
Table des matières

<p>7 Les traducteurs et commentateurs</p> <p>9 Avant-propos</p> <p>21 1. Covenant</p> <p>34 William Bradford, <i>De la plantation de Plymouth</i></p> <p>39 John Winthrop, <i>Un modèle de la charité chrétienne</i></p> <p>43 John Cotton, <i>La promesse de Dieu à sa plantation</i></p> <p>48 Anne Bradstreet, <i>Dialogue de la Vieille et de la Nouvelle Angleterre</i></p> <p>50 Edward Johnson, <i>Histoire de la Nouvelle-Angleterre, ou les prodiges de la providence</i></p> <p>55 Notes du chapitre 1</p>	<p>59 2. Dissensus</p> <p>71 Thomas Morton, <i>Le Canaan de Nouvelle-Angleterre</i></p> <p>75 <i>Interrogatoire de Mrs. Anne Hutchinson devant la Cour de justice de Newtown, novembre 1637</i></p> <p>84 Henry Vane, <i>Brève réponse à une certaine déclaration quant à l'intention et à l'équité de l'ordre de la cour</i></p> <p>87 Roger Williams, <i>Le dogme sanglant de la persécution pour motif de conscience, discuté dans un dialogue entre la vérité et la paix</i></p> <p>94 Notes du chapitre 2</p> <p>99 3. Altérités</p> <p>114 Roger Williams, <i>Clef de la langue américaine, pour mieux entendre la</i></p>
---	--

-
- langue des indigènes de cette partie de l'Amérique appelée Nouvelle-Angleterre
- 121
John Eliot, *D'une récente et nouvelle manifestation du progrès de l'Évangile parmi les Indiens de Nouvelle-Angleterre*
- 126
Mary Rowlandson, *La souveraine bonté de Dieu : récit de la captivité et du rachat de Mrs. Mary Rowlandson*
- 132
Samuel Sewall, *Joseph vendu : une admonition*
- 138
Notes du chapitre 3
- 149
4. Jérémiade
- 159
Michael Wigglesworth, *La querelle de Dieu avec la Nouvelle-Angleterre*
- 161
Samuel Danforth, *Brève récapitulation de la mission de la Nouvelle-Angleterre au désert*
- 167
Increase Mather, *Sincère exhortation aux habitants de la Nouvelle-Angleterre*
- 175
Cotton Mather, *Discours sur les merveilles du monde invisible*
- 181
Notes du chapitre 4
- 187
5. Mœurs
- 204
Thomas Hooker, *L'application de la rédemption par l'efficace du verbe et de l'esprit de Christ, pour ramener à Dieu les pécheurs égarés*
- 209
Anne Bradstreet, « Vers sur l'incendie de notre maison, le 10 juillet 1666 »
- 211
Edward Taylor, « Art ménager »
- 211
« Flux et reflux »
- 212
Samuel Danforth, *Examen du cri de Sodome, à l'occasion de l'accusation et de la condamnation de Benjamin Goad, pour ses monstrueuses vilénies*
- 217
Cotton Mather, *Mémoires réservés*
- 220
Interrogatoire de Susannah Martin, le 2 mai 1692
-

-
- 223
Cotton Mather, Le procès de
Susanna Martin, au tribunal
d'Oyer et Terminer, tenu par
ordonnance de renvoi à Salem,
le 29 juin 1692
- 227
Nicholas Noyes, *Un essai contre
les perruques*
- 232
Notes du chapitre 5
- 235
6. Reconfigurations
- 252
Samuel Sewall, *Quelques
lignes en vue de décrire les lieux
nouveaux, tels qu'ils apparaissent
à ceux qui se tiennent sur la
terre nouvelle*
- 254
Cotton Mather, *L'Ange de
Bethesda*
- 261
Jonathan Edwards, *Pêcheurs
entre les mains d'un dieu
courroucé*
- 267
Benjamin Franklin, *Discours
de Polly Baker*
- 271
Notes du chapitre 6
- 277
**Theopolis Americana. Société
et spiritualité dans la Nouvelle-
Angleterre puritaine**
- 278
Les origines anglaises
- 286
L'exil américain : les Pères
pèlerins
- 289
La colonie de la Baie et
l'expansion territoriale
- 303
Ordre civil, ordre religieux
- 309
Failles dans le *covenant*
- 318
La crise de Salem
- 331
Notices biographiques
- 377
Chronologie
- 381
Bibliographie
-

