

Howard A. Goss : Une vie pentecôtiste



Robin Johnston

Howard A. Goss :

Une vie pentecôtiste

Robin Johnston

Éditions Traducteurs du Roi

Publié en partenariat avec :
Coopérative de littérature française

Cet ouvrage est la traduction française du livre *Howard A. Goss: A Pentecostal Life* de Robin Johnston, Copyright © 2010 de l'édition originale par *Word Aflame Press*. Tous droits réservés.
36 Research Park Court, Weldon Spring, Missouri, É.-U. 63304
www.PentecostalPublishing.com

Traduction : Anne Marie Van den Berg

Révision : Liane Grant, Elisabetta Long et Karina Ripamonti

Mise en page : Jared Grant

Copyright © 2021 de l'édition française au Canada
Publié par les Traducteurs du Roi, une filiale de Mission Montréal
544 Mauricien, Trois-Rivières (Québec) Canada G9B 1S1
www.TraducteursduRoi.com
Sous l'égide de l'Église Pentecôtiste Unie Internationale,
36 Research Park Court, Weldon Spring, Missouri, É.-U. 63304

Sauf indication contraire, les textes bibliques sont tirés de la version Louis Segond, Nouvelle Édition de Genève 1979.

ISBN 978-2-924148-96-9

Dépôt légal — Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2021.
Dépôt légal — Bibliothèque et Archives Canada, 2021.

Ce livre est sous la protection des lois sur les droits d'auteurs du Canada. Il est interdit de reproduire ce livre dans son intégralité ou en partie pour des fins commerciales sans la permission des Traducteurs du Roi et de *Word Aflame Press*.

Remerciements

Merci à chaque personne, église et organisation qui a contribué au projet de traduction des livres requis pour les licences ministérielles de l'Église Pentecôtiste Unie Internationale. Merci également aux écrivains qui ont renoncé à leurs droits d'auteur afin d'investir dans la traduction des ressources apostoliques en français.

NOTA BENE

La plupart des organisations, publications ou ouvrages mentionnés dans ce livre (particulièrement à partir du Chapitre 20) n'avaient pas, à l'époque, et n'ont toujours pas une traduction française officielle. Pour plus de fluidité dans la lecture de ce livre, nous avons souvent choisi d'utiliser la traduction libre du nom. La première fois qu'un nom répété apparaît dans le texte, il sera suivi d'un astérisque (*).

Veuillez consulter le glossaire des termes à l'arrière du livre. Pour les noms qui n'apparaît qu'une seule fois dans le texte et dont la signification est importante pour les lecteurs, une note en bas de page indique le nom original.

*Pour Viola (McGee) Johnston,
la pionnière pentecôtiste de la famille Johnston*

Reconnaissance

L'écriture peut souvent être une tâche solitaire, mais aucun auteur ne travaille seul. Cette biographie est le produit des efforts de nombreuses personnes et institutions. Leur contribution a abouti à un meilleur projet. S'il y a des erreurs et des défauts, j'en suis responsable.

En grandissant, je fréquentais l'église pentecôtiste de McAdam, au Nouveau-Brunswick (Canada), où ma grand-mère paternelle faisait partie des membres fondateurs. Au début de mes études universitaires, lorsque j'ai exprimé pour la première fois mon intérêt pour l'histoire du pentecôtisme, elle m'a offert sa copie du livre *Les vents de Dieu*ⁱ, dédié par son auteur, Howard A. Goss. C'est ce qui a suscité mon intérêt pour Goss. Cet intérêt a été attisé quand, à l'institut biblique, j'ai suivi un cours sur l'histoire du pentecôtisme, enseigné par W. C. Parkey et intitulé « Le peuple du Nom^{*} ». Le premier ouvrage historique que j'ai trouvé du pentecôtisme s'appelait *Le mouvement pentecôtiste de sainteté aux États-Unis*ⁱⁱ, par Vinson Synan. C'est la bourse offerte par le Dr Synan qui m'a

ⁱ La plupart des organisations, des publications ou des ouvrages mentionnés dans ce livre n'avaient pas, à l'époque, et n'ont toujours pas une traduction française officielle. Pour plus de fluidité dans la lecture de ce livre, nous avons choisi d'utiliser la traduction libre du nom. La première fois qu'un nom répété apparaît dans le texte, il sera suivi d'un astérisque (*). **Veillez consulter le glossaire des termes à l'arrière du livre.** Pour les noms qui n'apparaissent qu'une seule fois dans le texte et dont la signification est importante pour les lecteurs, une note en bas de page indique le titre original. (N.d.T.)

ⁱⁱ *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States.*

attiré, à l'origine, au programme de maîtrise de l'Université Regent. Le docteur a été judicieux et encourageant dans son rôle de superviseur de la dissertation à partir de laquelle ce livre s'est développé. Son esprit irénique m'a mis à l'aise, et son intérêt à l'égard de Howard Goss a confirmé mes premières impressions que cette histoire était importante. James Goff Jr. et Dale Coulter, les deux lecteurs de ma dissertation, m'ont aidé à canaliser davantage le sujet. Par sa lecture extrêmement minutieuse du projet et ses suggestions subséquentes, le Dr Goff a rendu cette biographie beaucoup plus lisible.

Les ouvrages de Grant Wacker, d'Edith Blumhofer, de James Goff Jr. et de David A. Reed m'ont aidé à la fois à comprendre et à formuler la vie et le ministère de Goss. La dichotomie primitive/pragmatique de Wacker a procuré la méthodologie sous-tendant cette étude. David Reed a influencé ma compréhension de l'histoire de l'Unicité autant par ses écrits que par les multiples discussions que nous avons eues.

Ruth Goss Nortje, la fille de Howard et d'Ethel Goss, a généreusement partagé les souvenirs qu'elle a de ses parents et a soutenu mon étude de la vie son père. Mes collègues de l'École supérieure de théologie Urshan (ÉSTU)* m'ont permis d'avoir avec eux des dialogues fructueux, en particulier David Norris qui m'a souvent poussé à améliorer mes arguments. Mes étudiants du Collège d'évangélisation Gateway*, de l'ÉSTU, et de la classe d'école du dimanche des adultes que je dirige à l'église Le Sanctuaireⁱⁱⁱ, à Hazelwood, dans le Missouri, m'ont écouté avec patience pendant que je leur présentais ce projet. À leur tour, ils m'ont aidé à raffiner le contenu.

Les historiens se sentent toujours redevables aux archivistes. Virginia Rigdon, Adam Dennis et Ann Ahrens du Centre pour l'étude du pentecôtisme unicitaire* ont été d'une grande aide. Il en est de même pour Darrin Rodgers, Joyce Lee et Glenn Gohr du Centre d'héritage pentecôtiste Flower^{iv}. Marilyn

ⁱⁱⁱ *The Sanctuary.*

^{iv} *Flower Pentecostal Heritage Center.*

Stroud aux archives des Assemblées de la Pentecôte du Canada* m'a assisté dans mes recherches sur le début de l'histoire de cette organisation. De nombreux bibliothécaires ont offert leur expertise de recherche, en particulier Robert Sivigny de la bibliothèque de l'Université Regent, ainsi que Gary Truman et Kathy Brickle de la bibliothèque Urshan-Gateway.

Mes deux employeurs durant cette période éprouvante, l'Église Pentecôtiste Unie Internationale (ÉPUI)* et le Collège d'évangélisation Gateway ont consenti à m'accorder le temps et l'espace nécessaires à cette tâche. Sans leur volonté d'être flexibles et compréhensifs, je n'aurais pas pu achever ce projet.

Mes bien-aimés m'ont accordé le temps et le soutien dont j'avais besoin pour cette mission. Bien qu'ils m'aient entendu parler de Howard Goss plus qu'ils ne l'auraient souhaité, ils ont néanmoins été assez aimables pour me donner l'impression qu'ils s'intéressaient à mon travail. En transcrivant beaucoup des journaux de Goss, ma fille Mélanie est devenue très compétente dans le déchiffrement difficile de sa calligraphie. Enfin, mon épouse Marsha est devenue ma partenaire sur un tout autre plan : mon objectif a été atteint, parce qu'elle a été prête à m'encourager, à me lancer des défis, à me pousser gentiment, ou à employer toute autre tactique nécessaire. Elle s'est révélée être bien plus qu'une partenaire égale, et sans elle, je n'aurais pas pu compléter ce projet. Merci, Marsha.

Préface

La parution de la nouvelle biographie de Robin Johnston, *Howard A. Goss : Une vie pentecôtiste* est la bienvenue dans le monde des études pentecôtistes. Ce livre est la publication de la thèse par laquelle Johnston a obtenu son doctorat à la faculté de théologie de l'Université Regent, en 2010. J'ai eu le plaisir d'être son superviseur à tous les niveaux de ce projet et de voir son livre publié peu de temps après l'obtention de son diplôme. Pendant qu'il était à Regent, Robin a été un étudiant exemplaire, autant en classe que dans ses techniques de recherche et de rédaction. Ce livre est un exemple de l'érudition croissante au sein du mouvement pentecôtiste unitaire. Tout comme les ouvrages de David Reed, David Bernard, David Norris et Talmadge French, celui de Johnston ajoute une nouvelle profondeur et plus de compréhension à une partie de l'histoire du pentecôtisme qui est souvent mal comprise, mais importante. Son collègue de Regent, Daniel Segraves devrait figurer dans cette liste avec la publication attendue de la biographie d'Andrew Urshan.

Johnston est bien qualifié pour rédiger la biographie de Goss, puisqu'il a été un membre de l'Église Pentecôtiste Unie Internationale toute sa vie. Né en 1957, à Harvey Station, au Nouveau Brunswick, il connaît la vie interne du mouvement unitaire puisqu'il a grandi dans l'Église. En 1979, il a obtenu son baccalauréat du Collège d'évangélisation Gateway, une école de l'ÉPUI, puis une maîtrise ès arts en études théologiques

du Séminaire théologique *Covenant*ⁱ, en 2000. En 2003, il s'est inscrit dans le premier groupe du nouveau programme de doctorat d'études du renouveau, à la faculté de théologie de l'Université Regent. Ce projet nouveau et non testé était le premier programme de doctorat pentecôtiste/charismatique indépendant dans le monde. La publication de ce livre fait honneur non seulement à Robin, mais aussi au programme de Regent. Robin est actuellement l'éditeur général de l'ÉPUI et le curateur du Centre pour l'étude du pentecôtisme unicitaire au siège social de l'ÉPUI, à Hazelwood, dans le Missouri. Il est aussi chargé de cours à l'École supérieure de théologie Urshan.

Howard A. Goss, le sujet de ce livre, était certainement l'un des pentecôtistes les plus importants et prototypiques des années formatrices du mouvement pentecôtiste américain. À l'origine, un protégé de Charles Fox Parham, Goss est devenu un dirigeant majeur du mouvement La foi apostolique* de Parham, basé au Texas. Dans ce rôle, il était un croyant pentecôtiste aux convictions wesleyennes de la sainteté. Après avoir rompu les liens avec Parham, il a contribué à la création des Assemblées de Dieu (ADD), après être devenu un pentecôtiste de « l'œuvre accomplie* ». Il a ensuite été l'un des premiers dirigeants des Assemblées de Dieu à grossir les rangs du mouvement pentecôtiste unicitaire. Il est d'abord devenu un membre des Assemblées pentecôtistes du monde*, mais il a par la suite fondé l'Église Pentecôtiste Unie et en a été son premier surintendant général. Entre-temps, il s'occupait d'une grande église au Canada, et il était pendant un moment un membre principal des Assemblées de la Pentecôte du Canada, un groupe principalement trinitaire. Comme tel, Goss incarnait un segment minoritaire du mouvement unicitaire par opposition à la position plus exclusive de ses nombreux frères croyant en l'Unité.

En rédigeant ce livre, Johnston a suivi l'exemple de Grant Wacker, de l'University Duke, qui a fait remarquer dans son

ⁱ *Covenant Theological Seminary*.

ouvrage *Le ciel sur terre : Les premiers pentecôtistes et la culture américaine** que les premiers pentecôtistes étaient à la fois primitivistes et pragmatiques. Goss correspondait parfaitement à ce modèle, comme Johnston le souligne. En fait, Goss était l'un des pentecôtistes les plus compétents aux premiers jours du mouvement, celui qui a organisé la plus grande église unicitaire au monde, l'Église Pentecôtiste Unie Internationale, et qui lui a procuré la direction essentielle et sage dont elle avait besoin au cours des premiers stades de formation du mouvement dans son ensemble.

Le livre est bien rédigé, bien documenté, et il contient une abondance de sources dans sa bibliographie exhaustive. Johnston a bien étudié son sujet, a rédigé un beau livre, et a fait sortir Goss de l'ombre et lui a donné une place prépondérante bien méritée dans l'histoire du pentecôtisme. *Howard A. Goss : Une vie pentecôtiste* se distinguera probablement comme la biographie définitive de Goss et un bel exemple de l'art de l'historien.

— Vinson Synan

Université Regent

Virginia Beach, en Virginie, le 11 juin 2010

Introduction

Avachi dans mon siège, l'Esprit de Dieu s'est emparé de mon corps entièrement cédé à lui, et il a fini par saisir ma gorge et mes cordes vocales, ce qui était pour moi une nouvelle et étrange sensation. La puissance et la gloire de Dieu sur moi sont devenues de plus en plus fortes et depuis lors, je n'ai jamais réussi à les décrire.

Ceci a duré quelques minutes, tandis que le feu de Dieu brûlait de plus en plus, au point où j'ai pensé que j'étais réellement en feu. Lorsque j'ai de nouveau été foudroyé par la puissance de Dieu, je me suis détendu davantage, et je me suis alors mis à parler dans des langues étranges selon que l'Esprit en fait me faisait parler.^{i 1}

— Howard Goss

Bien que l'expérience rapportée ci-dessus soit plus spectaculaire que celle de beaucoup de personnes (après tout, les événements ci-dessus se sont produits dans un train) Howard Goss garde un souvenir de son baptême du Saint-Esprit qui est typique de ce que des millions de gens ont expérimenté lorsqu'ils ont été touchés par le courant pentecôtiste au cours du siècle dernier.²

Malgré ses humbles origines à Topeka, au Kansas, et à Los Angeles, en Californie, le mouvement pentecôtiste a évolué

ⁱ N.d.T. Sauf indication contraire, les citations provenant d'une source anglaise ont été traduites par la traductrice de ce livre.

et est devenu un phénomène mondial.³ Le chercheur David Barrett indique que les groupes pentecôtistes et semblables comptent actuellement plus de cinq cents millions d'adhérents.⁴ Non seulement le chiffre est impressionnant, mais l'étendue de la diversité des adhérents l'est aussi. Il devient de plus en plus évident qu'il vaudrait mieux parler de « pentecôtismes » plutôt que d'un seul mouvement pentecôtiste. Ces pentecôtismes sont extrêmement diversifiés, non seulement par leurs origines et ethnicités, mais aussi par leurs doctrines et pratiques. Ce serait difficile, voire impossible, de réaliser plus qu'une vaste étude — forcément superficielle — des contours du pentecôtisme. Cette biographie tente une stratégie différente. Elle examinera la vie de Howard A. Goss, un pionnier du mouvement pentecôtiste classique nord-américain, et par l'intermédiaire de sa vie, elle racontera un chapitre de l'histoire pentecôtiste.

Howard Goss a joué un rôle crucial dans le développement du mouvement pentecôtiste en Amérique du Nord. Bien qu'il soit souvent mentionné dans les documents de source originale, et ses contributions soient évoquées par les historiens du mouvement, aucun effort du milieu académique n'a été déployé pour comprendre l'homme et son contexte.

La thèse

Goss est arrivé dans le mouvement comme une toile blanche, du moins sur le plan religieux. Avant sa conversion, il se décrivait comme un infidèle.⁵ Son âme a été modelée par le mouvement pentecôtiste, et Goss, à son tour, s'est servi de ses talents considérables pour contribuer au façonnage du courant. Cette biographie essaiera de comprendre son histoire dans le contexte plus large du développement du mouvement pentecôtiste en Amérique du Nord. Elle accordera une attention particulière à l'adhésion de Goss au mouvement pentecôtiste unitaire, et par extension, elle relatera une partie de l'histoire de ce sous-ensemble du pentecôtisme souvent peu compris.

Howard Goss était l'un des premiers convertis de Charles Fox Parham, qui est considéré par plusieurs comme le fondateur du mouvement pentecôtiste moderne, surtout par ceux qui soutiennent que l'évidence initiale [du parler en langues] est la doctrine caractéristique du pentecôtisme.⁶ À sa conversion, Goss travaillait dans l'industrie minière à Galena, dans le Kansas. Sa conversion a changé la trajectoire de sa vie. Peu après s'être converti, Goss a rejoint Parham et le ministère Foi apostolique et, pendant les six décennies suivantes, il s'est étroitement impliqué dans le ministère pentecôtiste.⁷

La méthodologie

L'historien Grant Wacker de l'Université Duke a souvent écrit sur le mouvement pentecôtiste en Amérique du Nord. Son livre, *Le ciel sur terre : Les premiers pentecôtistes et la culture américaine*, illustre ses plus mûres réflexions sur le sujet.⁸ Wacker a avancé que le génie du pentecôtisme, à savoir, la raison de son succès malgré les difficultés, est sa manière d'équilibrer l'impulsion primitive et l'impulsion pragmatique. L'impulsion primitive ou restaurationniste renvoie le mouvement aux racines de la foi chrétienne. L'impulsion pragmatique se constate par la manière dont le pentecôtisme s'adapte pour faire place à une meilleure méthode soit pour accomplir sa mission soit pour survivre dans la culture nord-américaine. D'après Kenneth J. Archer :

... les pentecôtistes, comme les traditions narratives et restaurationnistes du christianisme, désirent, à la fois, assurer une véritable continuité et être une représentation fidèle du christianisme du Nouveau Testament dans les sociétés dans lesquelles il existe actuellement.⁹

Le mouvement pentecôtiste a réussi à maintenir ces impulsions concurrentes dans une tension productive. Ceci ne veut pas dire que chaque impulsion ait toujours exercé une influence égale dans le façonnement du pentecôtisme nord-américain. Cette étude fera valoir qu'entre les deux impulsions concurrentes, la primitive a été plus dominante dans le développement du pentecôtisme unicitaire.

