'étend sur le plan international

L'historien pentecôtiste américain William W. Menzies est convaincu que l'importance la plus significative du réveil de la rue Azuza résida dans le fait qu'elle transforma l'embryon d'effusion pentecôtiste en un mouvement mondial. Il nous indique aussi que ce n'était pas par les seuls moyens du « bouche à oreille » et des prédications dans les lieux publics que l'annonce de cette nouvelle Pentecôte se répandit. Peu de temps après le début du réveil, le prédicateur Seymour et ses collègues commencèrent à publier une revue mensuelle qu'ils appelèrent *The Apostolic Faith*, répandant ainsi d'une autre manière les nouvelles sur le Mouvement. La circulation de cette petite brochure de quatre pages augmenta de 5.000 à 20.000 dans la première année de son existence.⁵³ Nous constatons donc que le jeune mouvement se sert, dès le début, de plusieurs moyens de communication pour répandre son message.

Parmi ceux qui vinrent à la rue Azuza pour constater l'effusion du Saint-Esprit dont les journaux parlaient, se trouvait Thomas Ball Barratt, pasteur méthodiste norvégien. Il regagna son pays, convaincu qu'il s'agissait bien de la promesse donnée dans la Bible concernant le Saint-Esprit qui serait répandu sur toute chair dans les « derniers jours ». En août 1907, ce même Barratt introduisit le Mouvement de Pentecôte en Angleterre.⁵⁴ L'historien et théologien norvégien Nils Bloch-Hoell nous indique que l'influence du pasteur Barratt ne s'arrêta pas là. Quand le pasteur anglican Alexander A. Boddy se rendit à Oslo pour visiter son collègue norvégien, il fut enthousiasmé par le témoignage de Barratt au point qu'il regagna l'Angleterre convaincu que le Seigneur visitait son peuple de nouveau avec la puissance de la Pentecôte.⁵⁵

52. *Ibid.*, pp. 64-68.

53. W. MENZIES, *op. cit.*, pp. 56-57.

54. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 29.

55. *Ibid.*

Par la suite Boddy invita Barratt à venir en Angleterre pour y faire des missions, distribuant des milliers d'exemplaires d'une brochure sur ce nouveau phénomène de Pentecôte pour préparer sa venue. Des foules considérables assistèrent à ces réunions, et beaucoup de personnes devinrent des adeptes du nouveau Mouvement de Pentecôte en Angleterre. La nouvelle de ce nouveau réveil fut également bien reçue au Pays de Galles, qui gardait encore de bons souvenirs des temps forts du grand réveil de 1904-1905. Les mêmes éléments qui marquaient ce réveil, tels que les mélodies qui engendraient une ambiance de spiritualité chez les fidèles, la doctrine d'une expérience personnelle du salut, et la place prédominante laissée au Saint-Esprit, firent que l'historien E.T. Davies reconnut dans ce nouveau Mouvement de Pentecôte l'héritier du grand réveil du Pays de Galles. C'était sans doute ce même état d'esprit chez les dirigeants spirituels au Pays de Galles qui permit au Réveil du Pays de Galles d'engendrer une liste impressionnante de leaders pentecôtistes, dont un certain D. Scott.⁵⁶ Donald Gee nous rappelle que c'était dans le Réveil du Pays de Galles en 1904-1905 que la question de la guérison divine a pris de l'importance, et fut « acceptée d'une façon plus générale parmi les croyants spirituels ». Il ajoute que « différents groupes de prière recherchèrent spécialement une nouvelle effusion du Saint-Esprit sur toute la terre. »⁵⁷

Ce qui se produisit dans la suite de l'histoire du jeune Mouvement de Pentecôte en Grande-Bretagne s'avère important pour mieux comprendre l'organisation actuelle des Assemblées de Dieu de France ainsi que ses relations avec les autres confessions religieuses à travers les années. Des hommes comme Boddy, qui était en grande partie responsable de l'arrivée du nouveau mouvement pentecôtiste en Angleterre, restèrent dans l'Église Anglicane, et s'opposèrent farouchement à une éventuelle organisation du Mouvement qui, à leurs yeux devait conserver un caractère universel. C'est ainsi que le Mouvement resta sans structure pendant des années. Un groupe, cependant, s'organisa sous le titre « Elim Evangelistic Band », avec George Jeffreys à sa tête. Ils modifièrent plus tard leur nom pour devenir « Elim Pentecostal Alliance ».⁵⁸

En 1914 le Mouvement de Pentecôte aux États-Unis s'organisa sous le nom « General Council of the Assemblies of God ».⁵⁹ Pendant des années il

56. *Ibid.*, pp. 29-30.

57. D. GEE, « Mouvement de Pentecôte : Résumé historique de sa naissance et de son développement », *Viens et Vois*, N°4, p. 72.

58. Avec les Assemblées de Dieu, Elim est devenu le groupement pentecôtiste le plus important de Grande-Bretagne.

59. Le « General Council of the Assemblies of God » est actuellement l'organisation qui regroupe le plus d'adhérents dans le Mouvement de Pentecôte aux États-Unis, avec 2.234.708

exista une opposition à tout effort d'organisation du Mouvement. Pour la plupart, les gens qui fréquentaient ce nouveau mouvement ne semblaient pas posséder un sens de loyauté à une organisation au-delà de l'Église locale. Ils défendaient la souveraineté de cette Église. D'autres prétendaient qu'une organisation et coopération viendraient forcément au détriment du sentiment d'être « dirigés par le Saint-Esprit », montrant ainsi une certaine peur de la routinisation avec les conséquences qu'ils avaient remarquées ailleurs. Pour eux, cela aurait eu des effets néfastes sur la spiritualité du Mouvement. Pour certains, il existait un certain refus de se soumettre à une autorité en dehors de Dieu lui-même. Il existait aussi un certain nombre de gens qui, ayant été déjà exclus d'une organisation, ne voulaient pas en créer une autre. Dans la majorité, le Mouvement se composait d'hommes et de femmes en dehors des dénominations structurées, et qui ne voyaient pas d'un bon œil leur structuration.

