

# Les Églises évangéliques en France (XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècle) : Des Églises de réveil ?<sup>1</sup>

## Introduction

Les Églises évangéliques aiment « se réveiller », au point que certaines assemblées n'hésitent pas à se qualifier d'« Églises de réveil ». Mais qu'entendre par là ? On peut définir le réveil, en protestantisme, comme une redynamisation militante du christianisme marquée par une dimension collective (création d'œuvres nouvelles) et individuelle (conversions). Le réveil est mouvement, chamboulement. Il secoue, questionne, conteste les institutions précédentes. Ce qui nous conduit à ce constat liminaire : accoler les notions d'Église et de réveil ne va pas de soi. Qui dit Église dit, en effet, institution, donc stabilité. Le « réveil » renvoie, au contraire, à l'idée de nouveauté et de changement. Dans la formule « Église de réveil », il y a une forme d'énigme, de paradoxe. On devine une mise en tension, des oppositions, mais aussi, sans doute, des complémentarités possibles. Parler d'« Églises de réveil » demande explication, analyse, élucidation.

Le dossier du mouvement évangélique français se prête bien à une telle investigation. Cette branche minoritaire du protestantisme français a en effet mis en place des « Églises », mais sous un régime particulier, marqué majoritairement par ce double accent : l'autonomie locale des assemblées, et un caractère professant. Cette autonomie, cette souplesse institutionnelle, remonte à l'origine de ces courants, qui se sont affirmés en marge des grandes Églises établies. Mais elle répond aussi au souci, périodiquement revendiqué, de favoriser des « réveils »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Conférence donnée lors du colloque tenu à Vaux-sur-Seine les 28-29 mars 2003.

<sup>2</sup> Mais ces affinités particulières entre courant évangélique et réveil ne doivent pas conduire à limiter l'action revivaliste à la sphère évangélique : le principal effet du courant revivaliste, dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, s'est d'abord situé au sein même des Églises concordataires (réformée et luthérienne). Voir notamment Samuel MOURS, *Un siècle d'évangélisation en France, 1815-1914* (deux vol.), Flavion, Librairie des éclairés unionistes, 1963, et André ENCREVÉ, *Protestants français au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les réformés de 1848 à 1870*, Genève, Labor et Fides, 1986.

Les Églises évangéliques n'existeraient pas *malgré* les réveils, mais *en vue* des réveils. Elles entretiendraient avec eux des affinités particulières, comme l'évoque ce rapport de la commission synodale des Églises libres en 1875, cité par Claude Baty : « Ces chrétiens que le réveil groupe en une seule famille seront tôt ou tard amenés à se rapprocher encore davantage. L'Église de l'avenir à laquelle chacun se prépare ne peut avoir d'autres bases que les nôtres<sup>3</sup>. » Comment éclairer cette articulation entre « Église » et « réveil » ? Au travers de quelques exemples, dont une majorité seront empruntés au terrain baptiste, marqué en France par presque deux siècles de dynamique revivaliste, trois angles d'approches sont privilégiés dans cet exposé : il importe, de prime abord, de pointer les difficultés spécifiques qui se posent pour l'historien face à l'objet « réveil » (I), puis de savoir comment le décrire (II), et enfin de parvenir à l'analyser (III). Le fil directeur choisi n'est donc pas de proposer une interprétation générale, mais plus modestement d'esquisser un balisage méthodologique autour des questions de définition, de sources et des concepts mis en œuvre dans l'analyse des rapports entre Églises évangéliques et « réveil ».

### **1. Les « réveils » évangéliques : un objet d'histoire à conquérir**

La première grande question qui se pose, c'est de bien délimiter l'objet étudié, afin de pouvoir rassembler des sources et mobiliser des hypothèses d'interprétation. La question des réveils n'apparaît pas du tout évidente, de ce point de vue. On peut même considérer qu'il s'agit probablement de l'un des objets religieux les plus complexes à étudier. Cerner les réveils comme objets d'histoire, au travers de l'itinéraire protestant évangélique en France, n'est pas aussi simple qu'il y paraît, même si cette notion est abondamment présente dans les sources consultées. L'historien en quête d'un objet d'étude se heurte en effet à deux obstacles de taille. Le premier est la réticence des acteurs de l'histoire qu'il étudie.

#### ***1.a. Les réticences des acteurs de l'histoire***

Parmi les protestants évangéliques, en France comme ailleurs, les périodes de « réveil », d'effervescence religieuse particulière, font vaciller les repères. Elles sont marquées par une certaine dérégulation institutionnelle – les laïcs s'imposent parfois au détriment des pasteurs –, l'ordre du culte est fréquemment bouleversé, les conversions se produisent par dizaines dans les Églises locales et les témoignages et prières spontanées se multiplient. L'histoire évangé-

---

<sup>3</sup> Notice du synode de l'Union des Églises Évangéliques (dites "libres"), Laforce, 1875, p. 52, cité par Claude BATY, *Les Églises évangéliques libres*, Valence, LLB, 1999, p. 95.

lique française a connu plusieurs phases d'effervescence, depuis l'impact du réveil de Genève dans les années 1820-40 jusqu'aux réveils pentecôtistes/charismatiques du XX<sup>e</sup> siècle, en passant par le réveil de la Drôme, dans l'entre-deux guerres. Dans chacune d'entre-elles, l'horloge du temps paraît connaître d'étranges soubresauts. Pour les acteurs du réveil, le vécu et la chronologie revêtent alors une densité particulière. Trois types de représentations se retrouvent alors, qui tous trois tendent à mettre à distance le regard dépassionné de l'historien.

Le premier type de représentations mobilise un imaginaire millénariste<sup>4</sup>. Quelles que soient les variantes du millénarisme évangélique (entre amillénarisme, prémillénarisme, postmillénarisme et nuances sur la tribulation – il existe des pré-tribulationnistes et des post-tribulationnistes), les fidèles se sont généralement retrouvés dans l'idée que le réveil annonce les temps de la fin : les temps de l'avènement de Jésus-Christ. « Sur ce point, les chrétiens ont à se faire de grands reproches », estimait le pasteur Ruben Saillens (1855-1942), qui fut l'un des plus ardents propagandistes du réveil parmi les protestants évangéliques français entre la guerre de 1870 et la Seconde Guerre Mondiale. Loin d'être selon lui une doctrine « ésotérique<sup>5</sup> », le « retour » de Christ est un élément essentiel des prophéties de la Bible, et les chrétiens, par l'évangélisation, par leur activité, peuvent dans une certaine mesure contribuer à hâter cette heure du retour en diffusant l'Évangile de la manière la plus large possible. Dès lors, aussi faible qu'elle apparaisse, l'Église locale évangélique « réveillée » s'anticipe comme un des îlots préparant l'avènement imminent du Royaume. Les conversions marquent une « rupture instauratrice » confirmant que la moisson est proche. L'histoire, dans cette perspective, n'est qu'encombrement, perte de temps, comme le suggéra le pasteur Ruben Saillens lors d'une allocution mémorable au Musée du Désert en 1922. Il estimait alors « l'esprit évangélique » contraire aux célébrations « des ancêtres dont la grandeur consiste en ce qu'ils n'avaient pas d'ancêtres<sup>6</sup> ». La mémoire, l'histoire, les archives, poids inutile ? De fait, on observe qu'en dehors de la presse et des descriptions extérieures, les périodes de réveil sont souvent difficiles à cerner pour l'historien en raison des réticences des acteurs pour l'archivage. À l'heure du renouveau, du départ imminent, on redoute les valises trop lourdes<sup>7</sup> !

<sup>4</sup> Voir Stephen HUNT (ed) *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, London, Hurst & Company, 2001.

<sup>5</sup> Ruben SAILLENS, *Le mystère de la foi, Exposé de la Doctrine évangélique d'après les Saintes Écritures*, Nogent-sur-Marne, Éd. de l'Institut biblique, 1931, p. 140.

<sup>6</sup> Ruben SAILLENS, *Discours au Musée du Désert*, 6 août 1922, cité par Marguerite WARGENAU-SAILLENS, *Ruben et Jeanne Saillens évangélistes*, Paris, Les Bons Semeurs, 1947, p. 338.

<sup>7</sup> On doit d'autant plus saluer le travail d'Evert VELDHUIZEN, *Le renouveau charismatique protestant en France, 1968-88*, Paris, thèse de doctorat Paris IV Sorbonne, 1995. Réalisé à partir d'un terrain assez réticent à l'investigation historique approfondie, ce travail n'en lève pas moins le voile sur le revivalisme récent le plus actif : le charismatisme.