Des érudits tels que Edith L. Blumhofer¹⁰ et J. L. Hall¹¹ ont estimé que l'impulsion primitive ou restaurationniste est la meilleure ou la principale lentille qui permet de comprendre le développement du pentecôtisme américain. Selon Blumhofer, ceci est particulièrement vrai concernant les pentecôtistes unicitaires.¹² En tant qu'observateur et participant du mouvement unicitaire, Hall a écrit et s'est appuyé sur travail de Blumhofer pour souligner l'influence continue du restaurationnisme sur le pentecôtisme unicitaire.

Dans sa dissertation de 2004 intitulée « *Pentecost and Its Discontents*ⁱⁱ », Richard Cotner a modifié la thèse de Wacker en suggérant que le pentecôtisme, surtout dans sa version américaine, était composé de deux groupes antagonistes qu'il appelait les piétistes rationalistes et les primitivistes radicaux.

Le mouvement pentecôtiste était inévitablement tiré dans deux directions différentes. Un groupe, que l'on pourrait appeler les piétistes rationalistes, cherchait à se débarrasser des aspects plus alarmants et incontrôlables de l'expérience pentecôtiste et à la lier davantage aux normes de la théologie revivaliste. Ces rationalistes ont créé la structure confessionnelle du pentecôtisme, bâti ses institutions, établi des normes de redevabilité pour ses ministres et ses missionnaires, et formulé des doctrines qui ont rattaché l'expérience pentecôtiste aux normes revivalistes.

ⁱⁱ « Le pentecôtisme et ses mécontentements ».

Un autre groupe de pentecôtistes, que l'on pourrait appeler les primitivistes radicaux, résistait vigoureusement à toute impulsion qui compromettrait l'éthos du Nouveau Testament. Ce groupe soulignait l'ubiquité des miracles et de la guérison dans la vie quotidienne, ainsi que la liberté du Saint-Esprit d'inspirer et d'orienter les croyants avec des révélations et des prophéties nouvelles, sans l'entremise de la gouvernance des hommes.¹³

Je contesterai la thèse de Cotner en démontrant que Howard Goss faisait partie des deux groupes cités. Les premiers pentecôtistes n'étaient pas obligés d'être « l'un ou l'autre », mais pouvaient être « les deux à la fois ». Je soutiendrai que bien que Goss ait fonctionné comme un piétiste rationaliste dans son travail organisationnel et son rejet de la doctrine de la nouvelle naissance « d'eau et d'Esprit », sa décision d'embrasser le mouvement pentecôtiste unicitaire, et d'y rester, reflète l'appartenance de Goss au groupement « primitivisme radical » de Cotner.

Une brève étude bibliographique

Ethel Goss, la seconde femme de Howard, a écrit une biographie populaire de son époux, en 1958, intitulée *Les vents de Dieu : L'histoire de la première période pentecôtiste (1901-1914) dans la vie de Howard A. Goss**. Elle s'est basée sur l'histoire orale de Goss et sur ses premiers journaux intimes pour créer son manuscrit. Comme la plupart des biographies rédigées par un membre de la famille, elle ne critiquait pas Goss et avait tendance à regarder les débuts du mouvement pentecôtiste comme à travers des lunettes teintées en rose. Elle a cependant fourni une source primaire importante d'informations.

J. L. Hall a écrit un court article sur Goss dans le *Nouveau dictionnaire international des mouvements pentecôtistes et charismatiques*ⁱⁱⁱ, relatant très brièvement les faits de la vie de Goss, mais ne prenant aucune position interprétative. Hall a également été l'auteur de *Restaurer la foi apostolique : L'histoire du début du mouvement pentecôtiste*^{iv} dans lequel il présentait Goss et d'autres pentecôtistes unicitaires comme étant des rationalistes radicaux, et l'a fait sur un ton favorable.

Toutes les histoires classiques du mouvement pentecôtiste, en particulier celles qui retracent le développement des Assemblées de Dieu, comme *Tout à coup... du ciel : Une histoire des Assemblées de Dieu*^{*} (1961) de Carl Brumback, relatent en détail la contribution de Goss au développement initial du mouvement et son rôle dans la formation desdites Assemblées. Typiquement, les histoires confessionnelles jugent Goss de façon soit positive soit négative en fonction de l'organisation, selon que celle-ci adoptait ou rejetait la « Chose nouvelle^{*} ».

Les livres qui ont été particulièrement utiles pour comprendre l'émergence du pentecôtisme unitaire sont *Restaurer la foi : Les Assemblées de Dieu, le pentecôtisme et la culture américaine*^v (1939) d'Edith Blumhofer, et *L'Évangile éternel : L'importance de l'eschatologie dans le développement de la pensée pentecôtiste*^{*} (1996) de Bill Faupel. Ces deux ouvrages ont suggéré que la pensée et la pratique unitaires sont issues de l'impulsion primitive ou restaurationniste qui était intrinsèque du pentecôtisme américain naissant.

Les livres écrits par des unitaires, tels que l'ouvrage *Unie, l'Église reste ferme*^{vi} (1970) de A. L. Clanton et *Leur histoire : Les pentecôtistes du XX^e siècle*^{vii} de Fred Foster (1965) ont, de

ⁱⁱⁱ *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*.

^{iv} *Restoring the Apostolic Faith: A History of the Early Pentecostal Movement*.

^v *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*.

^{vi} *United We Stand* (existe maintenant en français).

^{vii} *Their Story: 20th Century Pentecostals*.

manière incontestée, dépeint favorablement le rôle que Goss a joué. *Notre Dieu est un seul : L'histoire des pentecôtistes unicitaires*^{viii} (1999) de Talmadge French est le récit le plus savant sur l'émergence du mouvement unicitaire du point de vue d'un initié.

Le livre, tant attendu, de David A. Reed, « Au nom de Jésus » : L'histoire et les croyances des pentecôtistes *unicitaires*^{ix} (2008), a fourni la meilleure vue d'ensemble du pentecôtisme unicitaire, et en particulier de ses développements doctrinaux. Reed s'intéresse depuis longtemps à l'histoire de l'Unicité et cette monographie est une révision de sa thèse de 1979, à l'Université de Boston. Dans celle-ci, Reed écrit de manière convaincante sur la piété christocentrique des évangéliques de la fin de l'époque victorienne et propose que les racines de la christologie unicitaire se soient développées dans ce terrain. Sa rédaction est irénique et en tant qu'ancien initié, il a fait de son mieux pour créer un climat accueillant dans lequel évaluer le pentecôtisme unicitaire.¹⁴ Reed a également participé à la rédaction d'un chapitre dans l'ouvrage de Vinson Synan : *Les aspects des origines pentecôtistes charismatiques*^x (1979). Ce livre est issu des premières réunions de la Société des études pentecôtistes*, et il a présenté le pentecôtisme unicitaire au monde académique.

Le livre classique, *La vision des déshérités*^{xi} (1992) de Robert Anderson, a peut-être été le premier ouvrage qui a tenté de comprendre le pentecôtisme dans un cadre sociologique. Son analyse à tendance marxiste insistait trop sur les origines raciales du mouvement unicitaire.

Le ciel sur terre : Les premiers pentecôtistes et la culture américaine (2001), de Grant Wacker était le meilleur substitut du susmentionné livre pour ce qui est avant tout une histoire

^{viii} *Our God is One: The Story of the Oneness Pentecostals.*

^{ix} *'In Jesus Name': The History and Beliefs of Oneness Pentecostals.*

^x *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins.*

^{xi} *Vision of the Disinherited.*

fonctionnelle du pentecôtisme. Dans son livre, Wacker développe un thème qu'il avait déjà abordé dans des articles dans les revues et dans des chapitres écrits dans les ouvrages collectifs traitant le rôle du primitivisme dans le pentecôtisme naissant.

En 2003, Thomas Fudge a publié un livre regrettablement intitulé *La chrétienté sans la Croix : Une histoire du salut au sein du pentecôtisme unicitaire*^{xii}. Fudge a essayé de présenter une histoire de sotériologie dans le mouvement unicitaire. Bien que son livre offre des perspectives importantes, sa thèse globale est erronée, et comme son histoire du mouvement débute au moins une vingtaine d'années après la naissance de ce dernier, elle fait abstraction des penseurs unicitaires fondamentaux.

L'excellent ouvrage de Douglas Jacobsen, *Penser dans l'Esprit : Les théologies du début du mouvement pentecôtiste*^{*} (2003), réfute l'idée que les premiers pentecôtistes ne prêtaient que peu d'attention à la théologie. Bien que très peu des premiers pentecôtistes aient suivi une formation académique en théologie, ils se sont certainement penchés sur la question de l'identité pentecôtiste. Ce volume contient un important chapitre sur « les options unicitaires », et le livre complémentaire de Jacobsen, *Introduction à la théologie pentecôtiste : Les voix de la première génération*^{xiii} (2006) regroupe de nombreux anciens écrits sur l'Unicité. Jacobsen a toutefois choisi de ne pas identifier R. C. Lawson, de qui il parle dans son chapitre sur la race, comme un adhérent de l'Unicité.

Le domaine des biographies académiques des premiers pentecôtistes commence à s'épanouir. Dans son livre, *Les champs qui déjà blanchissent pour la moisson : Charles F. Parham et les origines missionnaires du pentecôtisme*^{xiv} (1998), James Goff Jr. étudie Charles Fox Parham pour tenter de le

^{xii} *Christianity without the Cross: A History of Salvation in Oneness Pentecostalism.*

^{xiii} *A Reader in Pentecostal Theology: Voices from the First Generation.*

^{xiv} *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism.*

comprendre dans le contexte populiste de la fin du XIX^e siècle, au Kansas, et par la même occasion, pour démontrer la nature missionnaire du pentecôtisme naissant. L'évidence du parler en langues, la doctrine caractéristique de Parham, était, du moins pour lui, la preuve de l'appel missionnaire de l'Église.

Évidemment, Aimée Semple McPherson a été le sujet de plusieurs biographies. *Aimee Semple McPherson : La sœur de tout le monde*^{xv} (1993) d'Edith Blomhofer est une biographie qui est à la limite entre le populaire et l'académique. Le nouveau livre de Matthew Avery Sutton, *Aimee Semple McPherson et la résurrection de l'Amérique chrétienne*^{xvi} (2007) a surtout été utile pour ses explications sur la manière de situer les sujets biographiques dans leurs propres contextes. *A. J. Tomlinson : Moderniste parmi les gens simples*^{xvii} (2004) de R. G. Robins s'est servi de la vie de Tomlinson pour modifier le discours existant selon lequel le pentecôtisme est un mouvement antimoderniste. Les premières biographies des pionniers pentecôtistes sont nombreuses, mais la plupart tendent vers l'hagiographie^{xviii}.

Deux dissertations américaines ont été rédigées sur le pentecôtisme unicitaire. En 1979, « Les origines et le développement du pentecôtisme unicitaire aux États-Unis »^{xix}, par David Arthur Reed de l'Université de Boston, a fait preuve d'innovation en essayant (comme il a été mentionné plus tôt) de comprendre les racines théologiques du pentecôtisme unicitaire. Cette thèse a été des plus profitables grâce à l'explication qu'elle propose du rôle de la piété christocentrique dans le développement du pentecôtisme unicitaire. L'autre dissertation, écrite par Joseph Howell, en 1985, à l'Université de Floride, « Le peuple du Nom : Le pentecôtisme unicitaire aux

^{xv} *Aimee Semple McPherson: Everybody's Sister.*

^{xvi} *Aimee Semple McPherson and the Resurrection of Christian America.*

^{xvii} *A. J. Tomlinson: Plainfolk Modernist.*

^{xviii} N.d.T. Selon le dictionnaire Larousse.fr : « biographie excessivement embellie » [accédé le 14 septembre 2020].

^{xix} « *Origins and Development of Oneness Pentecostalism in the United States* ».

États-Unis^{xx} » a présenté une étude du pentecôtisme unicitaire aux États-Unis. La portée générale de celle-ci laissait peu de marge aux idées interprétatives.

Une autre dissertation essentielle à ce projet était celle de Thomas Farkas, « William H. Durham et la controverse de la sanctification au sein du pentecôtisme américain initial, 1906-1916^{xxi} » (Séminaire des baptistes du Sud^{xxii}, 1993). Farkas a examiné l'ensemble des connaissances disponibles de son temps sur le développement de la doctrine de « l'œuvre accomplie » de William Durham. Bien qu'elle ait été utile dans le sens où elle tente de comprendre pourquoi le mouvement unicitaire est né de la controverse de « l'œuvre accomplie », je n'étais pas convaincu que Farkas ait réussi à réfuter la thèse d'Allen Clayton (« L'importance de William Durham pour l'historiographie pentecôtiste^{xxiii} », *Pneuma* 1 [automne 1979]), que le schisme était christologique plutôt que d'être une question de sanctification.

La subjectivité de l'auteur

Les historiens sont devenus de plus en plus convaincus que l'objectivité historique de Ranke est un mythe. Ceci ne veut certes pas dire que les historiens responsables peuvent prendre des libertés avec les données historiques. Il s'agit plutôt de reconnaître que les historiens sont des humains et, en tant que tels, ils assument la tâche historiographique¹⁵ avec des expériences, des talents, des histoires différentes et de nombreux autres facteurs. Pour écrire une histoire responsable, il faut peut-être que l'historien admette d'abord du mieux qu'il peut qu'il a des partis-pris inhérents. Dans cette optique, le lecteur devrait savoir que j'écris en tant que membre d'une

^{xx} « *The People of the Name: Oneness Pentecostalism in the United States* ».

^{xxi} « *William H. Durham and the Sanctification Controversy in Early American Pentecostalism, 1906–1916* ».

^{xxii} *Southern Baptist Seminary*.

^{xxiii} « *The significance of William H. Durham for Pentecostal Historiography* ».

organisation religieuse dont le premier surintendant général est le sujet de cette biographie. Je partage avec le sujet un nombre d'engagements théologiques qui nous identifieraient tous les deux comme des pentecôtistes unicitaires. Vu le nombre d'engagements théologiques partagés, il serait facile de glisser dans une étude excessivement favorable du personnage. Toutefois, je tenterai de laisser les sources raconter l'histoire de Goss, et je veillerai à ne pas laisser ma subjectivité entraver indûment mon travail interprétatif. Enfin, le lecteur décidera si j'y suis arrivé.

La forme de cette étude

Cette biographie tente d'accomplir deux choses. La tâche principale consiste à développer un récit interprétatif de la vie de Howard A. Goss. Après avoir raconté les premières années de sa vie jusqu'à sa conversion au pentecôtisme, cette étude examinera chronologiquement la vie de Goss, d'abord à travers le prisme du primitivisme, ensuite à travers le prisme du pragmatisme. La conclusion démontrera comment il est possible de comprendre Goss du point de vue nuancé de la dichotomie primitive/pragmatique de Wacker.

La tâche secondaire, qui vise à renforcer la tâche primordiale, consiste à relater les racines et le développement du mouvement pentecôtiste unitaire en Amérique du Nord.¹⁶ Cette tâche est accomplie en tissant des segments de l'histoire (segments qui sont souvent de la longueur d'un chapitre) tout au long de la biographie de Goss.

1

Les débuts

Howard Archibald Goss est né le 6 mars 1883, dans une ferme près de Steelville, dans le comté de Crawford, au Missouri ; son père s'appelait William Clinton Goss et sa mère Margaret Jane (Gillette).¹ Clinton, comme on l'appelait, et Margaret avaient onze enfants, neuf garçons et deux filles. Deux garçons sont morts en bas âge ; donc, quand Howard racontait l'histoire de sa famille, il disait qu'il était le cinquième de sept garçons. Les deux filles, Nina et Leila, sont nées plus tard.²

En 1821, l'État du Missouri est devenu le vingt-quatrième État de l'Union. Ses grands fleuves, le Mississippi et le Missouri, étaient devenus les voies de transport principales pour les colons américains qui progressaient vers l'ouest. Quand le Missouri est devenu un État, sa population s'élevait à presque soixante-dix mille habitants ; la plus grande partie de l'État restait cependant toujours inexplorée par les colons européens. C'était surtout le cas de la région des monts Ozark.

En 1835, James Steel (probablement une forme anglophone du nom allemand Stahl), qui gérait un poste de traite sur la rivière Meramec, a vendu 17 hectares de terres bordant la rivière au comté de Crawford, et c'est ainsi qu'a été fondée la ville qui porte son nom.³ Steelville est devenue le chef-lieu du comté. Située sur les contreforts des monts Ozark, dans la partie centre-est de l'État, au moment de la naissance de

Howard, la ville était, à bien des égards, une ville frontière. Vers l'époque de la guerre civile, la compagnie ferroviaire *Saint-Louis and Iron Mountain Railroad* a commencé à ouvrir cette région de l'État. Au cours des années avant et pendant la guerre civile, le Missouri était un champ de bataille à la fois philosophique et physique.⁴ Comme dans plusieurs parties du pays, une amertume persistante a continué de couvrir après la guerre.

