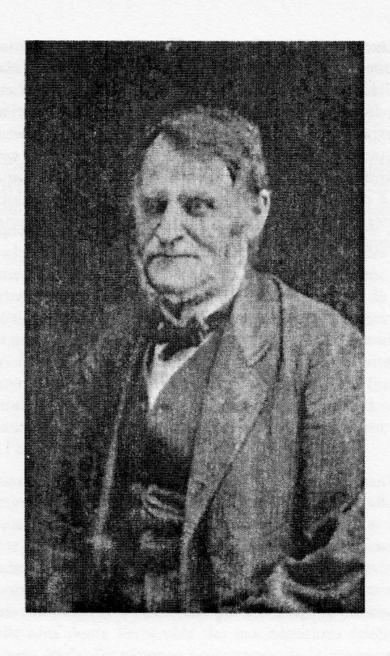
La diversité évangélique

Collection d'Études sur le Protestantisme Évangélique





L'évangéliste et pasteur Jean-Baptiste Crétin (1813-1893), natif d'Orchies (Nord), baptisé par Louis Caulier à Nomain (Nord) en 1829, artisan de la consolidation d'un axe baptiste doctrinalement délimité. Auteur de nombreux ouvrages et opuscules défendant le protestantisme et le baptisme.

(Photo extraite de Marguerite Wargenau-Saillens, Ruben et Jeanne Saillens évangélistes, Paris, Les Bons Semeurs, 1947, p. 32)

BAPTISME « STRICT » OU « LARGE »?

L'ENJEU DE LA DOCTRINE AUX DÉBUTS DE L'IMPLANTATION BAPTISTE (1832-42)¹

Sébastien FATH

Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (CNRS/EPHE)

Dans le cadre d'une « association de convertis », le rôle du charisme est souvent mis en avant comme « ciment » du groupe, par opposition au rôle que joue la doctrine, appuyée par un magistère ou des théologiens, dans les Églises de masse. L'exemple des débuts du baptisme français correspond-il à cette grille de lecture? C'est la question qu'entend poser cette recherche. Le baptisme en France² s'est implanté à partir des années 1820, après des prodromes dès 1810. Rattachée au courant « évangélique » du protestantisme, cette mouvance, qui représente environ 40000 fidèles en 2003, se caractérise par trois éléments: une théologie plutôt calviniste qui insiste sur l'alliance entre Dieu et ses créatures, une ecclésiologie congrégationaliste (autonomie de l'Église locale) et la pratique du baptême du converti. Né au début du XVIIe siècle en Hollande et en Angleterre³, le baptisme a commencé son implantation deux siècles plus tard dans l'Hexagone sur une base locale, souple, et doctrinalement assez « large »: durant les dix premières années du baptisme français, on admettait à la cène des non-baptisés par immersion, et les premières assemblées ne revendiquaient pas de confession de foi. Ce profil ne fut

2. Voir Une autre manière d'être chrétien en France, op. cit., et du même auteur: Les baptistes en France (1810-1950). Faits, dates et documents, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002.

Ce texte, qui a connu son élaboration principale dans le cadre d'une thèse de doctorat, a été éliminé de sa version publiée, pour des raisons d'espace. Cf. S. FATH, Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950), Genève, Labor et Fides, 2001, note 164, page 153. Il traite cependant d'un épisode décisif des débuts de l'implantation baptiste: les lecteurs peuvent ici en prendre connaissance.

^{3.} Voir la thèse de doctorat de John STAUFFACHER sur le fondateur du baptisme: John E. STAUFFACHER, La vie et l'œuvre de John Smyth, 1570?-1612, thèse de doctorat de Strasbourg, 1987.

pas remis en cause par l'aide britannique de la Baptist Continental Society, entre 1831 et 1836⁴. Il n'en fut pas de même en ce qui concerne l'appui américain. Ce dernier se manifesta à partir de 1832/33, avec l'irruption en France de missionnaires baptistes venus de Boston⁵ (Willard, Willmarth et Sheldon).

Ces trois missionnaires, conscients de la fragilité des premières communautés baptistes du nord de la France (berceau principal de la première implantation), entendaient préciser la ligne doctrinale spécifiquement « baptiste », et poser des règles fixes en terme d'accueil à la cène: jamais avant le baptême par immersion du converti, pratique à la base de la spécificité baptiste. Entre l'option « stricte » (plaidée par les baptistes américains, mais aussi par quelques coreligionnaires français) et la ligne « large »⁶, majoritaire dans le proto-baptisme hexagonal, c'est une véritable crise d'identité qui s'est ouverte: elle a duré dix ans, décisifs pour l'implantation. L'itinéraire d'Ami Bost (I) illustre les débuts de cette crise, nourrie ensuite par l'impact de l'école pastorale créée à Douai (II), creuset identitaire où se forge une doctrine baptiste (III). Elle déboucha sur une lente mise au pas des « baptistes larges », sur la base d'une ligne doctrinale et ecclésiale « stricte » (IV).

I. Les baptistes « larges » dénoncés: l'exemple d'Ami Bost

L'itinéraire original d'Ami Bost (1790-1874), dans la première moitié des années 1830, est significatif de cette crise baptiste. Comme Henri Pyt (1796-1835), Antoine Porchat (1792-1866) ou Émile Guers, Ami Bost fait partie de cette génération d'évangélistes dont la vocation fut initiée et stimulée dans le cadre du Réveil de Genève, ce qui le conduisit à œuvrer comme missionnaire au service de la Société continentale? De conviction personnelle baptiste, Ami Bost

^{4.} Sur ce sujet, voir « A forgotten missionary link between France and Britain: the role of the Baptist Continental Society in France between 1831 and 1836 », à paraître dans le Baptist Quarterly, Londres, 2003.

^{5.} Ils se rattachent à la Triennal Convention, structure interbaptiste à vocation missionnaire fondée en 1814 à Philadelphie.

^{6.} L'opposition entre baptistes « larges » et baptistes « stricts » n'est pas propre à la France. Cette terminologie, et les oppositions qu'elle recouvre, se rencontre aussi, à la même époque, en Angleterre. Outre-Manche, tout au long du XIXe siècle, s'opposent les baptistes « larges » ou « latitudinaires » qui préconisent la « communion ouverte » (défendue par des hommes comme Robert Hall), c'est-à-dire une cène permise pour les baptisés comme pour les non-baptisés considérés comme convertis, et les « Strict Baptists », pratiquant la communion fermée. Ces derniers se constituent finalement, à la fin du XIXe siècle, en union séparée de la Baptist Union constituée en 1891.

^{7.} La Société continentale d'évangélisation a été fondée en 1818 par des protestants anglais d'Églises diverses, notamment de sensibilité baptiste (Robert et James Haldane, deux ardents promoteurs de cette société, appartenaient à cette tendance), pour évangéliser le continent.

n'en fit jamais une question doctrinale fondamentale, à l'image de Pyt et Porchat. Bost s'explique en détail sur ses positions baptistes dans ses Mémoires, en particulier dans les p. 113 à 117 du tome 2. Il s'y prononce pour le baptême du converti, mais se montre réticent à l'idée d'une immersion totale, soulignant l'incommodité d'un tel baptême, en Orient comme en Occident – nécessité de vêtements de rechange, problème de la foule qui assiste, etc. Bost est favorable à une solution mixte, demi-immersion puis aspersion. Pour lui, cette question doctrinale n'était pas assez importante pour justifier des divisions au sein du protestantisme, l'essentiel étant de proclamer l'Évangile. Appliquant ces principes, Bost se heurta à plusieurs reprises, tout comme Pyt ou Porchat, à des conceptions plus radicales. Contacté en 1831 par la Baptist Continental Society, nouvelle société missionnaire créée à Londres dans une optique baptiste, Ami Bost relate ainsi:

[...] j'avais fait un voyage en Angleterre. C'était à la demande d'une société baptiste de Londres, qui désirait répandre ses vues sur le baptême, et qui me demandait d'être un de ses agents. Je répondis que je pouvais me charger, comme précédemment, d'annoncer l'évangile sans pratiquer ni enseigner le baptême des enfants; que je pouvais même présenter le principe baptiste comme étant, à mes yeux, le plus vrai; mais que je ne pouvais m'engager à donner à mon ministère d'autre but direct que le salut des âmes. M. Joseph Gurney, avec qui je correspondais à ce sujet, – éditeur de la *Paragraph Bible*, et de plusieurs autres ouvrages, homme éclairé et pieux, que je compte avec bonheur parmi mes amis, me dit que mes principes convenaient au comité qui venait de se former, et m'invita à me rendre à Londres pour conférer d'un arrangement avec la société. Je partis en conséquence, le 21 juin⁸.