Ce fut, donc, en 1914 qu'une poignée de pasteurs pentecôtistes lancèrent un appel pour un grand rassemblement à Hot Springs, Arkansas, en vue d'une organisation dans un but multiple : pour mieux comprendre ce que Dieu voulait qu'ils enseignent et de cette manière écarter les divisions doctrinales et les groupuscules divers, pour mieux conserver l'œuvre de Dieu afin de la construire et ne pas l'abattre aux États-Unis et à l'étranger, pour mieux comprendre les besoins dans les pays de mission et mieux concentrer les efforts missionnaires avec un programme efficace et équitable, pour se conformer aux lois du pays et montrer une soumission des Églises aux autorités, comme la Bible nous y incite, et pour la création éventuelle d'une École de Formation Biblique.⁶⁰ En tout cela il y avait aussi, sans doute, un besoin d'avoir une certaine respectabilité et légitimité sociales.

Quand le Mouvement de Pentecôte au Pays de Galles se retrouva confronté à des problèmes engendrés par un manque de structures, il fit appel aux Assemblées de Dieu des États-Unis, demandant d'y être intégré comme section régionale galloise. D'après Donald Gee, historien du mouvement pentecôtiste en Angleterre, ce geste des Gallois « incita les frères anglais à passer à l'action ». C'est alors qu'en 1924 le Mouvement de Pentecôte anglais se constitua en Assemblées de Dieu de Grande-Bretagne et d'Irlande.⁶¹ C'est de ce contexte socioreligieux que le jeune prédicateur D. Scott, membre de la « Elim Pentecostal Alliance », partit pour la France avec un seul objectif, celui d'apporter en France le réveil de la Pentecôte.

en 1991, d'après S. DOTY, « The second year of the decade », *Advance*, vol. 28, N°11, November 1992, p. 43.

60. E. BLUMHOFER, *The Assemblies of God*, pp. 199-202.

61. D. GEE, *The Pentecostal Movement*, London, Elim Publishing, p. 128 : « This stung the English brethren into action. »

5. Le réveil pentecôtiste en France

Préparation du fondement

Donald Gee nous dit que nous ne pouvons pas, comme on le fait dans d'autres milieux, voire dénominations, indiquer une date précise qui marquerait le début du Mouvement de Pentecôte. Il dit au sujet du Mouvement :

« Un de ses traits les plus caractéristiques est la spontanéité avec laquelle il a pris naissance dans le monde entier sans aucun dirigeant particulier au nom duquel il soit attaché ; cela le distingue des autres mouvements religieux. Les principaux "leaders" ont atteint une grande notoriété pendant ces dernières années, mais ils sont eux-mêmes le produit et non les promoteurs du mouvement. »⁶²

Ce même raisonnement est aussi appliqué dans le cas du Pentecôtisme en France. Pour les Pentecôtistes ce Mouvement ne porte pas le nom d'un fondateur, si ce n'est la croyance en l'action directe du Saint-Esprit. Les actions ainsi que les noms de ses pionniers restent dans l'ombre. C'est ainsi que le Professeur Bloch-Hoell fait remarquer que T.B. Baratt, le prédicateur pentecôtiste norvégien, avait déjà un « disciple » hollandais en France en 1907, qui avait fréquenté ses réunions en Norvège.⁶³ Pour sa part, Donald Gee, dans son histoire du Pentecôtisme, parle d'une petite salle qui existait déjà en 1909 à Paris, où se tenait des réunions pour les gens qui recherchaient le Baptême du Saint-Esprit.⁶⁴ L'historien Suisse du Pentecôtisme, Leonhard Steiner, confirme qu'il y avait en France de petits groupes de croyants comme ceux de Paris et du Havre.⁶⁵

Si le fait de fixer les dates du début du Mouvement de la Pentecôte en France s'avère difficile, il est possible d'affirmer que, déjà vers le début du siècle, il existait çà et là quelques groupes isolés de gens qui avaient des demandes religieuses analogues à celles que nous avons rencontrées aux U.S.A., et qui s'intéressaient au message de la Pentecôte. Il nous est raconté par Henri Bois, historien français du réveil au Pays de Galles, que beaucoup de Français, influencés par ce puissant mouvement spirituel, cherchèrent une nouvelle effusion du Saint-Esprit sur la France. En effet, ce réveil de 1904-1905 fit une impression profonde sur les gens pieux qui cherchaient un

62. D. GEE, *Mouvement de Pentecôte*, p. 72.

63. N. BLOCH-HOELL, *The Pentecostal Movement : Its Origin, Development, and Distinctive Character*, New York, Humanity Press, 1964, pp. 86, 211, note 150.

64. *Ibid.*, p. 69.