Lorsque Larkin Goss, le grand-père de Howard, est arrivé, en 1851, sur ses terres à Crooked Creek, l'un des nombreux cours d'eaux alimentées par des eaux de source dans les environs de Steelville, il a trouvé que le paysage lui était familier. Né dans les Appalaches, dans le comté de Grayson, en Virginie, il est parti vers l'ouest comme beaucoup de jeunes hommes de l'époque. Il s'est installé dans le comté d'Overton, dans le Tennessee, où il a rencontré sa future épouse.⁵ Au bout de quelques années, la famille a déménagé, plus loin cette fois-ci, vers les contreforts des monts Ozark. Les terres que Larkin Goss exploitait étaient vallonnées ; ce n'était pas vraiment des montagnes, mais il y avait des forêts de chênes rabougris et la terre était aride. Les lits des ruisseaux étaient plus fertiles, mais même ceux-ci ne convenaient pas à l'agriculture. Par exemple, en 1885, une inondation a balayé la ferme de Larkin et a emporté la meilleure terre, laissant derrière elle un sol dense et imperméable à l'eau (*hardpan*).⁶ Malgré les obstacles inhérents, il a défriché la terre et a commencé à exploiter environ 130 hectares.

Clinton Goss, né en 1849, dans le Tennessee, avait deux ans quand la famille est arrivée dans le comté de Crawford. Il a grandi dans la ferme familiale, a épousé Margaret Jane Gillette, en 1871, et est également devenu cultivateur. Margaret était née au Kentucky, et avait possiblement déménagé dans le comté de Crawford pour y être institutrice.⁷ Au cours des dix-sept années suivantes, huit garçons leur sont nés en succession

rapide. Plus tard, deux filles et un autre garçon ont vu le jour. Deux des fils sont morts en bas âge.

Comme la plupart des garçons grandissant dans une ferme familiale, on s'attendait à ce que les fils Goss contribuent aux tâches agricoles. Bâtir une ferme en plein milieu de forêts rocheuses et vallonnées était laborieux, et les garçons ont vu leur charge de travail augmenter à mesure qu'ils grandissaient. Les dimanches après-midi étaient les seuls moments exempts de corvées. Les autres jours, il fallait travailler de l'aube au crépuscule. Le 4 juillet (Jour de l'indépendance américaine) et la veille de Noël étaient les deux seuls jours fériés célébrés en dehors de la ferme. Howard Goss était convaincu que son enfance lui avait permis d'acquérir une solide éthique du travail qu'il a gardée toute sa vie.

Il a appris maintes leçons à la ferme. Un jour, son père l'a envoyé avec son plus jeune frère, Bryl, planter du maïs dans un champ. N'étant pas très attentifs, les garçons ont renversé les graines au sol. Décidant qu'il serait trop laborieux de les ramasser, ils les ont recouvertes de terre. Quand le maïs a poussé, révélant leur paresse, la punition infligée par leur père a enseigné à Howard une leçon qu'il n'a jamais oubliée : sachez que votre péché vous atteindra. Malgré le labeur, il avait un tendre souvenir de son enfance. Avec le recul, il considérait qu'il avait grandi au « paradis des garçons », au milieu des forêts peuplées de gibier sauvage et des ruisseaux clairs et rapides grouillant de poissons.⁸

Comme on pouvait s'y attendre chez une famille de fermiers, l'argent était rare. Howard avait douze ans lorsqu'il a eu sa première paire de chaussures. Clinton Goss a planté un verger de pommiers qui est devenu leur source principale de revenus. Il se peut qu'il ait aussi travaillé dans l'industrie minière croissante de la région pour compléter ses revenus.

Le Centre-Est du Missouri est devenu une région où les mines de fer et les fonderies se sont multipliées. Dans les années 1820, Thomas James, un banquier et commerçant

de l'Ohio, a rencontré un groupe d'Indiens Shawnee dont le corps était décoré d'une peinture à base de minerai de fer. James a envoyé un associé pour explorer la région indiquée par les Indiens comme étant la source de cette teinte. L'associé a trouvé des gisements de minerai de fer et, finalement, la fonderie *Maramec Iron Works* a été créée en 1826, près de la source *Maramec*, à proximité de ce qui allait devenir Steelville.⁹

Entre 1879 et 1880, une nouvelle fonderie a été construite à Sligo, près de la ferme des Goss. Le minerai de fer pour la forge de Sligo venait du gisement de fer *New York* qui était situé à moins de deux kilomètres de la ferme de Larkin Goss. La fonderie *Sligo Iron Works* a fait de Sligo une petite ville en plein essor ayant même une école destinée aux enfants des ouvriers.¹⁰ C'est probablement dans cette dernière qu'a commencé l'éducation formelle de Howard Goss. À quatorze ans, il est parti travailler à la fonderie de Sligo où il alimentait le four de bois de corde pour le transformer en charbon qui serait, à son tour, utilisé dans les fourneaux.¹¹

Le déménagement à Galena, au Kansas

L'année suivante, Howard a connu un grand changement. Son père, possiblement dans l'espoir d'un meilleur avenir, a vendu la ferme et a investi dans une entreprise minière à Galena, au Kansas. À l'âge de quinze ans, Howard a quitté les forêts vallonnées de l'Ozark pour s'installer dans une région où les trois États limitrophes du Missouri, du Kansas et de l'Oklahoma se rejoignent. Sa nouvelle ville, Galena, avait toutes les caractéristiques d'une ville champignon pionnière.

Située dans le coin sud-est du comté de Cherokee, environ cinq kilomètres au nord de la frontière du Kansas, Galena se trouvait aussi juste de l'autre côté de la frontière du Missouri. Le paysage était rocheux et la terre n'était certainement pas fertile. Les pionniers européens de la région étaient des éleveurs, et pendant des générations, la population était restée clairsemée. Toutefois, en 1877, du minerai de plomb a été découvert dans

la région, la couleur bleu-gris du plombⁱ donnant son nom à la ville de Galena. C'est ainsi que des spéculateurs miniers et des mineurs ont envahi la région. Deux villes minières concurrentes se sont rapidement construites sur chaque berge du Short Creek. Empire City, sur la rive nord du cours d'eau, a initialement connu une expansion plus rapide, mais en peu de temps, Galena est devenue la ville principale. Vers 1900, elle comptait plus de dix mille habitants, et comprenait 265 mines de plomb et de zinc ainsi que 30 sociétés minières.

Galena présentait aussi bien le meilleur que le pire de ce que les villes minières pionnières avaient à offrir. D'un côté, elle permettait aux gens d'améliorer leur situation financière grâce à l'abondance des emplois ou par des investissements de capitaux. De l'autre, elle montrait les gouffres dans lesquels les humains peuvent si souvent tomber. Des villages de tentes se multipliaient et la vie ne paraissait guère plus sûre que les tentes elles-mêmes. Howard se souvenait de la nature précaire de la ville.

Des hommes aux manières frustes arrivaient de partout, à cheval ou en chariot, circulant dans la boue profonde ou la poussière qui à ce moment-là composaient les nouvelles rues. Ils buvaient, jouaient, tiraient, se bagarraient ou s'entretenaient comme bon leur semblait. Faisant pour la plupart leurs propres lois, ils agissaient comme ils le voulaient, et ils travaillaient dans les mines quand ils en avaient envie ou quand ils étaient à court d'argent et n'en avaient pas le choix. Dans le secteur commercial, quasiment un bâtiment sur deux était un saloon ou une maison close.

ⁱ N.d.T. Selon Wikipedia.fr, la « galène » est une espèce minérale composée de sulfure de plomb » [accédé le 14 septembre 2020.]

Les matins, en allant au travail, il n'était pas rare que je trouve au moins un homme mort entre les baraques où on l'avait jeté la nuit précédente pour s'en débarrasser. Au bout de quelques soirs, plusieurs corps pouvaient y être comptés.¹²

Clinton Goss avait jugé qu'installer sa famille à Galena était une occasion d'améliorer sa situation financière. Hélas, son pari a échoué et la famille a vite perdu tous ses moyens. À la suite de ce rapide renversement, Howard lui-même est devenu mineur. Il a commencé par remplacer un mineur qui était mort la veille dans l'exercice de ses fonctions. Ses premières tâches étaient souterraines, et à travers une série d'accidents qui lui ont presque coûté la vie, il a été confronté à sa propre mortalité. Le fait qu'il ait frôlé la mort plusieurs fois a perturbé son jeune cœur et l'a peut-être préparé à la conversion religieuse qu'il allait avoir dans un proche avenir. Il n'a pas tardé à se trouver un travail à la surface de la mine, et à l'âge de dix-neuf ans, la direction a trouvé qu'il démontrait du potentiel en matière d'avancement et lui a offert une occasion de promotion, à condition qu'il obtienne son diplôme d'études secondaires; donc pour s'y préparer, Howard est retourné à l'école secondaire.¹³

Goss découvre le pentecôtisme

L'école secondaire a permis à Howard non seulement d'acquérir une éducation, mais aussi d'avoir de nombreuses autres nouvelles opportunités. Il était doué sur le plan athlétique, et en peu de temps, il faisait partie de l'équipe de boxe et de football américain. C'est aussi pendant qu'il était à l'école secondaire qu'il a reçu une invitation personnelle aux services de réveil de Charles Parham. Celle-ci a changé le cours de sa vie.¹⁴

Galena était un lieu improbable pour faire l'expérience d'une conversion religieuse. La région des trois États autour de Galena n'était pas connue pour son amour de la religion. En

fait, c'était l'inverse. Sans trop exagérer, un poète de la contrée a écrit ceci sur la ville avoisinante de Joplin, au Missouri :

Suez se situait plus à l'est de nous et il n'y avait pas les Dix Commandements, car là-bas, au sud-ouest du Missouri, où les femmes boivent et jurent comme des furies, où les barmen vendent les pires spiritueux qui rendent un homme blanc malade comme un chien, où les escrocs vous dérobent un peu plus vite, c'est là que se trouve Joplin.¹⁵

Howard avait peu, voire pas du tout, été exposé à la religion. Son grand-père, Larkin Goss, s'était converti et avait rejoint l'Église méthodiste, en 1857.¹⁶ Bien que l'on ignore le degré de foi ou d'implication de Larkin dans l'Église méthodiste, il est évident que son fils Clinton ne partageait pas sa foi. Bien que la mère de Howard ait été une « chrétienne fervente et dirigeante du travail des femmes de notre église », comme il l'a exprimé, il se souvenait plutôt d'avoir grandi dans un foyer non chrétien. À un certain niveau, Howard se contredisait en racontant ses souvenirs. De sa propre bouche, il disait que sa mère avait été une chrétienne fervente et une membre de l'église, depuis au moins 1901, cependant, il disait aussi qu'il était le premier de sa famille à trouver le Seigneur.¹⁷ L'histoire se complique davantage lorsqu'on lit ceci :

Aucun d'entre nous n'était chrétien à l'époque. Loin de là. Nous n'avions jamais entendu une histoire biblique. Nous n'avions jamais lu la Bible, nous n'étions jamais allés à l'école du dimanche ou à l'église. Dieu était complètement ignoré chez nous. Un jour, ma mère m'a dit que je ne serais jamais un homme véritablement éduqué si je ne lisais pas au moins quelques sections de la Bible. Pour lui faire plaisir, j'ai pris une Bible et lui ai demandé quels passages je devais lire. Elle m'a répondu n'importe

lesquels. J'ai donc ouvert la Bible au livre de Matthieu et après avoir lu le premier chapitre, j'ai dit : « Bon, s'ils sont tous comme ça, je ne veux plus en lire. » Elle ne m'en a plus jamais reparlé. Par conséquent, j'ai grandi pratiquement sans les doutes, l'incrédulité et les fausses idées qui tourmentent tant de membres d'église... même maintenant.¹⁸

En disant qu'il était le premier de la famille à trouver le Seigneur, Goss voulait dire qu'il était le premier de ses frères et sœurs. John, son frère aîné, était un « infidèle » confirmé. Il avait été influencé par les écrits de Thomas Paine, Voltaire et Robert Ingersoll et tenait absolument à transmettre à ses frères ses « idées radicales ». Bien que la plupart de ses frères n'aient pas partagé l'engagement de John à l'agnosticisme, ils étaient indifférents aux questions de la foi. John pensait que Howard était le plus prometteur dans ce domaine et sur son lit de mort — à 21 ans — il a prié Howard de continuer à rejeter l'idée de Dieu.¹⁹ Bien qu'il soit impossible de savoir avec certitude quelle éducation religieuse a été transmise à Howard, on peut fermement dire qu'il ne se considérait pas du tout comme un chrétien. Néanmoins, il estimait que ses frères et lui étaient des citoyens honnêtes, pas affectés par la méchanceté de la ville où ils vivaient.

Dans l'automne de 1903, Galena a été mise sens dessus dessous par une série de réunions de réveil. Mary Arthur, l'épouse d'un commerçant éminent de Galena, avait été guérie grâce au ministère de Charles Parham, l'été précédent, à El Dorado Springs, au Missouri.²⁰ Madame Arthur est rentrée à Galena, ravie de sa guérison, et a invité Parham à tenir des réunions chez elle.

Pour bien comprendre la conversion de Howard Goss à la nouvelle Foi apostolique (ou pentecôtisme, ainsi appelé plus tard), il faut brièvement examiner l'essor du pentecôtisme. Poursuivons ce sujet dans le prochain chapitre.

2

Une nouvelle religion « d’antan » : Les origines du pentecôtisme

*Je veux cette religion d’antan,
Je veux cette religion d’antan,
Je veux cette religion d’antan,
Elle est assez bonne pour moi.¹*

L’écho de ces paroles simples résonne dans les souvenirs vieillissants d’une génération de personnes qui dès leur enfance chantaient ce chant avec leurs parents et grands-parents, dans des magasins qui servaient de missions, sous des pavillons et dans des réunions rustiques en plein air, et dans des petites églises revêtues à clin de bardeaux blancs qui incluaient dans leur nom l’adjectif « pentecôtiste » ou « apostolique ». Le choix des paroles ne manquait pas d’ironie. Ceux qui les chantaient appartenaient à un nouveau mouvement religieux qui pourtant remontait à un passé collectif lointain. Ils cherchaient quelque chose d’ancien et quelque chose de nouveau. L’ancien était un retour aux doctrines et pratiques de l’Église primitive. Le nouveau consistait en la compréhension que Dieu enverrait une pluie de l’arrière-saison juste avant son retour.² La vie de Howard Goss est un des chapitres de l’histoire de cette quête de la pluie de l’arrière-saison.

Il est extrêmement difficile de vérifier la causalité historique. La tâche est doublement plus difficile si l'historien désire prendre au sérieux l'affirmation qu'un événement ou un mouvement contient des éléments surnaturels. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles les premiers récits pentecôtistes, souvent écrits par des adhérents-observateurs, étaient consciemment sans contexte historique. D'après l'un des premiers historiens du mouvement, B. F. Lawrence :

Les dénominations les plus anciennes... en sont venues à détenir un double héritage, un double guide d'action, un double critère pour la doctrine — le Nouveau Testament et la position de l'église. Le mouvement pentecôtiste ne possède pas une telle histoire ; il saute les années intermédiaires et crie : « Retournons à la Pentecôte ».³

En minimisant ses racines historiques, il était possible de souligner la causalité surnaturelle. Carl Brumback, un historien des Assemblées de Dieu, a le mieux illustré cette approche dans son ouvrage *Tout à coup... du ciel : Une histoire des Assemblées de Dieu*.⁴ Néanmoins, le fait que l'on déclare qu'un mouvement est ahistorique ne le rend pas nécessairement tel. Dans la seconde partie du XX^e siècle, à la fois les spécialistes du pentecôtisme et les érudits pentecôtistes ont commencé à découvrir les racines historiques du pentecôtisme.⁵

Augustus Cerillo et Grant Wacker ont avancé que l'historiographie pentecôtiste moderne peut être répartie en quatre catégories : providentielle, génétique, multiculturelle et fonctionnelle.⁶ Les histoires providentielles insistent sur les origines surnaturelles du mouvement. Les histoires génétiques soulignent la relation du mouvement pentecôtiste avec les autres mouvements chrétiens, en particulier le mouvement de sainteté et le mouvement évangélique vers la fin du XIX^e siècle. L'approche multiculturelle privilégie la contribution des minorités raciales et ethniques au mouvement. L'approche

fonctionnelle se sert de la méthodologie sociologique pour permettre de comprendre le succès du pentecôtisme.⁷

Comme la plupart des tentatives de classification, les histoires n'entrent pas toujours précisément dans les catégories historiographiques. Certaines débordent généralement de leur cadre, résistant à l'envie d'être trop simplifiées. Dans ce chapitre, nous tenterons de tracer les racines du mouvement pentecôtiste et de réexaminer les événements et les fondateurs.

Les racines pentecôtistes

Lorsqu'un étudiant en médecine cherche à apprendre l'anatomie humaine, il n'étudie pas seulement les organes de manière individuelle, mais aussi la manière dont ils s'accordent entre eux pour fonctionner comme un seul organisme. La linguiste qui apprend une langue étrangère étudie les composantes individuelles de la langue telles que les phonèmes, les morphèmes et ainsi de suite, mais elle cherche aussi à découvrir la structure générale dans laquelle se situent ces composantes. Donc, je crois de même que le jeune historien qui cherche à comprendre et à interpréter un mouvement devrait non seulement découvrir les unités structurelles du mouvement, mais aussi essayer de saisir le cadre dans lequel s'inscrivent ces groupes.⁸

La citation ci-dessus provient d'un ancien article du périodique *Pneuma* dans lequel D. William Faupel proposait une méthodologie historique basée sur des « modèles ». Selon Faupel, ces modèles peuvent aider les historiens qui ont du mal à comprendre des structures apparemment contradictoires au sein d'un mouvement religieux. Aucun modèle à lui seul ne peut illustrer la complexité d'un mouvement théologique ou religieux. Faupel suggérait que les modèles ne doivent pas

nécessairement se concurrencer, car ils peuvent être considérés comme des « modèles complémentaires ». Il a emprunté cette idée au monde de la physique et l'a illustrée en avançant que les modèles de « particules » et de « vagues » sont juxtaposés pour interpréter le comportement des électrons, des photons, et des autres composantes du monde atomique.⁹ Faupel a alors proposé cinq modèles pouvant contribuer à l'interprétation du pentecôtisme.¹⁰

David Reed a parlé de « fils » plutôt que de modèle. Il a examiné la Chose nouvelle¹¹ en suivant « trois fils théologiques » courants dans les débuts du mouvement pentecôtiste : l'espoir du Millénium, un « plein » Évangile complexe, et un terrain unique — l'œuvre accomplie du Calvaire.¹² Ailleurs, il a parlé des héritages — en particulier, le piétiste et l'évangélique.¹³

C'est cependant la métaphore des « racines » qui continue à être utilisée fréquemment. Selon Vinson Synan, le mouvement de sainteté du XIX^e siècle était la racine principale du pentecôtisme.¹⁴ Donald Dayton s'est appuyé sur le travail de Synan et l'a étoffé en identifiant ce qu'il croyait être les quatre ou cinq doctrines essentielles des mouvements de sainteté et de la vie supérieure*. Il jugeait que ces doctrines étaient la gestalt théologique de laquelle le pentecôtisme provenait.¹⁵ Il convient de remarquer que Dayton a admis que le parler en langues — l'expérience pentecôtiste classique — était un important *novum* qui distinguait les mouvements de sanctification et de la vie supérieure du mouvement pentecôtiste naissant.¹⁶ Bien qu'il soit presque certain que l'un a conduit à l'autre, le mot opérationnel est « presque ». La perception de Dayton devrait nous mettre en garde contre la certitude historique. Si, comme il a été suggéré plus tôt, la causalité historique est difficile à obtenir, avoir de la certitude historique est donc presque toujours une folie. Compte tenu de cet avertissement, il serait imprudent de déclarer catégoriquement qu'une doctrine ou un mouvement soit la racine d'un autre.