Un second type de représentation de nature à compliquer le travail de définition de l'objet tient dans un certain imaginaire mysticisant. À l'heure du « réveil », en somme, tout deviendrait « spirituel ». Émile-Guillaume Léonard, en son temps, mettait l'accent sur la dimension « spirituelle », définissant le réveil comme un « redressement spirituel<sup>8</sup> ». Si, pour le millénariste, seul l'avenir compte, pour le mystique, seul le spirituel compte, les deux priorités revenant chacune à compliquer le travail de l'historien en affichant désinvolture ou mépris à l'égard de l'archive et du regard rétrospectif. Cette dimension a parfois traversé l'histoire des réveils évangéliques, comme on la retrouve aussi dans d'autres mouvements (on pense notamment à Taizé, mouvement qui demeure très hostile à l'investigation historique au nom de la priorité au spirituel, estimé « hors du temps »). Le revivalisme pentecôtiste/charismatique, en toute hypothèse, paraît plus marqué par cette tendance que les mouvances de type « piétiste/orthodoxe », dans la mesure où l'accentuation particulière du thème de la « vie par l'Esprit », tournée vers l'avenir, se double d'une indifférence souvent répétée à l'investigation historique<sup>9</sup>.

Un troisième type de représentation véhiculé par les acteurs du revivalisme évangélique en France est une forme de primitivisme, au sens d'une valorisation absolue du modèle de l'Église primitive, celle des premiers chrétiens du temps des apôtres. Ce primitivisme est particulièrement fort chez les protestants évangéliques, en particulier les baptistes et les pentecôtistes. Chez d'autres protestants, on mettra plutôt l'accent sur un souci de réorienter l'histoire de l'Église à partir des excès supposés de l'institution catholique au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Pas chez les baptistes ou les pentecôtistes. À l'image du mouvement qu'on appelle, aux États-Unis, les « *New Paradigm Churches*<sup>10</sup> » de l'âge (dit) post-dénominationnel, leur souci majoritaire n'est pas de réorienter le cours de la tradition chrétienne, mais de restituer purement et simplement l'Église néotestamentaire. Maints protestants évangéliques français ont mis en valeur ce souci restitutionniste, tels le baptiste Paul Passy (1859-1940), professeur de phonétique à l'École Pratique des Hautes Études au début du XX<sup>e</sup> siècle, qui militait pour le « réveil », valorisait le retour aux « origines » du christianisme<sup>11</sup>, tout en défen-

<sup>8</sup> Émile-Guillaume LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, III, Paris, PUF Quadrige, 1988, p. 164.

<sup>9</sup> À noter qu'un chercheur relève le défi de cette investigation, mais moins sous l'angle de l'histoire que de la sociologie et de la politologie : il s'agit de Thibaud Pierre-Louis Lavigne (laboratoire ERMES, Nice), qui conduit actuellement (2003) une thèse de doctorat sur le sujet suivant : « Jeunesse et spiritualité : le revivalisme chrétien français à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle ».

<sup>10</sup> Cf. Donald MILLER, *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1997.

<sup>11</sup> Paul Passy usait quant à lui de l'orthographe simplifiée, évoquant les « orijines » du « Cristianisme ». Cf. notamment Paul PASSY, *Les orijines du cristianisme d'après des documents autantiques et des souvenirs personnels par un contemporain*, LUC, médecin du premier siècle, traduit du Grec et accompagné de notes explicatives, Paris, Société des Traités, 1903.

dant une réforme de l'orthographe au nom d'une critique des traditions, source de complication et de complexités jugées excessives. George R. Stotts, dans sa synthèse sur le mouvement pentecôtiste français, rappelle de son côté que « les Pentecôtistes sont persuadés que les événements surnaturels du Nouveau Testament sont de nouveau d'actualité. Ils déclarent avoir fait personnellement l'expérience du "baptême du Saint-Esprit dont le signe initial est le parler en langues", comme les Apôtres au jour de la Pentecôte<sup>12</sup> ». Douglas Scott (1900-1967), moteur de l'essor des Assemblées de Dieu en France, plaidait régulièrement pour le rétablissement du « christianisme primitif » représenté, d'après lui, par le pentecôtisme. Difficile de ne pas discerner, dans cette revendication, un certain court-circuitage de l'histoire. Mais ces réticences des acteurs de l'histoire ne sont pas seules à compliquer la définition de l'objet. À un tout autre niveau, on constate que les notions de « réveil » et d'« Église de réveil » sont abordées avec beaucoup de réserves par certains courants historiographiques.

### *1.b. Les réticences de certains courants historiographiques*

Sans prétendre cerner tous les courants qui peuvent conduire à questionner la pertinence de la notion de « réveil », dans le champ des sciences sociales, trois tendances paraissent assez significatives. La première, qui se réclame du marxisme, revient à nier au phénomène religieux sa dynamique endogène. Le réveil, en ce sens, ne peut être qu'une représentation<sup>13</sup>, ou alors une manifestation superficielle de mutations socio-économiques beaucoup plus profondes, telle l'écume frémissante sur la lame de fond. Ce type d'analyse conserve un grand intérêt, dans la mesure où il permet d'adopter une salubre distance critique par rapport au discours des acteurs des réveils, et de pointer l'influence beaucoup plus importante qu'ils ne l'imaginent des facteurs économiques, c'est-à-dire des infrastructures, pour parler en langage marxiste. Dans le champ de l'histoire du protestantisme évangélique français, ce type d'approche peut permettre de très utiles mises en perspective. Par exemple, il paraît difficile de ne pas lier le petit réveil évangélique dans le bassin houiller du nord de la France, dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, au boom de la mine qui transforme alors considérablement la région, créant de multiples villes-champignons et un énorme appel de main-d'œuvre. De la même manière, le revivalisme baptiste antérieur qui se manifeste dans la vallée de l'Oise entre les années 1830 et 1860 pourrait fort bien être éclairé, mieux compris, à la lumière de la vitalité de

<sup>12</sup> George R. STOTTS, *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, Craponne, Viens et Vois, 1981, p. 7.

<sup>13</sup> Tout en ne se situant pas dans la ligne d'une approche marxiste, l'ouvrage de Franck LAMBERT, *Inventing the "Great Awakening"*, Princeton, Princeton University Press, 1999, insiste sur l'aspect essentiel des représentations, susceptibles de « fabriquer » l'idée même d'un réveil.

l'industrie rurale dans cette région, qui découvre alors progressivement le chemin de fer et une circulation accrue des denrées, source d'échanges plus intenses et d'un dynamisme régional renouvelé. Le revivalisme pentecôtiste très précoce que l'on observe au Havre, dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle, n'est sans doute pas étranger non plus à des facteurs d'explications d'ordre socio-économique. Le Havre constituait alors le principal port atlantique français. La conjonction d'un prolétariat industriel important et d'intenses échanges avec l'étranger a forgé un contexte spécifique très propice à l'essor précoce du pentecôtisme dans cette métropole normande. Mais le seul paramètre économique n'explique pas tout. Si certains phénomènes revivalistes peuvent être liés aux variations de l'activité économique, d'autres se sont au contraire produits dans des phases de relative stagnation économique, comme c'est le cas en 1905, au moment où l'onde de choc du réveil du Pays de Galles se manifeste en France, ou dans les années 1970 avec un mouvement de réveil de type charismatique.

Parfois combinées avec l'explication de type marxiste, les théories de la sécularisation linéaire, de la perte d'emprise irréversible du religieux sur les sociétés occidentales, constituent un autre type d'analyse peu ouverte à la prise en compte de la notion de « réveil » religieux, en tout cas au XX<sup>e</sup> siècle. Le sociologue Steve Bruce<sup>14</sup>, aujourd'hui, constitue sans doute le principal représentant de cette tendance. Le livre qu'il a publié en 2002 s'intitule tout simplement *God is Dead...* À ses yeux, le revivalisme évangélique devient quasiment impossible au-delà d'un certain seuil de déchristianisation. Même le réveil charismatique ne constituerait qu'un pâle reflet des réveils d'antan dans la mesure, écrit-il, où c'est l'expérience, le *self*, le narcissisme qui priment, plutôt que la doctrine ou le changement de conduite. Ces théories de la sécularisation progressive des sociétés<sup>15</sup>, très populaires entre les années 1960 et 1980, se trouvent cependant de plus en plus mises en cause depuis une quinzaine d'années, soit par ceux qui défendent l'idée de cycles de hautes et basses eaux de christianisme, tels l'historien Gérard Cholvy<sup>16</sup>, soit par ceux qui affirment, après avoir entonné jadis les trompettes de la sécularisation, que l'heure est désormais à la « désécularisation » du monde<sup>17</sup>. Il reste que la littérature théorique en langue française semble avoir

<sup>14</sup>. Steve BRUCE, *God is Dead, Secularization in the West*, London, Blackwell Publishing, 2002.

<sup>15</sup>. Un des plus grands classiques, sur ce sujet, reste Peter BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*, Garden City (NY, Doubleday (diverses éditions).

<sup>16</sup>. « Sociologues, voire théologiens (D. Bonhoeffer le premier), considèrent la sécularisation comme un phénomène inéluctable et la religion comme un phénomène résiduel. Au risque de l'interprétation, nous avons suggéré de substituer à ces deux schémas linéaires une autre hypothèse en forme de flux et de reflux du sentiment religieux dans la société. Et ceci amène à prendre en compte les indices de récession aussi bien que ceux du réveil. » Gérard CHOLVY, *La religion en France de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, p. 189.

<sup>17</sup>. Cf. Peter BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1999.

