Récits collectifs et construction de l'identité dissidente dans l'Angleterre du XVII^{e} siècle

Anne Dunan-Page

Professeur, Aix Marseille Univ, LERMA, Aix-en-Provence, France / Directrice du Laboratoire d'études et de recherche sur le monde anglophone (E.A 853) / Membre Honoraire de l'Institut universitaire de France

Résumé : Ce chapitre a pour objectif d'analyser les différentes formes de récits présents dans les manuscrits des congrégations britanniques fondées en marge de l'Église d'Angleterre, pendant la période moderne. Nous étudions les congrégations dites *gathered churches*, baptistes et congrégationalistes, entre les années 1640 et 1714. On se propose notamment de montrer comment les récits disciplinaires, les récits de fondation et les récits des expériences spirituelles prononcés à l'oral pour rejoindre une congrégation, ont contribué à forger une identité dissidente, tout particulièrement en périodes de persécution, ainsi que la façon dont les manuscrits étaient écrits, transmis et conservés au sein même des communautés.

Mots-clés : Angleterre, XVII^{e} siècle, baptistes, congrégationalistes, expériences spirituelles, récits de conversion.

Introduction

Le XVII^{e} siècle, en Grande-Bretagne, est souvent appréhendé, du point de vue de l'histoire de la littérature, et de l'histoire de la littérature religieuse en particulier, comme le siècle du « je ».

La pénétration et l'adaptation des idées réformées, l'insistance calviniste sur l'introspection et la recherche des preuves du salut, la dislocation politique, théologique et affective des guerres civiles ont en effet contribué à faire émerger une vibrante écriture du soi : journaux, autobiographies spirituelles, correspondances, *common place books*, arts du bien vivre et du bien mourir, littérature du conseil... Le rapport à Dieu était intime, ancré dans l'expérience individuelle de la grâce, subordonné aux infimes variations de la conscience – en quelque sorte recentré sur l'être depuis que la fin des pèlerinages et des miracles populaires, la diète du calendrier liturgique et l'iconophobie des radicaux avait transformé la vision de l'autre et le culte public.

L'écriture puritaine n'échappe pas à la règle. On a l'habitude de considérer que le protestant britannique, et le calviniste britannique en particulier, est un peu seul face à Dieu. Or au mitan du XVII^{e} siècle, à la faveur de la déliquescence des institutions ecclésiastiques, les groupes de rencontres, plus ou moins informels, qui se réunissaient en marge de l'Église anglicane depuis des décennies pour approfondir les mystères de la foi entre Élus, se mirent à explorer d'autres modes d'organisation. Des Églises autonomes et autogérées, comprenant parfois seulement quelques dizaines de membres, virent alors le jour sur l'ensemble du territoire. Elles cooptaient leurs membres par un strict examen de leur conduite et un récit de leurs expériences spirituelles et insistaient sur les devoirs mutuels de chacun des fidèles.

Il s'agira ici de montrer comment une littérature autocentrée, une littérature de la subjectivité, de la relation personnelle au divin, entra alors en résonnance avec une écriture collective de l'histoire, lorsque le fidèle rejoignait une communauté donnée. Nous analyserons la nature des récits en nous fondant sur les livres d'Églises manuscrits des communautés et la façon dont ces récits ont participé à la construction d'une identité dissidente, ainsi que la nature des liens entre les récits personnels et les récits collectifs : comment on négociait une nouvelle insistance sur l'être avec l'abolition de l'être revendiquée au sein de certaines communautés en vue de l'adoption d'une nouvelle identité religieuse.

1 Les communautés dissidentes et leurs manuscrits

Nos exemples sont issus du « congrégationalisme » anglais, ce par quoi on entend des mouvements qui faisaient parfois partie de l'Église anglicane mais formaient des « congrégations » ou « Églises de saints » autonomes. Ils furent appelés, selon les époques et les points de vue, « non-conformistes » ou « dissidents ». Nous nous pencherons plus précisément sur deux mouvements, très majoritairement calvinistes et donc marqués par une volonté de procéder à une stricte séparation entre Élus et réprouvés : les baptistes particuliers (séparatistes), d'une part et les « Indépendants », de l'autre (le fait que ces derniers aient été aussi appelés « congrégationalistes » peut prêter à confusion). On peut les ranger, selon certaines définitions, parmi les héritiers du puritanisme.

Au XVII^e^ et au début du XVIII^e^ siècle, ces communautés puritaines ont connu, en gros, trois grandes phases : d'abord une phase de fondation des congrégations, dans les décennies 1640 et 1650, c'est-à-dire pendant les guerres civiles britanniques (1642-1649) et l'interrègne d'Oliver Cromwell ; puis une phase de persécution d'une trentaine d'année, suite à la restauration des Stuarts, entre 1660 et 1688 ; enfin une troisième phase qui suivit l'avènement de Marie et Guillaume d'Orange et l'Acte de tolérance de 1689 (Keeble, 1987 ; Spurr, 1998).

Une congrégation était d'abord une communauté de « saints visibles », c'est-à-dire composée d'hommes et de femmes qui étaient en mesure d'apporter publiquement des preuves de leur salut ; ils pouvaient être, à l'origine, très peu nombreux, certes pas « deux ou trois » (comme dans Matthieu 18 : 20), mais à peine six ou sept dans certains villages. Dans la tradition congrégationaliste, le choix du pasteur, parmi les membres, incombait à l'Église et devait, en théorie, intervenir après sa fondation. Une Église pouvait donc être fondée et fonctionner, dans un premier temps, sans pasteur, même si la situation n'était pas jugée idéale. Pour prendre comme exemple le seul comté du Suffolk, dans le sud-est de l'Angleterre, la congrégation de Beccles, resta sans pasteur de 1652 à 1653 ; celle Bury

St Edmunds, de 1648 à 1655 (Thomas Taylor, arrivé en 1653, fut à l'essai pendant deux ans avant son ordination) ; celle de Wattisfield de 1654 à 1678 (la plus longue absence pastorale que nous ayons relevée dans les manuscrits). Dans ces cas-là, les congrégations décidaient de différer l'appel, l'élection et l'ordination d'un premier pasteur, en exerçant délibérément leur droit à s'autogérer, pendant un certain nombre de mois ou même d'années.