Ami Bost, baptiste très « large », se trouve ainsi embauché par la Baptist Continental Society, qui s'est pourtant fondée sur une option plus spécifiquement baptiste. Alliance de circonstance, malentendu? La suite du parcours de Bost, en tant qu'agent de la Baptist Continental Society, permet d'y voir clair. En août 1832, on le trouve à Lyon... dans une situation embarrassante: deux « frères » demandent le baptême par immersion, en dépit du peu d'enthousiasme d'Adolphe Monod (1802-1856) pour cette pratique⁹. En cette circonstance, Ami Bost accède à la demande de baptême par immersion, mais se garde bien d'encourager à la formation d'un groupe distinct, suivant ici la ligne de conduite qui avait été celle de Henri Pyt à Nomain (Nord) autour de 1820 (où se forma une première assemblée

^{8.} Ami BOST, Mémoires pouvant servir à l'histoire du Réveil religieux des Églises protestantes de la Suisse et de la France, et à l'intelligence des principales questions théologiques du jour, Paris, Librairie protestante, 1854, tome 2, p. 127.

^{9.} Ibid., p. 138.

baptiste). Une telle attitude ne pouvait, à terme, convenir à la Baptist Continental Society. Le pasteur-évangéliste le reconnaît plus tard:

Comme mes relations avec la société des missions baptistes de Londres ne devaient pas être de très longue durée, je voulus encore faire une tournée ou deux en vertu de mon engagement; et cette fois je me dirigeai vers un pays dangereux. J'allai en octobre à Aix et même à Chambéry [...] C'est à mon retour de cette tournée, et en octobre, que cessèrent déjà mes relations avec la société dont je viens de parler. Je trouvais parfaitement naturel qu'avec des convictions plus vives que les miennes sur l'importance de ses vues, cette société cherchât un homme plus pénétré que moi de cette même importance. Mais je reste dans la persuasion que le baptême des croyants est bien plus conforme que celui des enfants à l'esprit de la nouvelle alliance. Il est intéressant de remarquer ici, en passant, que Pascal était du même avis. On l'ignore assez généralement; mais cela se voit clairement dans ses Réflexions sur la manière dont on était autrefois reçu dans l'église, etc. (éd. Faug, t. 1, p. 329 et suivantes)¹⁰.

Ami Bost finit donc par rompre avec la Baptist Continental Society, à la demande de cette dernière semble-t-il. Quoique la Baptist Continental Society soit elle-même de tendance plutôt « large », elle ne l'était pas au point d'accepter que des missionnaires travaillant pour elle refusent de fonder des Églises spécifiquement baptistes. C'est alors qu'Ami Bost est contacté... par les premiers missionnaires baptistes américains installés en France, au service de la Triennal Convention de Boston. Or, ceux-ci sont en train d'encourager, en France une ligne doctrinale beaucoup plus strictement baptiste que celle de leurs collègues britanniques! Cette rencontre étonnante dénote, à cette date, le degré d'information encore faible des missionnaires baptistes d'outre-Atlantique. Dans leur urgent besoin d'hommes de valeur, ils se tournent sans distinction vers tous ceux qui leur semblent pouvoir propager avec efficacité des doctrines baptistes. Ami Bost jouissant d'une réputation d'évangéliste actif, doté de convictions personnelles favorables au baptême du converti, les Américains décident donc de lui faire une offre, qu'Ami Bost relate ainsi: « Je me rappelle à cette occasion qu'une société baptiste américaine 11 me fit proposer, vers cette même époque, le séjour attrayant de Paris et un appointement de 7000 F12, si je voulais chercher à répandre ses vues particulières: mais j'ai toujours

^{10.} Ibid., p. 143-144.

^{11.} Il s'agit de la Triennal Convention (voir note 5), future American Baptist Foreign Missions Society (A.B.F.M.S.).

^{12.} Somme tout à fait importante pour l'époque: quelques années plus tard, Pruvot, formé au ministère pastoral baptiste par la même mission, ne reçut pour son année de formation que 1000 francs. Ce montant indique que les missionnaires américains savaient à qui ils avaient affaire, et montre qu'ils attendaient beaucoup d'A. Bost.

senti qu'en plaçant à côté du grand objet un objet secondaire, on nuisait profondément au premier. Je n'hésitai pas un instant à refuser » ¹³. Le baptême du converti, « objet secondaire » par rapport à la prédication de l'Évangile, cette formule ramassée définit toute la distance qui sépare des baptistes larges comme Ami Bost, Henri Pyt ou Antoine Porchat, de la position des missionnaires américains et de Jean-Baptiste Crétin (1813-1893), pour qui le plein respect de l'Évangile passe par l'immersion des convertis.

Entre la « largesse » baptiste d'un Ami Bost et la ligne « stricte » défendue par les premiers missionnaires américains, les baptistes français, à l'entrée des années 1830, étaient à la croisée des chemins. Pris entre deux feux, il leur fallait choisir. D'où la vigueur de la dénonciation des baptistes larges par un jeune pasteur français, Jean-Baptiste Crétin 14. Ce dernier adopta dès l'origine la ligne « stricte » des Américains. On ne peut comprendre cette virulence d'une certaine mémoire baptiste à l'encontre des baptistes « larges » si l'on n'en saisit pas l'enjeu de départ: il s'agissait ni plus ni moins de faire basculer les premiers groupes baptistes, entre deux feux mais de tendance plutôt large, dans un camp ou un autre. La position la plus offensive était tenue par les baptistes stricts, qui présentaient leur option comme la seule viable si l'on voulait vraiment implanter des Églises proprement baptistes sur le territoire. La charge faite par Jean-Baptiste Crétin, au début de ses Notes sur les débuts du baptisme contre Ami Bost et ses collègues, s'éclaire dès lors. Il dénonce ainsi les « principes opportunistes » qui selon lui ont guidé la démarche d'Ami Bost, le conduisant, pour devenir pasteur réformé, à « renoncer à prendre la parole dans les chaires dissidentes », à s'unir « aux pasteurs rationalistes », à professer, « par esprit de concession, d'accommodement [...] que le pédobaptisme qu'il savait pertinemment être une grossière tradition catholique, était une doctrine chrétienne ». Pour lui, on peut difficilement qualifier de « chrétienne » une telle attitude. Il la considère soit comme une lâcheté - « on savait que le baptême des croyants était aux yeux des formalistes l'abomination de la désolation, on avait peur d'en parler » -, soit comme une inconséquence opportuniste. Conclusion apportée par l'auteur sur ces « baptistes larges » qui « ont produit des réveils » « dans bien des parties de la France »: « Le mal que les baptistes larges ont fait au baptisme est incalculable »15. Le baptisme large, voilà l'ennemi. Durant les années 1830, les premières communautés baptistes sont sommées de choisir entre

^{13.} Ami BOST, Mémoires..., op. cit., tome 2, p. 144.

^{14.} Pour une présentation ramassée du personnage, voir Michel THOBOIS, « Crétin Jean-Baptiste », in A. ENCREVÉ, sous dir., Les protestants, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine: Les protestants, Paris, Beauchesne, 1993, p. 152-153.

^{15.} Jean-Baptiste CRÉTIN, Notes sur les débuts du baptisme en France, dactyl. par Jacques-E. Blocher (Fonds Blocher-Saillens), p. 1.

une option identitaire « stricte » et la ligne « large » d'un Pyt ou d'un Bost, les missionnaires américains et leurs appuis français comme Crétin s'employant sans relâche à faire triompher leur optique. Au service de cette vision, un outil particulièrement efficace produisit, pour les décennies suivantes de l'implantation, de nombreux pasteurs et évangélistes de ligne « stricte »: l'école pastorale de Douai, fondée par les missionnaires américains Erastus Willard (1800-1871) et Isaac Willmarth (1804-1891).