65. L. STEINER, *Mit Folgenden Zeichen*, cité dans G. STOTTS, *op. cit.*, p. 36.

renouvellement dans les milieux religieux. Bois déclare que de nombreux Protestants dans ce pays de France souhaitaient connaître une visitation comme celle du Pays de Galles.⁶⁶

Les jeunes groupements pentecôtistes en Grande-Bretagne n'étaient pas insensibles à ce besoin spirituel dans les milieux religieux en France, et ils envoyèrent des évangélistes dans ce pays. L'un d'eux s'appelait Thomas Roberts, un jeune gallois qui ouvrit une mission à Paris en 1926. D'autres animèrent des réunions à la Mission Apostolique du Havre, où ils firent des adeptes du Pentecôtisme, parmi eux le fils d'un pasteur de l'Église Méthodiste.

La Grande-Bretagne ne fut pas le seul pays à s'intéresser à la France. Mlle Hélène Biolley, une femme Suisse qui montra un grand intérêt pour les causes spirituelles, et qui avait déjà eu l'occasion de montrer un esprit pieux dans son souci à l'égard des autres, arriva au Havre le 10 septembre 1880, où elle fut employée chez M. Rollhaus en qualité de perceptrice. En 1885 elle commença, avec le pasteur Gray (Méthodiste) à évangéliser dans les quartiers déshérités de la ville. En 1890, avec un colporteur évangélique breton, M. François Le Quéré, elle fonda l'Église Évangélique située au 2, rue Dauphine. Ce fut une Église qui ne se rattacha à aucune dénomination, mais qui fut de tendance baptiste. Jusqu'en 1914, au début des hostilités de la guerre, les réunions furent dirigées par M. F. Le Quéré. À partir de 1917 M. Jacques Chaumet prit la direction de l'Église jusqu'en 1930. Face à l'ampleur de l'alcoolisme qu'elle trouva dans le milieu ouvrier, Mlle Biolley acheta un local en 1896 qu'elle transforma en hôtel-restaurant, « Le Ruban Bleu. »⁶⁷ Ce lieu devint, non seulement un centre pour la lutte contre l'alcoolisme, mais un point de rencontre entre chrétiens évangéliques, et notamment fréquenté par de nombreux chrétiens étrangers de tendance pentecôtiste.

Les conditions existant dans les domaines sociaux, économiques et religieux au XIX^{ème} siècle, qui ont nourri une soif d'un réveil spirituel aux États-Unis, n'étaient pas absentes en France, comme en témoigna Mlle Biolley. Dans ce pays aussi il y avait un certain mécontentement à l'égard du catholicisme, et de la religion comme institution englobante. Ce sentiment se traduisit par une poussée d'anti-cléricalisme qui finit par la Loi de 1901 sur les Congrégations Religieuses, remplaçant le principe hiérarchique catholique par le système démocratique dans les associations religieuses, sous un contrôle très strict de l'État. Cette période vit une collaboration entre les Protestants et libres penseurs pour l'établissement de la République. Mais

66. H. BOIS, *Le Réveil au Pays de Galles*, Toulouse, Société des publications morales et religieuses, 1906, pp. 611-612.

67. J. CHEDRU, « Assemblées de Dieu françaises », *World Pentecost*, p.19. Article écrit par le pasteur de l'Assemblée de Dieu du Havre lors du soixantième anniversaire de l'Assemblée.

la marginalisation de la religion, avec la montée de la laïcisation, engendre une dissociation institutionnelle qui rejette officiellement la religion hors des institutions sociales.⁶⁸

Nous verrons plus tard différents aspects de cette alliance qui vit les débuts de la laïcisation de la France, et qui marqua profondément le paysage socioreligieux de celle-ci. Les effets de cette laïcisation ont encore une grande influence sur la perception de la communication de l'Évangile, et méritent notre attention. Nous verrons aussi différentes conditions et situations dans le monde Protestant en France lors de l'arrivée du Mouvement de la Pentecôte. Pour le moment nous allons nous contenter de dire que le libéralisme théologique et la socialisation de l'Évangile qui accompagna la révolution politique et culturelle de l'époque eurent pour effet chez certains chrétiens protestants et évangéliques la naissance d'un profond désir de retrouver les expériences des chrétiens de l'Église primitive. La poussée de la Révolution et du protestantisme, tous deux embrassant l'idée de l'importance de l'individu face à son Dieu et face à sa société, permit, en fin de siècle, les conditions requises pour une nouvelle concentration sur l'importance d'un renouveau spirituel et personnel.

C'est donc dans cette ambiance socioreligieuse où la recherche spirituelle individualisée était mise en valeur que Mlle Biolley ouvrit le « Ruban Bleu », pour collaborer avec la Société Française de la Croix Bleue, une œuvre protestante fondée pour l'amélioration de la situation sociale et morale des gens, dans sa lutte contre l'alcoolisme, et pour créer un instrument d'évangélisation efficace, surtout parmi les marginaux de la société au sein de la population cosmopolite du Havre. En plus de sa culture et de son excellente éducation, la soif spirituelle et l'accueil chaleureux dont Mlle Biolley témoigna, offraient une heureuse alternative par rapport aux maux des bas-fonds de la société dans laquelle elle travaillait.

L'hôtel-restaurant, qui ne servait que des boissons sans alcool, était réputé pour son atmosphère chaude et spirituelle, mais aussi pour être un gîte de prix très modique, fréquenté par de nombreux amis suisses de Mlle Biolley. Il devint aussi un point étape pour des missionnaires anglais et suédois qui partaient ou revenaient du Congo. Georges Davoult, gendre de M. Gallice, nous dit que les étrangers chrétiens descendaient dans cet établissement pour se perfectionner dans l'étude de la langue française.⁶⁹

68. Cf. J. BAUBEROT, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil, 1990, sur cette laïcisation et la mise en place des lois de 1901 sur les Congrégations Religieuses et de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État, surtout les chapitres 3 et 4 sur la manière dont cette séparation s'est effectuée.