La plupart des congrégations adoptaient ensuite un contrat et/ou une confession de foi, volontairement acceptés par l'ensemble des membres qui y apposaient leur signature. Une congrégation laissait à tous ses membres le soin non seulement d'élire le pasteur et les responsables (des anciens et des diacres, parfois même des diaconesses, veuves de plus de 60 ans) ; d'admettre et, si nécessaire, d'excommunier les fidèles et d'administrer toutes les affaires quotidiennes de la communauté lors de rencontres mensuelles ouvertes à tous les membres, quels que soient leur âge, leur fonction, leur degré de maturité spirituelle.

Une congrégation dissidente naissait, grandissait, s'autogérait, grâce à l'écrit. Ces anciens paroissiens qui avaient pris le chemin de l'autonomie ecclésiale, étaient auparavant habitués à tenir des registres paroissiaux et, peut-être selon la même logique, ils décidèrent très tôt de tenir des registres des réceptions et des excommunications. Mais il fallait davantage que des registres pour mettre en récit l'histoire des fondations congrégationalistes. Aucun auteur n'a jamais théorisé la tenue de documents d'Église, ce qu'ils étaient censés contenir, la forme qu'ils devaient prendre, chaque communauté étant libre de choisir la forme qui convenait le mieux à sa propre histoire. Sans véritable précédent, on vit donc les communautés se doter très rapidement de « livres », c'est le terme qu'ils utilisaient, des « livres d'Église » (« *Church books* »), non seulement pour s'en servir comme registres mais pour entrer le fonctionnement quotidien de la vie communautaire. Un livre d'Église, même composé par le pasteur, appartenait à tous. Le livre des baptistes de Tottlebank (Cumbria), par exemple, s'ouvre ainsi : « Ce livre est à l'usage de l'Église du Christ de Broughton Furness Fells

et Cartmel Fells dont M. Gabriel Carmelford est pasteur [1] » ; celui de l'Église de Cantorbéry reprend la même formulation : « Le Livre d'Église, A.D. 1717. Ce livre est à l'usage de l'Église de baptistes qui se réunit maintenant à Black Friars, dans la ville de Cantorbéry, où sont enregistrés les décisions, ordres, actes et nominations de la dite Église [2]. »

Pendant longtemps on a cru que ces manuscrits ne contenaient que des données factuelles qui n'avaient qu'un intérêt documentaire. La plupart d'entre eux, en effet, reproduisent les minutes des rencontres mensuelles des congrégations et les « affaires » (c'est leur propre terme), de la communauté : le salaire du pasteur, la location d'un lieu de rencontre, les interactions avec les autres congrégations, avec les autorités, et bien entendu tous les cas disciplinaires. Or les manuscrits dissidents vont bien au-delà. Depuis cinq ans, une équipe de chercheurs a entrepris de recenser ces livres puis d'en inventorier leur contenu (Burden, Davies, Dunan-Page et Halcomb, 2016), à l'instar de ce qui s'est fait pour les livres de Nouvelle-Angleterre ou les actes des consistoires huguenots (Worthley 1966-1969 ; Mentzer, 2014) [3]. Alors qu'on connaissait une vingtaine de manuscrits, on sait à présent qu'il en existe plus de trois cent, pour la seule période 1640-1715. Ce qui frappe lorsqu'on fréquente assidument ce corpus, c'est précisément la diversité et la richesse du matériau narratif, la façon dont ces puritains se sont laissés surprendre, en quelque sorte, par le récit.

1. « *This Booke is for the Vse off that Church of Christ in Broughton ffurnesfells and Cartmelfels whereof Mr. Gabrill Camelford is teaching elder.* » (Regent's Park College, Angus Library and Archive, Oxford [ci-après RPC]. MS Tottlebank [Lancashire], 1669-1854, f° 1.)

2. « *The Church Book anno Dom : 1717. This Book is for the use of the Church of Baptis[t] Believers Now meeting in the Black Friars in [the] City of Canterbury wherein is to be Recorded y^e^ agre[e]ments orders acts & appointments of the S^d^ Church.* » (Dr Williams's Library [ci-après DWL]. MS 38.78, f° 1.)

3. Voir le projet en cours sous l'égide de la Congregational Library de Boston, « New England's Hidden Histories : Colonial-Era Church Records » : http ://www.congregationallibrary.org/nehh/main, et aussi Dunan-Page, 2017.

2 Les récits manuscrits

La nature des récits que contiennent les manuscrits est très diverse : on y trouve des récits de controverse, des récits historiques, des biographies, des récits de fondation, mais aussi des correspondances et des cas disciplinaires qui finissent par prendre une épaisseur narrative parfois disproportionnée. Parmi les récits de controverses les plus frappants, on peut citer le livre d'Église de Cripplegate, grosse congrégation baptiste de Londres qui consigna toute la procédure, pendant plus de quatre ans, contre le pasteur David Crosley excommunié par ses propres membres pour mensonge, ivrognerie et fornication (Dunan-Page, 2013) [4]. On y décrit tout par le menu, depuis les premières rumeurs, les premiers témoignages des jeunes victimes des baisers fougueux – et non sollicités – de leur pasteur, jusqu'aux visites des anciens partis retrouver sa trace dans les tavernes mal famées de la capitale, la correspondance que les opposants échangèrent et l'expulsion finale de la congrégation.