été durablement marquée par le poids de ce paradigme de la sécularisation linéaire. On en retrouve des échos en parcourant l'ouvrage d'Hippolyte Simon qui nous décrit une imminente « France païenne<sup>18</sup> », et, sur un autre plan, jusque dans l'essai d'André Gluksman, intitulé, ni plus ni moins, *La troisième mort de Dieu*<sup>19</sup>... Du coup, mis à part un ouvrage assez descriptif d'Alice Wemyss<sup>20</sup> (nourri parfois de jugements de valeur contestables), il semble que l'historiographie religieuse française n'ait longtemps pas prêté une attention aussi vive au revivalisme qu'à la déchristianisation, par exemple. Il est vrai cependant que depuis quelques années, un rééquilibrage s'opère<sup>21</sup>.

Enfin, un dernier courant, beaucoup plus en vogue aujourd'hui, conteste la notion de « réveil ». Il est défendu par les théoriciens de l'économie religieuse, qui entendent appliquer les mécanismes du marché au champ religieux. Rodney Stark et Roger Fink ont ouvert la voie dans ce domaine, au travers d'un survol suggestif de l'histoire religieuse américaine où ils contestent vigoureusement la périodisation classique en phases de « réveils ». Dans la conclusion de leur ouvrage pionnier, ils affirment notamment que « la description de l'histoire religieuse américaine en terme de tournants soudains durant lesquels l'intensité religieuse varie plus ou moins en réponse à diverses crises culturelles ou nécessités sociales » n'a « aucune base, ni pour les récentes décennies ni dans les siècles passés ». Ce qu'ils considèrent être comme « le courant majeur » de l'histoire religieuse américaine est un lent processus d'accroissement de la pratique religieuse depuis 1776 jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, en fonction d'une offre religieuse de plus en plus diversifiée sur le marché des biens symboliques<sup>22</sup>. Cette analyse ne nie cependant pas l'existence de tournants, mais ils sont liés, d'après les auteurs, à la chute ou l'émergence de telles ou telles « firmes » religieuses, mais pas aux fluctuations du dynamisme religieux en tant que tel. Une telle approche invite à une critique forte du discours des institutions, recentre opportunément sur les acteurs eux-mêmes, et valorise la permanence du sentiment religieux. Mais en réinterprétant l'histoire religieuse uniquement en terme de logique de marché, elle complique passablement la description et l'analyse des phénomènes de « réveils » et paraît quelque peu réductrice.

---

<sup>18</sup>. Hippolyte SIMON, *Vers une France païenne*, Paris, Cana, 1999.

<sup>19</sup>. André GLUKSMAN, *La troisième mort de Dieu*, Paris, Nil éditions, 2000.

<sup>20</sup>. Alice WEMYSS, *Histoire du Réveil, 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977.

<sup>21</sup>. Cf. ces bilans : Sébastien FATH, « Réveil et petites Églises », numéro spécial de bilan historiographique, *BSHPE* 2002/4, oct-déc.2002, p. 1101-1122 (22 p), et *Id.*, « Deux siècles d'histoire des Églises évangéliques en France : contours et essor d'un protestantisme de conversion », *Hokhma*, 2002, p. 1 à 51 (51 p). Le lecteur trouvera dans chacun de ces deux travaux plus d'une centaine de références bibliographiques.

<sup>22</sup>. Cf. Roger FINKE and Rodney STARK, *The Churching of America, 1776-1990, Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, p. 274 (conclusion).

Il reste qu'il faut tenir compte de ces approches historiographiques. Combinées aux réticences des acteurs eux-mêmes, elles ne contribuent pas à faciliter la tâche de l'historien dans sa définition de l'objet. Une *via media* semble s'imposer pour parvenir à aller de l'avant.

### *1.c. Pour une via media entre représentations et modélisation théorique*

Face aux réticences des acteurs (« nous vivons un réveil : c'est un phénomène spirituel qui a peu à voir avec l'histoire »), à l'effet d'écrasement que peuvent par ailleurs provoquer certaines modélisations théoriques, certaines perspectives historiographiques (« le réveil n'existe pas, ou n'existe que dans l'imaginaire »), une *via media* paraît s'imposer. Elle peut s'exprimer sous la forme d'une définition de travail assez large qui combine apports théoriques et prise en compte de l'expérience revivaliste décrite par les acteurs. Cette démarche paraît assez conforme à l'inconfort nécessaire de l'historien, qui doit à la fois postuler que ceux qu'il étudie n'ont généralement pas été victimes d'une illusion complète (donc tenir compte de leurs représentations) tout en étant conscient que les acteurs de l'histoire ne savent pas tout (d'où la distance critique nécessaire par rapport aux représentations). Sur cette base, il paraît utile de revenir sur la notion de réveil, définie en introduction comme une phase de remobilisation militante des individus et des Églises. Cette définition se rapproche, en des termes plus ramassés (et peut-être un peu plus neutres), de la définition proposée par Laurent Gambarotto dans l'*Encyclopédie du protestantisme*, où il évoque des « périodes de renouvellement où la foi est revitalisée et l'Église dynamisée par la prédication et l'action de chrétiens fervents<sup>23</sup> ». Une définition sociohistorique appropriée du « réveil » gagne à éviter le jargon revivaliste spiritualisant, en intégrant deux éléments : la notion de militantisme, abondamment visitée par les sciences sociales, et le caractère dynamique du phénomène, dont tous les revivalistes font état dans les sources consultées. Elle peut faciliter des comparaisons, aplanir un terrain commun d'analyse qui permette aux historiens de travailler.

Cette remobilisation paraît jouer à deux, voire à trois niveaux : à un niveau individuel, par un engagement accru des membres d'Églises et par la conversion de personnes jusque-là extérieures aux Églises, à un niveau institutionnel (on rejoint ici les analyses de Roger Finke et Rodney Stark) en provoquant la mort

---

<sup>23</sup>. Laurent GAMBAROTTO, « Réveil », dans *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1326.



de certaines institutions et la naissance de nouvelles organisations<sup>24</sup>, mais aussi, sans doute, à un niveau sociétal. Les réveils ont influencé la société globale au travers d'une action sociale renouvelée ou d'un engagement civique plus intense des individus touchés par le réveil, à commencer par les femmes, qui ont souvent puisé, dans les réveils, des voies d'émancipation jusque-là interdites<sup>25</sup>, au risque de choquer les conventions<sup>26</sup>. Ces trois niveaux ont tous été observables au cours de l'histoire du revivalisme en France. Après l'étape de la définition de l'objet, la description du revivalisme baptiste en France donne l'occasion de plonger dans un dossier particulier, étayé par de nombreuses sources.

## 2. Décrire les « réveils » : l'exemple du revivalisme baptiste

Pour décrire en profondeur un phénomène revivaliste évangélique, le terrain baptiste apparaît très adapté<sup>27</sup>. Tout d'abord parce qu'on dispose là, au contraire du mouvement pentecôtiste/charismatique, d'une séquence de près de deux siècles d'histoire. Ensuite parce que les baptistes ont produit une quantité particulièrement élevée de sources écrites, comparativement à d'autres groupes évangéliques comme les darbystes, par exemple. Enfin, parce qu'ils ont été très régulièrement marqués par des impulsions revivalistes, au contraire d'autres groupes où celles-ci sont plus discrètes ou plus ponctuelles (méthodisme, Églises libres). Décrire les phénomènes revivalistes chez les baptistes invite à une triple approche : le revivalisme est d'abord une culture, imbriquée à l'identité évangélique française. Il s'est ensuite exprimé dans la diachronie, au travers de diverses phases qui émaillent l'histoire baptiste en France des origines à nos jours. Enfin, il s'ausculte au travers de sources, qu'il importe d'inventorier.

### 2.a. L'identité évangélique et le « réveil »

« L'évangélisation ou la mort »... L'expression, détournant le slogan révolutionnaire, correspond assez bien au mot d'ordre des baptistes français. Mais on peut l'élargir à l'ensemble du mouvement évangélique, avec quelques nuances

---

<sup>24</sup>. Deux mouvements créés par et en vue d'un « réveil » ont fait l'objet d'une thèse : Michel ALLNER, *L'Armée du Salut. Église, armée, œuvre sociale. L'adaptation d'une institution victorienne aux cultures nord-américaines et françaises au XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat de Paris VII, 1994 (792 p.), et Jean-Paul MORLEY, *La Mission populaire évangélique : les surprises d'un engagement, 1871-1984*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1993.

<sup>25</sup>. « Mais c'est surtout dans la promotion de la femme que le Réveil jouera un rôle aussi méconnu qu'important. » Alice WEMYSS, *Histoire du Réveil*, op. cit., p. 219.

<sup>26</sup>. Le roman antiprotestant *L'évangéliste*, d'Alphonse Daudet, constitue une violente charge contre les effets délétères du réveil évangélique sur les femmes, prises selon Daudet d'une « folie prédicante et propagante ». Alphonse DAUDET, *L'évangéliste*, Paris, Arthème Fayard, s.d., p. 78.