69. G. DAVOULT, « Heureux anniversaire », *Pentecôte*, mai 1990, p. 2.

En plus de ses activités au Ruban Bleu, Mlle Biolley trouva le temps de traduire le livre bien connu par les Pentecôtistes américains, *There Shall Be Signs* (Voici les Signes), écrit par M.B. Woodworth Etter, sur le baptême dans le Saint-Esprit. Convaincue de la vérité de l'enseignement de cette expérience, elle se mit à traduire ce livre en langue française. Mlle Biolley, qui avait soif de voir se réaliser ce dont elle entendait parler, et ce qu'elle lisait dans les comptes-rendus des réveils en Amérique, en Suède, en Angleterre et au Pays de Galles, invita plusieurs prédicateurs baptisés du Saint-Esprit pour tenir des réunions dans son centre.

C'est ainsi que le Ruban Bleu vit le passage de gens tels que l'évangéliste Smith Wigglesworth en 1920, qui avait tenu en Suisse plusieurs missions. Il arriva au Havre accompagné du prédicateur hollandais, R.G. Polmann. Les deux hommes de Dieu donnèrent une série d'études bibliques sur deux sujets chers au cœur de Mlle Biolley et de son collaborateur F. Gallice, qui arriva au Havre en 1920 pour partager le ministère avec M. Chaumet. Les deux sujets en question étaient la guérison divine et le baptême dans le Saint-Esprit. Lors de ces réunions, il y eut des conversions, des guérisons, et plusieurs reçurent le baptême dans le Saint-Esprit.⁷⁰ Les frères Jeffreys passèrent par là en 1921, et les années suivantes virent le passage de M. et Mme Carlson, missionnaires au Congo Belge, ainsi que l'évangéliste anglais D. Scott, qui assura quelques réunions pendant un séjour de deux semaines de vacances de l'été de 1927. Il était venu pour perfectionner son français avant de se rendre au Congo en tant que missionnaire, mais Mlle Biolley, voyant les fruits de son ministère, lui fit promettre de revenir six mois au Havre pour évangéliser cette ville.

Ce n'est qu'à son retour en Angleterre que D. Scott reçut ce qu'il appellera un appel surnaturel à évangéliser la France. Ce fut seulement quelques jours plus tard que D. Scott reçut une lettre de la part de Mlle Biolley, réitérant son invitation pour le Havre. D. Scott interpréta cette lettre comme étant la confirmation de son appel, et, avec son épouse, il quitta l'Angleterre et débarqua au Havre le 1^{er} janvier, 1930.⁷¹ Ce fut là le point de départ du futur Mouvement de Pentecôte en France.

La fondation des Assemblées de Dieu de France

Le berceau de ce Mouvement de Pentecôte en France fut l'Église Évangélique Baptiste Indépendante de Mlle Biolley et F. Gallice, qui comprenait environ 80 personnes, établie avant la Première Guerre mondiale,

70. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 40.

71. J. CHEDRU, *op. cit.*, p. 19.

et qui tenait ses cultes et réunions 2, rue Dauphine, dans le quartier Saint-François du Havre, habité par une population d'origine bretonne.⁷² La salle de réunions rue Dauphine reprise par son propriétaire, l'Église s'installa au 45, Quai Videcoq, dans un ancien café.⁷³ Dès son arrivée au Havre, le 1^{er} janvier 1930, D. Scott prêcha que « le temps des miracles » n'était pas passé, et mit l'accent sur la prédication de la Parole de Dieu et sur les manifestations surnaturelles. M. Davoult nous raconte qu' « à la première réunion, Dieu guérit un homme gazé de la guerre 14-18 : M. Duclos... »⁷⁴ Il ajoute qu' « une femme percluse reçut immédiatement sa guérison et retrouva l'usage de ses membres. Madame Cocherie fut guérie d'une tumeur cancéreuse au sein. » Suite à cette guérison, son mari, commandant de navire, rendit témoignage autour de lui et de nombreuses personnes assistèrent aux réunions.⁷⁵ Il y eut d'autres guérisons, des miracles, des délivrances, des conversions et de nombreux baptêmes dans le Saint-Esprit.⁷⁶ Ce fut pour l'évangéliste et les croyants une confirmation de la Parole du Seigneur. C'est vers la fin de l'année 1930 que F. Gallice, lui aussi baptisé du Saint-Esprit, fut désigné comme premier pasteur pentecôtiste en France, pour s'occuper des nouveaux convertis.⁷⁷

La croissance rapide de l'Église pendant la mission nécessita à deux reprises l'acquisition de salles plus grandes, d'abord rue André Caplet, ancienne salle de danse avec une capacité d'environ 500 places, louée à la soirée, et ensuite deux vastes locaux. Le premier, au cours de l'été de 1932, était un ancien cinéma avenue de Frileuse, et plus tard un ancien entrepôt de rhum, 14 rue Franklin, pouvant contenir environ 600 personnes. L'historien George Stotts nous précise : « En l'espace de trois ans, le Havre, citadelle de ce mouvement en plein essor, compta 500 convertis baptisés. »⁷⁸ Lors de son départ du Havre, D. Scott confia une belle œuvre entre les mains de F. Gallice.