Parmi les manuscrits les plus délibérément historiques, on peut signaler Ilston, au pays de Galles, livre dans lequel est inséré un « récit » / *narrative* des principaux événements de l'histoire de la communauté, ainsi que de nombreuses lettres [5] ; Smarden, dans le comté du Kent, qui débute par un récit de fondation rédigé par un diacre, Daniel Medhurst [6] ; les livres de Bristol et Axminster, tous deux relatant les débuts et les progrès des congrégations de l'ouest de l'Angleterre, par des scribes-historiens qui entament leur récit historiques bien après les événements qu'ils relatent [7].

4. « *A faithfull Narrative of the proceedings of severall Brethren, and of this Church of Jesus Christ – against Mr David Crosley, their late pastor, from the beginning of decemb : 1707 to the 14 of aug 1709.* » (RPC MS Cripplegate [Curriers Hall] Church Book, 1689-1723 [précédemment FPC E1], f° 32r°-36v°.)

5. *The Ilston Book : Earliest Register of Welsh Baptists*, éd. B. G. Owens, Aberystwyth : National Library of Wales, 1996, p. 31.

6. RPC, MS Smarden Zion General Baptist, A/1 Church minute Book, including Staplehurst, 1706-1843. Tottlebank (Lancashire), Church Book, 1669-1854, f° 1-3.

7. *The Records of a Church of Christ Meeting in Bristol, 1640-1687*, éd. Roger Hayden. Vol. XXVII. Bristol : Bristol Record Society, 1974 ; *The Axminster Ecclesiastica (1660-1698)*, éd. K. W. H. Howard, Ossett : Gospel Tidings Publications, 1976.

Les récits pouvaient enfin se faire plus directement biographiques. Great Gransden, dans le comté de Cambridge, inclut la biographie du pasteur itinérant Francis Holcroft par Richard Conder. Dans le Lincolnshire, en 1670, un poème élégiaque fut inséré dans le livre d'Église, à la mort du pasteur, John Lupton [8]. D'autres élégies sont de véritables biographies miniatures, qui rappellent le genre du sermon funéraire puritain où famille, amis et fidèles étaient encouragés à méditer les vertus du défunt tout en évitant un chagrin excessif. Ce fut le cas à Wattisfield (Suffolk), à la mort du pasteur Edmund Whincop, en 1687, lorsque le scribe jugea bon de rappeler les épreuves traversées par le pasteur en cette période de persécutions [9]. Mentionnons enfin l'historien de la congrégation de Bristol, Edward Terrill, qui retrace la vie de personnages marquants et rapporte les pieuses injonctions qu'ils ont prononcées sur leur lit de mort : les pasteurs Thomas Ewins et Thomas Hardcastle, respectivement en 1670 et 1678 [10], mais aussi une « servante noire prénommée Frances », et même Frère Robert Simpson, célèbre moins pour la profondeur de son esprit ou la ferveur de sa piété que parce qu'à 85 ans il était encore capable de « lire sans lunettes même les plus petites Bibles imprimées [11] ». Ces poèmes, élégies, scènes des derniers instants sont des documents d'Église à part entière. Ils participent à la création de l'histoire dissidente, au même titre que les comptes et les minutes des rencontres et contribuent à créer un équilibre entre l'ordinaire et l'extraordinaire, le quotidien et le merveilleux qui caractérisent les manuscrits.

Une des raisons qui nous font dire que les puritains ont, en quelque sorte, dérivé vers le récit est la façon dont ils enregistraient les cas disciplinaires. Ou plutôt, comment ils ne les enregistraient pas. La nature des livres d'Église britan-

8. RPC MS Coningsby (Counsby) and Tattershall 1654-1728, f° 13.

9. Suffolk Record Office (Bury). Ci-après SRO. MS FK3519, « The Church Book », Wattisfield, f° 20. Pour d'autres élégies, on pourra aussi consulter, SRO MS FK3502/1, First Minute Book, Congregational Church, Whiting Street, 1646-180, f° 5r° (Henry Farrow), 65r° (John Bowers), 66r° (James Grundey), 67v° (Martha Watey) et 82r° (John Head). Ci-après Bury CB.

10. Bristol, p. 126, 203.

11. « *Hee could read y^e^ smallest printed Bibles without spectacles.* » (Bristol, p. 101.)

niques ne permet pas une approche satisfaisante de la discipline puritaine car des études statistiques précises sont impossibles à réaliser. En théorie, on se servait constamment du livre d'Église comme d'un outil de référence pour retrouver trace de la carrière spirituelle des membres qui demandaient à changer de congrégation. Entre les folios 195 et 212 du livre de la congrégation baptiste de Wapping, à Londres, on a inséré un registre, en quatre colonnes. Y figurent la date de réception d'un membre, le numéro de folio qui facilite la recherche dans le manuscrit, puis des indications pour savoir si la personne avait été baptisée, si elle avait été admise grâce à une lettre de recommandation, si elle était temporairement suspendue de cène ou excommuniée et enfin, dans une dernière colonne, si elle avait fait réparation [12]. En pratique, cependant, les livres d'Église britanniques furent bien moins rigoureux dans le suivi de la discipline que certains documents continentaux (Grosse, 2007 ; Chareyre, 2007). La plupart des livres racontent les motifs d'admonestation ou d'exclusion et les explications fournies par les partis mais très peu, comme Wapping, font l'effort de proposer des récapitulatifs régulièrement mis-à-jour. De sorte que dans la vaste majorité des cas, il est impossible de savoir comment s'est soldée une procédure disciplinaire. La discipline était bien au cœur des congrégations qui insistaient pour que les membres veillent les uns sur les autres, mais les conclusions étaient souvent curieusement négligées au profit de la narration. Les dissidents donnent l'impression d'avoir été beaucoup plus intéressés par le récit des délits que par la prise en note des étapes de la procédure et par sa conclusion. Ils ont finalement privilégié la rédaction, la littéralité des manuscrits, aux dépens des tableaux, des colonnes, des listes.