1

Covenant

Si l'on se souvient que la faction américaine du puritanisme n'est qu'un frère sur le puissant mouvement de la Réforme protestante qui déferle sur l'Europe depuis le début du XVI^e siècle, et de l'histoire d'Angleterre depuis le schisme de Henri VIII jusqu'à la restauration des Stuart en passant par la guerre civile, on peut prendre toute la mesure de l'effort intellectuel que les théologiens d'Amérique, s'appuyant sur Calvin et les réformateurs anglais, ont déployé pour donner à leur entreprise un sens distinctif, qui non seulement justifie l'exil, puis l'expansion coloniale, mais encore inscrit l'histoire séculière de la Nouvelle-Angleterre dans le grand schéma eschatologique d'un destin sacré et scripturaire. Au nombre des concepts juridico-religieux mobilisés par l'idiome puritain figure en bonne place la notion de *covenant*, un vieux mot français qui signifie « contrat » - « paction » dans la phraséologie calviniste - et propose une réinterprétation des alliances successives que Dieu contracte avec son peuple dans l'Ancien Testament, à travers Adam, Noé, Abraham, Moïse, David et les prophètes, puis dans le Nouveau à travers le Christ. Cette lecture, visant à unifier les Écritures, depuis la Genèse jusqu'au livre de la Révélation, s'allie à la très ancienne technique de la typologie qui, dès saint Paul, voit dans les figures ou les événements de l'Ancien Testament la préfiguration (ou le « type ») de la promesse christique trouvant son accomplissement avec le millénium prophétisé dans l'Apocalypse. En Nouvelle-Angleterre, comme nulle part ailleurs, cette interprétation subit, au fil des premières décennies, une extension géographique telle que le refuge américain, assimilé au désert hurlant de la Bible, est appelé,

de proche en proche, au terme d'un chemin de rédemption, à devenir la Nouvelle Jérusalem ou la cité céleste, une fois que se sera écoulé le temps qui sépare l'incarnation de la seconde venue du Christ, que certains, dans l'atmosphère millénariste de la période, jugent imminente. Cette vision téléologique de l'histoire va de pair avec la conviction, exposée sermon après sermon, que Dieu, par une nouvelle alliance (« a new covenant »), à l'instar de celle qu'il a faite avec la maison d'Israël (Jér. 31, 31-33), a contracté avec le peuple de Nouvelle-Angleterre une relation unique et privilégiée. Alors que l'exégèse des Pères de l'Église, à commencer par saint Augustin, établit une différence radicale entre le *covenant* des œuvres d'une part, c'est-à-dire le contrat temporel et provisoire qui oblige Dieu envers son peuple à la condition que celui-ci observe ses commandements, et d'autre part le *covenant* de la grâce, qui accorde arbitrairement et inconditionnellement la rédemption à l'Israël *spirituel*, la théologie de l'alliance ou théologie fédérale (*foedus*, accord, contrat) des penseurs puritains s'efforce, de manière unique et singulière, d'effacer cette division, dans une stratégie rhétorique qui fait de leur communauté le nouveau peuple élu, lié à Dieu par une « paction » à la fois mondaine et sacrée, historique et absolue. Lorsque les dissidents anglais se décrivent par métaphore comme une « armée de saints », et qu'ils considèrent l'Angleterre comme le fer de lance de la lutte contre la papauté (la nouvelle Babylone), la plupart d'entre eux redoutent l'enthousiasme millénariste qu'un tel langage pourrait susciter chez leurs ouailles et rappellent avec insistance que le royaume céleste n'est pas de ce monde. À l'inverse, ceux des puritains qui choisissent l'exil, qu'il s'agisse des séparatistes de William Bradford, en 1620, ou de ceux, munis d'une charte royale, qu'emmène John Winthrop lors de la Grande Migration de 1630, ont la certitude de fuir la corruption d'une Babylone réelle – Rome, ou encore l'Angleterre qui n'a pas su achever sa *reformation* – dans l'espoir de prendre