Bill Faupel s'est inspiré du travail de Dayton, mais il était convaincu qu'une certaine doctrine de la gestalt des doctrines de Dayton, à savoir l'eschatologie, était la force motrice de l'émergence du pentecôtisme.¹⁷ Pour faire valoir sa thèse, il a employé une métaphore biologique divisée en six catégories : la conception, l'utérus, la gestation, les douleurs de l'enfantement, la naissance et la croissance.¹⁸

Edith Blumhofer a accordé une attention prioritaire à l'influence réformiste du mouvement de Keswick (ou de la vie supérieure) comme étant un important facteur à l'origine du pentecôtisme.¹⁹ Elle jugeait surtout que le restaurationnisme ou le primitivisme théologique était l'influence principale à l'émergence du pentecôtisme.²⁰ Grant Wacker était d'accord avec Blumhofer, mais il proposait un restaurationnisme plus large qui incluait des influences sociologiques.²¹ Si en plus de ces approches, l'on examinait les racines noires du mouvement pentecôtiste,²² les racines du pentecôtisme mondial,²³ et une ou deux théories sociologiques,²⁴ la discussion dépasserait vite la portée de cette étude. C'est pourquoi nous ne donnerons qu'un large aperçu des racines du pentecôtisme. Cependant, nous focaliserons parfois brièvement cette analyse. Par exemple, nous accorderons une attention particulière à Charles Parham en raison de l'importance qu'il a eue dans la vie de Howard Goss.

Le second défi est de savoir quand entrer dans le cours de cette histoire. Comme nous l'avons déjà vu, les premiers pentecôtistes avaient une tendance à être ahistoriques et étaient convaincus que l'effusion de la Pentecôte était coordonnée selon le plan magistral de Dieu et la séquence d'événements qui ont précédé cette effusion n'était pas importante.²⁵ Pourtant, l'érudition croissante sur le pentecôtisme continue à montrer que de nombreuses influences ont convergé pour faciliter l'émergence du pentecôtisme. Et bien entendu, chacune d'entre elles a une histoire. Le cours de l'histoire n'est jamais statique, et il faut décider à quel endroit il vaut mieux s'engager.

Comme Alister McGrath, on pourrait soutenir que la dangereuse idée de la Réforme protestante, à savoir que chaque individu a le droit et la responsabilité d'interpréter la Bible, a un lien de causalité avec le pentecôtisme.²⁶ Ou alors, comme l'a fait Vinson Synan, on pourrait débiter avec la théologie de la seconde bénédiction de John Wesley.²⁷ Toutefois, étant donné le caractère biographique restreint de cette étude, nous utiliserons comme point de départ la moitié du siècle avant la naissance du pentecôtisme.

Les mouvements de sainteté et de la vie supérieure

Au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, le mouvement de sainteté a joué un rôle croissant dans le milieu religieux du protestantisme américain. Ce mouvement tenait ses racines dans la doctrine de sanctification de John Wesley et il est parfois appelé le perfectionnisme.²⁸ Selon l'enseignement de Wesley, deux expériences étaient d'une importance capitale dans la vie du croyant : la conversion ou la justification, et la perfection chrétienne ou la sanctification.²⁹ C'était la seconde de ces expériences, la sanctification (ou la sanctification entière, comme on est venu à la désigner) qui était au centre de la formation du mouvement de sainteté. Bien qu'elle ait été la source du courant de sainteté, de nombreux tributaires ont contribué à l'ampleur qu'il a prise.

Le mouvement méthodiste avait pour père fondateur le Britannique John Wesley. Ce courant est parvenu sur le continent nord-américain lorsque les immigrants anglais ont formé les colonies qui deviendraient les États-Unis d'Amérique³⁰, et à maints égards, le XIX^e était un siècle méthodiste, en Amérique du Nord.³¹ Mais à mesure que le siècle progressait, il existait dans certains cercles un sentiment croissant que l'Église méthodiste s'éloignait de ce que plusieurs considéraient comme étant la doctrine fondamentale de Wesley, voire la perfection chrétienne.³² En réponse à cela, et en raison d'une impression générale que « le feu héroïque du méthodisme »

risquait de s'éteindre, les adeptes de la sainteté se sont mis à organiser des réunions en plein air pour raviver la flamme.³³ Ces réunions en plein air ne tenaient pas compte des distinctions confessionnelles et elles sont devenues un important facilitateur du mouvement émergent.³⁴ Elles n'ont cependant pas réussi à unifier l'Église méthodiste, et les hiérarchies confessionnelles n'ont pas tardé à exercer de la pression sur les adeptes de la sainteté. Vers les années 1880, ces derniers ont commencé à quitter les églises méthodistes pour former leurs propres groupes.³⁵ Plusieurs de ces nouvelles confessions ont fini par embrasser le pentecôtisme dès son apparition.

De nombreux tributaires du courant de sainteté avaient moins à voir avec les affaires ecclésiastiques et plus avec les conceptions théologiques. L'un d'entre eux sortait du Collège Oberlin, dans l'Ohio. Au cours de la première moitié du XIX^e siècle, Asa Mahan et Charles Finney, qui étaient associés au collège, ont joué des rôles déterminants dans ce qui est connu aujourd'hui comme le perfectionnisme Oberlin.³⁶ Ils étaient issus tous les deux de milieux réformés, mais étaient influencés par des itérations américaines de l'arminianisme et étaient profondément engagés dans le revivalisme du second grand réveil. Bien que le langage du perfectionnisme d'Oberlin ait été très semblable à celui du perfectionnisme wesleyen, la théologie d'Oberlin avait tendance à voir le perfectionnisme en termes relationnels, tandis que les partisans de Wesley étaient convaincus qu'une transformation réelle se produisait dans la nature de l'individu.³⁷ Au fil du siècle, cette différence est devenue plus marquée et la position d'Oberlin a fait place à ce qui est devenu le mouvement de la vie supérieure de Keswick qui mettait davantage l'accent sur une vie victorieuse que sur l'éradication de la nature pécheresse. La seconde bénédiction était perçue comme le fait de céder à la puissance de l'Esprit qui permettait au croyant d'avoir le dessus sur le pouvoir du péché.³⁸ Cette distinction est probablement l'une des causes de la fissure initiale au sein du mouvement pentecôtiste.³⁹

Phoebe Palmer est une autre personne à avoir eu une influence théologique sur le mouvement. Pendant des années, sa sœur, Sarah Lankford et elle ont tenu chez elles, dans la ville de New York, la « Réunion du mardi pour promouvoir la sainteté. »ⁱ 40 Palmer est devenue une revivaliste connue qui se déplaçait beaucoup encourageant les autres à la piété du mouvement de sainteté. Dans une tentative de comprendre son propre développement spirituel, elle a formulé une théologie de « l'autel ». Se basant sur le passage biblique qui parle de « l'autel qui sanctifie l'offrande »ⁱⁱ, Palmer enseignait que la seconde bénédiction pouvait s'obtenir immédiatement par la foi, et qu'elle pouvait être revendiquée sans preuve expérientielle.⁴¹ Avec le temps, ceci a conduit à une tendance à anticiper la sanctification entière et de relier la seconde bénédiction à l'expérience de la conversion.

Dans ce que Donald Dayton a appelé « le triomphe de la doctrine du baptême pentecôtiste de l'Esprit », le langage employé par le mouvement de sainteté a commencé à basculer, passant de la sanctification au baptême du Saint-Esprit, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle.⁴² *Le baptême du Saint-Esprit*ⁱⁱⁱ par Asa Mahan, publié en 1870, est un exemple de l'évolution du langage utilisé.⁴³ L'accent mis de manière croissante sur le caractère puissant du baptême pentecôtiste était visible dans les hymnes, les différents écrits et même dans les noms confessionnels.⁴⁴ Selon la théologie du mouvement de sainteté, le baptême de l'Esprit et l'entière sanctification étaient une même et unique expérience. Ce changement de langage a ouvert la voie à la naissance du pentecôtisme.

Un autre développement durant la dernière décennie du XIX^e siècle a introduit une nouvelle idée dans le langage du mouvement de la sainteté. Un adhérent dudit mouvement, Benjamin Irwin, qui avait été influencé par les écrits d'un collègue

ⁱ « Tuesday Meeting for the Promotion of Holiness ».

ⁱⁱ N.d.T. Matthieu 23 : 19.

ⁱⁱⁱ *The Baptism of the Holy Ghost*.

de Wesley, John Fletcher, a présenté l'idée d'un baptême de feu qui était une expérience suivant la sanctification.⁴⁵ Cette idée provenait de la réflexion de Fletcher sur « le baptême du Saint-Esprit et de feu ». Irwin affirmait avoir reçu un baptême de feu et a fini par fonder l'Église de sainteté baptisée de feu^{iv} et par publier un périodique intitulé, *Charbons de feu ardents*^v.⁴⁶ Il a activement promu sa nouvelle idée, et bien que la majorité du mouvement de sainteté l'ait rejetée, elle a reçu une acceptation limitée dans le sud-est du pays.⁴⁷ Le point le plus important reste qu'elle a introduit le concept des trois œuvres de la grâce dans le langage du mouvement de sainteté. Aussi, les premiers pentecôtistes qui ont émergé du mouvement de sainteté et de la vie supérieure parlaient des trois œuvres de la grâce — le salut, la sanctification et le baptême de l'Esprit — pour analyser leur sotériologie.

Il existe un fort consensus parmi les historiens du pentecôtisme que les mouvements de sainteté et de la vie supérieure étaient principalement à l'origine du mouvement pentecôtiste. Non seulement la théologie de la sainteté était imprégnée d'un langage et d'idées qui sont devenus une partie du mouvement pentecôtiste, mais un nombre considérable de confessions et d'adeptes de la sainteté ont aussi adopté le nouveau mouvement pentecôtiste.⁴⁸ Toutefois, si l'on n'examinait que l'influence du mouvement de la sainteté et de la vie supérieure sur le pentecôtisme, on n'expliquerait pas correctement l'émergence de ce dernier. Le pentecôtisme a aussi été influencé par la montée du mouvement de guérison.

La guérison par la foi

Donald Dayton a suggéré que la guérison divine pourrait être davantage la marque du pentecôtisme que le baptême de l'Esprit.⁴⁹ Elle n'est peut-être pas la doctrine distinctive du

^{iv} *Fire-Baptized Holiness Church*.

^v *Live Coals of Fire*.

pentecôtisme — celle-ci, j'estime est le baptême du Saint-Esprit — mais elle continue à en être un élément important. Essentiellement, le fait que la guérison ait été restaurée dans la tradition protestante a suscité des attentes pour que les dons spirituels soient exercés au sein de l'Église.

On a souvent attribué au Dr Charles Cullis de Boston la fondation du mouvement de la guérison en Amérique du Nord, ou comme il l'appelait, le mouvement de la guérison par la foi.⁵⁰ D'après Kim Alexander : « Après avoir rendu visite, en 1873, à l'église de Dorothea Trudel et Samuel Zeller, à Mannedorf, en Suisse, Cullis a consacré son ministère à l'enseignement et à la pratique de la prière de la foi pour les malades. »⁵¹ Sa méthodologie comprenait les soins homéopathiques et l'encouragement à la foi, dans le cadre d'un centre de guérison. Il a constaté ce genre d'établissements quand il était en Europe, et en a ouvert un à Boston. Les infirmes étaient encouragés à y venir se faire soigner et pour vivre dans un environnement de foi qui nourrirait, à son tour, leur foi.⁵² Le concept de ces foyers de la foi s'est répandu et est devenu une pratique acceptée dans le mouvement. C'est conformément à cette pratique que Charles Parham a ouvert le Foyer de la guérison Bethel*, à Topeka, au Kansas, en 1898.⁵³

Au cours des deux dernières décennies du XIX^e siècle, le mouvement de guérison divine a rallié de nombreux meneurs non négligeables. A. B. Simpson a commencé son ministère dans la fonction de prédicateur presbytérien et a embrassé le mouvement de sainteté tandis qu'il était pasteur d'une église à Louisville, au Kentucky.⁵⁴ Il avait lui-même été guéri, en 1881, lors d'une réunion en plein air dirigée par Cullis, à Old Orchard Beach, dans le Maine.⁵⁵ Le réseau impressionnant de Simpson et ses écrits prolifiques ont beaucoup contribué à la diffusion du message de la guérison divine.⁵⁶

Carrie Judd Montgomery, une membre fondatrice de l'Alliance chrétienne et missionnaire* de Simpson, est devenue une autre célèbre partisane de la guérison. Elle a été guérie

de façon spectaculaire et a raconté son expérience dans son livre *La prière de la foi*^{vi}.⁵⁷ Montgomery était influencée par la théologie de l'autel de Phoebe Palmer et appliquait ses principes à la guérison divine. Elle utilisait la « 'méthode écourtée' (consécration, foi et témoignage) par laquelle une personne recevait la guérison de son corps ».⁵⁸ Plus tard, Montgomery a embrassé le pentecôtisme.

L'influence du mouvement de guérison sur la montée du pentecôtisme serait incomplète si on ne mentionnait pas John Alexander Dowie, un Australien qui a immigré aux États-Unis vers la fin des années 1880. À son arrivée, il était déjà réputé pour son don de guérison et il n'a pas tardé à faire de Chicago le centre de son ministère. Il aimait les controverses et avait souvent des problèmes avec les fonctionnaires municipaux qui l'accusaient d'exercer la médecine sans autorisation. Dowie est resté à l'écart du mouvement principal de guérison divine.⁵⁹ Il a néanmoins influencé le pentecôtisme de deux manières. Charles Parham a visité Zion City, la ville utopique de Dowie située au nord de Chicago, juste un peu avant l'ouverture du Collège biblique Bethel*, à Topeka, au Kansas, et comme nous le démontrerons plus tard, Dowie a eu une influence sur le style de direction de Parham. Plus tard, Parham est revenu à Zion City et a tenté de déstabiliser le ministère de Dowie après que la santé de ce dernier ait commencé à décliner. Son coup a échoué, mais un nombre considérable de convertis, à Zion, se sont ralliés à lui, dont quelques-uns sont ensuite devenus des dirigeants dans le mouvement pentecôtiste.⁶⁰

Le mouvement de p a mis en évidence un autre problème — la place qu'occupent les dons spirituels dans l'Église contemporaine. Dans la deuxième partie du XIX^e siècle, le protestantisme nord-américain était engagé dans une lutte autour de la nature de la Bible et de sa révélation. La haute critique européenne, surtout allemande, commençait à gagner du terrain en Amérique du Nord. La haute critique était bâtie sur le

^{vi} *The Prayer of Faith*.

fondement des Lumières qui remettaient en question l'autorité de la Bible. Un théologien de Princeton, B. B. Warfield a monté une défense agressive des Écritures qui prenaient au sérieux la nature probante des miracles bibliques.⁶¹ Il était convaincu que les miracles postbibliques réduisaient son argument et de manière erronée, il se servait de la dernière partie de I Corinthiens 13 comme texte prouvant sa position.⁶² La croissance du mouvement de guérison divine, surtout tel qu'il était présenté par certains comme faisant partie de l'effusion de l'Esprit symbolisée par la pluie de l'arrière-saison, contestait la position avancée par l'Université de Princeton. Nous allons d'ailleurs maintenant sur cette effusion de la pluie de l'arrière-saison et sur la doctrine du retour imminent de Christ.