II. L'école pastorale baptiste: sa mise en place et son rôle

Après une dizaine d'années de développement endogène, les responsables des communautés du premier baptisme français éprouvaient le besoin de formation et d'encadrement, dans un contexte social alors assez rétif à la présence de « nonconcordataires » évangéliques. Les trois missionnaires baptistes américains qui accostèrent en France, en 1834, entendirent répondre à cette attente, dans une optique très volontariste: l'école pastorale de Douai en a été le fruit. Au terme d'une tournée d'exploration dans le Nord, à la fin du printemps 1836, deux des trois familles missionnaires américaines alors présentes en France, les Willard et les Willmarth quittèrent Paris pour le Nord, avec pour objectif « l'établissement immédiat » 16 d'une école pastorale baptiste. Jean-Baptiste Crétin raconte qu'ils commencent par acheter un terrain, « à Nomain, dans un endroit isolé des maisons, et à 4 kilomètres d'Orchies. [...] Ils avaient agi comme on fait aux États-Unis, ce qui était une erreur en France. Ils durent revendre plus tard le terrain »17. Face au refus des autorités locales, ils jetèrent leur dévolu sur Douai. Willard et Willmarth obtiennent d'abord du maire (qui les confond avec des Anglais) l'autorisation de tenir des cultes, « le dimanche à onze heures du matin, à deux heures et à six heures du soir » 18. Puis c'est là qu'ils fondent, avec de modestes moyens, une première école pastorale baptiste, avec, comme premier étudiant,

^{16.} Cf. Annual Report de la Convention triennale, Boston, 1836, p. 14: « Several circumstances conspire to render the immediate establishment of such a school highly desirable »...

^{17.} Jean-Baptiste CRÉTIN, Notes sur les débuts du baptisme..., op. cit., p. 5. Il est fait allusion aussi à ce premier terrain de Nomain dans le Baptist Missionary Magazine, vol. XVI, p. 8, cité par Alexander DECHALANDEAU, The History of the Baptist Movement in the French-Speaking Countries of Europe, Th. D. Dissertation, Northern Baptist Theological Seminary, 1960, p. 44.

^{18.} Copie de l'arrêté du maire de Douai, signé de son adjoint Delacroix, autorisant les cultes, daté du 22 octobre 1836. Cette copie a été transmise au ministre des Cultes par la préfecture du Nord dans un courrier du 16 novembre 1836. Archives nationales, cote F¹⁹ 10931.

Jean-Baptiste Crétin. Qui était précisément ce jeune homme, présent quelque temps auparavant comme membre de la première Église baptiste parisienne?

Originaire d'Orchies (Nord) où il naquit le 2 février 1813, fils d'un protestant réformé et de Catherine Beaucamp, catholique de naissance et passée au protestantisme, il fut rapidement mis en contact avec les « dissidents » baptistes de Nomain¹⁹, avec lesquels sa sœur et sa mère eurent des relations. Mais le jeune homme considéra longtemps les « fanatiques anabaptistes » 20 de Nomain, tels qu'il les appelait, comme des gens non-fréquentables. L'expérience de conversion de sa mère puis de sa sœur au contact des baptistes de Nomain le conduit cependant peu à peu à la conviction que c'est dans ce groupe baptiste qu'il doit vivre sa vie de chrétien²¹. Il ne fait pas que basculer du protestantisme réformé au protestantisme baptiste. Il s'agit, pour lui, avant toute chose, d'une conversion comme changement radical de sa manière de vivre. Il décrit la foi qu'il pouvait avoir chez les « nationaux » comme « formaliste », n'engageant pas les choix fondamentaux de sa vie, au contraire de la foi qu'il découvre chez les baptistes et qui transforme son rapport à l'existence, comme il le résume ainsi: « l'étais passé de la mort à la vie, j'avais de la joie et même je chantais quoique avant ma conversion je n'avais jamais chanté, car je n'avais pas le don du chant ». Ainsi rallié à la cause des « fanatiques » qu'il avait condamnés auparavant, il s'attacha aussitôt à propager sa foi. Il devient terrassier puis surveillant des travaux routiers, en hiver, et moissonneur en été dans le Cambraisis (orges, seigles et blés), tout en amorçant un intense travail d'évangélisation (Aix, Lannoy, Hargicourt, Nomain, Croix...): « J'annonçai l'Évangile en toute occasion »22, rappelle-t-il. Devenant homme de confiance de son supérieur, ingénieur des Ponts-et-chaussées, il fut placé en situation délicate quand il lui fallut choisir entre une perspective de formation comme pasteur baptiste et une carrière prometteuse. Pressé par son entourage baptiste (le colporteur Ladam, son cousin, en particulier), rassuré par son ingénieur, qui lui promet « une place » avec lui s'il ne trouve pas sa voie comme pasteur, il se décide à se former. Il se rend d'abord à Paris, mais les choses se passent assez mal si l'on en croit ses souvenirs:

^{19.} C'est dans ce village, situé seulement à trois ou quatre kilomètres d'Orchies (Nord), qu'émergea la première communauté baptiste française proprement dite, en 1820-21.

^{20.} Jean-Baptiste CRÉTIN, Notes autobiographiques, dactyl. par Jacques-E. Blocher (Fonds Blocher-Saillens), p. 10.

^{21.} Jean-Baptiste CRÉTIN donne un récit détaillé de cette prise de conscience dans ses Notes autobiographiques, op. cit., p. 11 et 12.

^{22.} Ibid., p. 13 et 19.

[...] Je partis pour Paris en février 1835. Je trouvai M.W.²³ très sévère. Je dus loger dans une pauvre mansarde et je dus aller prendre mes repas dans une gargote avec de pauvres ouvriers. M.W. qui (ne) savait que peu de français et qui le parlait mal, me donnait des leçons, et souvent je devais lui dire comment un mot se prononçait en français. Moi qui venais avec le langage défectueux du Nord, je n'avais rien pour le corriger, ni pour recevoir une instruction sérieuse. Je réclamais pour aller dans un collège ou avoir un professeur français ou aller suivre les cours publics. Tout me fut refusé, c'était à prendre ou à laisser. J'allais perdre mon temps et ne presque rien apprendre²⁴.

Ce témoignage souligne la modestie des premiers cours de formation dispensés. Un décalage considérable s'observait alors entre les missionnaires américains, et les premiers candidats français au pastorat baptiste, parmi lesquels, au premier chef, Jean-Baptiste Crétin. Après des mois parisiens difficiles, décourageants, il repart « dans (son) pays natal », le Nord, pour y suivre les cours de la nouvelle école pastorale baptiste qu'y implantent Erastus Willard et Isaac Willmarth. Le néophyte fut aussi aux premières loges de cette école pastorale baptiste, toute nouvelle, et bien modeste. Il décrit sans fard les modalités de ces études à l'école de Douai, qu'il considère bâclées, mal faites. Selon lui, les Américains ne montrent guère de considération pour les futurs pasteurs qu'ils étaient, lui et ses premiers camarades. « Après avoir passé dans cet état plus de 18 mois, on demanda un ouvrier pour Genlis (Aisne). Je m'offris car je perdais mon temps et n'apprenais presque rien » 25. On est loin, ici, du langage diplomatique, du discours lénifiant que l'on peut trouver dans nombre de sources internes décrivant les œuvres baptistes. L'apprenti pasteur ne mâche pas ses mots: il a perdu son temps à Douai. Pourtant, Jean-Baptiste Crétin, et, bientôt, de nombreux autres étudiants comme Jean-Baptiste Pruvot (1803-1878), Irénée Foulon (1824-1885), Louis Foulboeuf (1814-1845), Victor Lepoids (1817-1890), Hector Boileau (1829-1883), Alexandre Dez (1830-1913), François Vincent (1833-1906), François Lemaire (1856-1932), passent par cette école de formation dénominationnelle. Un creuset inutile? En fait, s'il ne semble pas que les cours aient été vraiment adaptés aux exigences d'étudiants français se destinant au pastorat, il n'en est pas moins clair que l'école pastorale de Douai exerça une très profonde influence sur une génération entière de pasteurs, celle des pionniers de l'ancrage baptiste en France. On ne perdait donc pas toujours son temps à Douai, même si un homme de la stature de Jean-Baptiste Crétin, qui allait ensuite dominer le reste de l'histoire baptiste française du XIXe siècle, s'y ennuya, à une période où les rouages de l'école se mettaient

^{23.} Il s'agit d'Isaac Willmarth.

^{24.} Jean-Baptiste CRÉTIN, Notes autobiographiques, op. cit., p. 23.

^{25.} Ibid., p. 24.