Enfin, les manuscrits présentent de nombreux récits de fondation. La fondation d'une nouvelle congrégation constituait un acte tout à la fois rétrospectif et prospectif. Elle matérialisait l'arrivée à maturation spirituelle d'un groupe qui existait préalablement sous une forme plus informelle et elle représentait la première étape vers la croissance de la communauté, l'établis-

12. Strict Baptist Historical Society Archives MS « Wapping [Londres] Minute Book (1676-1711), vol. 1 », reproduction photographique par Steve Weaver (2011), f° 195-212.

sement d'un gouvernement ecclésial, la réception de nouveaux membres. Les récits de fondation décrivent donc souvent le jour de la cérémonie comme un acte liminaire, à la fois fin et début. Souvent rédigés plus d'une génération après les faits, ils participent d'une écriture collective, consciente et contrôlée de l'identité dissidente, voire à un mythe des origines.

Les manuscrits présentent deux grands types de récits de fondations. Les premiers, qui émanent souvent de pasteurs missionnaires envoyés par des congrégations déjà bien implantées ailleurs, entretiennent le mythe d'une création dans les endroits « les plus sombres » du royaume où la lumière divine se met soudain à briller par le pouvoir du ministère. Dans ce cas, le récit insiste sur le rôle du ou des leader(s) charismatique(s), faiseurs de conversions, en solo ou en duo. L'un des meilleurs exemples se trouve dans le livre de la congrégation de baptistes particuliers, d'Ilston – village de la péninsule de Gower, dans le comté du Glamorgan, au Pays de Galles – congrégation qui vit le jour suite au baptême de deux femmes, en novembre 1649, par Thomas Proud et John Miles (ou Myles), ce dernier dépêché par l'Église londonienne dite de la Verrerie (*Glass House*). Après ces débuts somme toute hésitants, Miles et Proud, se retrouvèrent, en un an, à la tête d'une congrégation de presque cinquante membres, qui grossit jusqu'à deux cent-soixante en une seule décennie [13]. Cette avancée de l'Évangile justifia que soit inséré dans le manuscrit le « bref récit » des progrès de la foi dans la région, qui s'ouvre sur l'absence de précédents et invite à s'émerveiller devant la puissance divine :

> « Depuis notre apostasie, il n'y avait aucune compagnie ou société de chrétiens dans tout le pays de Galles qui promouvait et pratiquait la doctrine, le culte, l'ordre et la discipline de l'Évangile, dans sa forme primitive, il plut tout de même à Dieu de choisir ce coin obscur pour y planter son nom… et fonder ici la première Église de croyants baptisés.

13. Ilston, p. 3-10.

> On s'émerveille de voir comment les choses se sont passées [14]... »

Dans le comté du Glamorgan, ce qu'on ne peut qu'admirer, ce qui est merveilleux et suscite l'étonnement, c'est, d'une part, l'absence de précédents et, d'autre part, le choix de Miles et Proud, hommes aux humbles origines que leur « nature » ne destinait en rien à ce grand destin, au service de la Parole de Dieu. Le Pays de Galles, reculé géographiquement, comme spirituellement, se transforme sans préavis en avant-poste du protestantisme évangélique, par le seul pouvoir de l'amour divin.

D'autres récits, au contraire, tendent à mettre en avant l'aspect collectif de la fondation et la font remonter à des groupes de prière nés une ou deux générations plus tôt, dans les années 1620, leurs membres étant unis « par leur haine des évêques et de leurs superstitions [15] ». Ici, c'est l'idée de progrès de l'Évangile qui domine, même en périodes de persécutions : pas d'efflorescences isolées mais, au contraire, une histoire linéaire qui ne pouvait que mener, inexorablement, et même contre la volonté première de certains fondateurs, à la création d'Églises en marge de l'Église anglicane. Ce fut par exemple le cas à Bedford :

> « [...] il y a ici depuis fort longtemps de bons chrétiens qui, dans les temps anciens (et bien que leur forme et leur ordre n'aient pas encore été ceux des Églises visibles selon le Testament du Christ), étaient assez éclairés pour suivre avec zèle l'Évangile : non seulement ils s'instruisaient les uns les

14. « *For when there had been noe compagnies or society of people houlding forth and practiseing the doctrine, worshipp, order, and disipline of the Gospell according to primitive institution that ever wee heard off in all Walles since the apostacy, it pleased the Lord to chuse this darke corner to place his name heere... and to gather heere the first church of baptized beleevers. It is wonderful to consider how this was brought to passe...* » (Ilston, p. 31.)

15. « *[...] their detestation of the bishops and their supersition.* » (*The Minutes of the First Independent Church [now Bunyan Meeting] at Bedford, 1656-1766*, éd. H. G. Tibbutt, Bedford : Bedfordshire Historical Record Society, 1976, p. 15.)