Le retour imminent du Roi

Un changement s'est produit dans la pensée millénariste dans les dernières décennies du XIX^e siècle : le postmillénarisme a fait place au prémillénarisme futuriste que John Nelson Darby, un adhérent des Frères de Plymouth, en Irlande^{vii}, a rendu populaire.⁶³ Si le mouvement de sainteté et de la vie supérieure avait trait à la piété et le mouvement de guérison divine aux dons spirituels, la tendance vers le prémillénarisme futuriste était associée à une transformation de la vision du monde. À la suite de la Guerre de Sécession, l'idée postmillénariste de la mise en place du royaume de Dieu n'était pas acceptée dans la même mesure qu'auparavant. Les idées de Darby sur le dispensationalisme et « l'enlèvement secret » (de l'Église) ont captivé l'évangélisme américain.⁶⁴ Le célèbre évangéliste américain D. L. Moody a adopté ses points de vue et la Conférence de la prophétie à Northfield^{viii} ainsi que la Conférence biblique de Niagara^{ix} ont défendu la vision du monde de Darby. Bien que cette dernière se soit d'abord

^{vii} *Plymouth Brethren.*

^{viii} *Northfield Prophecy Conference.*

^{ix} *Niagara Bible Conference.*

imposée dans les cercles réformés et baptistes, elle a rapidement été bien accueillie par certains adhérents de la sainteté, qui l'ont traité en termes de langage pentecôtiste.⁶⁵ Vers la fin du siècle, une grande partie du mouvement de sainteté et de la vie supérieure aspirait tant à l'enlèvement de l'Église, ainsi qu'à l'effusion de l'Esprit, la pluie de l'arrière-saison, qu'elle croyait que cette dernière précéderait immédiatement l'enlèvement. Cette faim était un facteur principal derrière le renouvellement des efforts missionnaires, puisque les gens croyaient que l'Évangile devait être prêché aux quatre coins de la terre avant que Jésus revienne. Comme Goff l'a proclamé, Charles Parham avait la conviction que les langues missionnaires, transmises lors le baptême du Saint-Esprit, accéléreraient ce retour.⁶⁶

Cette vue d'ensemble forcément sommaire des origines principales du mouvement pentecôtiste démontre qu'il a des liens héréditaires avec les théologies et les convictions du mouvement de sainteté et de la vie supérieure. Tandis que, d'un côté, les premiers pentecôtistes ont choisi d'ignorer les racines historiques du mouvement, d'un autre côté, ils ont constaté que ces développements étaient des étapes menant à la restauration de la foi apostolique.

3

La naissance du mouvement pentecôtiste

En 1903, l'avenir paraissait sombre pour Mary Arthur, âgée de 41 ans, habitant à Galena, au Kansas. Une Américaine d'origine écossaise et irlandaise, Mary Arthur avait épousé un homme d'affaires de la région. Le couple avait trois enfants, et avait aussi pris une nièce à sa charge. Mais le bonheur de la famille a été perturbé par la longue maladie de Mary, et leur argent a été dépensé dans la quête inutile de remèdes à ses nombreux maux.

Puis, au mois d'août 1903, à El Dorado Springs, au Missouri, Mary Arthur a rencontré Charles Parham, un prédicateur itinérant qui appelait son message « La foi apostolique ». Intriguée par ses vues sur la restauration contemporaine du christianisme néotestamentaire, Mary, une membre active de l'Église épiscopale méthodiste de Galena, lui a demandé de prier pour sa guérison. Lorsque sa santé s'est améliorée de façon spectaculaire et immédiate, elle est rentrée à Galena, dévouée à Parham et à son message. Elle a donc invité Parham à venir à Galena où il a passé quelques mois à diffuser le

message de la « foi apostolique » dans des réunions qui continuaient de s'élargir. Des centaines de gens de la région avoisinante ont affirmé avoir reçu la guérison et le baptême de l'Esprit, et des groupes de convertis ont quitté la région pour aider Parham à proclamer la restauration complète de la puissance néotestamentaire de la fin du temps : l'effusion divine de « la pluie de l'arrière-saison » qui avait été prophétisée.¹

Les évènements de 1903 se sont avérés être un tournant décisif non seulement pour Mary Arthur, mais aussi pour Charles Fox Parham. Ce dernier avait eu trente ans au mois de juin 1903. Beaucoup de choses s'étaient produites dans sa vie, depuis sa naissance à Muscatine, en Iowa. Quand il était très jeune enfant, sa famille est partie s'installer dans le Centre-Sud du Kansas où son père William espérait tirer profit de l'essor agricole.² Durant son enfance, Parham était souvent malade, et sa santé fragile a continué à affecter sa vie jusqu'à l'âge adulte.³

Lorsqu'il était un jeune adolescent, il a eu une expérience de conversion et, à dix-sept ans, il s'est inscrit au Collège South West, à Winfield, au Kansas, pour se préparer au ministère méthodiste.⁴ C'était le commencement d'une période dans sa vie, où il a eu du mal à se décider entre la médecine et le ministère, ce qui pourrait expliquer son aversion pour la pratique médicale. En 1893, Parham est devenu pasteur suppléant à l'Église méthodiste épiscopale d'Eudora, au Kansas. Là, il a embrassé le mouvement de sainteté, a renoncé à sa position dans l'Église méthodiste et a lancé son propre ministère en tant qu'évangéliste itinérant de la sainteté, annonçant particulièrement la guérison divine.⁵

D'ici l'été 1898, il s'était installé à Topeka, au Kansas, et avait ouvert le Foyer de guérison Bethel, qui est devenu le siège de son ministère et à partir duquel il a essayé de

toucher un vaste éventail de la population de Topeka. Même si son ministère a initialement porté certains fruits, Parham a commencé à s'inquiéter de ce qu'il percevait comme un manque de réussite. En 1900, il a entrepris une tournée à l'est pour visiter de nombreux autres ministères semblables au sien. Parmi les pasteurs qu'il a rencontrés se trouvaient Alexander Dowie, à Zion City, dans l'Illinois, A. B. Simpson à Nyack, dans l'État de New York, et Frank Sandford dont la communauté Shiloh était située juste au nord de Durham, dans le Maine. Parham a surtout été impressionné par l'opération montée par Sandford qui était financée uniquement grâce à des offrandes volontaires. Parmi ses entreprises se trouvait une école de formation au ministère du nom d'« École biblique du Saint-Esprit et de nous* »⁶, mais Parham « a constaté bien plus qu'un institut biblique. Les réunions d'adoration, caractérisées d'exubérance émotionnelle, se prolongeaient pendant des heures. Les participants poussaient des cris, applaudissaient et chantaient spontanément... Ils s'exprimaient de manière extatique (bien que, plus tard, Sandford ait rejeté le parler en langues), prêchaient et témoignaient à l'improviste. »⁷ Le voyage a renouvelé sa passion et changé la trajectoire de son ministère, le dirigeant davantage vers le restaurationnisme.

De retour chez lui, après une absence d'environ quatre mois, il s'est rendu compte que les prédicateurs de la sainteté à qui il avait confié l'œuvre ne voulaient pas céder leurs responsabilités. Sans se laisser décourager par cela, il a ouvert une nouvelle école biblique sur le modèle de celle de Sandford. Il a obtenu un bâtiment, localement appelé *Stone's Folly* et l'a renommé le Collège biblique Bethel.⁸ Ce dernier a été inauguré en octobre 1900, Parham étant l'enseignant et la Bible le manuel. Pendant le reste de l'automne, Parham a traité des thèmes standard de la sainteté et, vers la fin de l'année, il a dirigé l'attention des étudiants vers les thèmes pentecôtistes d'Actes 2. Il leur a particulièrement lancé le défi de trouver : « Quel était le véritable signe biblique, s'il y en avait un, du baptême du Saint-Esprit,

et comment les chrétiens pouvaient-ils être certains qu'ils l'avaient reçu ? »⁹

La suite est devenue une légende au sein du mouvement pentecôtiste.¹⁰ Parham a quitté Topeka, pendant quelques jours, pour aller prêcher la Parole à Kansas City. Il est rentré la veille du Nouvel An et a rassemblé les étudiants pour un service de réveillon. Il a demandé aux étudiants de lui donner les réponses aux questions sur le baptême du Saint-Esprit. Voici ce qu'il a relaté : « À ma grande surprise, ils avaient tous la même réponse : bien que plusieurs choses se produisaient durant une effusion de la bénédiction pentecôtiste, la preuve indéniable, dans chaque cas, était qu'ils parlaient en d'autres langues. »¹¹ Agnès Ozman a demandé à Parham d'imposer les mains sur elle pour qu'elle reçoive le Saint-Esprit. Il a d'abord hésité, mais a enfin consenti, et Ozman s'est mise à parler en chinois. Personne d'autre n'a parlé en langues ce soir-là, mais d'ici la fin de la semaine suivante, plus d'une douzaine d'étudiants avaient parlé en langues.¹² Peu de temps après, d'autres se sont mis à interpréter les langues. Initialement, selon Parham, les langues avaient trois objectifs : elles étaient la preuve biblique du baptême de l'Esprit, elles rendaient les sujets aptes à accomplir l'œuvre missionnaire, et elles étaient « le sceau de l'épouse » nécessaire pour l'enlèvement.¹³

Des rumeurs ont commencé à être divulguées sur des événements étranges se produisant au collège Bethel et plusieurs journaux se sont emparés de l'histoire.¹⁴ Parham s'est mis à propager le nouveau message de La foi apostolique dans les villes environnantes de Topeka. Au début, il a reçu un écho favorable, mais vers 1903, Parham était découragé par le manque de progrès. Toutefois, à la fin de l'été 1903, quand Parham a accepté l'invitation de Mary Arthur de tenir des réunions à Galena, au Kansas, les choses ont pris une tournure positive.

Les réunions ont commencé chez les Arthur, mais rapidement l'espace disponible est devenu insuffisant. Parham a

alors tenu les rencontres d'abord sous une tente, puis dans l'Immeuble *Grand Leader*. Les foules ont grandi jusqu'à atteindre plus de deux mille personnes et des centaines de personnes se sont converties, entre autres Howard Goss.¹⁵ De Galena, Parham s'est rendu dans la petite ville de Baxter Springs qui allait éventuellement devenir le siège du mouvement.

Parham a connu de nombreux contretemps au cours de l'automne 1904, et lors d'un réveil à Joplin, dans le Missouri, il a eu divers symptômes du surmenage qui l'ont obligé à s'arrêter tout l'hiver pour récupérer. Pendant sa convalescence, Parham a reçu une invitation pour aller à Orchard, au Texas. Monsieur Walter Olyer et son épouse avaient reçu le baptême du Saint-Esprit au réveil de Galena. Ils pensaient que le climat plus chaud d'Orchard, situé non loin de Houston, ferait du bien à Parham. En avril 1905, ce dernier s'est rendu au Texas. L'un de ses collaborateurs, Anna Hall, l'avait précédé et avait rassemblé un petit groupe de fidèles. Ces derniers ont encouragé Parham et celui-ci a commencé une série de réunions qui se sont avérées assez fructueuses.¹⁶ En fait, c'est au Texas que le ministère de Parham a connu sa plus grande réussite, à mesure que des membres de La foi apostolique se dispersaient sur tout le territoire et trouvaient des publics réceptifs.

En peu de temps, Parham a transféré le siège de son ministère à la région de Houston. Il a ouvert un autre institut biblique et a chargé des coéquipiers de répandre La foi apostolique dans tout le Texas. C'est au cours de cette période que l'œuvre est devenue plus structurée; des directeurs locaux ont été nommés — dont l'un d'entre eux était Howard Goss — et pendant peu de temps, Parham était connu comme le projeteur de La foi apostolique.¹⁷

C'était à Houston que le second personnage majeur de l'histoire du pentecôtisme a fait son entrée. Parham a fait la connaissance de Lucy Farrow quand celle-ci était brièvement au service de sa famille. Elle avait aussi fait partie de l'équipe de direction pastorale dans une église de sainteté afro-américaine

aux côtés de William J. Seymour. Ce dernier, natif de la Louisiane et fils d'esclaves émancipés, était arrivé à Houston, après un temps dans le nord du Midwest.¹⁸ Bien que l'ordre des événements ne soit pas très clair, Seymour est devenu associé au mouvement de sainteté, et à son arrivée à Houston, Farrow l'a invité à devenir pasteur de sa congrégation.¹⁹ Grâce à Farrow, Parham et Seymour ont fait connaissance, puis ce dernier s'est inscrit à l'école que Parham avait ouverte à Brunner, une banlieue de Houston. Bien que l'héritage de Parham ait plus tard été souillé par des accusations de racisme, le fait qu'il ait accepté Seymour dans son école, située dans le sud des États-Unis régi par les lois « Jim Crow »ⁱ, devrait être jugé dans le contexte de l'époque. Parham et Seymour prêchaient ensemble dans des églises de sainteté noires, et Seymour acceptait l'interprétation de Parham du baptême de l'Esprit, même si lui-même n'en avait pas encore fait l'expérience.²⁰

Excursus : La création d'un mythe pentecôtiste

Dans son article instructif « Les visions de la gloire : La place du Réveil de la rue Azusa dans l'histoire du pentecôtismeⁱⁱ », Joe Creech affirme que le réveil d'Azusa est devenu un symbole concret de l'espoir eschatologique et en tant que tel, il est devenu plus grand que nature — en un mot, mythique. Creech raconte comment Azusa est devenu le « mythe de l'origine » et démontre comment il a été largement accepté.²¹ L'article de Creech est non seulement particulièrement utile pour comprendre l'importance qu'a Azusa pour les pentecôtistes, mais il est aussi fondamental, car il permet de comprendre comment et pourquoi les « mythes » évoluent. D'après Mel Robeck, « une 'histoire' ou un 'mythe' ordinaire (c'est-à-dire, un récit animé — pas nécessairement quelque chose de fictif

ⁱ N.d.T. Nom donné aux lois permettant la ségrégation raciale dans le sud des États-Unis de 1877 à 1964.

ⁱⁱ « *Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History* ».

ou de faux) motive tous les mouvements prospères. »²² Même si l'évènement n'est pas aussi essentiel à l'histoire pentecôtiste qu'Azusa, le fait que Parham se soit aligné aux lois ségrégationnistes « Jim Crow », qu'il ait prétendument interdit à Seymour de s'asseoir dans la classe avec les élèves blancs, est devenu le récit ou le mythe accepté.

La plupart des récits concernant l'inscription de Seymour relatent qu'il s'assoyait dans le couloir ou dans une autre salle et écoutait l'enseignement de Parham qui lui parvenait par une porte entrouverte.²³ Tandis que certains récits ne présentent aucune preuve à l'appui, plusieurs citent pour source la dissertation de Douglas Nelson sur William J. Seymour pour en arriver à cette conclusion. Nelson attribuait sa proposition à la thèse de Charles W. Shumway de l'Université de Californie du Sudⁱⁱⁱ.²⁴ Toutefois, Shumway en est arrivé à sa conclusion en se basant sur les mœurs de l'époque, et n'a pas essayé de prouver que c'était en effet la pratique de Parham, à l'école biblique de Houston.²⁵ Il semble que ce récit ne peut être appuyé par aucune preuve, si ce n'est la tradition orale qui, elle, ne peut être attribuée à personne.

Certes une biographe sympathisante, Sarah Parham a suggéré que Parham aurait rompu les conventions « Jim Crow ».²⁶ Il est intéressant de remarquer ici que certains historiens citent le récit de Sarah Parham pour documenter leur thèse que Seymour était forcé de s'asseoir à l'extérieur de la classe, même si elle n'a aucunement affirmé une telle chose.²⁷ Il est difficile de tirer une telle conclusion à moins que l'on ne soit déjà prédisposé à le faire et que l'on soit capable de lire entre les lignes de manière créative. Pauline Parham, la belle-fille de Charles Parham, a rejeté la déclaration que Seymour était obligé de s'asseoir dans une autre salle, affirmant qu'elle avait entendu des témoins directs dire que Seymour était accepté en classe comme tous les autres étudiants.²⁸ Howard Goss se souvenait avoir été dans la même classe avec Seymour, à l'école

ⁱⁱⁱ *University of Southern California.*

de Parham.²⁹ Tandis qu'il ne s'agit pas de preuves solides, pour compenser le manque de sources affirmant la version acceptée de l'histoire, il conviendrait au moins ajouter aux récits des modificateurs tels que « prétendument ». Edith Blumhofer a rapporté : « Seymour participait apparemment à certains cours de l'école biblique (certains rapports indiquent qu'il s'assoit derrière un rideau), » est une amélioration, mais comme elle ne cite pas les sources de ces « certains rapports », son récit est encore imparfait.³⁰

Il existe au moins deux raisons possibles qui expliquent l'acceptation générale de cette histoire. Premièrement, les premiers historiens pentecôtistes avaient tendance à interpréter l'émergence du pentecôtisme comme un événement providentiel. Dieu était l'acteur principal et les humains n'étaient que des personnages secondaires dans l'histoire. Si une personne était privée de statut et d'occasions favorables, tant mieux. Seymour était pauvre, noir, et sans instruction. S'il avait été victime de discrimination, même dans la maison de foi, alors quel autre que lui aurait mieux pu illustrer, que Dieu peut utiliser n'importe qui pour accomplir de grandes choses ! Deuxièmement, Parham est souvent perçu comme ayant été raciste et cette histoire est une autre prétendue illustration de ce défaut de caractère.³¹

Le réveil de la rue Azusa

En février 1906, sur recommandation de Neely Terry qui avait entendu Seymour prêcher à Houston, ce dernier a été invité à devenir le pasteur d'une petite mission de sainteté, à Los Angeles. Cette mission, située au coin des rues Ninth et Santa Fe, avait été fondée par Julia Hutchins qui cherchait en ce moment-là un remplaçant, car elle désirait partir au Libéria en tant que missionnaire.³² Parham s'est opposé au départ de Seymour vers Los Angeles pour plusieurs raisons — la principale étant que Seymour n'avait pas encore reçu le baptême

du Saint-Esprit — mais il a fini par accepter à contrecœur la décision de son étudiant.

Quand Seymour est arrivé à Los Angeles, les choses ne se sont pas déroulées comme il avait prévu à la mission située au coin des rues Ninth et Santa Fe. Les responsables de la congrégation ont rejeté son message pentecôtiste et le nouveau pasteur a dû renoncer à son poste. Edward et Mattie Lee, une famille de la congrégation, lui ont proposé d'habiter provisoirement chez eux. Ils priaient fréquemment ensemble et, en peu de temps, d'autres se sont joints à leurs réunions de prière. Frank Bartleman, qui allait jouer un rôle essentiel dans la diffusion du réveil de la rue Azusa, était parmi ceux qui participaient à ces rencontres.³³ Quand les participants se sont sentis trop à l'étroit chez les Lee, les réunions ont été déplacées chez Richard et Ruth Asberry, au 214 rue Bonnie Brae. Le 6 avril, Lucy Farrow, qui était venue à Los Angeles à la demande de Seymour, a imposé les mains sur Edward Lee et il a reçu le baptême du Saint-Esprit.³⁴ Ce soir-là, le réveil a éclaté dans la maison des Asberry. Le 12 avril, Seymour a reçu le baptême du Saint-Esprit. Très vite, la maison des Asberry ne pouvait plus contenir la foule de personnes que les réunions attiraient, et Seymour a réussi à procurer à sa congrégation grandissante une église méthodiste épiscopaliennne africaine^{iv} inoccupée, située au 312 de la rue Azusa. La suite, comme on dit, fait maintenant partie de l'histoire.