<sup>27</sup>. Pour une approche sociohistorique détaillée de ces milieux, voir Sébastien FATH, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Genève, Labor et Fides, 2001, et *Id.*, *Les baptistes en France (1810-1950). Faits, dates et documents*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002.

d'une famille d'Églises à l'autre. Sans évangélisation, sans phases de motivation revivaliste, jamais les faibles effectifs baptistes n'auraient pu passer de moins de dix personnes, en 1820, à 40 000 autour de 2003. Et que dire, alors, de la mouvance pentecôtiste/charismatique, à peu près inexistante au début du XX<sup>e</sup> siècle, et qui compte aujourd'hui environ 200 000 individus. Les implications de cet impératif revivaliste valent pour l'extérieur (un individu non atteint par l'Évangile est condamné à mourir), mais aussi pour l'Église locale dans son ensemble. « Chers frères et sœurs, nous savons qu'une Église doit être missionnaire ou mourir<sup>28</sup> », peut-on lire dans un document cité en annexe dans le registre des délibérations du conseil de l'Église baptiste parisienne du Tabernacle. Il « n'est pas d'église sans évangélisation, mais il n'y a pas davantage d'évangélisation sans église<sup>29</sup> », rappelle quant à lui Georges Brabant, à propos de l'assemblée parisienne de l'Avenue du Maine, conduite par le pasteur Philémon Vincent (1860-1929). Une très abondante production éditoriale a lié, dès le début de l'implantation française (durant les années 1820) identité baptiste et exigence de réveil.

Quand Céphas Vautrin parle d'« une œuvre militante comme la nôtre, agressive, toute de conquête », qui a besoin de missionnaires encore plus que de pasteurs<sup>30</sup>, il se fait l'interprète de tous ses coreligionnaires. Pour les baptistes français, l'évangélisation n'est pas une responsabilité subsidiaire, ou déléguable à quelques spécialistes : on ne peut être un croyant évangélique sans désirer partager l'expérience chrétienne autour de soi. La certitude du Salut ne peut que déboucher sur le témoignage. Quel est le contenu de ce message revivaliste ? Son point de départ se réfère, conformément à toute une tradition chrétienne revisitée par le « Réveil », à « l'incommensurable méchanceté de l'homme pécheur », que seul « l'amour de Dieu manifesté dans l'incarnation de Jésus-Christ et dans la rédemption acquise par son sacrifice » peut sauver de la perdition : le pécheur doit « prendre conscience de sa situation, de son état réel<sup>31</sup> », pour s'en humilier ; puis vient la « nouvelle naissance » qui consiste à accepter, par la foi du serviteur, le salut offert en Jésus-Christ<sup>32</sup>. Le pasteur Joseph Thieffry (1797-1879), évangéliste aux confins du Nord de la France (Quiévy, St Vaast, Lannoy,

<sup>28</sup>. Premiers mots de l'annexe 15 du dossier des délibérations du conseil du Tabernacle (Archives Blocher-Saillens), une page dactyl. « Église du Tabernacle, Campagne d'évangélisation du 20 avril au 22 mai 1952 ». Signé « Les travailleurs de l'Église ».

<sup>29</sup>. Georges BRABANT, « Une Église baptiste. Les origines de l'Église de l'Avenue du Maine à Paris », Paris, publication de la Société de l'Histoire du Baptisme, s.d., p. 32.

<sup>30</sup>. Céphas VAUTRIN, « Autre son de cloche », *L'Écho de la Vérité*, n°17, sept 1900, p. 266.

<sup>31</sup>. Bernard HUCK, « Le réveil : se connaître », in « Jean-Frédéric Nardin et le réveil de l'Église », *Théologie évangélique*, 1, 2002/1, p. 71.

<sup>32</sup>. Cf André ENCREVÉ, *Les protestants en France de 1800 à nos jours, Histoire d'une réintégration*, Paris, Stock, 1985, p. 62. Voir aussi des p. 59 à 66 du même ouvrage.

Baisieux, Mouchin...), résume en une phrase ce message, dans un rapport de 1834 adressé en Angleterre. Son contenu<sup>33</sup> se retrouve au cœur du discours d'évangélisation des baptistes et de bien d'autres protestants évangéliques, des années 1820 jusqu'aux années 2000 : « [...] Je leur ai prouvé la chute de l'homme à cause du péché, son incapacité à se délivrer lui-même de l'état de condamnation dans lequel il est tombé, et la nécessité de recevoir le salut de Dieu, parfait et gratuitement acquis en Jésus-Christ<sup>34</sup>. » Ce discours revivaliste, chevillé à l'identité évangélique française, n'a pas suscité un « réveil » protestant continu en France, loin de là. Mais il a alimenté plusieurs mouvements de conversion assez significatifs.

### *2.b. Les réveils dans l'histoire baptiste en France*

Les phases de réveils évangéliques, qu'elles soient baptistes, pentecôtistes ou autres, n'ont pas obéi seulement à des logiques endogènes. Elles s'insèrent souvent dans des mouvements revivalistes plus larges, qui touchent d'autres familles protestantes, et sans doute aussi le catholicisme. Mais il ne faut pas négliger non plus, *a contrario*, que les dynamiques communes ne sont pas non plus la règle. Dans un temps donné, on observe parfois des réveils chez les uns, tandis que chez les autres, pourtant proches, rien ne paraît se produire. Le revivalisme pentecôtiste qui se manifeste par exemple à partir des années 1930 coïncide avec une période plutôt difficile pour les Églises libres, méthodistes, baptistes, mennonites.

Pour en rester à l'exemple baptiste, on peut distinguer cinq phases principales de « réveils » dans le cours de leur histoire. La première s'est manifestée entre 1820 et 1850 environ, en Picardie et dans les confins du département du Nord (région d'Orchies et Cambrésis en particulier). Durant cette première phase, des communautés évangéliques naissantes construisent des lieux de culte et parviennent à rassembler plusieurs centaines de convertis au total<sup>35</sup>, d'origine catholique pour la plupart. Ce phénomène d'ecclésiogénèse s'intègre dans une dynamique revivaliste protestante plus globale, initiée dès les lendemains des guerres napoléoniennes dans le Nord par des pasteurs comme Jean de Visme et développée sur un plan national sous l'effet conjugué de la réintégration protes-

---

<sup>33</sup> Peut-être à une nuance de formulation près : le verbe « prouver » serait remplacé, par bien des pasteurs, par « montrer ». Mais peut-être que le premier verbe intervient-il sous la plume de Thieffry du fait d'une petite distorsion de traduction.

<sup>34</sup> Joseph Thieffry : "(...) I proved to them the fall of man by sin, his incapacity to deliver himself from the state of condemnation into which he has fallen, and the necessity of receiving the salvation of God, perfect and gratuitously in Jesus-Christ". Joseph THIEFFRY, *Baptist Magazine*, vol XXVI, London, feb. 1834, p. 72.

<sup>35</sup> Le 36<sup>e</sup> *Annual Report* du comité baptiste missionnaire, American Baptist Foreign Mission Society, Boston, mai 1850, p. 84, mentionne 56 stations missionnaires dans le Nord et la Picardie, 211 membres baptisés (par immersion), soit un groupe d'environ 600 personnes (comprenant aussi 72 candidats au baptême).

tante officielle dans le pays (grâce aux Articles organiques en particulier) et du « réveil » de Genève, qui généra un renouveau missionnaire protestant. Une seconde phase revivaliste a ensuite touché durablement les baptistes dans le bassin houiller du Nord-Pas-de-Calais entre la fin de la guerre de 1870 et 1900. En trente ans, les effectifs baptistes dans la région ont presque quadruplé. À Denain (Nord), l'Église baptiste, qui ne comptait encore que trente-cinq membres, mineurs pour la plupart, dans le rapport missionnaire publié en 1860 à Boston, en compte plus de quatre fois plus (153) vingt ans plus tard, en 1880<sup>36</sup>. À Lens (Pas-de-Calais), nouvelle Église alors conduite par le pasteur Armand Hugon (1854-1917), les effectifs passent en une année de 68 membres (au 1<sup>er</sup> janvier 1891) à 126 membres au 31 mars 1892, grâce à 57 nouveaux baptêmes en l'espace de 15 mois, tandis qu'à la même date, Denain compte désormais 236 membres (et 29 baptêmes en une année)<sup>37</sup>.