à peine en place, avec tous les risques d'approximations et de grippages que cela pouvait comporter. Un autre témoignage, portant sur une période quasi contemporaine de celle durant laquelle Crétin étudie à Douai, permet de préciser – et de nuancer – la description de l'école pastorale baptiste.

Ce témoignage émane de Jean-Baptiste Pruvot, qui part le 11 juillet 1836 pour Douai, à la demande de Willmarth qui, depuis plus d'un an, l'encourageait à se former. Il a laissé une description unique de ce que pouvaient être les conditions matérielles d'un élève de cette école sous la monarchie de Juillet. Son arrière-petitfils, Eugène Taine (1873-1956) l'a transmise dans un document publié une première fois par Daniel Robert et Madeleine Thomas²⁶. Ce témoignage n'indique rien sur le contenu des cours dispensés à l'école, mais dresse un portrait plutôt flatteur des missionnaires américains. S'ils ont du mal à s'adapter à la France, difficultés que Crétin souligne à plusieurs reprises dans ses notes, Pruvot signale néanmoins la sollicitude toute pastorale avec laquelle ces derniers traitent les premiers étudiants. On accueille à table ouverte, on s'efforce, malgré des moyens limités, d'améliorer les conditions matérielles des étudiants, on accepte volontiers le regroupement familial, bref, les formateurs américains semblent avoir compensé le décalage culturel important qui les démarque des jeunes baptistes français (et duquel ces derniers souffrent à des degrés divers, Crétin peut-être plus que d'autres) par une qualité d'encadrement sans laquelle on s'expliquerait mal la longévité relative de l'école pastorale (de 1836 à 1853 à Douai, puis de 1853 à 1856 à Paris, l'école s'effilochant ensuite pour des raisons financières). Qualité d'encadrement, mais aussi, malgré la relative faiblesse de contenu des cours²⁷, affirmation d'une « ligne » identitaire ferme, stricte. L'école fut un véritable « creuset identitaire », autour d'une ligne propre à forger un « profil type » de pasteur déterminé à installer une Église spécifiquement baptiste, quel qu'en soit le prix à payer en terme de marginalisation sociale et religieuse.

III. Un condensé de doctrine: Croyance religieuse des baptistes

La quasi totalité des pasteurs baptistes français qui se mettent au travail dans les années 1830 à 50 sont soumis, à Douai, à un même enseignement, fondé sur

^{26. «} Pasteur J.-B. Pruvot: les protestants de Bertry (Nord) », documents publiés par Madeleine THOMAS et Daniel ROBERT, B.S.H.P.F., t. 129, avril-juin 1983, p. 243. Voir aussi le passionnant Jean-Baptiste PRUVOT, Journal d'un pasteur protestant au XIXe siècle (Avant-propos et commentaires de Madeleine THOMAS), Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

^{27.} Moins liée sans doute au fond qu'à la forme de l'enseignement: Erastus Willard, formé au Newton Theological Institute, avait toutes les compétences requises pour être, en principe, un bon enseignant.

une stricte rigueur doctrinale baptiste, insufflée par Erastus Willard²⁸. Face aux tendances « larges » du premier baptisme, les coreligionnaires d'outre-Atlantique, inspirés par des recommandations précoces de Jean-Casimir Rostan²⁹, avaient estimé que pour imposer une ligne identitaire baptiste affirmée, le meilleur moyen était de jouer sur la formation pastorale. La rigueur doctrinale qu'ils imposèrent s'est en particulier appuyée sur un document d'une très grande portée, Croyance religieuse des baptistes. Il a été publié en 1836 en français, mais il fut également diffusé en anglais aux États-Unis. Dans cet opuscule, que le pasteur Robert Dubarry (1875-1970) attribue par erreur au seul Sheldon 30, alors qu'il est en réalité l'œuvre des trois missionnaires baptistes américains, Sheldon, Willard et Willmarth, toute la doctrine baptiste s'énonce, dans un français limpide (on ignore qui fut le traducteur). Elle ne présente aucune originalité par rapport à des confessions de foi similaires publiées aux États-Unis, comme, en particulier, la confession dite du New Hampshire³¹, mais a l'intérêt d'avoir été diffusée en français. Le but de la brochure, qui constitue l'une des toutes premières publications baptistes de France, était clair.

- D'une part, dissiper des malentendus pouvant circuler sur une dénomination protestante encore très peu connue en France.
- D'autre part, fournir aux futurs baptistes un point de repère doctrinal clair (c'est ainsi que Jean-Baptiste Hersigny, futur pasteur, forgea ses convictions baptistes à la lecture de ce document).

^{28. « (...)} his influence over his students and others was that of a master-mind, and those who knew him well counted him among our very foremost men ». William CATH-CART, sous dir., The Baptist Encyclopedia, A Dictionary of the Doctrines, Ordinances, Usages, Confessions of Faith, Sufferings, Labors and Successes, and of the General History of the Baptist Denomination in all lands, Philadelphia, Louis H. Everts, 1881-1883, p. 1245.

^{29.} Jean-Casimir Rostan (1774-1833) a été la première interface baptiste entre la France et l'Amérique. Ex-consul de France à La Havane, puis formé au séminaire baptiste de Newton (1829), il inaugura le travail missionnaire de la *Triennal Convention* à Paris de novembre 1832 à décembre 1833. Willard, Sheldon et Willmarth lui succédèrent, et s'inspirèrent de son souci de former des « native preachers » (prédicateurs du pays).

^{30.} Robert DUBARRY, « À travers notre histoire, Historique du baptisme à Paris », Lien Fraternel, n° 2, février 1913, p. 14. Il admet ensuite qu'il ne dispose pas du document, et serait « reconnaissant à qui l'aurait » de le céder aux archives de l'Association baptiste. En fait, ce précieux document est consultable à la Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français.

^{31.} Confession baptiste adoptée en 1833, elle résume la confession de foi baptiste « classique » dite de Philadelphie de 1743. Cette dernière reprenait les termes de la confession de Westminster des baptistes anglais, proclamée en 1677, dont la longueur (une cinquantaine de pages) avait nécessité une reformulation raccourcie.

 Enfin, permettre aux jeunes étudiants de l'école pastorale de Douai de disposer d'une référence sûre en ce qui concerne la « saine doctrine » baptiste à professer.

Cet opuscule de 27 pages, Croyance religieuse des Baptistes, porte en sous-titre « justifiée par quelques-uns des principaux passages de l'Écriture qui s'y rapportent et en sont le fondement ». La revendication d'une stricte observance du message biblique est posée d'emblée, dès le sous-titre, et est réaffirmée au début du texte: « Admettre que la Bible est une révélation de la volonté divine, c'est reconnaître en même temps l'obligation de l'étudier, et de conformer à ce qu'elle enseigne et ses opinions et sa conduite » 32. La liberté d'évangéliser est ensuite affirmée, tout en reconnaissant qu'en France, les baptistes ne sont pas seuls à détenir la vérité de l'Évangile. Même s'ils tiennent une ligne « stricte » sur leurs positions baptistes et sur ce qu'ils considèrent, dans l'histoire de l'Église, comme des déviations par rapport au message originel du Christ, l'idée qu'hors de leurs communautés, point de salut n'est possible, leur est étrangère. Fidélité à la Bible, « révélation de la volonté divine », attachement au baptême par immersion du converti, après profession de foi, sainte cène présentée comme un rite « commémoratif » 33 célébré par les seuls croyants. Le modèle ecclésiologique auquel les baptistes se réfèrent est celui d'une Église de professants (Believer's church), qui revendique la lettre et l'esprit de l'Écriture sans tenir compte des ajouts des siècles d'histoire chrétienne (les baptistes « regardent comme un devoir pour eux de résister à tout principe d'innovation religieuse, sur quelque point qu'il puisse porter »34). La conversion personnelle, suivie du baptême, est un préalable à toute participation aux rites institués par le Christ. Seuls peuvent appartenir à l'Église locale les convertis qui ont professé leur foi et se sont soumis au baptême par immersion, démarche par laquelle ils « se sont déclarés disciples du Sauveur » 35.