La Mission de la rue Azusa* est devenue le berceau du pentecôtisme. Les événements qui se sont produits pendant les trois années suivantes ont transformé le mouvement de La foi apostolique en un phénomène mondial qui a changé le visage du christianisme. Synan a appelé la rue Azusa la Jérusalem américaine.³⁵ Non seulement des centaines de personnes ont reçu le baptême du Saint-Esprit, mais le message du pentecôtisme s'est aussi rapidement répandu dans toute l'Amérique du Nord et dans le monde entier.

^{iv} *African Methodist Episcopal (AME).*

Seymour appelait sa mission la Mission de La foi apostolique du Pacifique^v, et au début, il considérait celle-ci comme une extension de l'œuvre de Parham. Cependant, à l'automne 1906, après la visite de Parham, la Mission de la rue Azusa s'est séparée de celle de ce dernier et est devenue indépendante. Toutefois, comme Parham, il a intitulé le périodique de la rue Azusa *La foi apostolique*. Les articles principalement rédigés par Frank Bartleman et publiés dans ce journal et dans les revues contemporaines du mouvement de sainteté attiraient les gens à la rue Azusa. La plupart repartaient baptisés de l'Esprit et s'engageaient dans ce nouveau mouvement.

De nombreuses missions dans le bassin de Los Angeles se sont montrées favorables au « feu » d'Azusa. Certains ouvriers du mouvement ont suivi les lignes du tramway vers des villes telles que Pasadena et Whittier et de nouvelles œuvres ont émergé³⁶, mais l'impact d'Azusa a été ressenti bien au-delà de Los Angeles. Glenn Cook a laissé ses tâches administratives à la mission et s'est engagé dans une tournée d'évangélisation au cœur de l'Amérique. Il a trouvé des publics réceptifs au message à Saint Louis, à Indianapolis et à Memphis. À mesure que la nouvelle du réveil se répandait, à la fois ceux qui étaient simplement curieux et ceux qui recherchaient véritablement l'expérience se rendaient à la mission d'Azusa. Par exemple, Charles H. Mason, de l'Église de Dieu en Christ*, est venu de Memphis, au Tennessee, se posant des questions sur les événements à Azusa. Il est reparti de là, baptisé dans l'Esprit, et il a transformé, quoiqu'avec peine³⁷, l'Église de Dieu en Christ en une organisation pentecôtiste.³⁸ G. B. Cashwell de Dunn, en Caroline du Nord, a traversé le continent pour se rendre personnellement compte du réveil. Le fait que celui-ci soit dirigé par un homme noir l'a d'abord outré, mais sa faim spirituelle a surmonté son préjugé racial et il a reçu le baptême du Saint-Esprit lorsque Seymour lui a imposé les mains. En rentrant à Dunn, Cashwell a joué un rôle clé dans l'Église

^v *Pacific Apostolic Faith Mission*.

pentecôtiste de sainteté* et dans l'Église de Dieu* (Cleveland, Tennessee, qui grâce à lui ont accepté le message d'Azusa.³⁹ Le « feu » d'Azusa s'est répandu vers le nord jusqu'à Portland, vers l'est jusqu'à Chicago et aux villes canadiennes de Winnipeg et de Toronto. Des missionnaires sont partis d'Azusa avec la puissance du baptême de l'Esprit et ont parcouru le monde.

Le réveil de la rue Azusa a provoqué non seulement une croissance explosive du mouvement pentecôtiste naissant, mais il a aussi changé ce dernier de manière indélébile. Au moins pour une courte période, le pentecôtisme est devenu sciemment interracial et multiethnique. Pour reprendre les paroles célèbres de Frank Bartleman, « La 'ligne de couleur' a été effacée par le sang [de Christ]. » Les blancs, les noirs et les Hispaniques adoraient le Seigneur ensemble, et dans le récit qui s'est développé autour d'Azusa, ceci a d'une part fait descendre la puissance de Dieu et, d'autre part, suscité une faim de reproduire le réveil. Un type d'adoration distinctement pentecôtiste est né à Azusa, influencé peut-être par ses fondateurs afro-américains.

Bien que le réveil de la rue Azusa n'ait pas laissé un héritage doctrinal ou institutionnel précis, il reste essentiel au pentecôtisme parce qu'il représente un point d'origine *symbolique* ou *mythique* du mouvement.⁴⁰ Il sert de narratif pentecôtiste fondamental, et il a presque atteint un statut biblique. Mais il n'est certainement pas le seul. Comme tout mouvement important, le tissu pentecôtiste peut avoir diverses textures. Douglas Jacobsen a fait la proposition suivante : « Il n'y a pas un métamodèle du pentecôtisme — pas d'essence du pentecôtisme ou d'archétype normatif — qui peut fournir une règle infaillible par laquelle on peut juger les diverses interprétations particulières de la foi et la théologie pentecôtistes afin de déterminer précisément quelles sont les plus ou moins pentecôtistes. »⁴¹ Une façon d'évaluer l'affirmation de Jacobsen est d'examiner de plus près un parcours pentecôtiste — celui de Howard Goss.

4

Un primitiviste pentecôtiste : Retour à la Pentecôte

Dans sa biographie d'A. G. Tomlinson, R. G. Robins a fait valoir que Tomlinson et par extension les premiers pentecôtistes n'étaient pas nécessairement antimodernes. Il a plutôt démontré que l'idée du modernisme était plus vaste que l'approche réductrice adoptée par de nombreux sociologues, et il a plaidé que les premiers pentecôtistes étaient des personnes modernistes ordinaires. Pour arriver à cette désignation, Robin a démontré que les premiers pentecôtistes utilisaient des idiomes de la culture religieuse des petites gens sans prétention, qui était profondément ancrée dans le primitivisme religieux, mais ils se sont adaptés à leur culture héritée de manières conformes au modernisme.¹ On peut au moins tirer une leçon de la biographie de Tomlinson : les gens et les mouvements sont trop complexes pour rentrer parfaitement dans des moules historiographiques préalablement déterminés qui jugent souvent injustement leur intégrité historique.

Cette biographie cherche à appliquer la thèse de Grant Wacker, à savoir que le génie du mouvement pentecôtiste est sa manière d'équilibrer l'impulsion primitive et l'impulsion pragmatique dans une tension créative, à la vie de Howard Goss. Et si l'on tire la leçon du paragraphe précédent, il est nécessaire

de noter que des jugements artificiels sont nécessaires pour que sa vie entre dans ce moule. Nous avons donc placé son ministère dans deux catégories : les débuts, comme ayant été plus influencés par les impulsions primitives existant dans le pentecôtisme, et la phase plus mûre de sa vie, comme ayant été plus marquée par les impulsions pragmatiques. Ceci n'est pas pour dire qu'un quelconque segment chronologique de sa vie ait parfaitement coïncidé avec l'une ou l'autre catégorie. Nous soutenons plutôt qu'une période chronologique de sa vie était principalement sous l'influence du primitivisme, tandis qu'une autre était plutôt dictée par le pragmatisme. Une citation de Frank Ewart pourrait illustrer le mieux cette réalité : « Le crépuscule du soir est véritablement paru, et Dieu nous dit d'avancer ; toutefois, afin de pouvoir aller de l'avant, il nous faut d'abord revenir en arrière, retourner à notre premier amour ; oui, retourner à la Pentecôte. »² En effet, cette impulsion de retourner vers le passé, afin de pouvoir aller de l'avant, a considérablement façonné les premières décennies de la vie pentecôtiste de Howard.

La conversion de Howard Goss

Le réveil de Parham, à Galena, avait pris de l'ampleur, et même si la maison des Arthur était « spacieuse et confortable », pour reprendre les mots de Sarah Parham, elle était rapidement devenue trop petite pour accueillir les foules qui voulaient assister aux réunions.³ Celles-ci se sont alors tenues, deux fois par jour, dans une tente érigée sur un terrain vide à proximité, et à l'arrivée de l'hiver, dans l'immeuble *Grand Leader*. Des multitudes y accouraient cherchant la guérison et le baptême du Saint-Esprit.⁴

Howard Goss, attiré par les guérisons et le parler en langues, était parmi les nombreux participants aux réunions. Il a été particulièrement touché en voyant un chef indien âgé recevoir le Saint-Esprit.

Grand et droit comme une flèche, ce vieux chef se tenait rigidement penché vers l'arrière, mais arrivait à rester debout en gardant l'équilibre sur l'arrière de ses talons sans appui quelconque. Pendant qu'il louait Dieu avec les bras levés, son corps tremblait de façon rythmique comme s'il était secoué par une machine. Il n'a ni changé sa position ni s'est détendu pendant plus d'une heure. Puis, il s'est mis à parler dans une langue étrange.

Aussi exceptionnellement fort que je fusse moi-même, je savais qu'il fallait plus que de la force humaine pour accomplir cette prouesse ou bien d'autres choses que j'ai vues se produire sous mes propres yeux. Mais cet incident même m'a persuadé qu'il existait quelque part une Force plus puissante que celle de l'homme. Tout en observant, je continuais à écouter avec précaution, et j'ai vite tiré la conclusion qu'il existait un Être suprême, et que son pouvoir était à l'œuvre dans notre ville.⁵

La sœur de Mary Arthur, qui enseignait à l'école secondaire du quartier où Howard étudiait, l'a incité à soumettre sa vie au Seigneur. Pour la première fois de sa vie, quelqu'un avait adressé la condition de son âme. Le soir suivant, Howard s'est avancé à l'autel pour chercher le Seigneur.

J'ai cherché Dieu chaque soir, pendant environ deux semaines, et autant que je pouvais en juger, je n'ai constaté aucun changement dans mon cœur. Mais j'ai persisté, parce que je m'étais entièrement abandonné à Dieu et je voulais maintenant que le christianisme soit entièrement mon style de vie. Finalement, un soir, j'ai physiquement ressenti que mes péchés me quittaient, et je savais dans mon cœur que j'étais pardonné.⁶

Par une journée froide de l'hiver, Charles Parham a baptisé, dans la rivière Spring, environ cent convertis du réveil de Galena. Howard Goss était parmi cette centaine. À ce point de son ministère, Parham baptisait les convertis au nom de Jésus, et Goss se souvenait avoir été baptisé de cette manière.⁷

Fidèle à ses racines dans le mouvement de sainteté, Parham enseignait que les chrétiens devaient faire l'expérience d'une seconde œuvre distincte de grâce, la sanctification. Dans le livre *Les vents de Dieu*, écrit plusieurs années après ces faits et après son changement de position sur la sanctification, Goss a exprimé un sentiment ambivalent à l'égard de cette expérience. « J'ai aussi cherché à faire cette expérience, et peu après j'ai reçu quelque chose qu'ils appelaient la 'sanctification', la 'mort du vieil homme', et tant d'autres termes. Personnellement, je ne savais pas comment appeler tout cela. »⁸ Il a toutefois adopté l'interprétation du mouvement de sainteté sur la sanctification. A posteriori, il ne pensait peut-être pas que la doctrine était correcte, mais il l'a initialement acceptée. Ceci est attesté par le récit qu'Ethel Goss⁹ a écrit des événements concernant son baptême du Saint-Esprit au réveil de Malvern, dans l'Arkansas. Goss était déconcerté par le fait qu'Ethel n'ait pas reçu la seconde expérience distincte de la sanctification avant d'être baptisée de l'Esprit.

Du temps de Howard Goss et des évangélistes avec qui il était associé, on croyait fermement qu'il fallait être « sanctifié » avant de pouvoir parler en langues ; ce qu'ils appelaient le baptême du Saint-Esprit.

Lorsque le Frère Goss a entendu Ethel parler couramment en langues à l'autel, dans une langue autre que l'anglais, il était très perplexe. Comme il ne l'avait jamais vue auparavant dans ses réunions, et comme il savait aussi que c'était le premier réveil du Saint-Esprit tenu dans cette partie du pays, il était déconcerté par ce qu'il entendait.

Après la réunion, il a demandé à Ethel : « Quand avez-vous été sanctifiée ? » Comme tout baptiste, elle croyait qu'elle avait déjà été purifiée et sanctifiée par la nouvelle naissance, et ne croyant pas en la doctrine méthodiste de la sanctification, elle a été horripilée par la question. Elle a répondu qu'elle était une baptiste et qu'elle ne croyait pas avoir besoin d'une expérience distincte de sanctification.

Le Frère Goss s'est rendu compte, plus tard, qu'il s'agissait d'une preuve que Dieu opérait au-delà de sa compréhension doctrinale et de l'enseignement accepté de l'époque.¹⁰

La vie de Goss a radicalement été transformée par sa conversion. Parham enseignait que « tous les croyants devaient mener une vie victorieuse pure et sainte » et promettait que l'obéissance aux principes bibliques menait à une vie abondante. Goss a continué à être façonné par cette compréhension des choses, à savoir que les bénédictions accompagnaient l'obéissance à l'enseignement biblique.

Il a remplacé ses activités sportives par des activités ecclésiastiques et il s'est retiré des deux sociétés secrètes auxquelles il appartenait.¹¹ Une fois sa période de scolarité terminée, il a repris son travail dans les mines, mais sa passion avait changé. Les pensées de promotion et de réussite matérielle avaient été remplacées par sa dévotion chrétienne. Pour Grant Wacker, ceci démontrait « le sens inexorable des choses célestes », typique chez les premiers pentecôtistes.¹² Goss passait maintenant son temps libre à étudier la Bible. En y repensant, plus tard, il dirait que cette période, à Galena, qu'il a consacrée à l'étude intense de la Parole l'a préparé à son futur ministère d'enseignant biblique.¹³

Le réveil de Galena a duré jusqu'à la fin janvier 1904. Parham a profité de l'intérêt suscité par ce réveil pour atteindre

les autres communautés de la région des trois États. En février, il a commencé une série de réunions dans la ville avoisinante de Baxter Springs et, de façon générale, le réveil était un succès. Presque le quart de la ville s'est converti, et Baxter Springs est devenu la base de ses opérations. À environ une vingtaine de kilomètres de là, à Melrose, une autre réunion de réveil a conduit à la construction du premier édifice consacré à accueillir une congrégation pentecôtiste.¹⁴ Comme plusieurs des premiers pentecôtistes, Goss était présent à ces réveill presque tous les soirs.¹⁵

Mary Arthur et son amie Francene Dobson ont fondé une mission permanente de La foi apostolique, à Galena, qui est devenue l'assemblée locale de Goss.¹⁶ Il faisait de son mieux pour prêter main-forte de quelque manière que ce soit. Il ressentait, néanmoins, que Dieu l'appelait à s'investir plus activement et, à l'automne 1905, il est parti au Texas pour commencer une nouvelle phase de sa vie.

Les débuts du ministère de La foi apostolique

Depuis déjà quelque temps, le Seigneur me mettait son œuvre sur le cœur, mais je pensais que je ne serais jamais à la hauteur d'un tel honneur, et de temps en temps, je repoussais son appel par des excuses.

Un dimanche matin, après m'être habillé pour l'école du dimanche, je me suis précipité à l'étable pour donner à boire à mon cheval. Mon père avait un cheval dans la même écurie, et ce jour-là, les deux chevaux étaient séparés par une corde lâche. Un seau d'eau à la main, j'ai enjambé le cordage, et dans ma hâte, j'ai trébuché contre la corde et je suis tombé par terre. J'ai lâché le seau d'eau qui s'est mis à rouler et a fini par heurter le talon de la jument.