Ces progressions spectaculaires sont à l'image du développement baptiste dans le Nord. Sous l'impulsion de François Vincent (1833-1906), moteur et fédérateur de l'œuvre dans le grand bassin houiller, l'évangélisation baptiste connaît, de 1870 à 1905, ses fruits les plus spectaculaires. Pas moins de neuf nouvelles Églises baptistes sont créées durant la période, dont trois en Belgique (Mont-sur-Marchienne, Péruwelz, Ougrée, trois dans le département du Nord proprement dit (Roubaix-Tourcoing, Croix), et quatre dans le département du Pas-de-Calais (Auchel, Béthune, Bruay, Lens). Dans cette région fortement catholique et ouvrière (le catholicisme peine à encadrer le nouveau prolétariat industriel), marquée par un décollage économique et une croissance démographique largement supérieure à celle de la moyenne française<sup>38</sup>, les baptistes ont rencontré un terrain particulièrement ouvert au revivalisme. Quelques années plus tard, en 1905-1906, un micro-réveil s'y manifesta ponctuellement, ainsi que dans d'autres régions françaises. Cette troisième phase revivaliste, liée au contexte du réveil protestant du Pays de Galles qui se produisit durant la même période, ne dura guère. Mais elle se traduisit par plusieurs dizaines de conversions et des manifestations spectaculaires de prière et de repentance collective, en particulier dans l'Église de Lens. Bien d'autres milieux évangéliques furent touchés, dans la même période, par cette influence revivaliste, durant laquelle le « réveil » devient plus que jamais un thème de prière. Enfin, deux dernières phases revivalistes, encore peu documentées, peuvent être identifiées dans le cours de l'histoire baptiste française : une première phase pentecôtisante, là encore surtout située dans le Nord, qui se produisit dans les années 1950-60,

<sup>36</sup>. Cf. *Annual Reports*, A.B.M.U., Boston, de 1860 et de 1880, respectivement p. 79 et p. 70.

<sup>37</sup>. Cf. *Seventy-Eighth Annual Report*, A.B.M.U., Boston, July 1892, p. 143.

<sup>38</sup>. Comme le souligne Yves-Marie Hilaire, qui sut mettre en scène les « pionniers de la grande industrie face au défi de Malthus », in Coll. *Histoire des Pays-Bas français*, Toulouse, Privat, 1972, p. 392.

marquée par des centaines de conversions et la création de plusieurs nouvelles assemblées. Une seconde phase assez proche lui succéda, plus spécifiquement charismatique, dans les années 1970-80, à une échelle plus nationale.

Ces diverses périodes de réveil empruntées à l'histoire baptiste illustrent la fécondité d'un tel terrain. Les « réveils » apparaissent comme un élément constitutif de la trajectoire des Églises. Ils sont discontinus, non-permanents, mais ils ne sont pas non plus exceptionnels, rarissimes. On les retrouve à intervalles relativement réguliers. Et ils semblent opérer aussi bien dans les périodes de pratique religieuse générale élevée (XIX<sup>e</sup> siècle) que dans des périodes de pratique beaucoup plus réduite (trente dernières années du XX<sup>e</sup> siècle), ce qui semble démentir au moins en partie les hypothèses du sociologue britannique Steve Bruce, qui a tendance à considérer qu'en deçà d'un certain seuil de christianisation, les réveils ne sont plus possibles<sup>39</sup>. Les périodes de réveil occupent au total environ la moitié de la période totale d'implantation baptiste (mais elles n'ont pas joué sur l'ensemble du territoire). C'est durant ces phases que les baptistes ont gagné environ les 3/4 de leurs effectifs. Chaque fois marquées par une remobilisation militante des fidèles et un impact tangible en terme individuel, institutionnel et sociétal (à un moindre degré), ces phases peuvent être documentées à partir d'un panel diversifié de sources.

### *2.c. Les sources consultables*

Si l'on constate souvent une réticence des acteurs du réveil pour l'archivage, compliquant la tâche de l'historien, les sources ne manquent néanmoins pas, la plupart du temps. Le tout est de savoir les trouver, les mendier parfois (!) et les décrypter. En continuant à développer l'exemple baptiste, les documents officiels des Églises (comptes-rendus de réunions de conseils, rapports...) ne constituent généralement pas les meilleures sources. On peut invoquer trois raisons : un déphasage entre l'institution et le phénomène revivaliste, une difficulté à évaluer les événements, et des tensions liées à l'impact perturbateur du réveil sur les cadres précédemment en place. Ces documents ne sont donc pas les plus éclairants. En revanche, les sources à usage privé comme la correspondance et les récits autobiographiques sont beaucoup plus riches<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup>. Cf. *God is Dead*, *op. cit.*, et l'exposé que Steve Bruce a présenté lors du colloque « Entre rupture et filiations : le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion », 14-16 mars 2002, IRESCO-Sorbonne (« Fondamentalisme, conversion et sécularisation », dans S. FATH, sous dir., *Le protestantisme évangélique : un christianisme de conversion*, Turnhout, Brepols, 2004, p.259-269).

<sup>40</sup>. Dans certains cas, l'étude de la diffusion de modèles de sermons revivalistes peut s'avérer aussi riche d'enseignements. Bernard Huck, qui a étudié les sermons d'un piétiste revivaliste, en donne une illustration dans sa thèse de doctorat : *Les sermons de Jean-Frédéric Nardin, pasteur montbéliardais (1687-1728), Piétisme et réveil*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2000.

Les mouvements de réveil ont toujours attiré l'attention des membres d'Églises, suscitant commentaires, récits enthousiastes, voyages pour comparer telle ou telle assemblée. Une ample correspondance « à chaud » est née de ces observations, et les archives baptistes françaises, dispersées encore en de multiples fonds, comptent bon nombre de lettres de pasteurs ou de simples membres qui nous restituent l'ambiance des « réveils ». Certaines lettres ont fait l'objet de publications dès l'époque des réveils. Les récits autobiographiques, publiés après-coup, complètent bien ces aperçus, dans la mesure où les épisodes revivalistes sont généralement à l'honneur dans les souvenirs des membres baptistes. L'ambiance effervescente du Réveil de 1905-06 est bien rendue par exemple dans le témoignage laissé par le colporteur-évangéliste Clabaux. Ernest Clabaux (1877-1964), qui colporta longtemps l'Évangile dans le Pas-de-Calais durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, décrit ainsi ce qu'un membre de l'Église baptiste de Lens, en 1905, pouvait observer autour de lui à l'heure du Réveil :

[...] Je dirai quelques mots de ce réveil. [...] Cette parole consistait en un témoignage et une exhortation. Chacun priait. Et, après s'être embrassé dans la rue, l'auditoire se dispersait. Certains toutefois n'en avaient pas assez. Ils se réunissaient de nouveau dans une autre maison, recommençant une autre réunion, et cela jusqu'à minuit. Le lendemain les mineurs partaient au travail avec joie. Pendant que l'Esprit soufflait, Satan aussi travaillait : par les moqueries, les persécutions de toutes sortes. Souvent, pendant ces réunions locales, les disciples de Satan allumaient des chandelles qu'ils mettaient dans de grosses betteraves creusées à cet effet, et faisaient la messe des morts, ou bien faisaient la ronde en chantant « Dieu le veut ! Dieu le veut ! »

Pour aller au culte le dimanche après-midi, ils se rassemblaient et partaient tous ensemble en chantant des cantiques jusqu'au temple de Lens. Là, les réunions étaient encore plus mouvementées. Bien souvent le pasteur, M. Samuel Farelly, homme pieux, n'avait pas besoin de parler. Il descendait de sa chaire et laissait la place aux témoins, qui se succédaient pour rendre témoignage à Jésus. On priait, pleurait, chantait tout en même temps, et jamais, pourtant, il n'y avait de tumulte.

Un père se donnant à Jésus sortit, prit ses deux enfants par la main, et entrant au milieu de l'assemblée, dit : « Venez, mes garçons, vous donner au Seigneur Jésus. » Un autre était venu dans l'intention de voler un cantique – pari qu'il avait fait étant ivre. Quand il fut là, il se donna subitement au Seigneur. Un autre avait pris des pommes de terre pour les jeter à la tête du pasteur pendant la prédication. Les pommes de terre étaient écrasées dans ses mains crispées par l'émotion<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup>. Ernest Clabaux, autobiographie (cahier rédigé vers 1921), citée dans Jean-Marcel Vincent, première partie des *Notes et documents...*, *op. cit.*, p. XVII.

Complétant ce premier type de sources, la presse protestante évangélique de l'époque livre des matériaux irremplaçables sur les réveils. Lorsque les archives d'Église ont disparu, que ce soit sous l'effet de la négligence ou du désintérêt des revivalistes pour les traces d'histoire, la presse reste. Elle n'affecte pas le « recul » des sources institutionnelles officielles, dans la mesure où elle s'attache à suivre les événements au plus près. Elle livre donc bien souvent des renseignements de valeur, qu'on ne pourrait trouver nulle part ailleurs.

Enfin, les documents officiels du Ministère des cultes, surtout avant 1905, peuvent livrer de précieuses informations, sous un angle tout à fait différent. Pour les pouvoirs publics, il s'agissait en effet non pas tant de décrire – et vanter – les spécificités religieuses des réveils, que de comprendre leurs logiques sociales et leur rapport avec la Cité. Dès les années 1840-50, les baptistes ont été catalogués par le Ministère des Cultes comme groupe de type revivaliste, favorable au « réveil », et ils furent surveillés comme tels, voire parfois sanctionnés (quatre lieux de cultes furent, au total, fermés durant quelques années par décision administrative entre la Monarchie de Juillet et le Second Empire). La fameuse circulaire sur le réveil du 25 avril 1857, envoyée à tous les préfets, livre de multiples informations sur la manière dont le ministère des cultes appréhende alors des Églises dont le militantisme et l'organisation paraît menacer les structures mêmes de l'État.