part à l'ultime dénouement que le plan divin a prévu pour l'histoire de l'humanité. Ce fut ainsi le privilège des puritains d'Amérique, outrancier aux yeux de certains, que de donner au royaume de Dieu un nouveau nom et un lieu géographique. Durablement contesté, y compris de l'intérieur¹, ce schème devait malgré tout rester attaché au mythe fondateur de la Nouvelle-Angleterre, avant d'être légué, sous de multiples versions, à l'Amérique tout entière.

Il fallut cependant, selon la thèse que défend Andrew Delbanco², un temps assez long aux ministres - pas moins d'une génération - avant d'élaborer un récit relativement consensuel (si tant est qu'il l'ait jamais été) de la migration, par le truchement d'un langage héroïque assimilant l'histoire des colons à la lutte et la délivrance des juifs de l'Ancien Testament. Même John Winthrop, que la postérité tient pour un ardent apologiste du *covenant*, fait preuve de retenue doctrinale lorsqu'il maintient, en 1629, que « depuis le Christ, l'église doit être considérée comme universelle, sans distinction de pays » et que la terre (*home*) des migrants « n'est nulle part ailleurs qu'aux cieux »³. Quant à John Cotton, défenseur notoire du destin providentiel de la plantation, il affiche la même prudence lorsqu'il prêche à Southampton son sermon d'adieu devant la flotte de Winthrop et souligne le sens eschatologique, plus que géographique, qu'il faut accorder à la terre promise, susceptible de désigner n'importe quel lieu où advient un rapport d'intimité entre Dieu et une communauté donnée. S'il peut affirmer que la mission mène les migrants au « pays de Canaan », il leur enjoint avec une diplomatie calculée de ne pas oublier « leur Jérusalem natale ». Ainsi, quand à la fin des années 1630 Peter Bulkeley,

1 Voir ici le chapitre suivant, « Dissensus ».

2 Andrew Delbanco, *The Puritan Ordeal*, 1989.

3 John Winthrop, *Reasons to be Considered for [...] the Intended Plantation in New England* (1629), Boston, Massachusetts Historical Society, Proceedings 8 (1864-1865).

fondateur de Concord et aïeul d'Emerson, importe depuis la métropole la traditionnelle identification des puritains avec le peuple hébreu, c'est déjà pour combattre le doute qui se fait jour quant à l'élection de la colonie, à un moment où, la guerre civile approchant, l'attention de Dieu semble se porter avec toujours plus de bienveillance sur la Vieille Angleterre, qui pourrait bien tout à coup faire figure de nouveau monde, tandis qu'aux exilés d'Amérique ne resterait que l'opprobre de la désertion. C'est en effet *Le Covenant-Évangile (Gospel-Covenant)* de Bulkeley, publié en 1646, qui fait du *covenant* un contrat quasi national par lequel tout un peuple, et pas seulement ses saints, se ligue avec Dieu : « Tu devrais être un peuple spécial, un peuple unique - sans nul autre pareil sur toute la terre. » En somme, si les notions d'élection et de *covenant* demeurent pour nous attachées à l'histoire de l'Amérique depuis son origine, et si la troisième génération semble enfin acquise à l'idée d'une distinction divine de la mission américaine, proclamée dès le titre des *Magnalia Americana* de Cotton Mather, toute la théologie fédérale puritaine sera traversée par une irréductible tension entre le devoir de donner une dignité à l'exil et la crainte de la désertion, ou plus largement du déclin¹.