En voulant donner un coup de sabot dans le seau, elle a frappé mon visage. Elle venait d'être ferrée la veille et l'un des clous a touché mon œil, alors que le fer a heurté ma mâchoire, la déchirant. J'ai vu venir le coup, et j'ai immédiatement su pourquoi cela m'arrivait. Juste avant de perdre connaissance, j'ai entendu une voix qui me disait : « C'est ta dernière chance. »

« Oui, Seigneur, j'irai », ai-je répondu.¹⁷

— Howard Goss

Au début du printemps 1905, Charles Parham, épuisé et découragé, a accepté l'invitation de la famille Olyer de venir passer quelque temps chez eux, à Orchard, au Texas. Les Olyer avaient reçu le Saint-Esprit au réveil de Galena. En automne 1904, ils sont venus aux réunions de Parham, à Joplin, où ils ont fait la connaissance d'Anna Hall et, à leur retour au Texas, ils l'ont invitée à les accompagner à Orchard. Sur place, elle a suscité l'intérêt des habitants pour le message de La foi apostolique de Parham.¹⁸ Ce dernier avait initialement l'intention de se reposer, mais la flamme vacillante du réveil a ravivé sa passion. La population d'Orchard a bien accueilli son message, et il y a amorcé l'établissement d'une œuvre. Toutefois, comme il en avait l'habitude, Parham n'était pas satisfait de s'en tenir à ce groupe. Il s'est empressé de retourner au Kansas pour recruter des ouvriers et lancer une campagne d'évangélisation, au Texas. Il avait des projets ambitieux pour le Texas. « Parham a ciblé la région de Houston et Galveston pour démarrer la campagne. Tout comme Galena, elles étaient des villes champignons. À la suite de la découverte de pétrole à Spindletop, juste au sud de Beaumont, en 1901, elles ont connu une croissance rapide, elles évoquaient le même type d'environnement que Galena et étaient peuplées de nombreuses personnes qui n'étaient que de passage. »¹⁹



*L'un des premiers rassemblements de La foi apostolique
à Orchard, au Texas*

Au mois de juillet, Parham et son groupe d'ouvriers sont arrivés à Houston et ont tenu une série de réunions dans l'immeuble *Bryan Hall*. W. Faye Carothers, le pasteur d'une église indépendante de sainteté à Brunner, une ville avoisinante, a embrassé le message pentecôtiste et a vite coopéré avec Parham. Carothers allait devenir un dirigeant clé dans l'œuvre au Texas. La campagne fructueuse de Houston s'est terminée au mois d'août, et Parham est rentré au Kansas pour organiser une réunion en plein air afin de rassembler les convertis de la région des trois États et recruter de nouveaux ouvriers qui s'investiraient dans sa campagne au Texas.²⁰

Parham avait l'intention de reproduire, dans la région de Houston, la réussite qu'il avait eue à Galena, et dans ses alentours. Au lieu d'opérer sa campagne principalement à partir d'une adresse fixe, comme cela avait été le cas de 312 rue Azusa durant le réveil de Los Angeles, Parham dispersait des groupes d'ouvriers dans les villes avoisinantes. Ceux-ci, dont la majorité était jeune et dynamique, se rassemblaient dans une ville choisie et faisaient de leur mieux pour éveiller l'intérêt des habitants. Souvent, en début de soirée, une fois que les chevaux

étaient rentrés aux écuries, les jeunes descendaient par deux la rue principale, deux jeunes hommes guidant la marche en brandissant une bannière proclamant le « Mouvement de La foi apostolique ». ²¹ Parham était un dirigeant novateur (ou pragmatique). Parfois, ses ouvriers et lui portaient des tuniques qu'ils disaient venir de la Terre sainte. Quand une foule s'était formée, il expliquait les diverses tuniques portées par ses fidèles et enchaînait avec un sermon plus traditionnel pour un service de réveil. ²²

Howard Goss était l'une de ses nouvelles recrues. En septembre 1905, le jeune Goss a quitté son travail dans les mines de Galena, a vendu son cheval, sa charrette et tout ce qu'il possédait, et s'est joint au groupe d'ouvriers de La foi apostolique qui se rendaient au Texas. Commencant « avec mes poches vides d'argent, mais le cœur rempli de zèle et de courage pour le Seigneur », a-t-il raconté, il s'est embarqué sur un parcours ministériel qui allait le propulser dans des postes de direction de plusieurs organisations pentecôtistes. ²³ Il s'est vite investi activement dans l'œuvre grandissante de La foi apostolique au Texas.

Vers la fin de l'automne 1906, Goss a accompagné un groupe d'ouvriers à Alvin, au Texas. Ils ont tenu des réunions dans le bâtiment de l'opéra. Comme celui-ci est vite devenu trop petit, ils se sont ensuite rassemblés dans un hangar abandonné. De nombreux jeunes convertis d'Alvin se sont ensuite consacrés au ministère de l'Évangile, et parmi eux, Millicent McClendon qui épouserait Goss et évangéliserait à ses côtés. ²⁴



Millicent (McClendon) Goss

Un second groupe était allé à Galveston. Dans les termes de Goss : « Galveston était une ville très méchante à l'époque ; elle était remplie de beaucoup de médiums qui invoquaient les esprits et de beaucoup d'autres mauvais esprits. »²⁵ Le groupe sur place rencontrait une forte résistance, c'est pourquoi Parham a envoyé d'autres jeunes pour les assister. Dans le cadre de cette réorganisation, Goss a quitté Alvin pour se rendre à Galveston.

Les difficultés ont persisté. Bien que leurs ressources étaient extrêmement limitées, Parham a interdit à ses collaborateurs de faire des appels de fonds. Ils avaient le droit de mentionner comment leur travail était financé, mais ils ne pouvaient pas solliciter des offrandes. Ils vivaient par la « foi » et ils croyaient que Dieu subvenait aux besoins, même si ce n'était pas exactement de la manière qu'ils souhaitaient. Dans *Les vents de Dieu*, Howard Goss raconte une occurrence de ce genre.

Durant l'un de ces moments éprouvants, pendant que nous étions à Galveston, un ami d'Alvin, le Frère Carlyle, qui gérait une société de produits frais et qui, en hiver, livrait des légumes frais vers les marchés du Nord, nous a envoyé un cageot de navets.

Quoique nous ayons loué une maison pour les ouvriers ainsi que le bâtiment d'un magasin pour

les réunions, nous n'avions pas d'argent personnel ; par conséquent, nous n'avions pas de carburant pour cuire les navets. Mais la moindre plainte au sujet de ce que Dieu avait choisi pour nous aurait été considérée comme une honte, car nous savions que ce qu'il faisait était toujours mieux. Donc, nous nous sommes soumis à sa volonté avec joie et sans murmurer.

Aux moments des repas, nous nous agenouillions autour de la table, priions et rendions grâce au Seigneur pour son amour et pour le fait qu'il prenait soin de nous. Un navet entier était posé dans chaque assiette et nous le mangions, remplis de gratitude. Pendant huit jours, les navets crus étaient notre menu. L'amour, la joie et le feu qui remplissaient nos cœurs compensaient les futilités telles que le manque de nourriture et de chaleur.²⁶

Ceci à la fois renforçait la foi des jeunes ouvriers et les préparait à surmonter les difficultés et l'opposition. Au moins durant la première moitié du XX^e siècle, les pentecôtistes s'attendaient à faire régulièrement face à des oppositions, parfois même vives.

Juste avant la fin de l'année, Parham a convoqué Goss et ses ouvriers à Houston pour une courte session à l'école biblique. Les cours ainsi que les réunions du soir se tenaient au bâtiment *Caledonia Hall*, et les ouvriers logeaient au 503 avenue Rusk.²⁷ Souvent, les cours aussi se donnaient à cette adresse.

Goss et ses compagnons de classe devaient gérer un emploi du temps très exigeant, bien que Goss n'ait jamais donné l'impression d'être fatigué dans son journal intime. Peut-être, il ne l'a pas mentionné parce qu'il était jeune et énergique ou parce qu'il refusait d'admettre la lassitude qui n'était pas perçue comme étant spirituelle. Presque tous les jours, les étudiants

avaient des cours le matin, tenaient un service à midi dans les entrepôts de la compagnie *Southern Pacific Railroad*, d'autres services dans les rues l'après-midi, et avaient possiblement un autre cours en fin d'après-midi, et faisaient au moins deux réunions au *Caledonia Hall* dans la soirée. En plus de tout cela, ils se partageaient les corvées domestiques.²⁸ Le programme ne s'est pas allégé à la fin de la période scolaire. Goss était impliqué dans tel, ou tel autre culte tous les jours de l'année 1906 jusqu'au 27 juin, le jour qu'il a manqué parce qu'il quittait une mission pour aller en établir une autre.²⁹ Il allait souvent visiter l'école du dimanche méthodiste du coin lorsqu'il n'était pas engagé dans une réunion de La foi apostolique, le dimanche matin. Cet emploi du temps chargé a donné le ton à ces premières années de ministère et a démontré la passion que Goss et les jeunes ouvriers avaient pour l'œuvre du Seigneur.



Un rassemblement de La foi apostolique à Brunner Tabernacle avec Goss debout à droite au premier rang.

Toutefois, la vie ne tournait pas uniquement autour des choses spirituelles. Un jour, Parham s'est dit qu'il serait sage de donner aux étudiants des directives concernant les fréquentations amoureuses. Goss racontait qu'il avait été très sévère envers les étudiants pendant son sermon.³⁰ Évidemment, bien

que les jeunes hommes et les jeunes femmes aient été occupés, ils avaient suffisamment de temps libre pour entretenir des relations suivies entre eux.

À la fin de la période scolaire, les jeunes se sont éparpillés dans les villes autour de Houston. Le 15 février, Goss est parti à Wallis avec un groupe d'ouvriers pour y lancer une nouvelle mission. Il y est resté peu de temps, après quoi il a dirigé un groupe envoyé à Angleton. C'était sa première mission en tant que dirigeant. Il avait vingt-deux ans et n'avait pas encore reçu le baptême du Saint-Esprit. Les collaborateurs voyageaient principalement en train qui, pour aller au sud de Houston, devait passer par la petite ville d'Alvin. Goss saisissait chaque occasion de s'y arrêter, parce qu'une jeune évangéliste, Millicent McClendon, qui habitait là, avait attiré son attention.

La campagne d'Angleton, malgré quelques difficultés initiales, s'est avérée une réussite. Le budget était serré — une fois, le groupe n'a pas mangé pendant trois jours. Au début, la ville a résisté au mouvement, mais quand Addison Mercer, un diacre baptiste éminent est devenu le premier converti, la tendance a été inversée.³¹ Goss partageait la responsabilité de la prédication avec Anna Hall — en fait, elle prêchait plus que lui. Les premiers pentecôtistes, et en particulier Howard Goss, se caractérisaient par leur réceptivité aux prédicatrices. Dès son entrée dans le pentecôtisme, Goss a travaillé aux côtés de femmes ministres. Parmi celles-ci se trouvait Mary Arthur, la première pasteure de son assemblée à Galena,³² Sarah Parham et sa sœur Lillian Thistlewaite, des membres clés du cercle intime de Charles Parham. La première épouse de Goss, Millicent, était une évangéliste extraordinaire, tout comme l'était sa seconde femme, Ethel Wright. Durant son ministère, Millicent (et après son décès, Ethel) aurait habituellement prêché la Parole au cours des réunions d'évangélisation le soir, tandis que Howard aurait enseigné la Bible pendant la journée.³³

Au début du mois d'avril, Parham a convoqué ses collaborateurs à Orchard, pour une conférence qui allait se tenir la fin de semaine de Pâques. Goss s'est rendu à cette convention, étant déterminé à recevoir le baptême du Saint-Esprit.³⁴ Les services de culte étaient intenses, l'un d'entre eux a duré dix-huit heures.³⁵ Toutefois, à fin de la convention, Goss était déçu de ne pas avoir reçu l'Esprit.

L'enthousiasme de la fin de semaine persistait alors que les jeunes assistants attendaient, sur le quai, le train qui les ramènerait à leurs postes respectifs. Comme ce dernier avait du retard, Parham en a profité pour tenir un dernier service. Quand le train est enfin arrivé, les collaborateurs ont embarqué avec le cœur encore rempli d'adoration. C'est lors de ce trajet que Goss est enfin devenu entièrement pentecôtiste. Lui et douze autres personnes ont reçu le baptême du Saint-Esprit et ont parlé en langues. Goss a rapporté : « Quel moment nous avons tous eu avec le Seigneur ! Quel trajet ! » Arrivés à Angleton, Goss et ses collègues sont descendus du train, « ivres » de l'Esprit. Les gens de la ville, curieux par ce comportement peu orthodoxe, ont rempli la tente où devait avoir lieu la réunion, pour entendre et voir le spectacle. Goss, qui devait prêcher la Parole, était incapable de parler en anglais ; il a enfin abandonné toute tentative de prêcher et a signalé aux gens de s'approcher de l'avant de la tente. La foule s'est précipitée et plusieurs ont reçu le baptême du Saint-Esprit. Plus tard, Goss a déclaré qu'il n'avait jamais encore assisté à une telle réunion.³⁶ Il était si absorbé par sa nouvelle expérience qu'il lui a fallu des jours avant de pouvoir à nouveau parler l'anglais de manière intelligible.

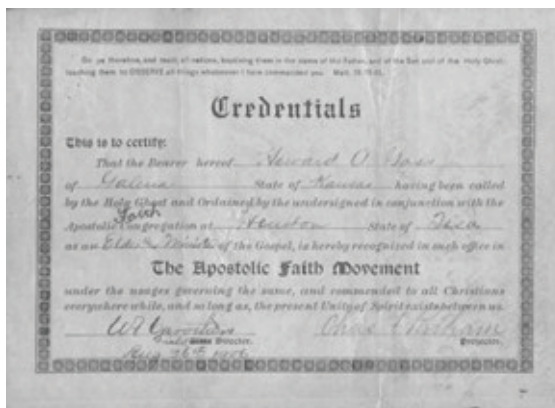
Au départ, Goss pensait que le parler en langues était principalement de la xénoglossie, c'est-à-dire la faculté de parler une langue étrangère sans l'avoir apprise. À Austin, au Texas, il a rencontré plusieurs Arméniens qui ont cru comprendre qu'il parlait leur langue natale.³⁷ Comme Parham, sa conception des langues était fondée sur une lecture restorationniste

d'Actes 2. Même si son eschatologie n'était pas aussi complexe que celle de Parham, et même s'il ne croyait pas que la raison principale des langues eût un objectif missionnaire, il soutenait que le baptême de l'Esprit scellait l'Épouse et que les langues pouvaient aider les missionnaires à apporter l'Évangile dans de nouvelles terres étrangères.³⁸ Cependant, certaines expériences infructueuses, réalisées par certains qui croyaient posséder le don des langues missionnaires, ont poussé Goss à rejeter cette idée.³⁹

Le réveil à Angleton s'est poursuivi tout le printemps. De temps en temps, Parham ou W. Faye Carothers descendaient de Houston pour vérifier les progrès de l'œuvre. Goss a contribué à la construction d'un pavillon en bois léger qui a servi de lieu principal de réunion pour le réveil. Durant la première partie du mois de mai, il a exploré les villes de Brazoria et de Columbia en vue de possiblement évangéliser les habitants. Le 15 mai, Goss s'est installé à Brazoria et y a lancé une campagne d'évangélisation.⁴⁰ Bien qu'elle ne fût pas aussi fructueuse que celle d'Angleton, une autre tête de pont avait été établie pour le mouvement de La foi apostolique.

Goss prêchait parfois à l'église afro-américaine locale. Ses journaux intimes ne donnent aucune indication que des rassemblements interraciaux ont eu lieu. La tendance interraciale du réveil de la rue Azusa n'a pas grandement, voire du tout, affecté le mouvement de La foi apostolique au Texas. Néanmoins, une prédicatrice afro-américaine a joué un rôle essentiel dans la vie de Goss. Après son baptême initial dans l'Esprit, Goss avait été incapable de reparler librement en langues. Le 14 août, pendant qu'il travaillait au *Brunner Tabernacle*, à Houston, Lucy Farrow, une prédicatrice afro-américaine qui venait juste de rentrer du réveil de la rue Azusa, a prié pour lui et il s'est mis de nouveau à parler en langues. À partir de ce moment-là, « je pouvais parler en langues, chaque fois que je me soumettais à l'Esprit de Dieu, »⁴¹ a-t-il témoigné.

Au mois d'août, les ouvriers de La foi apostolique se sont retrouvés une fois de plus à Houston. Un tabernacle avait été érigé dans la banlieue de Brunner et ils ont tenté d'établir une sorte de structure organisationnelle. Parham a été nommé le « projeteur » du mouvement de La foi apostolique, Carothers le directeur général sur le terrain, et Howard Goss le directeur sur le terrain de l'État du Texas. De plus, Goss a reçu l'ordination à cette réunion en plein air.⁴² Même s'il n'avait que vingt-trois ans quand il a été nommé directeur régional, il était un membre fiable du jeune groupe de Parham et avait déjà démontré un don pour l'organisation.⁴³ En dépit de toutes les activités liées à l'église, Goss était en mesure de se consacrer à la poursuite d'une relation amoureuse. Le dernier jour de la réunion en plein air, il a demandé la main de Millicent McClendon et elle a accepté.⁴⁴



Première licence ministérielle de Howard Goss

Le reste de l'année 1906, Goss a voyagé à travers tout le Texas, à la fois pour encourager les églises déjà établies et pour en établir d'autres dans de nouvelles villes. À l'époque, il y avait environ soixante ouvriers d'église dans l'État.⁴⁵ Dans une note faite à la fin de son journal intime de 1906, Goss a écrit qu'il avait parcouru 6 884 km en train cette année-là.⁴⁶ En effet, il

était occupé à promouvoir et à renforcer le mouvement de La foi apostolique.

En février 1907, Goss et Carothers, en tant que dirigeants de la branche texane du mouvement de La foi apostolique, ont décidé d'organiser une conférence et une école biblique à court terme à Waco, au Texas. Le jeune mouvement grandissait, et au-delà de l'enthousiasme expérientiel initial, il avait commencé à réfléchir aux contours de sa doctrine. Douglas Jacobsen soutenait que, même depuis les débuts du mouvement, la « théologie pentecôtiste » n'était pas un oxymore, comme beaucoup l'affirmaient. « Dès les premiers jours du mouvement, l'expérience et la théologie allaient de pair, et la relation a toujours été réciproque. L'expérience pentecôtiste a été circonscrite par la théologie, et la théologie pentecôtiste a été fondée sur l'expérience. »⁴⁷ La convention et l'école biblique se sont tenues à Waco, en partie pour résoudre un nombre de problèmes doctrinaux. La question principale à être traitée était ce qu'on appelle désormais la doctrine du signe probant des langues.

Durant cette session à Waco, l'une des questions traitées était celle de savoir si le parler en langues était le signe initial probant du baptême du Saint-Esprit, ou simplement un don au même rang que les autres dons bibliques. Cette idée, comme je l'ai dit, nous avait été présentée par quelques nouveaux arrivants.

Un ou deux de nos nouveaux prédicateurs ont adopté la position orthodoxe que chacun des neuf dons de l'Esprit pourrait être la preuve initiale du baptême du Saint-Esprit tout comme le parler en langues. Le Frère Carothers et moi-même étions de ceux qui maintenaient que *tous* parleraient en langues en recevant le baptême *complet* du Saint-Esprit et que les neuf dons spirituels, cités

dans I Corinthiens 12 : 8-11, seraient donnés aux croyants *après* qu'ils ont reçu le Saint-Esprit. L'intérêt a augmenté lorsque nous avons tenté de défendre une doctrine de laquelle certains doutaient.