C'est là prendre option pour une application ecclésiale « stricte » des doctrines baptistes, s'inscrivant en faux contre les pratiques de communion mixte, ou les admissions dans la communauté sans baptême par immersion, observées ici et là dans les premières communautés baptistes du Nord. La même affirmation identitaire s'exprime sur le chapitre de la collaboration inter-dénominationnelle. Certes, les baptistes n'ont pas le monopole du message chrétien, et le salut peut être rencontré dans toutes les Églises chrétiennes, mais Sheldon, Willard et Willmarth

^{32.} SHELDON, WILLARD et WILLMARTH, Croyance religieuse des Baptistes, justifiée par quelques-uns des principaux passages de l'Écriture qui s'y rapportent et en sont le fondement, Paris, Librairie de J.-J. Risler, 1836, p. 1.

^{33.} Ibid., p. 17.

^{34.} Ibid., p. 11.

^{35.} Ibid., p. 20.

n'en posent pas moins des limites très claires à la coopération avec d'autres Églises ou mouvements, prenant là aussi leurs distances par rapport aux pratiques des premiers baptistes du Nord. « Quant aux autres chrétiens évangéliques, dignement occupés à l'œuvre de l'évangélisation de la France, nous sommes disposés à seconder leurs travaux autant que notre coopération ne nous mettra pas dans le cas de dévier de ce que nous regardons comme la doctrine et l'esprit de Christ³6. » En clair, on ne refuse pas le principe d'une collaboration avec les « autres chrétiens évangéliques » (entendre, les chrétiens protestants), mais celle-ci ne peut se faire que dans la mesure où l'on n'ira pas « dévier » de la ligne doctrinale baptiste, ce qui restreint singulièrement les possibilités. Cette rhétorique de l'orthodoxie alimente un axe autour duquel vont pouvoir graviter les Églises, en l'absence, et d'une visibilité sociale forte (les baptistes, micro-minoritaires, ne font pas partie des cultes reconnus et subventionnés par l'État), et d'une organisation institutionnelle hiérarchisée (congrégationalisme oblige).

Ces positions baptistes strictes constituèrent l'armature doctrinale des évangélistes et futurs pasteurs baptistes formés à Douai. Ces derniers, forts de ces principes, se sont ensuite attachés à remodeler et développer le baptisme français autour d'une identité plus affirmée. Le but, formulé ainsi par Cathcart, était de poser de « solides fondations pour la croissance des Églises baptistes en France »37. Erastus Willard, qui conserva la direction de l'école pastorale pendant 17 ans, fut le maître d'œuvre principal de cette orientation. « C'est lui, affirme Pierre Lestringant à juste titre, qui a le plus contribué à donner aux Églises baptistes leur physionomie originale, pendant la période de croissance. Il a présidé, en particulier, à la constitution des premières communautés 38. » Orthodoxie rigoureuse et constitution de communautés allaient de pair pour Erastus Willard. Un quiproquo entre Willard et Crétin, exploité par Augustin Caulier pour discréditer Crétin, montre quelle était la position de Willard: pour lui, en tant que pasteur, « accorder le baptême, c'était accepter, admettre un membre » 39. Baptiser quelqu'un, c'est du même coup automatiquement en faire un membre de l'Église, on ne peut lui donner le choix. C'est une optique rigoureusement congrégationaliste visant à constituer des Églises, qui prévaut. Les pasteurs ne sont pas des prestataires de service, administrant le baptême à qui le demande, ils baptisent des gens décidés à s'impliquer dans l'Église

^{36.} Ibid., p. 6.

^{37. «} He thoroughly indoctrinated the students and the churches in the strict principles of the American Baptists, and thus laid a solid foundation for the growth of Baptist churches in France », William CATHCART, sous dir., article « France, American Baptist Mission to », The Baptist Encyclopedia, op. cit., p. 411.

^{38.} Pierre LESTRINGANT, « Les Églises baptistes », in Visage du protestantisme français. La Vie des Églises du Concordat à nos jours, Tournon, Les Cahiers du Réveil, 1959, p. 204.

^{39.} Jean-Baptiste CRÉTIN, Notes autobiographiques, op. cit., p. 33.

locale du pasteur, sans quoi, pas de baptême possible. Cette optique, celle de Willard, Willmarth, Crétin aussi⁴⁰ visait, par l'école pastorale de Douai comme dans l'institution des premières Églises « post-1832 », à affirmer une ligne strictement baptiste, dans le cadre général d'une mise au pas des baptistes larges.

IV. Une mise au pas progressive des baptistes larges

Dans ce combat pour un resserrement identitaire baptiste, présenté, dans un rapport bostonien, comme conforme au « modèle des Églises primitives, tant sur le plan de la foi que sur celui de la discipline »⁴¹, l'allié le plus sûr d'Erastus Willard allait être, en fin de compte, Jean-Baptiste Crétin. Ce jeune homme du Nord n'avait pas l'aisance grand-bourgeoise d'un Jean-Casimir Rostan (introducteur du baptisme à Paris), ni peut-être la faconde avenante d'un Dussart, mais sa « nature sage, recueillie, perspicace, allant au fond des choses »⁴² que lui reconnaît le chroniqueur Aimé Cadot allaient faire merveille pour la défense et l'affirmation d'une identité baptiste autonome. Controversiste redouté, évangéliste infatigable, d'une pénétrante intelligence, Crétin allait, jusqu'à la fin du XIXe siècle, constituer l'acteur principal de l'implantation baptiste et de l'affirmation d'une « ligne » doctrinale baptiste stricte, soigneusement délimitée et défendue.

Avec son aide et celle d'autres auxiliaires plus ou moins sûrs, la tâche des missionnaires baptistes américains dans les années 1830-40 est énorme. Devant eux, un pays massivement catholique, une minorité protestante concordataire assez peu disposée à encourager trop ouvertement la constitution d'Églises protestantes non-reconnues, et quelques petites Églises baptistes constituées de façon plus ou moins informelle, sans ligne identitaire très affirmée. Une distinction fournie par C.A. Ramseyer à propos des sensibilités baptistes anglaises peut, transposée dans la France des années 1830, résumer le clivage entre les premiers baptistes et les missionnaires américains. Dans sa typologie des attitudes baptistes en Angleterre de la fin du XIXe siècle (parmi les baptistes particuliers, calvinistes), il distingue, suivant « la plus ou moins grande largeur ou étroitesse existante »...

[...] trois ou quatre sortes de systèmes ecclésiastiques: d'abord les « églises unies », composées indifféremment de membres baptistes et de membres pédobaptistes; puis les églises à communion large ou ouverte. Dans celles-ci

^{40.} Même si, quand Caulier soulève cette question pour opposer Willard et Crétin, ce dernier n'est pas encore au clair sur ce point.

^{41. « (...)} after the model of the primitive churches both in faith and discipline... », cf. Annual Report, Boston, 1839, première page du rapport sur la France.

^{42.} Aimé CADOT, Notes et récits sur les origines des églises baptistes du nord de la France et de la Belgique et sur quelques-uns des ouvriers de cette œuvre, Mont-sur-Marchienne, Imprimerie Évangélique, 1907, p. 24.

La diversité évangélique

l'on ne reçoit comme membres que les personnes baptisées sur leur profession de foi, mais la table de communion est accessible à toute personne reconnue chrétienne et marchant chrétiennement, quoique n'ayant pas reçu le baptême des croyants. Ensuite les églises à communion semi-large, système Spurgeon, qui n'accordent aux non-baptisés qu'une participation restreinte à la cène du Seigneur; et enfin les églises à communion stricte ou régulière, qui réservent la cène et les droits de membres aux seuls baptisés par immersion sur leur profession de foi⁴³.