> autres mais ils contribuaient à propager l'Évangile et à l'encourager, par leur présence et par leur bourse, en ouvrant leur porte et en tenant table ouverte [16]... »

L'accent est mis sur la longévité de la pratique, sur « les temps anciens » et sur la notion de « bons chrétiens », même de bons paroissiens. Ici, deux éléments se complètent : d'une part, l'« instruction mutuelle » dispensée strictement au sein du groupe et, d'autre part, une ouverture vers l'extérieur, une « propagation de l'Évangile », soutenue, en espèces et en nature, par des repas communautaires. Bedford revendique la visibilité de saints suivant la Lumière, qui ouvraient grandes les portes de leurs demeures privées. C'est par l'accueil qu'ils réservaient aux autres, par la « communion » autour d'un repas offert, par l'exercice de la charité, que l'Évangile se répandait – non pas en refermant les portes sur de petites communautés clandestines, séparées et bigotes. Ce document (on pourrait également citer celui de Bristol) prend bien soin de souligner la continuité entre les Églises congrégationalistes et une Église nationale pour récuser les accusations de schisme et de sédition : ce sont bien les dérives de l'épiscopalisme qui ont forcé les dissidents à fonder des structures autonomes. Les dissidents s'auto-représentaient dans les récits de leurs Églises, comme des sociétés ordonnées, parfaitement autogérées, des croyants exemplaires touchés par la grâce dont la conduite, la probité et les valeurs tranchaient singulièrement avec celles d'une Église anglicane, indigne héritière de la Réforme.

3 Les récits de l'expérience spirituelle

Les livres d'Églises fonctionnaient comme des documents collectifs qui participaient à une écriture collective de l'histoire dissidente à travers la mise en récit de temps forts, récits composés par les pasteurs mais que s'appropriait la communauté

16. « *[...] there hath of a long time bene persons godly, who in former times, (even while they remained without all forme and order as to visible church communion according to the Testament of Christ) were very zealous according to their light, not onely to edify themselves, but also to propagate the Gospell, and help it forward, both by purse and presence, keeping alwayes a door open and a table furnished and free...* » (Bedford, p. 15.)

toute entière, dans des manuscrits dont l'appartenance, et les objectifs, étaient clairement collectifs. Dans ces manuscrits, on trouve également une autre forme de récit, plus personnel, à savoir les récits de l'expérience spirituelle. Ces récits de soi – à destination des autres – étaient prononcés lorsqu'on souhaitait rejoindre une congrégation dissidente et ils avaient donc pour objectifs d'apporter des preuves de la grâce. Ils fonctionnaient donc aussi comme des récits exemplaires et certains furent compilés par les pasteurs puis imprimés à l'attention d'un plus large public (Mascuch, 1997, p. 71-96 ; Hindmarsh, 2005 ; Gribben, 2007, p. 55-78 ; Lynch, 2012, p. 121-178).

Chaque futur membre était tenu de venir faire, à l'oral, le récit de ses expériences, devant toute la congrégation afin que cette dernière puisse juger de son état de sainteté. Cette question du récit obligatoire a nourri de nombreuses controverses, de nombreuses incompréhensions. Méthodologiquement, il est délicat de les prendre en considération parce que les manuscrits présentent rarement des récits *in extenso*. Ce qu'ils apportent, en revanche, c'est une réflexion sur la façon dont les saints et les saintes devaient composer leur récit pour avoir quelque chance de succès. Les manuscrits ne contiennent pas de récits mais des descriptions de récits, qui sont donc nécessairement médiatisées et qui reflètent les priorités des scribes.

On ne peut ici s'attarder sur toutes les questions relatives à la composition et à la narration orale des récits d'expérience, mais il semble important de s'arrêter plus longuement sur les indices de validation de la grâce par la communauté. Quels que soient les canaux de diffusion qui permettaient de connaître les codes qui présidaient à la narration, on voit se dégager au moins trois indices permettant de déceler l'état électif : la relation entre le récit et les versets bibliques, la capacité du relatant à sélectionner des éléments pertinents parmi un ensemble foisonnant d'expériences, enfin sa capacité à toucher l'auditoire. Les congrégations ont ainsi favorisé l'émergence d'une narration censée atteindre un point d'équilibre entre la joie et l'espoir, le doute et le désespoir.

L'expérience personnelle était d'abord et avant tout jugée à l'aune d'un étalon extérieur, à savoir le texte biblique. La définition de l'expérience présupposait une communication intime, presque physique, entre Dieu et les Élus et la possibilité de verbaliser ces moments privilégiés. Un bon récit d'expérience était donc un récit dans lequel les promesses personnelles de salut étaient contextualisées grâce à des versets qui empêchaient les débordements éventuels. Voici un exemple, datant du 18 avril 1680, tiré du livre de Bury St Edmunds, dans le comté du Suffolk : « Au même moment, Anne Smith, à présent servante [deux mots raturés] chez Sœur Stannard a déclaré à tous le travail de Dieu ; comment Dieu l'avait menée de verset en verset, parfois en l'humiliant, parfois en l'élevant, jusqu'à ce qu'elle trouve le repos dans le Christ [17]. » Peu après, Thomas Booth cita, quant à lui, « les versets par lesquels Dieu l'a convaincu : Matthieu 9…, Ésaïe 1.16 & Osée 14.2.3.4. Matthieu 11.28 &c [18] ». Or il ne suffisait pas d'être en mesure de mémoriser une liste de versets. Encore fallait-il pouvoir distinguer des promesses de salut dans des passages différents, voire contradictoires, et être capable de personnaliser le message biblique. Le 2 décembre 1680, Martha Hammond fit à Bury St Edmunds :

> « Le long et satisfaisant récit de la façon dont Dieu agit sur son âme : parfois en la plongeant dans le désespoir et dans une horreur extrême, parfois, en lui envoyant joie et espérance, le travail divin allant de l'avant, ou bien revenant an arrière – du moins, c'est la façon dont elle le percevait –, jusqu'à ce que, finalement, son esprit parvienne à une bonne stabilité [19]. »

17. « *At the same time Anne Smith now Serv^t. to [deux mots raturés] Sister Stan[n]ard declared openly Gods work w^th her how God had lead her on fro[m] one Scripture to another, sometimes humbling her, & sometimes lifting her up, till she was brought to rest in Iesus C^t.* » (Bury CB, f° 56r°.)