*Monsieur le Préfet,*

Depuis quelques années, on remarque, au sein du protestantisme, soit dans les églises reconnues par l'État, soit dans les sectes dissidentes, des tendances propagandistes et une ardeur de prosélytisme que les protestants eux-mêmes qualifient du nom de Réveil. Cette propagande s'exerce moins encore par les pasteurs des Églises nationales que par les ministres des Églises séparatistes qu'entretiennent les sociétés religieuses de la France, de la Suisse, de l'Allemagne, de l'Angleterre et de l'Amérique. Bien que la loi du 18 Germinal an X exige impérieusement la qualité de français pour exercer les fonctions du culte, un certain nombre de ces ministres paraissent être étrangers. On peut encore hésiter à croire qu'ils offrent toutes les garanties désirables et il est permis de supposer que les intérêts du pays qu'ils évangélisent les préoccupent moins que les instructions des sociétés étrangères qui les paient.

Allusion évidente à la menace étrangère, ce développement souligne la prégnance, au gouvernement, de la crainte d'un « parti de l'étranger ». Cette crainte, qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, était partagée par l'opinion comme par la monarchie, se rapportait à tous les protestants. Au XIX<sup>e</sup> siècle, on observe un glissement : désormais, les protestants « reconnus » inspirent moins le soupçon (du moins en période de paix), ils émanent bien, à part entière, de la commu-

nauté nationale<sup>42</sup>. En revanche, les protestants dissidents (comme les baptistes) semblent susciter la plus vive méfiance : leurs activités revivalistes cacheraient-elles des manipulations de l'étranger ? Le courrier poursuit :

Le gouvernement de l'Empereur entend respecter la liberté illimitée de la conscience, et la liberté des cultes, telle qu'elle est définie par nos lois ; mais il manquerait à sa mission s'il ne cherchait pas à se rendre un compte exact des tentatives de prosélytisme qui se manifestent simultanément dans un grand nombre de départements. C'est dans cette pensée, Monsieur le Préfet, que je vous prie de bien vouloir faire dresser confidentiellement et avec le plus grand soin 1°: Un tableau indiquant les noms et résidence des pasteurs, pasteurs-auxiliaires et suffragants, payés et subventionnés par l'État dans votre département ; 2°: Un tableau indiquant les noms, lieu de naissance, résidence des pasteurs, ministres ou évangélistes non rétribués sur les fonds du Trésor Public, et appartenant soit aux Églises reconnues par l'État, soit aux Églises dissidentes. Vous voudrez bien, autant que possible, mentionner les sectes auxquelles se rattachent ces pasteurs ou Ministres et me donner votre avis sur leur moralité et leur attitude politique.

Je désire, Monsieur le Préfet, que vous fassiez recueillir sans retard ces renseignements par des agents d'une intelligence et d'une discrétion éprouvée, et que vous me transmettiez aussitôt le résultat de vos informations.

Recevez, Monsieur le Préfet, ...<sup>43</sup>.

Cette circulaire sur le Réveil, envoyée à tous les préfets de France en 1857, illustre bien la méfiance affichée par le pouvoir impérial vis-à-vis du prosélytisme évangélique, qu'il s'agit de connaître, de circonscrire et de maîtriser. On voit clairement que le militantisme des revivalistes, que l'autorité politique traduit par « prosélytisme », constitue alors, pour un État peu démocratique, une menace politique possible qu'il s'agit de contrôler. Suite à cette circulaire, les protestants évangéliques français furent, pour la plupart, inventoriés et surveillés, ce qui entraîna la constitution au Ministère des cultes de multiples dossiers. Il existe ainsi des centaines de pages de documents administratifs sur les baptistes... dont ont hérité les Archives Nationales (et Départementales) pour le plus grand bonheur des historiens ! On constate que si les revivalistes eux-mêmes ne sont pas toujours très préoccupés par leur histoire, il est bon de rechercher aussi des sources ailleurs que dans leurs cercles. Les réveils, en effet,

---

<sup>42</sup>. Même si le thème du « parti de l'étranger » fleurit régulièrement dans la controverse entre catholiques et protestants, comme l'a montré Michèle SACQUIN, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, ed. École des Chartes, 1998.

<sup>43</sup>. *Circulaire sur le Réveil, envoyée aux préfets par le Ministre de l'Instruction Publique et des Cultes, 25 avril 1857, 3 p.* Archives Nationales, cote F19 10 926.



bousculent aussi la société environnante, et dès qu'il y a événement, il y a création d'archive. C'est directement à cause de leur revivalisme que les protestants non-concordataires français ont créé de l'archive publique. Sans cette dimension, leur empreinte aurait été bien plus difficile à cerner.

Grâce à ces divers types de sources, le revivalisme évangélique peut être décrit de manière assez précise, mais comment l'analyser ? Dans cette dernière étape, une approche interdisciplinaire paraît particulièrement fructueuse.

### **3. Analyser les « réveils » : pour une approche interdisciplinaire**

Pour que les phénomènes revivalistes ne se réfugient pas dans les « espaces morts de l'érudition<sup>44</sup> », il ne suffit pas de les décrire, il faut aussi les analyser. Les sciences humaines proposent, pour cela, différentes approches disciplinaires, qui ont toutes des atouts et des limites. Le phénomène revivaliste paraît particulièrement se prêter à une démarche interdisciplinaire dans la mesure où l'objet n'est pas très simple à cerner. Autant l'étude quantitative des pratiques religieuses, par exemple, paraît relever massivement de l'histoire sérielle, autant l'analyse des « réveils » invite aux regards croisés. Aux côtés de l'histoire, la sociologie semble particulièrement bien outillée pour éclairer les tensions entre réveil, individu et institution.

#### *3.a. Quelques apports de la sociologie*

La pensée des sociologues allemands Max Weber et de Ernst Troeltsch, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, constitue toujours, pour l'historien du protestantisme, un réservoir précieux de références théoriques. Le phénomène revivaliste tel qu'on peut l'observer sur le terrain évangélique français se comprend mieux à partir de certains concepts de Weber. Un exemple (parmi beaucoup d'autres) peut être donné à partir de la citation suivante de Samuel Farelly (1864-1939), évangéliste et pasteur qui prêcha sans relâche le Réveil dans le bassin minier du Nord-Pas-de-Calais entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le seuil de la Seconde Guerre Mondiale :

(...) On nous dit que l'état de nos Églises est peu encourageant. Ne faudrait-il pas en voir une des causes principales dans le fait que nos troupeaux se sont laissés absorber par les questions secondaires d'organisation intérieure ? Nous avons trop oublié que nous étions les fruits d'une œuvre missionnaire, et que le caractère le plus marquant de nos Églises devrait être l'activité missionnaire<sup>45</sup>.

<sup>44</sup>. Michel de CERTEAU, « L'opération historique », dans *Faire de l'histoire*, t. 1, p. 13, cité dans Jean-Marie MAYEUR, *L'histoire religieuse de la France, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle, problèmes et méthodes*, Paris, Beauchesne, 1975, p. 188.

<sup>45</sup>. Samuel FARELLY, *L'Écho de la Vérité*, n°6, juin 1910, p. 5.

C'est toute la question de la pérennisation de l'*impetus* missionnaire dans un groupe guetté par la routinisation et les nécessités organisationnelles qui est posée là. Il est difficile de ne pas rattacher cette inquiétude, formulée ici par Samuel Farelly en 1910 (moment de « tassement » de l'évangélisation), à certains aspects du phénomène de routinisation du charisme analysé par Max Weber<sup>46</sup> : à l'exaltation des débuts, sous la conduite de pasteurs-missionnaires à très forte personnalité (dans le cas baptiste, la génération des Victor Lepoids et Jean-Baptiste Crétin ; dans le cas pentecôtiste, la génération des Owe Falg, Douglas Scott, bâtisseurs des premières Églises), succède une période marquée par la constitution d'une certaine « tradition », appuyée sur un mode organisationnel, une bureaucratisation. Dans cette évolution, l'évangélisation tous azimuts doit, pour les protestants évangéliques, garder sa place sous peine de dépérissement du groupe, mais la conciliation d'une routinisation et d'une institutionnalisation nécessaires (et inévitables) avec le prosélytisme est facteur d'angoisse. Difficile d'articuler pleinement les deux dimensions. D'où l'importance progressive revêtue chez les protestants évangéliques français par la thématique du Réveil, l'attente d'un mouvement qui relance la dynamique missionnaire pour qu'elle prime sur toute autre considération. Face à la menace de sclérose dans la routinisation, ils font pleinement leur cette exigence revitalisante du « Réveil » par l'évangélisation massive. Un autre concept wébérien, celui de prophète, est fort éclairant aussi. N'est-ce pas là une figure « revivaliste » par excellence ? Le prophète, selon Weber, peut en effet personnifier les intérêts religieux potentiellement hérétiques d'un groupe social déterminé et renverser l'ordre symbolique établi par son charisme et son équipe militante en parvenant à faire triompher un nouvel idéal. La définition wébérienne de l'ascèse protestante, dont l'une des facettes repose, dit Weber à propos des baptistes, sur le « contrôle de la conscience comme révélation de Dieu à l'individu<sup>47</sup> », est également intéressante du point de vue de l'analyse des réveils. En effet, l'ascèse militante consolide les certitudes, encourage au prosélytisme. Suivant une distinction wébérienne classique, l'ascétisme des protestants évangéliques n'est pas un « ascétisme hors du monde », mais un « ascétisme dans le monde », l'évangélisation de ce dernier

---

<sup>46</sup>. Cf Max WEBER, « La routinisation du charisme », in *Économie et société*, tome 1, *Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, Press Pocket, 1995, p. 326 à 336. Le parallèle est valable sous réserve de précautions. Le propos de Weber est surtout de souligner l'évolution du type de domination sur le groupe social entre le fondateur au charisme personnel et les successeurs au charisme de fonction, alors que la question posée, pour les baptistes, est plutôt l'évolution du rayonnement missionnaire entre les temps fondateurs et les temps de l'institutionnalisation.