Pendant cette période de croissance initiale, le phénomène de la manifestation des charismes du Saint-Esprit attira des visiteurs, dont l'intérêt fut plus ou moins fort. Les gens qui rentraient du Havre envoyèrent,

72. G. DAVOULT, *op. cit.*, p. 1.

73. D'après une « Chronologie des événements » rédigée par M. Georges DAVOULT.

74. G. DAVOULT, *op. cit.*, p. 2.

75. *Ibid.*

76. Cf. G. STOTTS, *op. cit.*, pp. 67-68, G. DAVOULT, *op. cit.*, pp. 2-3, et « Le Havre », *Vie et Lumière*, p. 5, et « Jacques Motte, l'un des premiers miraculés du réveil année 1930 », *Vie et Lumière*, p. 8, pour d'autres cas de guérisons, de conversions et de baptêmes dans le Saint-Esprit.

77. Cf. chapitre 9, sur « La communication des pionniers » pour davantage sur le pasteur F. Gallice.

78. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 69.

des endroits de plus en plus éloignés, aux prédicateurs pentecôtistes des invitations à venir dans leurs villes pour tenir des réunions identiques. À la fin de l'année 1930 le message de ce réveil de Pentecôte atteignit les milieux Protestants. Parmi le nombre de pasteurs protestants intéressés par le réveil figurait ceux qui, après avoir étudié de près les phénomènes et la doctrine biblique prêchée, furent convaincus que D. Scott devait avoir le message du réveil pour la France. De nombreux pasteurs invitèrent D. Scott à faire des missions dans leurs Églises. Il raconte qu'il fut invité par le pasteur Pelcé à faire des missions dans les Églises Baptistes à Chauny, La Fère, Laon et plus tard à Roubaix. D. Scott nous dit qu'un pasteur en particulier était venu se rendre compte au Havre du travail du Saint-Esprit :

« Le Pasteur Delattre, qui désirait voir depuis longtemps un réveil apostolique en France, nous a invité pour une mission de trois semaines dans son Église Libre, à Privas dans l'Ardèche... dans cette mission, Dieu a réveillé l'Ardèche et plusieurs pasteurs de l'Église réformée reçurent le baptême du Saint-Esprit avec beaucoup de leurs fidèles, et pour un certain temps, ils ne baptisaient que des adultes et cela par immersion. Il y avait parmi ces pasteurs des hommes de grande valeur, comme le pasteur De Worms, de Belgique, et le pasteur Louis Dallière, qui dépassaient de beaucoup nos valeurs de ce temps-là. »⁷⁹

Nous allons voir plus loin que cet accueil manifesté par les Églises du milieu protestant fit que les pasteurs qui se joignirent au Mouvement n'avaient pas l'impression de former une dénomination nouvelle, mais plutôt d'introduire le réveil avec les charismes du Saint-Esprit dans leur Église. Autrement dit, ils agissaient en qualité de « réformateurs religieux » dans le contexte de l'institution existante, et non « prophètes » jouissant d'un charisme personnel qui attiraient les gens en dehors de l'institution pour former leur propre groupement. Ce n'est que plus tard, quand l'accueil fut moins favorable, et que les pasteurs qui voulaient collaborer avec le Mouvement de Pentecôte furent en minorité, que D. Scott fut obligé de se tourner ailleurs avec son message de réveil. Stotts raconte :

« Le rituel du culte et le formalisme des Églises protestantes ne pouvaient contenir l'effusion de la Pentecôte. En fait, après le Synode du mois d'avril 1932, l'Église Réformée eut moins de relations avec les Pentecôtistes. Les pasteurs réformés qui avaient accepté avec enthousiasme le message de Pentecôte ne formaient qu'une minorité et ne pouvaient par conséquent

79. « Douglas Scott », *Vie et Lumière*, p. 9.

exercer une grande influence sur l'Église Réformée de France. En 1933, le Synode de l'Église Réformée chargea une commission d'effectuer une enquête sur le Mouvement de Pentecôte. Cette commission publia un rapport qui soulignait en effet la présence, au sein de l'Église Réformée de France, de chrétiens recherchant une vie spirituelle plus profonde. Or, cette vie ne pouvait être vécue que dans la communion avec Christ et non pas dans des divisions ou des mouvements sectaires. »⁸⁰

Il continue en disant :

« Cet état de fait ne fit qu'empirer en janvier 1932 lorsque les Fundamentalistes de gauche de cette Église, les 'Brigadiers de la Drôme', firent des commentaires acerbes, déclarant que 'l'œuvre de D. Scott n'était rien d'autre qu'un mouvement suscité par l'Antichrist (sic) et que les Pentecôtistes en étaient ses plus puissants lieutenants'. La plupart des temples réformés furent désormais fermés à D. Scott. »⁸¹

C'est alors que D. Scott commença à prendre les dispositions visant à organiser les groupes disparates de pentecôtistes pour former une unité cohérente. D'une part, tous ces nouveaux convertis, comme des brebis sans pasteur, avaient besoin d'être nourris et instruits. D'autre part, les conducteurs spirituels avaient besoin de se mettre ensemble pour s'encourager mutuellement et pour discuter de leurs différents problèmes. Un premier rassemblement de quelques pasteurs eut lieu en novembre 1931 lors de réunions publiques le soir avec 500 personnes.⁸² Une autre rencontre avec 15 pasteurs et un auditoire de 800 personnes le soir eut lieu du 11 au 14 février 1932, au Havre, et le journal *Viens et Vois* l'appelle « La Première Convention de la Pentecôte en France au Havre. »⁸³ Mais la première Convention officielle, qui a entrepris l'organisation du Mouvement,

80. Il y a, à cette époque deux Églises Réformées distinctes : l'Église Réformée Évangélique et l'Église Réformée de France. Cf. J. BAUBEROT et l'Institut Protestant de Théologie, *Vers l'unité pour quel témoignage ? La restauration de l'unité réformée (1933-1938)*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1982, pour les divers aspects des événements de cette période. Nous allons voir au prochain chapitre la pensée émise par R. TURNBULL que c'était l'approche de ce dialogue entre les deux Églises qui recherchaient l'unification, qui aurait motivé le refus de l'introduction des éléments pentecôtistes, assez controversés, dans l'Église Réformée à ce moment de son histoire.