18. « *y^e Scriptures God made of use to him were. Math 9…, Isa 1.16 & Hos. 14. 2.3.4. Math.11.28 &c.* » (Bury CB, f° 57r°.)

19. « *gave y^e Church a large & satisfactory Acc^t of y^e dealings of God w^th her Soul, sometimes being in g^t horror & despair, sometimes in hope & joy, y^e work of God sometime going forward, y^n again backward as to her Apprehension, till at length she was brought to some good settlem^t. in her spirit.* » (Bury CB, f° 58r°.)

Ce que les auditeurs de Bury semblent rechercher dans le récit, c'est moins l'assurance du salut qu'une capacité de discernement, la capacité à aller au-delà de ce que l'on perçoit par l'intellect ou par les sens (en l'occurrence, un mouvement pendulaire entre espoir et désespoir) pour harmoniser des émotions en apparence contradictoires. « Repos » et « stabilité » reviennent donc régulièrement sous la plume des pasteurs :

> « John Firmin, célibataire, du village de Barrow, nous a donné un long récit des nombreuses, violentes et horribles tentations qui l'ont assailli, de la douleur et du désespoir dont était en proie son esprit, sous le poids de ces tentations, et de la façon dont Dieu l'a aidé à en réchapper ; comment il finit par être stabilisé grâce à l'Écriture, tout particulièrement les sermons sur Jean 5 : 25, Éphésiens 2 : 8-9, Ésaïe 95 : 24. Il s'abandonna volontairement au Seigneur et à l'Église et, à la satisfaction générale, fut reçu en notre communion [20]. »

À l'inverse, les congrégations se méfiaient de récits qui ne prenaient pas suffisamment appui sur la Bible. Quand des fidèles prétendaient avoir été convertis seulement par des moyens dits « extraordinaires » (visions, transes, rêves) et/ou qu'une relation spéciale les unissait à Dieu, ils se heurtaient à la congrégation. On peut citer le cas d'Elizabeth Langhorn, membre de l'Église de Fenstanton. En 1653, Elizabeth refusa de continuer à recevoir les sacrements parmi les baptistes, sous prétexte qu'elle en avait reçu l'ordre de Dieu, et deux frères furent donc envoyés pour s'entretenir avec elle :

> « Nous lui avons demandé de nous prouver ses dires. Elle nous a répondu qu'elle n'en était pas capable, parce que ce qu'elle savait, nous dit-elle,

20. « *John ffirmin singleman living at Barrow, gave us a large relation of* y^e *Many Temptations violent & horrid he was assaulted* w^{th}, y^e *Agonies & distresses of Spirit while under* y^m, *as also* y^e *severall escapes* y^e *Lord afforded him, & how he was brought to settlem*^{t} *by* y^e *Gospell, especially Sermons upon John. 5.25. Eph. 2.8.9. & Isa. 95.24. willingly gave up Himselfe to* y^e *Lord, &* y^e *church, & was with satisfaction received into Com[m]union* y^{rof} . » (Bury CB, f° 78r°.)

> elle le savait par expérience (elle se mit alors à nous déclarer ses expériences). Tant que nous n'aurions pas les mêmes expériences, et que tous ceux vivant dans la même condition ne seraient pas rassemblés, nous ne pourrions pas comprendre. Nous lui avons dit que nous ne nous laisserions pas guider par son imagination mais que si elle pouvait prouver ses dires par l'Écriture, nous la croirions. Elle nous a dit qu'elle ne pouvait rien prouver par la lettre du texte et que nous ne comprenions pas le mystère[21]. »

L'échange est surprenant, non seulement parce qu'Élisabeth cherche à valider sa position par ses expériences personnelles et un « mystère » (en s'opposant frontalement à deux hommes), mais également parce qu'elle reproche aux messagers de l'Église de ne pas prendre suffisamment en compte ce type de révélation. Les termes utilisés, « expérience » et « déclaration de l'expérience », sont strictement identiques à ceux invoqués par d'autres croyants ; ce qui diffère ici, c'est l'incapacité d'Elizabeth à produire des preuves scripturaires de sa révélation. Le terme choisi par les messagers relève tout à la fois de l'imagination (*fancy*), de l'arbitraire et de la déraison.

Certains documents révèlent par ailleurs qu'à côté de la fréquence des citations bibliques, la durée de la narration pouvait jouer un rôle crucial dans l'appréciation des récits, et d'abord dans un sens négatif. Une longueur déraisonnable pouvait indiquer que l'impétrant n'était pas suffisamment en mesure d'orienter son récit dans un sens positif et de « prouver » ses expériences par la Bible ou, plus simplement, qu'il ne maîtrisait pas certains codes narratifs. Un récit jugé satisfaisant

21. « *We desired her to prove what she said. She said she could not prove it to us, for what she knew, she said, she knew it by experience (then she began to declare her experiences of God,) and, until we had the same experience, and were gathered up into the same condition, we could not understand it. We told her we would not be guided by her fancy, but if she could prove what she said by the scriptures, we would believe her. She said she could not prove it by the letter, and, she said, we could not understand the mystery.* » (*Records of the Churches of Christ, Gathered at Fenstanton, Warboys, and Hexham, 1644-1720*, éd. Edward Bean Underhill, Londres, The Hanserd Knollys Society, 1854, p. 88.)