Dans l'intervalle, toutefois, la doctrine, fût-elle controversée, d'une alliance divine offrant une synthèse possible entre l'eschatologie et la géographie allait aussi présider à l'organisation des affaires civiles et ecclésiales dans le *commonwealth* sacré du nouveau monde, par une articulation serrée entre l'individuel et le collectif, le politique et le religieux, la société et l'église. Si, dans l'Angleterre élisabéthaine déjà, certaines églises séparatistes avaient développé une théorie du contrat qui prévoyait de réserver l'accès à la communauté ecclésiastique aux seuls élus, c'est en Amérique qu'on met au point, dans les années 1630, une procédure permettant d'évaluer la

1 Voir ici le chapitre 5, « Jérémieade ».

condition spirituelle de ceux qui aspirent à devenir membres d'une congrégation. Les deux grands théologiens de la première génération, John Cotton et Thomas Hooker, du reste souvent en désaccord, furent les principaux instigateurs de ce *covenant* d'église (*church-covenant*) qui allait pour longtemps influencer l'ecclésiologie des plantations. Cette « paction » entre le croyant et la congrégation vise à réduire, autant que faire se peut ici-bas, la différence entre l'église invisible des « saints », ceux que Dieu, par sa grâce souveraine, a prédestinés au salut et qui seront assis à sa droite au Jugement dernier, et l'église visible, c'est-à-dire telle ou telle communauté particulière rassemblée pour le culte, et dont les membres comptent aussi, indiscernablement mêlés aux élus, les réprouvés que Dieu a voués à la damnation. Bientôt s'esquisse l'idée que seuls peuvent être admis à la table de la communion les sauvés, ces « saints visibles » chez qui les signes de l'élection, ou du moins de la « justification », sont déjà perceptibles sur cette terre. Tout candidat à l'admission dans une église doit alors faire la preuve devant la communauté qu'il se trouve bel et bien sur le chemin de la rédemption ouvert pour lui par la grâce, en faisant la confession publique d'une expérience personnelle de « conversion ». Cette profession de foi à travers le récit détaillé d'une expérience privée est moins destinée au réconfort spirituel du candidat qu'à assurer l'église dans sa vocation de rassembler, dès à présent, les saints dans une congrégation visible. On conçoit aisément qu'une telle pratique ne va pas sans problème théologique : qu'une communauté humaine s'arroge ainsi le droit de percer le mystère insondable de la grâce est bien sûr contraire au dogme protestant orthodoxe. Par ailleurs, ce rituel rigoureux, qui ne manque pas d'intimider nombre de nouveaux arrivants (comme le raconte Anne Bradstreet dans son journal), a pour conséquence aussi bien d'exclure beaucoup de gens pieux de l'église que d'encourager l'hypocrisie de certains opportunistes. À dessein d'aider l'aspirant ou de mieux le

choisir, Thomas Hooker, vigoureux artisan du *New England Way*, élabore une véritable « morphologie de la conversion¹ » (*A Survey of the Sum of Church-Discipline*, 1648) qui dessine les étapes psychologiques d'un long cheminement au fil duquel le croyant est guidé dans un examen introspectif méticuleux qui, peu à peu, se change en une traque systématique de la corruption de l'âme. Prescriptif, ce programme que les puritains appellent « préparation » est censé rendre l'âme réceptive au travail de la grâce, que seul Dieu, ont-ils soin de rappeler, peut dispenser dans sa souveraineté absolue. D'aucuns dénonceront dans cette méthode une technique pour parvenir au salut, c'est-à-dire une dangereuse dérive vers le *covenant* des œuvres. Quoi qu'il en soit, le prestige croissant du préparatisme inaugure sans doute une inquiétante transition entre l'utopie confiante d'une communauté soudée dans un contrat d'amour, telle que l'imaginait Winthrop dans son « Modèle de la charité chrétienne », ou encore Cotton dans « La promesse de Dieu à sa plantation », et une culture disciplinaire² et répressive d'où la joie de la grâce s'absente au profit du sens du péché. C'est ainsi que dès 1648, le synode de Cambridge (Massachusetts) décide que seuls seront baptisés les enfants des « régénérés » – ceux qui sont parvenus à prouver la présomption de leur élection. Dès la deuxième génération, il s'avère que l'élitisme d'un tel *church-covenant* risque d'entraîner le tarissement des églises. Au synode de 1662, le débat autour de la question épineuse du baptême est rouvert, et on le tranche par le délicat compromis d'un *covenant* de mi-chemin, *Half-Way Covenant*, qui accorde à toute personne baptisée, convertie ou non, le droit de voir aussi ses enfants baptisés, en attendant qu'ils connaissent à leur tour l'expérience de la conversion. La discorde autour de ce compromis, tout en trahissant l'anxiété