Les baptistes « larges » de France, dans les années 1830, regroupent, selon les communautés, des traits appartenant aux trois premiers types définis par Ramsever. Les baptistes du comité de Boston, eux, se rattachent sans équivoque à la dernière catégorie, stricte ou régulière, et entendent imposer leur ligne. Or les premiers baptistes larges, vers 1835-36, constituent encore l'écrasante majorité des modestes effectifs baptistes français. D'où un dilemme. Pour Jean-Baptiste Crétin et les trois missionnaires américains, cette présence baptiste large constitue un indispensable vivier de départ, mais en même temps, la tendance large ne doit pas prévaloir si l'on souhaite vraiment (ce qui est bien leur intention) viabiliser une trajectoire baptiste autonome en France. Un aggiornamento s'imposait donc à leurs yeux. Mais comment procéder? Une intervention trop autoritaire ne pouvait réussir. En effet, les premières Églises baptistes larges, fortes de plusieurs années de fonctionnement sans grand appui extérieur, vivaient sur un mode pleinement congrégationaliste et indépendant. Parallèlement à la mise en place de l'intervention anglo-saxonne, les baptistes du Nord suivent leur développement propre. Ainsi, les baptistes de Bertry n'attendent pas les Américains pour édifier leur temple. C'est de leur propre initiative qu'ils passent à l'action, en mai 1832. Pruvot relate l'événement en détail, après avoir souligné que sans « avoir l'intention d'être stricte, l'Église dissidente de Bertry s'organisait sur le pied d'une Église baptiste, comme celles de Reumont et de Saulzoir »44. En mai 1832, « tous les jeunes gens de la petite assemblée se mirent à brouetter des briques le soir après leur journée de travail. Les jeunes filles même se mirent à l'œuvre »45, rapporte-il. On achète aussi des pierres, et on emprunte 300 francs, somme considérable pour les budgets modestes de l'époque, pour terminer la construction. Puis la charpente est faite, le toit couvert de paille (faute de mieux), et à l'été 1834, les finitions, portes et fenêtres, sont terminées. Le temple baptiste de Bertry, au terme d'un effort collectif considérable, est ainsi édifié sans concours extérieur direct,

^{43.} C.A. RAMSEYER, Histoire des baptistes depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours, Tramelan, Voumard, 1897, p. 609.

^{44. «} Pasteur J.-B. Pruvot: les protestants de Bertry (Nord) », op. cit., p. 228.

^{45.} Ibid., p. 229.

sur la seule initiative des baptistes du cru⁴⁶. De tels efforts communautaires ne pouvaient que souder l'indépendance des premiers groupes baptistes. Comment les Américains pouvaient-ils procéder, vis-à-vis de telles Églises, pour faire prévaloir leur ligne?

L'un des moyens qu'ils semblent avoir employé fut d'utiliser les « navettes » baptistes entre Paris et le Nord que constituaient les colporteurs. Ainsi, le colporteur Ladam⁴⁷, après avoir rencontré une première fois Willmarth, retourna ensuite à Nomain, fort d'une nouvelle retentissante: il existait désormais en France des baptistes stricts plus « courageux » que ceux que ses coreligionnaires ont pu connaître jusque-là dans un contexte européen. J.-B. Crétin relate ainsi la scène:

[...] Il vint faire une visite chez les chrétiens du Nord et leur dit que les baptistes des États-Unis étaient plus courageux que ceux de la Suisse et de la France, qu'ils mettaient le baptême à sa place, après la conversion et avant la cène. On examina, on discuta ce que le frère Ladam venait de communiquer. Il dit que M.W. cherchait des ouvriers pour travailler à l'œuvre de l'évangélisation puis des jeunes gens convertis pour les instruire et en faire des pasteurs. Le plus grand nombre des frères acceptèrent ces principes, et des Églises se formèrent qui mirent le baptême après la conversion et avant la cène. Les frères Dussaert et Thieffry furent employés comme pasteurs, puis Alexis Monteil⁴⁸.

Cette intervention de Jean-Baptiste Ladam révèle une triple stratégie de la part de la mission bostonienne. D'une part, le souci d'utiliser des médiateurs et des relais français (ici Ladam); d'autre part, l'affirmation d'un souci général de formation au pastorat et à l'évangélisation (on retrouve là le rôle pivot de l'école pastorale), attrayant pour des jeunes gens déjà poussés à une radicalisation de leur engagement en raison des difficultés extérieures importantes, qui découragent les tièdes. Enfin, la mise en avant d'une orthodoxie doctrinale (doublée d'une exigence d'orthopraxie) présentée commè courageuse et scripturaire. Willard, de son

^{46.} En 1836, rapporte PRUVOT, aux p. 240-241 de l'article cité, ce temple baptiste reçut cependant des fonds de la part des missionnaires baptistes américains pour d'ultimes travaux. Ce sont eux qui font l'inauguration avec M. Dussart. Ils ignoraient alors que pour des raisons de succession, le temple serait cédé, après la mort de Valentin Poulain, au consistoire du Nord de l'Église réformée (pour éviter que les héritiers de Valentin Poulain, sur le terrain duquel le temple avait été construit, s'en emparent à sa mort à des fins profanes): Pruvot précise que « si les pasteurs américains avaient su à temps que le temple était donné au Consistoire, ils l'ont déclaré, ils n'auraient rien donné » (p. 241).

^{47.} Pour plus de précisions sur Jean-Baptiste Ladam (1789-1846), figure marquante du « baptisme originel » et du « baptisme pionnier », voir le glossaire des personnalités baptistes, in S. FATH, Les baptistes en France..., op. cit., p. 139.

^{48.} Jean-Baptiste CRÉTIN, Notes autobiographiques, op. cit., p. 23.

côté, se félicitait, dans l'Annual Report, des progrès de l'ordre et de la discipline parmi ces premiers baptistes. Évoquant la création de l'Église de Douai, on signale...:

[...] comme M. Willard le remarque, (cette organisation de l'Église de Douai) constitue le « commencement de l'ordre » dans cette région, et cela pourrait être considéré comme l'introduction d'une nouvelle ère dans l'histoire des Églises françaises. [...] L'exemple de l'Église de Douai fut bientôt suivi par l'Église de Bertry, et des mesures sont en route pour qu'il soit adopté aussi par l'Église de Nomain. M.W. formule l'espoir que les Églises de Lannoy et Baisieux ne seront pas lentes à les imiter, et il ajoute: « C'est un fait encourageant que nos frères soient persuadés de l'utilité et même de la nécessité d'avoir un tel centre compact, un point de ralliement, et aussi un système commode de discipline. [...] D'un autre côté, nos adversaires en seront naturellement découragés, et désespéreront de ne pouvoir nous disperser ni nous réduire à néant » 49.

Willard est très clair: il considère que cette consolidation identitaire est seule à même de contrecarrer les « adversaires » qui menaçaient le proto-baptisme du Nord de dilution. Dans son esprit, la constitution de l'Église baptiste de Douai 50 sur la base d'une confession de foi, le 1er septembre 1838, devait jouer le rôle d'un modèle normatif. Il fallait ainsi encourager « le commencement de l'ordre » parmi les groupes de type baptiste où régnaient trop de flou quant à la doctrine et à la discipline d'Église. Mais l'espoir bien optimiste de Willard en un ralliement unanime à cette vue allait être partiellement démenti. La plupart des baptistes de Nomain semblent certes, d'après Crétin, avoir été convaincus de l'option de mise en ordre américaine, mais il note néanmoins qu'il n'y a pas unanimité. Le virage strict crée en effet un clivage. Dans tous les groupes baptistes déjà présents au moment de l'intervention américaine, ce clivage va jouer, tantôt en faveur de la ligne stricte, tantôt contre elle. Il faut choisir.

La crise d'identité des années 1832-42 se traduit ainsi, en raison du choix devant lequel sont placées les communautés baptistes existantes, par une perte sensible d'effectifs. On peut l'évaluer à près de deux cents défections étalées dans le temps (en comptant les sympathisants, non comptabilisés stricto sensu comme baptistes, mais fréquentant les premières assemblées), sur un effectif initial, autour de 1832, de trois cents baptistes (et sympathisants). Les deux tiers des premiers

^{49.} Erastus WILLARD, « Missions in Europe », rubrique « France », Annual Report de la Triennal Convention, op. cit., 1839.

^{50.} Elle peut être considérée comme la seconde Église strictement baptiste de France, après celle de Paris constituée dès le 10 mai 1835.

baptistes, majoritairement de tendance « large », ne sont donc plus baptistes à la fin des années 1830! Un fait très longtemps passé sous silence dans la mémoire interne baptiste. L'hémorragie était énorme, emportant plusieurs Églises dans la tourmente. Deux forces centrifuges concourent alors à fragiliser les rangs baptistes.

La prédication irvingienne

Les Églises baptistes du Nord commencent à être confrontées, au début des années 1830, à une prédication apocalyptique soulignant le retour prochain de Christ et la nécessité pour les protestants divisés de s'unir: tel est le but, en particulier, de Pierre Méjanel (1783-1855) qui sillonne le nord de la France autour de 1835 et prêche, en compagnie d'un prédicateur écossais nommé Carey, « la venue de Jésus-Christ sur la terre »⁵¹ et l'indispensable unification du protestantisme: « Dieu ne bénit point votre œuvre, parce que vous êtes divisés. [...] Vous avez voulu sortir de Babylone; mais vous avez formé de nouvelles rues à Babylone »⁵². Une prédication dangereuse pour les groupes baptistes en tant que tels dans la mesure où leur faiblesse numérique, devant ce discours d'« œcuménisme protestant » avant la lettre, les menaçait de dilution et de disparition.