était donc un récit qui équilibrait les expériences ressenties et les preuves scripturaires, d'une durée suffisante pour qu'on puisse y entendre le travail de la grâce, sans perdre ni clarté ni concision. Il fallait enfin qu'il touche à la fois les relatants et les membres de l'auditoire, le cœur étant clairement identifié comme le siège des émotions. Certains manuscrits (notamment Bury St Edmunds, Cambridge, Guestwick et Rothwell) utilisent fréquemment des adjectifs laudatifs qui caractérisent les effets produits sur l'auditoire davantage que les qualités intrinsèques du récit : un récit « satisfaisant », par exemple, était celui d'une jeune femme qui « a magnifié les richesses de la grâce, qui nous a réjoui le cœur ». Certains récits « affectaient le cœur » et une congrégation était souvent « affectée » par la façon dont la grâce de Dieu se manifestait [22]. Les termes utilisés (toutes les variations sur les affects : *affect* / *affected* / *affecting*) servaient d'ailleurs à décrire à la fois le récit des futurs membres comme les sermons des pasteurs et sans doute faut-il imaginer le récit de l'expérience comme une performance théâtrale qui pouvait dans certains cas tirer des larmes aux auditeurs comme aux relatants [23].

4 Livres et identité dissidente

La question de l'identité dissidente était donc intimement liée, au XVII^{e} siècle, à un sentiment d'appartenance à une communauté donnée (Whittington et Shephard, 2000 ; Halvorson et Spierling, 2008), alors même qu'on a tendance à considérer que ces protestants privilégiaient le rapport personnel au divin. L'identité dissidente s'est d'abord pensée en opposition avec l'identité paroissiale. La culture dissidente se différenciait en bien des points de celle des anglicans et les deux communautés s'opposèrent parfois très violemment (Walsham, 2006). La vie même au sein d'une congrégation était accaparante : non seulement il fallait être présent le dimanche, en particulier le dimanche de communion, une fois par mois, mais également

22. « *[She] magnified the riches of grace to the rejoyceing of our hearts* » ; « *an heart-affecting relation* » ; « *The Church being exceedingly affected* » (DWL, « Church Book of Rothwell Congregational Church, 1655-1707 », microfilm de l'original, f° 5, 35, 55, 60, 235.)

23. Rothwell, f° 44.

participer aux jours de jeûnes et de prière, aux rencontres mensuelles pour gérer les rencontres de l'Église et régler les questions disciplinaires, représenter la congrégation à l'extérieur, lorsque d'autres congrégations demandaient de l'aide, veiller les uns sur les autres, rendre visite aux malades, comme aux candidats potentiels, être présent comme témoin à un mariage et, chez les baptistes, venir assister en semaine au sacrement. Le sentiment identitaire était ensuite renforcé par l'obligation de se marier entre dissidents et de catéchiser ses enfants au sein de la communauté.

Le livre d'Église permettait de retracer les détails de cette vie communautaire. En interne, il était donc disponible et souvent bien diffusé. En 1653, l'Église de Fenstanton reconnut, par exemple, la nécessité d'en faire lecture publique :

> « On demanda s'il n'était pas nécessaire que le Livre d'Église puisse être lu lors des assemblées générales, en présence de la congrégation. Quelques arguments ont été produits à l'appui, à savoir : premièrement, que cela empêcherait que des inexactitudes soient retranscrites, deuxièmement, que toute la congrégation pourrait ainsi prendre connaissance du contenu. Ces choses ayant été prises en considération, on en conclut que la lecture était nécessaire[24]... »

En cas de schisme, l'Église, gardait la jouissance des documents dont elle était propriétaire : quand Joseph Taylor, pasteur de la congrégation de baptistes généraux de White's Alley (Londres) les quitta subitement, avec une partie des membres, pour s'installer dans les congrégations calvinistes de Devonshire Square puis de Lorimer's Hall, le livre resta en possession de White's Alley qui détaille le schisme et les interventions des

24. « *Whether it was not necessary that the book of Records should be read at the general meetings, in the presence of the congregation ; several reasons were produced to prove it to be necessary, viz. : first, that thereby falsities may be prevented from entering in ; secondly, that all the congregation thereby may become acquainted therewith ; which thing being taken into consideration, it was concluded to be necessary...* » (Fenstanton and Warboys, p. 97.)

autres Églises de la capitale en sa faveur. En cas de désaccord, le parti qui conservait le livre d'Église étaient à même de se présenter comme garant historique, théologique, moral et ecclésial, à même de conserver et de relire son récit de fondation, voire son mythe des origines. Quand des membres quittaient, ensemble, leur Église, s'ils perdaient du même coup la possession du manuscrit, ils pouvaient être plus facilement accusés d'avoir été aux origines d'une querelle ayant « démembré » le peuple de Dieu. Sans livre, on pouvait toujours refonder une communauté sur des bases plus saines et s'inventer une autre histoire, mais on y perdait aussi sa mémoire et son identité.