81. *Ibid.*, p.85.

82. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 217, note 155.

83. « La Première Convention de la Pentecôte en France au Havre du 11 au 14 février 1932 », *Viens et Vois*, N°1 avril 1932, p. 5. Cette réunion eut lieu dans la salle de lecture de l'hôtel du Ruban Bleu.

eut lieu du 7 au 10 mars 1933 à Argenteuil avec une quinzaine de pasteurs.⁸⁴ En formant les Assemblées de Dieu de France, D. Scott exprima l'objectif de « s'assurer que cette organisation suivît tous les enseignements de la Bible. »⁸⁵ Il montra ainsi un but de légitimer l'autorité idéologique, en diminuant le rôle éventuel de ses qualités de prophète avec un charisme personnel. C'était dans un souci de prendre un nom qui se référait à un verset biblique que la Convention choisit le nom « Assemblée de Dieu », selon 1 Corinthiens 11.16. En ceci elle suivit l'exemple des Mouvements de Pentecôte en Grande-Bretagne et aux États-Unis.

Mais en ce qui concerne la forme que l'organisation devait prendre, les Français ne voulurent pas d'une grande centralisation de pouvoir, concentrée sur un seul ou quelques hommes. En cela ils ne voulaient pas suivre l'exemple des Églises « Elim » de Grande-Bretagne, avec un seul homme à la tête d'une organisation très centralisée. L'autre exemple considéré était celui des Assemblées de Dieu en Grande-Bretagne, qui avait un comité de direction (pour les questions de doctrine, d'Assemblées, de pasteurs et évangélistes, et d'évangélisation), mais qui ne possédait pas d'autorité sur l'Église locale. Cette autonomie de chaque Église locale convenait beaucoup plus aux pasteurs français, et ceux-ci estimèrent que ce système suivait le modèle néotestamentaire. Tout en gardant l'idée de se rassembler pour discuter des affaires et pour s'édifier mutuellement dans des Conventions deux fois par an,⁸⁶ ils se prononcèrent contre une superstructure établie par des hommes pour gouverner les Églises.

La Convention décida d'élire un Comité qui, entre autres choses, coordonnerait les efforts d'évangélisation, veillerait à la discipline des pasteurs et des évangélistes, statuerait sur l'admission de nouveaux ministères au sein du Mouvement et fournirait un certificat de pasteur ou d'évangéliste prouvant la qualité de membre reconnu des Assemblées de Dieu. Le Comité était renouvelable tous les ans, et le premier était composé de F. Gallice, président, J. Lemaire, secrétaire et P. Nicolle, trésorier. Ce Comité pastoral servait de trait d'union entre les conventions, pour faire face aux

84. Compte rendu de la Convention du 7 au 10 mars 1933 à Argenteuil, daté du 19 juin 1933. Selon André Nicolle, présent à cette première Convention, parmi les autres pasteurs il y avait Félix Gallice, Douglas Scott, Jean Lemaire, Pierre Nicolle, Moïse Guillaume, Arthur Maret, Christophe Domoutchief, Jean Baudouin, Robert Morel et Daniel Farina.

85. *Ibid.*, p. 86.

86. Les Conventions rassemblaient les pasteurs « reconnus » du Mouvement pour des moments de « partage spirituel » mais aussi pour discuter des questions concernant l'avenir des Assemblées de Dieu et de ses pasteurs, qui étaient les seuls à pouvoir participer aux débats et au vote.

inévitables problèmes qui surgirent en dehors de celles-ci. Il était aussi décidé qu'il devait se fonder une « fédération morale pour la discipline. »⁸⁷

Le Mouvement procéda de cette façon, avec des Conventions deux fois par an jusqu'à la séparation créée par la Seconde Guerre mondiale, la plupart des Assemblées se groupant au sein d'une fédération assez souple, dont P. Nicolle, un « serviteur de Dieu » avec plus de trente ans d'expérience pastorale, fut le président. La sagesse et l'expérience de tels pasteurs au sein du Mouvement constituèrent un facteur important dans la discussion ouverte et profonde des problèmes soulevés lors des Conventions.

L'élaboration d'une doctrine commune s'avéra nécessaire dès la première rencontre des pasteurs, mais ils ne voulaient surtout pas mettre sur pied tout un système de crédos, de dogmes et de pratiques détaillés, imposé aux croyants. Les pasteurs voulaient reprendre et adopter les croyances et les pratiques de l'Église primitive. C'est ainsi qu'ils décidèrent de définir une confession de foi qui comprenait les points primordiaux de doctrine, mais qui donnait place à l'Église locale pour la mise en pratique de ce qu'elle considérait être les pratiques de l'Église primitive.