C'est dans le contexte de cet appel à l'unité protestante sur fond d'angoisse millénariste que se développa, comme une traînée de poudre, la prédication irvingienne. Elle se référait au message de l'Écossais Edward Irving⁵³ (1792-1834), fondateur de l'Église catholique-apostolique, dont les caractéristiques principales sont de favoriser un certain œcuménisme d'attente eschatologique et d'insister sur les dons charismatiques (glossolalie – don de parler diverses langues – notamment). Cette prédication fit des progrès considérables dans les premières communautés baptistes du Nord. Ses premières percées sont notées par Émile Guers: il mentionne la dernière visite de l'évangéliste Henri Pyt à Nomain en 1832, où il « dut prémunir, en passant, les chrétiens de ce pays contre une doctrine funeste qui commençait à se répandre alors parmi eux, celle par laquelle Edouard Irving attribuait à l'Agneau sans macule notre penchant naturel au mal⁵⁴, sapant ainsi

^{51. «} Pasteur J.-B. Pruvot: les protestants de Bertry (Nord) », op. cit., p. 231.

^{52.} Ibid., p. 232.

^{53.} Cf. sa notice biographique par Walter J. HOLLENWEGER dans l'Encyclopédie du Protestantisme, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, p. 728-729.

^{54.} Il est à noter qu'Irving, à la source du mouvement de Réveil charismatique que l'on appela communément irvingianisme (qui a débouché sur la formation de l'Église catholique-apostolique), a toujours réfuté cette accusation qu'on lui a faite d'attribuer au Christ, dans sa nature humaine, une « peccabilité ».

par la base l'édifice entier de la rédemption » 55. Après 1832, la propagation de l'irvingianisme parmi les communautés dissidentes, baptistes en particulier, ne fait que s'étendre, au point que l'Église baptiste de Reumont disparut, se rangeant presque en sa totalité sous la bannière d'Irving, comme le rapporte Pruvot: « une grande partie des Protestants de Reumont, surtout les plus dissidents, de Quiévy, de Saulzoir et de Montigny embrassèrent la nouvelle doctrine que l'on appelle Irvingisme » 56. Reumont, Saulzoir, Nomain, Bertry, Quiévy... Tous les sites de la première implantation baptiste sont touchés par l'irvingianisme. Face à ce danger, les missionnaires américains semblaient tomber à point pour consolider et densifier les communautés naissantes dans leur fragile identité baptiste 57. Pruvot raconte ainsi leur venue à Bertry:

[...] dans ce temps-là il arriva un jour à Bertry deux missionnaires Baptistes américains. L'un se nommait M. Willmarthe, sa femme était avec lui, ils habitaient Paris depuis un an; l'autre se nommait le Docteur Scearce; il venait de Hambourg consacrer un Pasteur au ministère évangélique; il accompagna à Bertry M. Willemarth, qui venait visiter l'Église dissidente de cette localité, et cherchait à voir Pruvot. Car M. Willemarthe voulait instruire quelques jeunes gens qui avaient reçu quelque don pour la prédication ⁵⁸.

Les missionnaires s'inquiètent de l'influence de Méjanel et de l'Écossais Carey, demandent à rencontrer les deux hommes et argumentent publiquement avec eux, la discussion se soldant, d'après Pruvot, par la victoire d'Isaac Willmarth et de Barnas Sears (« Méjanel et Carey furent battus » 59). Tout ne s'est évidemment pas déroulé de façon aussi aisée pour les missionnaires américains. Leur ligne stricte constituait certes un rempart identitaire possible contre les prédications concurrentes. Mais deux effets pervers importants jouèrent contre leur souci de renforcer les rangs baptistes. D'une part, leur refus d'une collaboration ouverte avec les réformés empêche la constitution d'un front anti-irvingien; d'autre part, la rigoureuse discipline ecclésiale qu'ils entendent imposer, réservant la cène aux

^{55.} Émile GUERS, Vie de Henri Pyt, ministre de la parole de Dieu, Paris-Toulouse-Londres, Société des Livres Religieux, 1850, p. 294.

^{56. «} Pasteur J.-B. Pruvot: les protestants de Bertry (Nord) », op. cit., p. 236.

^{57.} Daniel ROBERT s'interroge sur la concomitance entre l'intervention baptiste américaine et l'« invasion irvingienne » en France: « on ne sait si c'est "par hasard", ou pour limiter ses conséquences, que les efforts des baptistes américains ont coïncidé dans le temps avec » l'arrivée de l'Irvingianisme (« Pasteur J.-B. Pruvot: les protestants de Bertry (Nord) », op. cit., p. 236, note 79).

^{58. «} Pasteur J.-B. Pruvot: les protestants de Bertry (Nord) », op. cit., p. 234. Pruvot fait en réalité allusion à Isaac Willmarth (1804-1891) et Barnas Sears (1802-1880).

^{59.} Ibid., p. 234.

membres baptisés, constituait un élément répulsif pour de nombreux membres des premières Églises, dont l'admission dans l'Église (et à la cène) n'avait pas toujours été subordonnée, comme les Américains l'exigeaient, au baptême par immersion.

L'offre réformée

Pour ces personnes, enjointes de choisir entre la qualité de membre d'Église baptiste, à la condition expresse du baptême par immersion, et l'exclusion de la communion, la tentation était grande de rejoindre les communautés irvingiennes ou réformées « réveillées », plus souples sur les conditions d'admission à la cène. Beaucoup franchirent ce pas. Si Reumont bascule en bloc du côté des irvingiens (comme le groupe de Saulzoir), l'Église de Nomain, elle, finit ainsi par rejoindre les réformés. C'est Ubald Waquier, un des premiers baptistes français, qui tente de convaincre les baptistes de Nomain, rapporte Pruvot (p. 243 de l'article cité), de rejoindre l'Église réformée. La période de ce décrochement se situe à la fin des années 1830. Louis Dussart (1797-1862) est envoyé alors à la rescousse par Erastus Willard, quittant Bertry où il est remplacé (dans des conditions difficiles) par Pruvot, mais Waquier a déjà trop travaillé les consciences. Nomain bascule, l'Église pionnière est perdue pour les baptistes. Les raisons de l'étrange revirement de Waquier, à l'origine de cette défection, seraient en partie matérielles: non employé par les Américains, il serait devenu, par dépit, « baptiste large », opposé à la ligne des missionnaires américains souhaitant constituer des Églises séparées et strictement baptistes. Mais ceci n'explique pas le ralliement de toute l'Église baptiste de Nomain aux réformés. Le refus d'une direction baptiste plus « stricte » constitua certainement la raison principale.

Face aux concurrences réformée et irvingienne, l'interposition des missionnaires américains ne suffit pas. C'est pour consolider les groupes baptistes existants que Willmarth a tout d'abord engagé Louis Dussart, prédicateur de talent jusque-là au service de Pyt. Recruté par le comité de Boston, Dussart se forme à l'école normale de Versailles puis est consacré pasteur baptiste en 1835. On l'envoie ensuite à Bertry à la fin août 1835, avec pour consigne de faire barrage aux irvingiens. Dussart s'attelle à la tâche, tout en formant, sur les conseils de Willmarth, Jean-Baptiste Pruvot. « Tout ne fut pas rose pour le pauvre Dusart », soupire Pruvot, mais « il allait à Reumont toutes les semaines, le jeudi soir, pour tâcher de ramener ceux qui étaient égarés dans la doctrine irvingienne et pour soutenir ceux qui étaient encore debout afin de les empêcher de tomber » 60. En dépit de ses efforts à Reumont et ailleurs, l'hémorragie est importante. À Saulzoir, la communauté baptiste tout entière est emportée à son tour, comme à Reumont. Dans

^{60.} Ibid., p. 237 et 238.

d'autres localités avoisinantes comme Ligny et Quiévry, les prosélytes irvingiens sont nombreux. Et à Nomain, encouragé par Waquier à rejoindre les réformés, Dussart, non seulement ne parvient pas à juguler la crise, mais il contribue finalement à faire basculer l'Église, comme le rappelle Pruvot:

« [...] M. Willard avait choisi Dusart pour être son bras droit. C'est pourquoi il l'envoya à Nomain. Mais il s'appuya sur un bâton cassé. Car après avoir fait des concessions aux Nationaux de Bertry, quand Dusart fut établi à Nomain, il lâcha l'Église baptiste de ce village aux nationaux »⁶¹.