<sup>47</sup>. Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 198.

constituant un « devoir moral » qui s'impose « au virtuose religieux<sup>48</sup> » (le militant chrétien).

Les analyses d'Ernst Troeltsch sur le rapport au monde des protestants de type « sectaire » et ceux qui relèvent de la catégorie de « l'Église libre<sup>49</sup> » peuvent sur certains points, compléter celles de Weber dans la compréhension des phénomènes revivalistes. Il convient à cet égard de rappeler l'apport inestimable de Jean Séguy, non seulement d'un point de vue empirique, au travers de sa monumentale thèse sur les anabaptistes<sup>50</sup>, mais aussi d'un point de vue théorique, grâce à son ouvrage pionnier consacré précisément à la sociologie d'Ernst Troeltsch. Cet ouvrage, intitulé *Christianisme et société*, révélait à un lectorat averti, dès 1980, la pensée d'un des plus fins analystes du fait religieux et notamment du protestantisme. Plusieurs rubriques de ce livre (qui reprennent et éclairent les principales analyses de Troeltsch telles qu'elles furent exprimées, en particulier, dans les *Soziallehren*, son maître ouvrage) sont d'une utilité directe dans l'analyse des phénomènes revivalistes et des groupes évangéliques<sup>51</sup>. Ces réflexions posent notamment la question du rapport des réveils avec la société globale, interprétables selon les cas comme une ouverture conquérante, ou bien plutôt un repli défensif<sup>52</sup>.

En parcourant quelques apports possibles de la sociologie à l'étude des réveils, il ne faut pas oublier aussi l'intérêt des techniques d'enquêtes, qui peuvent se révéler très efficaces pour évaluer l'impact d'un événement revivaliste. Le recours aux questionnaires, le recoupement des données peut permettre, par exemple, d'avoir une idée assez précise de la réception d'une prédication revivaliste du type de celle de Billy Graham (né en 1918), par exemple. Cette figure éminente du revivalisme international, dont toute la carrière s'est placée sous le signe de la conversion et du réveil, a cristallisé de multiples interrogations sur l'impact réel de ses prédications spectaculaires. Si les enquêtes sociologiques n'ont pas apporté de réponses définitives à ce sujet, elles ont néanmoins permis une perception beaucoup plus juste de la réalité que ce que l'organisation Graham a toujours laissé entendre : à savoir qu'en dépit de multiples expériences de conversion, l'impact principal n'est pas là, mais plutôt dans la

---

<sup>48</sup>. Max WEBER, *Économie et société*, tome 2, *L'organisation et les puissances de la société dans son rapport avec l'économie*, Paris, Plon, Press Pocket, 1995, p. 308 et 309.

<sup>49</sup>. Cf., pour la catégorisation « Église libre », Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1<sup>er</sup> éd. 1912, Aachen, Scientia Verlag, 1961, p. 733-737.

<sup>50</sup>. Jean SÉGUY, *Les assemblées anabaptistes de France*. La Haye, Mouton, 1977.

<sup>51</sup>. Voir notamment « Le type secte », p. 111 à 118, « Les sectes », p. 173 à 206, « Le protestantisme ascétique », p. 229 à 252... Jean Séguy, *Christianisme et société, introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980.

<sup>52</sup>. C'est plutôt dans le sens du repli que Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion interprètent le revivalisme protestant des années 1930. Cf. « Mouvements du Réveil et tendance au repli religieux », in *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1987 (2<sup>e</sup> éd.), p. 265-266.

consolidation des structures évangéliques et la remotivation des chrétiens déjà convertis<sup>53</sup>.

Enfin, de multiples travaux récents de la sociologie française du christianisme peuvent nourrir la réflexion historique sur les « réveils ». Weber et Troeltsch, quoique incontournables, ne constituent pas l'*alpha* et l'*oméga* de la sociologie des protestantismes ! S'il ne fallait en citer qu'un, on pourrait mentionner Jean-Paul Willaime, qui, dans *La précarité protestante*, se livre à une analyse très fine des relations entre individu, message et institution en protestantisme<sup>54</sup>. Or, ce sont précisément ces relations qui se trouvent bousculées lors des phases de réveils, et les modèles dégagés par Jean-Paul Willaime permettent de réfléchir à ces déplacements et d'en discerner les enjeux. Au « modèle institutionnel rituel » propre au catholicisme, caractérisé par un fort magistère institutionnel, il oppose deux types, le modèle « institutionnel-idéologique » (proche du fonctionnement de l'Église Réformée de France, par exemple), marqué par un magistère « idéologique » où l'institution-Église est seconde par rapport à la théologie, et un modèle « associatif charismatique », marqué par une dévalorisation de la notion d'Église-institution au profit d'un modèle associatif d'Église locale (congrégationaliste) et par le rôle majeur du charisme du *leader*, supérieur en légitimité à l'idéologie. De toute évidence, les mouvements de réveil portent des enjeux lourds en terme de conflits entre institutions, idéologie (doctrines) et charismes personnels. Les grilles conceptuelles proposées par Jean-Paul Willaime (on peut les enrichir) permettent de mieux interpréter et « faire parler » ces tensions.

### *3.b. L'intérêt des sciences politiques*

Dans un autre registre, les sciences politiques peuvent également apporter un écot non négligeable à la compréhension des « réveils ». Sur le terrain des Églises libres et des Églises baptistes, par exemple, on a pu observer combien le phénomène revivaliste pouvait apparaître comme politiquement significatif à l'époque du Second Empire. La revendication d'indépendance des Églises de professants étaient envisagées, par le pouvoir de Napoléon III, en fonction d'une grille non pas religieuse, mais politique. D'une manière plus générale, le parallélisme entre revivalisme et activité politique semble passer, en particulier, par l'activité militante. De multiples comparaisons, croisements sont possibles, notamment dans l'analyse de la relation entre activité militante et situation

<sup>53</sup>. Cf. Sébastien FATH, *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel, 2002, chapitre 6, p. 203-230.

<sup>54</sup>. Voir en particulier la typologie, in Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante, Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 22.

minoritaire. Pour de petites Églises comme pour tels ou tels groupes actifs en politique, la militance répond à un impératif bien observé par Daniel Gaxie dans le champ politique :

Une organisation « reposant sur le militantisme ne peut subsister que si elle fonctionne de façon continue à un rythme assez voisin de celui qu'il est nécessaire d'atteindre dans les hautes conjonctures<sup>55</sup>. Accepter que le militantisme se ralentisse, c'est interrompre les satisfactions qui en sont retirées et risquer à terme de perdre des adhérents<sup>56</sup>. »

Suivant cette logique, même pour les plus grosses Églises évangéliques françaises, qui avoisinent les 200-300 membres professants autour de 1950, la poursuite des « réveils » engage presque la survie des congrégations, sous peine de démotiver les membres. Le maintien et le développement des Églises dépend ainsi largement de leur capacité à maintenir une réelle capacité militante, revivaliste, quelles qu'en soient les modalités. Le regard du politologue aide directement, dans le cas évangélique, à mieux comprendre l'expression d'« Église de réveil ». Dans la mesure où les Églises évangéliques françaises sont des institutions militantes de très petite taille, elles ont besoin du « réveil » pour maintenir leur cohésion et surtout leur élan, à l'image du rôle que joue l'exigence révolutionnaire au sein des groupes trotskystes, par exemple. On pourrait compléter cet exemple par d'autres approches comparatives possibles, notamment entre prosélytisme revivaliste et campagne électorale. Les rendez-vous électoraux ne jouent-ils pas, comme les « réveils », sur la remobilisation et le thème du renouveau ?