Une rubrique avec le titre « Les vérités fondamentales des Assemblées de Dieu en France » parut pour la première fois dans la première édition de *Viens et Vois*, celle d'avril 1932. Au mois de juin un paragraphe est inclus pour préciser la position doctrinale des Assemblées de Dieu « contre le Modernisme, la Haute-Critique, la Nouvelle Théologie et tout ce qui tend à saper la foi basée sur Jésus de Nazareth, le Fils de Dieu. » Le paragraphe continue en disant : « Nous condamnons toute extravagance et tout fanatisme, sous n'importe quelle forme, en proclamant l'Évangile primitif dans sa simplicité, sa puissance éternelle et la foi entière en toutes ses déclarations. »⁸⁸ Stotts nous indique que ce paragraphe était ajouté pour montrer le souci du Mouvement en France de maintenir la bienséance dans les cultes d'adoration, s'éloignant des excès qui avaient marqué le Pentecôtisme dans d'autres pays.⁸⁹

Les Assemblées de Dieu en France n'étant pas encore officiellement organisées, les « Vérités fondamentales des Assemblées de Dieu en France » dans le journal *Viens et Vois* ne pouvaient pas faire l'objet d'une décision officielle du Mouvement. Moïse Guillaume, le rédacteur, s'est sans doute servi d'une traduction de la confession de foi des Assemblées de Dieu de Grande-Bretagne pour la faire paraître dans son journal.⁹⁰ Lors de la

87. Compte rendu de la Convention de mars 1933.

88. *Viens et Vois*, N° 3 juin 1933, à l'intérieur de la couverture après la page 60.

89. G. STOTTS, *op. cit.*, p. 88.

90. Un examen des « Vérités Fondamentales » des Assemblées de Dieu de la Grande-Bretagne, « A Statement of Fundamental Truths Approved by the General Presbytery of the

première Convention officielle, D. Scott a proposé une organisation pour le Mouvement en France semblable à celle des Assemblées de Dieu de Grande-Bretagne, et en même temps proposa ses douze « Vérités fondamentales ». ⁹¹

Viens et Vois, qui devint dès la première Convention l'organe officiel du Mouvement, publia les douze « Vérités Fondamentales » comme le reflet de la doctrine du Mouvement, ⁹² et les inséra régulièrement dans ses éditions. Nous présentons en annexe une reproduction de ces « Vérités fondamentales des Assemblées de Dieu de France ». Ce sont ces douze « Vérités Fondamentales » qui furent acceptées « sur tous ses points » par la première Convention officielle de mars 1933, qui vit l'organisation du Mouvement. ⁹³

Après la période de guerre, pendant laquelle le nombre de pages dans *Viens et Vois* fut réduit à cause du manque de papier, nous voyons réapparaître les « Vérités Fondamentales » à l'intérieur de la couverture du numéro de juillet 1948, avec quelques petits changements dans la tournure des phrases, pour les mettre dans un meilleur français, et l'addition de quelques références bibliques. L'examen d'un numéro récent (figurant aussi en annexe) montre que ces mêmes douze « Vérités fondamentales des Assemblées de Dieu » n'ont point changé depuis, et qu'elles figurent toujours à l'intérieur de la couverture du Pentecôte, l'intitulé actuel de l'organe officiel du Mouvement.

Toutes les Conventions du Mouvement, ainsi que les grands efforts d'évangélisation, eurent lieu dans le Nord de la France, jusqu'à la dixième, qui eut lieu à Marseille. La Convention de Marseille permit un renforcement des rapports entre le Midi et le Nord, reconnaissant par le fait-même de la Convention que cette partie de la France faisait partie intégrante du Mouvement. C'est à cette Convention que les pasteurs décidèrent la création d'« une commission des candidatures ayant pour mission d'examiner les formulaires, de faire effectuer les stages puis de présenter un rapport sur le candidat à la Convention qui statuerait en dernier ressort. » Malgré une opposition à toute organisation « humaine » déjà exprimée par les pasteurs, ils reconnurent la nécessité d'une certaine coordination sur le plan matériel et administratif, d'une part pour être plus efficace dans leurs efforts et

Assemblies of God of Great Britain & Ireland », adoptées par ces Églises en 1924, semble confirmer l'hypothèse que les « Vérités » françaises sont une traduction des « Vérités » britanniques, qui parurent dans leur journal *Redemption Tidings*. Cf. une copie en annexe.

91. D'après l'interview avec André Nicolle au 16 avril 1993. Ces « Vérités Fondamentales » sont aussi, pour l'essentiel, très proches du « Statement of Fundamental Truths » des Assemblées de Dieu des États-Unis.

92. Le compte rendu de la Convention d'Argenteuil parle du journal *Viens et Vois*, avec une décision que « ne doivent paraître que les articles envoyés par les Ouvriers du Mouvement ». La mention « Organe mensuel et officiel des Assemblées de Dieu en France » n'apparaît qu'au N° 1 de janvier 1947.

93. Compte rendu de la Convention de mars 1933.

d'autre part pour répondre aux exigences des autorités gouvernementales dans l'œuvre missionnaire.

Une autre concession à l'organisation fut adoptée par la Convention suivante, du 19 au 23 janvier 1938 à Lisieux. Une procédure générale fut mise au point pour la reconnaissance d'un nouveau pasteur, après un débat au cours duquel les uns s'exprimaient pour une certaine garantie sur le plan doctrinal en exigeant un examen de formulaires remplis par le candidat, et les autres insistant que seul l'observation du candidat pendant quelques années de pratique donnerait la possibilité de voir ses qualifications pour le ministère. La proposition suivante fut adoptée :

« Quand un Candidat aurait donné devant la Commission d'examen des preuves suffisantes de ses connaissances Bibliques et de ses capacités pour la Prédication il serait reçu dans l'œuvre comme stagiaire et pendant trois années consécutives resterait sous la responsabilité du Pasteur le plus proche de son champ d'activité, et pour être en règle avec la loi sera déclaré par l'Association Cultuelle comme Aide-Pasteur. Son acceptation définitive serait faite par la Convention après ce temps d'épreuve. »⁹⁴

Cette procédure de reconnaissance de la légitimité d'autorité dans le cadre institutionnel fera l'objet de plusieurs débats dans les Conventions. Ces débats nous montrent la tension qui existe dans le Mouvement entre la volonté de certains pasteurs de reconnaître le « prophète », qui agit sur la base d'une autorité charismatique, dont les qualités deviennent évidentes, après un certain laps de temps, à ses collègues et à ceux qui le suivent, et d'autre part ceux qui exigent du candidat les qualités de « docteur », qui montre une solidité doctrinale, agissant sur une base d'autorité idéologique.