Conclusion

Les récits, qu'il s'agisse de récits de fondation ou de récits de soi, ont indubitablement contribué à la constitution de l'identité dissidente. Il s'agit maintenant de faire en sorte qu'ils puissent être plus précisément repérés et analysés par les chercheurs, tandis qu'ils restent dispersés dans une myriade d'institutions publiques et privées sur l'ensemble du territoire britannique. On a pu observer deux tendances apparemment contradictoires : d'un côté la volonté des dissidents de se doter, très tôt, d'instrument d'enregistrement du fonctionnement de leurs Églises ; de l'autre, une mauvaise organisation des informations, et pas seulement en périodes de persécutions où il était difficile de tenir des rencontres régulières. Les livres d'Églises auraient pu se contenter d'être des relevés de conclusions. Mais le matériau avait tendance à se multiplier ce qui aboutit, parfois, à une certaine confusion générique : on y ajoutait des récits de fondation, des biographies miniatures, des controverses, des lettres, on y détaillait les récits d'expérience de nouveaux membres. Les dissidents britanniques sont tombés sous l'emprise du récit. À maintes reprises, nous avons été frappées par la transformation des notes en histoires, des conclusions en anecdotes, des listes en controverses, des excommunications en récits de jugement par des compilateurs séduits par la narration. Ces récits se sont logés dans des manuscrits collectifs, souvent anonymes, censés, retranscrire les comptes et les « affaires » des communautés.

Il faut cependant terminer sur une nuance qui touche à la conception même d'une identité dissidente. Malgré l'apparente identité communautaire des dissidents britanniques, le concept de « communautés » séparées est à manier avec prudence dans ce contexte, puisque les dissidents et les anglicans se sont côtoyés, entre-aidés, et même protégés, au-delà de leurs clivages confessionnels (Walsham, 2006). Même si ces interactions sont bien connues, les études analysent souvent les communautés dissidentes comme des communautés homogènes, dont la cohésion – au moins théologique et spirituelle, si ce n'est sociale – était forte (Stevenson, 1991 et 1995). La question aujourd'hui n'est plus vraiment de comprendre comment les dissidents interagissaient avec des anglicans plus ou moins tolérants, mais de reconnaître que, finalement, peu de dissidents ont mené une existence entièrement séparée de la paroisse et entièrement tournée vers la congrégation. Une fois encore, les livres d'Église et leurs récits pourront nous y aider.

Bibliographie

Burden, Mark, Davies, Michael, Dunan-Page, Anne et Halcomb, Joel (2016). *An Inventory of Puritan and Dissenting Records, 1640-1714* : http ://www.qmulreligionandliterature.co.uk/online-publications/dissenting-records.

Chareyre, Philippe (2007). Le consistoire et l'advertisseur : étude croisée de deux séries de registres nîmois, XVI^{e}-XVII^{e} siècle. In Philippe Chareyre et Raymond Mentzer (dir.), *La mesure du fait religieux. L'approche méthodologique des registres consistoriaux (Espace calvinien européen, XVI^{e}-XVIII^{e} s.)* (p. 525-542). Colloque international de Pau, 9-11 juin 2005. *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, *153*.

Dunan-Page, Anne (2013). Letters and records of the Dissenting Congregations : David Crosley, Cripplegate and Baptist church life. In Anne Dunan-Page et Clotilde Prunier (dir.), *Debating the Faith : Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550-1800* (p. 69-87). Dordrecht : Springer.

Dunan-Page, Anne (2017). *L'Expérience puritaine. Vies et récits de dissidents (XVIIe-XVIIIe siècle)*. Paris : CERF.

Gribben, Crawford (2007). *God's Irishmen : Theological Debates in Cromwellian Ireland*. Oxford : Oxford University Press.

Grosse, Christian (2007). Rationalité graphique et discipline ecclésiastique. Les registres du consistoire de Genève à l'épreuve (XVI^{e}-XVII^{e} siècles). In Philippe Chareyre et Raymond Mentzer (dir.), *La mesure du fait religieux. L'approche méthodologique des registres consistoriaux (Espace calvinien européen, XVI^{e}-XVIII^{e} s.)* (p. 543-560). Colloque international de Pau, 9-11 juin 2005. *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, *153*.

Halvorson, Michael J. et Spierling, Karen E. (2008). Introduction : Definitions of community in early modern Europe. In Michael J. Halvorson et Karen E. Spierling (dir.), *Defining Community in Early Modern Europe* (p. 2-23). Aldershot : Ashgate.

Hindmarsh, Bruce D. (2005). *The Evangelical Conversion Narrative : Spiritual Autobiography in Early Modern England*. Oxford : Oxford University Press.

Keeble, N. H. (1987). *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*. Leicester : Leicester University Press.

Lynch, Kathleen (2012). *Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World*. Oxford : Oxford University Press.

Mascuch, Michael (1997). *Origins of the Individualist Self : Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791*. Cambridge : Polity Press.

Menzer, Raymond (2014). *Les registres des consistoires des Églises réformées de France, XVI^e-XVII^e siècles. Un inventaire*. Genève : Droz.

Spurr, John (1998). *English Puritanism, 1603-1689*. Basingstoke : MacMillan.

Stevenson, William (1991). Sectarian cohesion and social integration, 1640-1725. In E. S. Leedham-Green (dir.), *Religious Dissent in East Anglia* (p. 69-86). Cambridge : Cambridge Antiquarian Society.

Stevenson, William (1995). The social integration of post-restoration dissenters, 1660-1725. In Margaret Spufford (éd.), *The World of Rural Dissenters, 1520-1725* (p. 360-387). Cambridge : Cambridge University Press.

Walsham, Alexandra (2006). *Charitable Hatred : Tolerance and Intolerance in England, 1500-1700*. Manchester / New York : Manchester University Press.

Withington, Paul et Shepard, Alexandra (2000). Introduction : Communities in Early Modern England. In Paul Withington et Alexandra Shepard (dir.), *Communities in Early Modern England : Networks, Place, Rhetoric* (p. 2-15). Manchester / New York : Manchester University Press.

Worthley, Harold F. (1966-1969). *An Inventory of the Records of the Particular (Congregational) Churches of Massachusetts Gathered, 1620-1805. Proceedings of the Unitarian Historical Society, 16*.