### *3.c. Anthropologie, psychologie, économie : d'autres éclairages féconds*

Enfin (et sans prétendre à l'exhaustivité), on peut évoquer aussi l'intérêt de trois autres disciplines. La première, l'anthropologie, paraît très séduisante dans la mesure (entre autres) où elle s'intéresse beaucoup aux cultures non-écrites, à l'infra-institutionnel, qui constitue un registre important des phénomènes revivalistes en général. Elle s'avère d'une extrême efficacité pour rassembler des sources, lorsque le milieu revivaliste étudié se montre rétif à l'archivage. Sans archives, l'historien ne peut plus rien, mais l'anthropologue, lui, n'est pas démuné car ses sources sont d'un autre ordre. C'est par l'observation, au sein

---

<sup>55</sup>. C'est-à-dire, pour un parti politique, une période d'élections, et, pour une Église, la période de constitution de la congrégation.

<sup>56</sup>. Daniel GAXIE, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue Française de science politique*, 1977, p. 149, cité par Érik NEVEU, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996, p. 79.

même du groupe, qu'il collecte ses données. Ce n'est certainement pas un hasard si les anthropologues, aujourd'hui, sont si souvent en pointe dans l'étude du pentecôtisme<sup>57</sup>. Cette orientation évangélique a en effet généré peu d'archives écrites, mais sa culture orale est très riche, et les anthropologues sont particulièrement bien armés pour l'approcher et l'analyser, avec leurs outils propres.

La seconde, la psychologie (et particulièrement, la branche dite de la « psychosociologie »), peut elle aussi investiguer au-delà des sources « institutionnelles » en centrant l'analyse sur la psychologie individuelle. Il est frappant de constater que lors de tous les réveils évangéliques, l'institution a tendance à passer au second plan au profit des individus, et, plus encore, de chaque individu. Il y a certes des exceptions relatives à ce phénomène, comme dans la dernière phase du Réveil de la Drôme, dans l'entre-deux guerres, où le revivalisme de conversion se double, de plus en plus, d'une « mystique de l'unité » visant à la réunification des Églises réformées<sup>58</sup>. Mais il s'agit là d'une exception qui confirme la règle. Lors des réveils, c'est avant tout l'individu seul, devant Dieu, qui est sommé de choisir, qui est appelé à l'engagement. Le « réveil » de l'Église n'a de sens pour les protestants évangéliques (comme pour les autres protestants d'ailleurs) que s'il commence par le « réveil » de chacun, comme l'exprimait le pasteur Philémon Vincent en 1900 :

Le réveil ! Rien n'est plus universellement apprécié, espéré, demandé, réclamé. Tous sont d'accord. Nous voulons un réveil pour l'Église. Mais qui est-ce qui veut un réveil pour lui-même ? Qui est-ce qui est prêt à sacrifier l'interdit, à abandonner l'excuse vaine, à se soumettre à Dieu ? Quand tous dorment, il en faut un premier qui se réveille et qui, par son exemple, réveille les autres. Qui veut être ce premier ? S'il y a un premier, qui veut être le second ? Et qui veut être le troisième ?

Si le premier en réveille un, deux en réveilleront deux, quatre en réveilleront quatre ; huit sont plus que suffisants pour soulever l'Église, puisque douze apôtres ont suffi pour soulever le monde. Qui veut commencer ? S'il devait rester seul, il serait encore éternellement glorieux d'être ce seul. Que chaque lecteur réponde : S'il n'y en a qu'un, ô Christ, ce sera moi<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup>. Sur le pentecôtisme français, on peut citer, entre autres, les thèses en cours de Laurent Amiotte-Suchet sur l'expérience émotionnelle en pentecôtisme (thèse Université de Franche-Comté/EPHE), de Franck Labarbe sur l'anthropologie pentecôtiste et charismatique de Montpellier (thèse Université de Montpellier III), de Régis Laurent sur le pentecôtisme des voyageurs et manouches de Bretagne (thèse Université de Franche-Comté), de Laura Ponce sur l'identité et les récits de conversion des pentecôtistes du Sud de la France (thèse EHESS)...

<sup>58</sup>. Cf. Sébastien FATH, « Rassembler ou multiplier ? Le prophétisme des "réveils" de Drôme et d'Ardèche au début des années 1930 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 148, janv-mars 2002, p. 217-233.

<sup>59</sup>. Philémon VINCENT, « Le Réveil », *La Pioche et la Truelle*, n°108, 1<sup>er</sup> mars 1900, éditorial, p. 1.

Cet accent sur l'individu renvoie naturellement au contexte contemporain marqué par la promotion du choix personnel, des « fraternités électives<sup>60</sup> ». Il renvoie aussi au terrain du psychologue, tant il est vrai que c'est avec l'effritement des modèles sociaux « holistes » – pour parler comme Louis Dumont<sup>61</sup> au profit de sociétés de plus en plus individualistes que la psychologie en tant que nouvelle discipline à part entière des sciences humaines a pris son essor, découvrant que toute psyché individuelle est un « monde » en soi, à explorer dans sa complexité. Mais on aurait tort de cantonner le rôle de la psychologie des revivalistes à l'échelle individuelle. Serge Moscovici, dans son étude classique sur la « psychologie des minorités actives », montre bien, par exemple, la dimension collective de certains mécanismes militants. Cette étude peut parfaitement s'appliquer aux phénomènes de réveil, en particulier sur le terrain évangélique français, caractérisé par une dimension à la fois minoritaire et militante très exacerbée. En suivant Moscovici, les revivalistes relèvent typiquement des « minorités nomiques » telles que Serge Moscovici les définit, groupes actifs « qui prennent une position distincte par contraste ou par opposition avec le système social plus vaste<sup>62</sup> », et entendent défendre et propager autour d'eux cette position.

*Last but not least*, on peut mentionner enfin l'importance des sciences économiques, même si, en France, une telle association paraît pour le moins étonnante sur un terrain d'étude comme celui du revivalisme. C'est aux États-Unis que l'on peut découvrir, depuis peu, un renouveau des analyses croisées mêlant histoire économique et histoire religieuse. L'exemple le plus fameux est un ouvrage de Robert Fogel (prix Nobel 1993 d'économie), qui propose une réflexion ambitieuse sur les relations entre quatre phases de réveils aux États-Unis et les progrès économiques<sup>63</sup>. S'éloignant des analyses marxistes tout en admettant des liens entre mutations économiques (particulièrement dans le domaine technologique) et changement religieux, il considère les phases de réveil, aux États-Unis, comme des moments de réajustement entre éthique, institutions humaines et changement technologique. Les bouleversements technologiques, comme l'invention du chemin de fer, l'électricité, l'automobile, etc., déstabiliseraient la

---

<sup>60</sup>. Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, « La consolidation religieuse des "fraternités électives" », in *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 217 à 228.

<sup>61</sup>. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

<sup>62</sup>. Serge MOSCOVICI, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF Quadrige, 1996, p. 87. Il oppose ces « minorités nomiques » (type baptiste) aux « minorités anoniques » qui ne possèdent « pas de normes et de réponses propres », se définissant simplement par décalage et référence à la norme sociale dominante.

<sup>63</sup>. Robert William FOGEL, *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

culture globale. Ce sont les réveils, par leur dimension de réajustement éthique et de mobilisation collective, qui permettraient à la culture globale de faire face à la nouvelle donne socio-économique. Les cycles de croissance et d'innovation s'articuleraient donc à des cycles revivalistes. Une telle analyse ne peut bien sûr être transposée telle quelle au contexte français, mais l'idée d'articuler l'économique, l'éthique et le religieux ne semble pas dénuée d'intérêt, même dans le cas de micro-réveils comme le réveil pentecôtiste du Havre ou le réveil baptiste du bassin houiller du Nord de la France, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

### **Conclusion**

Au terme de ce survol méthodologique, l'expression « Églises de réveil », à propos du protestantisme évangélique français, s'avère moins énigmatique qu'il n'y paraît. Mais pour la comprendre, il faut sortir d'une approche « essentialiste » pour faire valoir le poids du contexte et des stratégies des groupes et des individus. « Églises de réveil », les assemblées évangéliques peuvent l'être, oui, mais ni tout le temps, ni partout. De ce fait, l'auto-appellation « Église de réveil » relève sans doute plus d'un vœu pieux que d'une réalité socio-historique permanente. Si les assemblées évangéliques vivaient tout le temps sur le mode du réveil, on peut faire l'hypothèse que leurs structures n'y survivraient sans doute pas. Si elles ne connaissaient jamais de réveil, on peut au contraire se demander si elles ne subiraient pas, à la longue, une ossification institutionnelle telle que leur identité militante même disparaîtrait (cf. D. Gaxie).

C'est à la conjonction de circonstances spécifiques, d'individus charismatiques et d'institutions souples que la qualification des assemblées évangéliques comme « Églises de réveil » peut avoir un sens. Mais ce sens n'est ni absolu, ni validable en permanence : en amont, le « réveil » implique en effet un repos préalable – on ne se réveille qu'après s'être reposé –. En aval, il ne peut être entretenu à l'état constant car à l'effervescence se substitue invariablement, ensuite, la lente assimilation des événements. Le réveil n'existe qu'en symétrie avec un « sommeil », un état stable. Ce qui suggère qu'en deux siècles d'histoire, les Églises évangéliques en France ont tout autant été, finalement, des « Églises en repos ».

Sébastien FATH