1 Edmund S. Morgan, *Visible Saints : The History of a Puritan Idea*, 1963, p. 72.

2 Selon l'expression de William Hunt (« culture of discipline »), dans *The Puritan Moment. The Coming of Revolution in an English County*, 1983, p. 58-59.

que suscite chez la deuxième génération une révérence obligée envers les institutions inventées par les pères, ne dissimule pas un glissement collectif vers un pragmatisme légaliste qui fait porter l'accent sur la peur du châtement divin, au risque d'oublier l'alliance et le langage de la grâce¹.

Les textes présentés dans ce chapitre, tous de la première génération, sont empreints d'une même ferveur inaugurale qui n'est cependant exempte ni d'inquiétude ni d'ambivalence : la sortie du pays natal, le « bannissement volontairement choisi », comme dit Edward Johnson, demeure un arrachement d'autant plus douloureux que l'Angleterre, si corrompue soit-elle, offre malgré tout les réconforts de la civilisation, tandis que de l'autre côté de l'océan, c'est une terre sauvage et inhospitalière qui attend les exilés. Dans son histoire de Plymouth, écrite entre 1630 et 1650 et publiée seulement en 1856, William Bradford, à travers la relation de la traversée du *Mayflower* en 1620 et la compilation des annales de la plantation, s'efforce, par un regard rétrospectif, de donner un sens sacré à l'aventure des Pèlerins qui se confond avec l'histoire de sa vie. Le récit saisissant de l'arrivée au rocher de Plymouth et la description de périls qui semblent la continuation des persécutions subies sur le vieux continent sont entièrement sous-tendus par une conception providentialiste de l'histoire. Que, sous des conditions si adverses, cette poignée de séparatistes puissent gagner sains et saufs un havre terrestre suffit à témoigner de la caution que Dieu accorde à l'entreprise, alliée, bien sûr, à l'héroïsme des acteurs. Il n'est pas question ici de peindre l'Amérique sous les couleurs d'un nouvel Eden : bien au contraire, la contrée sauvage et hostile que découvrent les migrants permet à Bradford d'élaborer la métaphore organisatrice du *wilderness*, « désert

1 Sur ces questions théologiques et ecclésiales, qui fourniront la trame romanesque des contes coloniaux de Nathaniel Hawthorne, voir le contexte historique tel que le retrace Pierre-Yves Pétillon dans sa lumineuse postface à *Hawthorne, Contes et Récits*, 1996.

hideux, plein de bêtes et d'hommes sauvages», qui n'est pas la terre promise aperçue par les Hébreux depuis le mont Pisga, mais le désert hurlant où seuls s'éprouvent l'esprit et la grâce de Dieu. Car il n'y a pas de retour possible : à l'est, l'immense océan est une « muraille » qui les sépare à jamais de la civilisation. Ainsi abandonnés à une solitude radicale, les Pèlerins rejouent littéralement le geste initial de la « séparation » définitive d'avec l'Église d'Angleterre. Pourtant, le texte de Bradford, malgré une ampleur épique qui contribuera à faire entrer les Pèlerins dans la légende américaine, laisse affleurer les doutes qui, au moment où il écrit, ont trouvé confirmation ne serait-ce que dans le déclin de Plymouth au profit de la colonie voisine, et plus prospère, de la Baie. Bradford rend grâces à Dieu d'avoir soutenu les siens, mais il s'adresse aussi à la seconde génération, exhortant les fils à se souvenir des prodiges divins, comme s'il redoutait de voir s'émousser le sens de la mission, comme si ce sens était tout entier contenu dans l'expérience traumatique de l'exil que la descendance américaine de ces pères *anglais* ne connaîtra plus.