Les buts du Mouvement

Comme nous l'avons déjà constaté dans l'introduction de cette recherche, l'une des raisons pour lesquelles nous avons choisi d'étudier l'exemple des Assemblées de Dieu de France pour rechercher les différents aspects de la communication de l'Évangile et sa perception, était que ce Mouvement croit à l'importance primordiale de l'Évangile et de sa communication.

Si les Assemblées de Dieu se voient comme étant les successeurs légitimes de la doctrine et de la pratique de l'Église primitive, il s'ensuit qu'elles ressentent aussi cette même vocation qu'elles pensent être celle de cette

94. Compte rendu de la Convention de Lisieux, du 19 au 23 janvier 1938.

Église : à savoir, le commandement indiqué dans le Nouveau Testament comme provenant de Jésus-Christ :

« Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit. » —Matthieu 28.19

Le sens d'urgence donné à ce même commandement dans l'Évangile de Marc augmenterait la motivation de la communication de l'Évangile par le Mouvement de Pentecôte en France :

« Allez par tout le monde, et prêchez la bonne nouvelle à toute la création. Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné. » —Marc 16.15

En effet, l'un des buts principaux des Assemblées de Dieu est la communication de cette Bonne Nouvelle à toute créature. Le mandat de l'Église primitive ne pouvant être, selon cette Église, exprimé d'une manière plus claire et nette que dans ces deux versets, le Mouvement ne se sent pas dans l'obligation de le clarifier, mais le fait sien. Ce but est bien exprimé dans l'*Annuaire des Assemblées de Dieu de France* : 1997 :

« Les **'ASSEMBLEES DE DIEU'** forment donc bien un rassemblement UNIVERSEL, un peuple chrétien qui a un message pour cette génération, lui rappeler que : **'Jésus est le même, hier et aujourd'hui et éternellement'** (Hébreux 13.8); et Ses Paroles, trop souvent oubliées : **'Si quelqu'un m'aime, il GARDERA ma Parole'** (Jean 14.23); **'Le ciel et la terre passeront mais mes paroles ne passeront pas'** (Matthieu 24.35); **'Cette Bonne nouvelle du royaume sera prêchée dans le monde entier, pour servir de témoignage à TOUTES les nations. Alors viendra la FIN'** (Matthieu 24.14).

C'est là, la raison d'être et le message du 'Mouvement de Pentecôte' : annoncer Jésus-Christ, offrir le 'Seul' vrai remède aux maux de l'homme moderne. Le retour à une foi vivante. La nouvelle naissance. La conversion au Dieu Vivant et Vrai. La vie selon la Parole de Dieu. »⁹⁵

Évidemment, pour atteindre le but final, il est parfois nécessaire d'établir des objectifs intermédiaires. Dans l'optique des Assemblées de Dieu, pour que l'Église soit en mesure de bien communiquer la Bonne Nouvelle de Christ, il fallait que l'Église reçoive une nouvelle effusion de la puissance du Saint-Esprit, tout comme au jour de la Pentecôte : « Mais vous recevrez une

95. C. BERTHON, *op. cit.*, p. 6.

puissance, le Saint-Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. »⁹⁶ Dans un article intitulé « S.O.S. On demande des Ouvriers ! État Spirituel de la France », qu'il écrivit pour le numéro 9 de la revue *Viens et Vois* en septembre 1948, P. Nicolle, un des fondateurs du Mouvement et président de sa première fédération d'Églises, dit au sujet des buts du Mouvement que le « Mouvement » s'est donné pour tâche de remettre en honneur deux vérités laissées dans l'oubli par la plupart des dénominations chrétiennes : *la Guérison divine et le Baptême du Saint-Esprit*.⁹⁷

Nous allons voir un peu plus loin à quel point ces deux buts figuraient dans la croissance de ce jeune mouvement. Au lieu de passer directement à l'évolution numérique du Mouvement, pour mieux comprendre le contexte social actuel dans lequel passe la communication des Assemblées de Dieu et pour mieux brosser l'image du contexte socio-historique du Mouvement de Pentecôte, il serait bon de voir l'influence que l'arrière-plan exerce sur les relations actuelles. S'il est vrai que ce qui arrive à un enfant dans sa jeunesse a un effet déterminant sur ses attitudes et sur son comportement dans son avenir, il est possible que le même phénomène soit vrai pour un groupement de personnes tel qu'un mouvement religieux. C'est en suivant cette hypothèse que nous allons voir quelques aspects de ces années formatrices dans les relations des Assemblées de Dieu avec d'autres groupements religieux, et notamment les relations avec le monde protestant français.

96. Actes 1.4.

97. P. NICOLLE, « S.O.S. On demande des Ouvriers !... État Spirituel de la France », *Viens et Vois*, Éd. Viens et Vois, 1948, p. 146.