Louis (ou Léopold) Dussart quitte ensuite la mission baptiste, en 1841, pour rejoindre la Société Évangélique. Malgré la confiance de Willard, Dussart abandonne donc l'œuvre baptiste, ses convictions « larges » ne s'accommodant pas avec la ligne stricte que l'on entend imposer. Le cas de Dussart n'est pas isolé. Il est représentatif d'une des modalités de reclassement des baptistes français de tendance « large »: rebutés par la ligne stricte, ils se mettent au service d'autres organisations ou d'autres Églises. D'autres types de reclassement ont joué. Ainsi, Joseph Thieffry (1797-1879), moins « large » que Dussart, mais plus souple que Crétin ou Willard, reste, lui, au service du comité de Boston, mais il semble qu'il lui ait fallu pour cela mettre sous l'éteignoir ses sympathies pour certains réformés⁶². Les « pédobaptistes » (partisans du baptême des nourrissons) constituent en effet de dangereux diviseurs aux yeux des partisans d'un « baptisme intégral »:

[...] Des Églises avec les principes baptistes se formèrent à Nomain, à Orchies et à Lannoy, Baisieux. Il y avait des Baptistes à Tintigny (Taintignies) et Rumes en Belgique, et du côté de Nomain, de Bertry. Cependant, ceux qui n'étaient pas sérieusement baptistes, des pédobaptistes et des nationaux, amenèrent des luttes importantes qui divisèrent⁶³.

Pour Jean-Baptiste Crétin, bon porte-parole de la nouvelle ligne baptiste, les réformés, quels qu'ils soient, ne constituent pas des auxiliaires crédibles pour l'œuvre baptiste, même si une entraide ponctuelle est possible. Cette ligne « stricte », qui déplaît à beaucoup de baptistes larges et révulse les réformés, les « nationaux », crée de nombreuses tensions inter-personnelles dont les sources ont conservé la trace. Quand Willard se rend ainsi à Bertry (de tendance « baptiste large ») en septembre 1840 pour la consécration de Jean-Baptiste Pruvot, il est

^{61.} Ibid., p. 245.

^{62.} Comme le pasteur réformé Marzials (Lille): Thieffry l'apprécie beaucoup, tandis que J.-B. Crétin lui témoigne plutôt de la méfiance. « Il y avait à Lille un pasteur national converti et très habile qui s'était glissé chez les baptistes pour les diviser par bien des moyens terrestres » (Notes sur les débuts du baptisme, op. cit., p. 4).

^{63.} Jean-Baptiste CRÉTIN, Notes sur les débuts du baptisme, op. cit., p. 4.

précisé qu'« il fut reçu à contrecœur » ⁶⁴, Willard passant avec raison pour les baptistes du cru pour un « strict ». Ces tensions influèrent directement, un peu plus tard, sur l'orientation du pasteur Pruvot. Ce dernier, pasteur à Bertry, s'était lié d'amitié avec le pasteur réformé Levasseur, favorable aux « dissidents ». L'affaire ne sembla pas plaire du tout à Willard, qui demanda alors à Pruvot de quitter Bertry pour s'installer dans l'Aisne. Pruvot note diplomatiquement: « On a pensé que le bon accord qui régnait entre Levasseur et Pruvot, a été cause que M. Willard a envoyé ce dernier dans le département de l'Aisne, à Chéry-lès-Pouilly, près de Laon, où il travailla pendant six mois ». Pruvot appartenant au camp des conciliateurs, des « baptistes larges » volontiers ouverts à une pratique interdénominationnelle, il fallait le mettre à l'écart des tentations de collaboration trop ouverte avec les « nationaux ». Ce déplacement entraîna ensuite le départ de Pruvot de la mission baptiste: sans perspectives de « travail » pour ses enfants à Chéry, Pruvot est contraint à la « rupture » avec Willard, qui interdit au pasteur un retour à Bertry⁶⁵.

Agissant comme un véritable « inspecteur ecclésiastique » 66, Erastus Willard ne ménage pas les premiers pasteurs baptistes, au risque de les froisser, de les conduire à la rupture. Il ne ménage pas davantage les Églises, dont les membres lui renvoient, comme à Bertry où on le reçoit du bout des lèvres, un accueil mitigé. L'Église de Bertry, par la suite, suivit l'itinéraire de Pruvot, quittant la dénomination baptiste, en désaccord avec la ligne stricte imposée par Willard. Cinquante ans plus tard, le pasteur Aimé Cadot s'interroge sur cette disparition: « Nous n'avons jamais bien su pourquoi nos prosélytes de Bertry ont quitté les frères baptistes, instruments de leur conversion, pour se joindre à l'Église officielle », c'est-à-dire l'Église réformée concordataire; « car Bertry était, par l'union des frères et par leur zèle, un foyer de lumière et d'ardeur. Oh! ces jours bénis! trop loin de nous, hélas! 7 » L'explication qui échappe à Cadot 8 se résume en une phrase: le refus d'une ligne baptiste stricte. Bertry, après Nomain, disparaît donc de la carte baptiste.

65. Ibid., p. 252, comme la citation précédente.

^{64. «} Pasteur J.-B. Pruvot: les protestants de Bertry (Nord) », op. cit., p. 248.

^{66.} Système en vigueur dans les Églises luthériennes, l'inspection ecclésiastique (qui institue un contrôle supra-local) est en principe fort peu coutumière à la culture baptiste...

^{67.} Aimé CADOT, Notes et récits sur les origines des Églises baptistes du Nord..., op. cit., p. 17.

^{68.} Signe que dans la mémoire baptiste, on a eu tendance à étouffer les traces de cette première crise identitaire, qui permet pourtant de mieux comprendre les deux suivantes (crises Saillens-Vincent, puis ruptures de 1920-21).

Conclusion: le rôle stratégique du cadre doctrinal

La crise identitaire que traverse le premier baptisme français entre les années 1830 et le début des années 1840 illustre le poids déterminant du cadre doctrinal et ecclésiologique. En 1833, deux options se présentaient: l'une, « souple », éloignée des formalisations doctrinales, représentait un baptisme « large » alors majoritaire. L'autre, bien plus pointilleuse, défendait un « baptisme strict » appuyé sur une confession de foi et une « discipline ecclésiale » inflexible. En quelque dix ans d'opposition, force est de constater qu'en dépit de son infériorité numérique initiale, c'est la ligne « stricte » qui s'est imposée, au prix de coupes claires dans les premiers effectifs des Églises⁶⁹. Pour poursuivre leur existence, les premières Églises de type baptiste ont eu le choix entre une orientation strictement baptiste ou la dilution, l'effervescence irvingienne et le ralliement aux « nationaux ». Par leur effacement, les baptistes « larges » semblent démontrer, involontairement, que le diagnostic porté par les « stricts » était alors le bon: dans un contexte de concurrence religieuse sévère, seule une enceinte doctrinale précisément délimitée paraissait pouvoir éviter à une identité protestante nouvelle de se dissoudre. C'est autour de cette doctrine, diffusée par l'imprimerie et enseignée dans l'école pastorale de Douai, que les bases identitaires durables du baptisme français ont été posées. À la filière charismatique (développée par l'irvingianisme) où à l'offre institutionnelle (représentée alors par les « nationaux » réformés) répond ici un type religieux où la dimension associative se combine avec une forte identité doctrinale 70.

^{69.} D'où ce diagnostic pessimiste, alors que la crise identitaire n'est pas achevée: « L'état de la mission française est extrêmement critique, dépendant semble-t-il pour son existence de l'implication de Mr Willard ». « Missions in Europe. France », deuxième page de l'Annual Report de la mission baptiste, Boston, 1840.

^{70.} Constat qui a conduit à élaborer un quatrième type, au côté des trois modèles sociologiques forgés par Jean-Paul Willaime: aux types « institutionnel-rituel » (catholique), « institutionnel idéologique » (réformé) et « associatif charismatique » (c'est le leader qui donne le ton au groupe) s'ajoute le type « associatif idéologique ». Ce dernier combine la dimension de « fraternité élective » et la régulation doctrinale, cette dernière n'étant pas réservée aux grandes Églises institutionnalisées.