Nous avons enfin choisi un jour pour discuter ouvertement ce sujet à partir des Écritures. Quelle session nous avons eue ! Le Frère A. G. Canada a dirigé l'opposition, et comme il était un brillant orateur, aucun d'entre nous n'était en mesure d'en prédire le résultat. Le Frère Carothers avait été avocat à Houston avant de devenir ministre. Cette formation, avec la capacité spirituelle qu'il possédait, s'est avérée extrêmement utile pour analyser et pour dispenser « droitement » la parole de la vérité. Pour conclure la longue discussion biblique, il a récapitulé les signes probants se trouvant dans la Parole de Dieu en utilisant comme point tranchant cette citation : « *Car* ils les entendaient parler en langues et glorifier Dieu. »

Pour finir son allocution en apothéose, il a démontré que la conjonction « *Car* » (ou parce que) utilisée dans Actes 10 : 45-46 ne pouvait pas honnêtement être ignorée ou écartée à la légère.

Il a soutenu que ce mot était crucial au récit, puisqu'il confirmait que *seul* le parler en langues avait pu convaincre les Juifs que les non-Juifs, tout comme eux, avaient effectivement reçu le Saint-Esprit.

Nous pouvions voir que Dieu l'aidait puissamment à procéder par déduction sage et logique et, alors qu'il concluait son discours magistral, Dieu est descendu sur nous tous avec grande puissance et bénédiction, confirmant son enseignement dans nos cœurs comme jamais auparavant. Pour la plupart

d'entre nous, la question était réglée une fois pour toutes. Au bout d'environ cinquante ans, je n'ai toujours pas le moindre doute quant à cette question.⁴⁸

À la fermeture de l'école de Waco, un groupe d'ouvriers ont été envoyés à San Antonio pour organiser une nouvelle campagne. Dans *Les vents de Dieu*, Goss a relaté l'évènement de cette façon : « Comme confirmation supplémentaire du Seigneur de leur délibération — que les langues étaient la preuve biblique suprême du baptême du Saint-Esprit — et pour tous ceux qui avaient perdu le débat, ce groupe de San Antonio a décidé, avant de quitter l'école, d'utiliser la prochaine réunion comme un essai. »⁴⁹ Ils ne devaient en aucun cas mentionner les langues en prêchant le baptême du Saint-Esprit. Ils étaient convaincus que les nouvelles au sujet du parler en langues n'étaient pas arrivées jusqu'à San Antonio, et ils tenaient à ce que cette campagne ait valeur de test pour le signe probant des langues. Quand ceux qui cherchaient et recevaient le Saint-Esprit se mettaient à parler en langues, Goss racontait que « même les plus sceptiques d'entre nous étaient satisfaits. »⁵⁰

Deux autres évènements importants se sont produits pendant que Goss était associé avec l'école et la mission de Waco. Le 18 février 1907, il s'est rendu de Waco à Houston. Après avoir passé une journée à Brunner Tabernacle, il est allé à Alvin. Pendant quelques jours, il a suivi des cours bibliques et a participé à des réunions sur place, mais son déplacement avait pour objectif principal de prendre pour épouse Millicent McClendon. Le mariage a été célébré dans la maison des McClendon, le 24 février, par A. J. Benson. Ce soir-là, ils sont allés à l'église. Le lendemain, Howard et Millicent sont partis pour une courte lune de miel à Galveston. Le 2 mars, les jeunes mariés sont rentrés à Waco.⁵¹ Les étudiants de l'école biblique les ont accueillis à la gare et ils ont défilé en ville avec eux. Howard et Millicent étaient à la tête de la procession et

brandissaient ensemble une large bannière intitulée « Mouvement de La foi apostolique ». Goss se souvenait de cela comme ayant été un grand honneur.⁵² Millicent a prêché la Parole ce soir-là à l'endroit où se tenait l'école.⁵³



Howard et Millicent Goss

L'autre évènement marquant relié à Waco n'était pas aussi joyeux. Des problèmes se profilaient à l'horizon entre Parham et les autres dirigeants du mouvement de La foi apostolique, surtout avec Carothers. En janvier 1907, la revue *La Foi apostolique* annonçait la démission de Parham de son poste de projecteur du mouvement.⁵⁴ Bien que cette annonce laissât entendre qu'il le faisait comme un geste d'humilité, il est probable que ce n'était pas la seule raison. Dans une lettre adressée à Howard Goss en date du 31 janvier 1907, Parham a tenté de répondre à la question de ce dernier concernant la cause de sa démission. La première partie de la lettre faisait écho à la déclaration publique qu'il avait faite dans *La Foi apostolique*; toutefois, la suite de la lettre était une dénonciation virulente de Carothers. Parham accusait ce dernier d'être contre la guérison, de ne plus parler en langues, et d'avoir rétrogradé. Il a de plus déconseillé à Goss d'assister aux cours à l'école que Carothers allait ouvrir à Waco, ou de s'associer à ce dernier d'une quelconque autre manière.⁵⁵ Goss n'a pas fait cas du conseil de Parham, et non seulement il a participé aux cours offerts par l'école, mais il

a aussi contribué à son administration. Dans une lettre de suivi envoyée environ deux semaines plus tard, Parham a mentionné une confession qu'il avait envoyée à Carothers et qui était utilisée pour tourner l'œuvre du Texas contre lui.⁵⁶ Dans son journal intime de 1907, Goss révèle aussi un nombre de longues conversations entre lui et Carothers à Waco. Avec le recul, il est facile de voir un soupçon de problèmes planer sur ces conversations — problèmes qui allaient provoquer une rupture des relations avec Parham.

La rupture

Vis-à-vis de Goss, Charles Parham se voyait comme son père dans l'Évangile, et sans le moindre doute, Goss se tournait vers lui pour le guider spirituellement et l'orienter vers la bonne direction. La rupture entre eux a dû être traumatisante pour Goss. Il n'était pas proche de son propre père. Sa fille Ruth a indiqué plus tard que le père de Howard était un chef de corvée dur qui restait indifférent à l'égard de sa famille.⁵⁷ Le lien étroit qui s'était développé entre Goss et Parham est clair dans les lettres qu'ils échangeaient au début de l'année 1907. Bien qu'ils fussent tous les deux jeunes, Parham était nettement le chef de file. Dans une lettre datée du 17 février 1907, Parham a commencé par l'interpellation : « Mon vieux Howard » et il l'a signée par la formule : « Ton frère et papa, qui a hâte de voir les enfants, Chas. F. Parham. »⁵⁸ Parham a conclu une lettre, dans laquelle il félicitait Goss pour son mariage à Millicent McClendon, par la signature « Ton vieux papa ».⁵⁹ Ceci marque un contraste frappant avec une lettre qu'il a écrite le 15 mai 1907 aux « ouvriers et missions de l'État du Texas » qu'il a terminé avec ces mots : « Votre humble serviteur. »⁶⁰

Parham ne se considérait pas seulement comme le « papa » de Howard ; il se voyait comme le papa du mouvement de La foi apostolique. Lorsque la rupture entre Parham et Goss s'est produite, elle était symbolique de la cassure de plus grande ampleur entre Parham et la majorité du mouvement de La

foi apostolique. Temporairement au moins, Parham s'était considéré comme le projeteur du mouvement de La foi apostolique, un rôle de direction qui était particulièrement vrai pour le mouvement au Texas et dans la région des trois États du Missouri, Kansas, et Oklahoma. Cependant, il était aussi convaincu qu'il avait été le dirigeant légitime du réveil de la rue Azusa. Après tout, Seymour était arrivé à Los Angeles, sortant tout juste de l'école biblique de Parham à Houston et avec sa bénédiction réticente. Le fait que Parham ait déchu de sa position de direction, en 1907, était le résultat de plusieurs facteurs contributifs. L'accusation, faite en juillet de cette année-là, de sa présumée sodomie est souvent citée comme la raison de sa chute. Toutefois, il a commencé à déchoir de son poste de direction avant cet incident, et celui de San Antonio n'a servi que de post-scriptum à ce qui avait déjà affecté son rôle de direction dans le mouvement.

Pour étoffer la dichotomie primitive/pragmatique, Grant Wacker a examiné une panoplie des premières pratiques et croyances pentecôtistes, l'une d'entre elles étant la direction humaine au sein du mouvement. Il a contré la notion avancée par certains apologistes pentecôtistes qui disaient que le mouvement ait brusquement apparu sur la scène religieuse sans avoir été fondé par un individu.⁶¹ Wacker soutenait le fait que « le mouvement pentecôtiste, comme toute manifestation religieuse populaire nécessitait une direction ferme afin de survivre ». ⁶² Au début, le mouvement avait un grand nombre de dirigeants forts. Wacker a fait valoir ses arguments en mettant en évidence la direction ferme d'Aimee Semple McPherson, de Maria Woodworth-Etter, et d'A. J. Tomlinson.

Il a toutefois aussi laissé entendre que des limites leur étaient imposées par les participants du mouvement.⁶³ Selon Wacker : « Si le côté pragmatique de la culture pentecôtiste encourageait des dirigeants forts et agressifs, il les freinait aussi quand ils risquaient de perdre le contrôle. »⁶⁴ Cette raison,

bien plus que sa présumée sodomie, était la cause de la marginalisation de Charles Parham.

Charles Parham se voyait avant tout comme le dirigeant désigné de Dieu pour déclencher l'effusion de l'Esprit qui, dans les derniers temps, allait précéder la seconde venue de Christ. La plupart des historiens du début du pentecôtisme s'accordent à dire que Frank Sandford et Alexander Dowie étaient des influences formatrices du ministère de Charles Parham. Non seulement il a fait fond sur les innovations doctrinales et sur la vision apocalyptique de ces deux hommes, mais il a aussi été influencé par les déclarations qu'ils ont faites en tant que dirigeants. Dowie et Sandford se prenaient tous les deux pour Élie, le Restaurateur.⁶⁵ Bill Faupel a observé que : « contrairement à Dowie et Sandford, Parham n'a pas déclaré formellement être un autre Élie. Cependant, il est clair qu'il se voyait jouer le même rôle. En 1902, Parham a écrit son livre, *Une voix qui crie dans le désert*ⁱ. Tout comme Jean Baptiste dont Jésus a dit 'Élie est déjà venu', Parham se prenait pour le héraut, préparant la voie pour le retour du Seigneur. »⁶⁶ Il se jugeait même plus qu'un simple messenger ; il se prenait pour le dirigeant divinement choisi, le « papa » du mouvement.

Pendant l'hiver 1907, Parham a écrit une série de lettres à Howard Goss, essayant d'obtenir l'appui de ce dernier dans sa lutte contre W. Faye Carothers. Il a signé toutes ces lettres avec une variante de l'appellation « papa ».⁶⁷ Le 25 février 1907, Mabel Smith a écrit ceci à Millicent et Howard Goss : « Oh, je ne me rappelle pas avoir jamais été aussi contente que le jour où cher vieux Papa est venu ici. »⁶⁸ Les fidèles de réveil de la rue Azusa étaient pour Parham ses « enfants ».⁶⁹ Au moment où il a écrit ces lettres, il était au début de la trentaine, et plusieurs membres du mouvement étaient sans doute plus âgés que lui. Il ne fallait pas grand-chose entre se considérer comme le « papa » et l'Élie d'un mouvement et essayer d'exercer un contrôle autoritaire sur ce dernier.

ⁱ *A Voice Crying in the Wilderness.*

Il est difficile de savoir exactement ce à quoi pensait Parham lorsqu'il s'est nommé « projeteur » du mouvement de La foi apostolique. Il semble que cette désignation soit en deçà de ce qu'elle devrait être pour Dowie et Sandford qui se prenaient pour Élie. À mesure que le mouvement grandissait, Parham a tenté de l'organiser pour accomplir plus efficacement sa mission. Ceci est démontré par la désignation de Carothers, en mars 1905, au poste de directeur de l'État du Texas, et plus tard, à la fin de l'été, sa promotion à la nouvelle position de directeur général, et la promotion de Goss à la fonction de directeur régional du Texas.⁷⁰ Que ce soit par définition ou défaut, Carothers et Goss s'attendaient à partager la direction du mouvement. Quand, vers la fin de 1906, les rumeurs de « l'échec » de Parham ont commencé à circuler, Carothers en particulier a commencé à le remettre en cause.

Carothers n'était pas le seul à être mécontent de la direction de Parham. Les choses s'étaient aussi vite détériorées entre Parham et William Seymour. La relation de Parham avec le réveil de la rue Azusa semblait être au départ très prometteuse. D'après Parham, au cours de l'été 1906, Seymour l'avait invité à venir à Los Angeles pour l'aider à organiser le réveil explosif.⁷¹ Clairement, Parham se considérait comme le père du réveil d'Azusa, et dans une lettre publiée en septembre 1906 dans *La Foi apostolique* (à Los Angeles), il appelait les participants du réveil « mes enfants ».⁷² Sarah Parham a inclus, dans la biographie de son mari, un article qui disait qu'il était « l'homme, que Dieu avait incontestablement appelé, pour exécuter ce travail merveilleux ».⁷³ Le rédacteur du périodique *La Foi apostolique* (à Los Angeles), très probablement Seymour, regardait Parham comme le dirigeant du mouvement de La foi apostolique. La publication introduisait la lettre en question de Parham en disant : « Frère Chas. Parham, que Dieu a choisi pour diriger le mouvement de La foi apostolique. »⁷⁴ D'après Leslie Callahan : « Il est raisonnable d'accepter que Parham se voyait allant à Los Angles pour mettre de l'ordre, et il est

facile de voir comment il aurait interprété l'enthousiasme que Seymour montrait vis-à-vis de sa venue comme étant un aveu qu'il allait avoir le droit de parler avec autorité une fois sur place. »⁷⁵

Toutefois, cela ne s'est pas produit. Peu après son arrivée, vers la fin d'octobre 1906, la Mission de la rue Azusa a rejeté la direction de Parham. Les gens n'étaient pas prêts à accepter l'autorité d'un dirigeant autoritaire extérieur qui allait reprendre leur mission et rectifier ce que Parham jugeait être un culte déraisonnable.⁷⁶ Parham a surestimé l'influence qu'il avait sur Seymour et, à travers ce dernier, sur la Mission de la rue Azusa. Il a sérieusement mal jugé la situation, et la manière rapide dont il a réagi a fini par l'isoler davantage de l'œuvre. Parham a décidé d'établir une mission rivale dans le bâtiment de la Ligue de tempérance des chrétiennesⁱⁱ et il a essayé d'attirer des membres de la Mission de la rue Azusa. Il n'a connu qu'un succès limité et la Mission de la rue Azusa est restée le siège des activités pentecôtistes de la région de Los Angeles.⁷⁷

La perception que Parham avait de lui-même comme étant le dirigeant ordonné de Dieu pour le mouvement de La foi apostolique n'était pas la seule cause de la rupture entre Parham et la Mission de la rue Azusa. Il est évident que Parham avait un problème avec le côté interracial de l'œuvre, et il était aussi perturbé par l'adoration qui était, d'après lui, excessive.⁷⁸ Quand il a exprimé son mécontentement à l'égard de ces problèmes, la Mission de la rue Azusa lui a opposé une résistance. Quelle qu'ait été la cause de cette rupture, en décembre 1906, la revue *La Foi apostolique* (à Los Angeles) a publié cette frappante déclaration : « Le Seigneur était le fondateur de ce mouvement et il en est le projeteur... Certains ont demandé si le Dr Chas. F. Parham est le dirigeant de ce mouvement. Notre réponse est : Non, il ne dirige pas le mouvement de la Mission de la rue Azusa. »⁷⁹

ⁱⁱ *Women's Christian Temperance Union.*

En même moment où le réveil pentecôtiste de la Mission de la rue Azusa à Los Angeles explosait, un remous se produisait à Zion City, dans l'Illinois. Parham a vu cette situation comme l'occasion de reprendre le contrôle du mouvement de Zion City et de s'en servir pour promouvoir le message de La foi apostolique.

Alexander Dowie, un Australien qui prônait la guérison par la foi, avait fondé l'Église catholique chrétienneⁱⁱⁱ durant la dernière décennie du XIX^e siècle et, en 1901, il avait établi une communauté utopique appelée Zion City. La ville a rapidement prospéré, cependant, Dowie est devenu de plus en plus excentrique. Vers 1904, il a déclaré qu'il était Élie le restaurateur et, aussitôt après, le Premier apôtre de l'Église renouvelée des derniers temps. En 1905, il a souffert d'un accident vasculaire cérébral, et pendant l'année suivante, il a perdu la direction de la communauté.⁸⁰ Parham a vu une occasion d'étendre son influence sur Zion City.

Wilbur Voliva, un ancien disciple de Dowie, est devenu son principal rival pour la maîtrise de la ville. Parham avait déjà visité Zion City, en 1900, lors de son voyage à Shiloh, dans le Maine, et quand il a entendu qu'il y avait des problèmes à Zion, il a saisi l'occasion. Selon James Goff :

Le vide créé par la chute inattendue de Dowie était une occasion inouïe pour Parham de faire avancer La foi apostolique. La direction de Voliva n'était pas encore bien établie, et le fait que Zion soit connue pour sa dévotion religieuse indiquait à Parham que le site pourrait être utilisé comme un tremplin à la propagation de sa nouvelle doctrine dans le monde entier. Grâce à Dowie, Zion avait bénéficié d'une couverture médiatique continue depuis son établissement en 1901. Avec plus de vingt-cinq mille contacts partout dans le monde, une entreprise

ⁱⁱⁱ *Christian Catholic Church.*

réussie à Zion aurait presque pu être l'enclenchement instantané d'un réveil pentecôtiste mondial. La perspective d'un avancement personnel était aussi prometteuse ; Parham, ayant lui-même exercé le don de la guérison par la foi, était un candidat logique au trône de Dowie.⁸¹

Dans cette optique, Parham a visité Zion, vers la fin de l'été 1906. Le message de La foi apostolique avait été introduit dans la ville, en 1904, mais les dirigeants de la communauté s'étaient assurés qu'il ne prendrait pas trop d'élan. Cette fois-ci, Parham a pu gagner un nombre important de convertis. Néanmoins, Voliva a tout fait pour dissuader les gens de suivre Parham, et les attaques sont devenues de plus en plus personnelles. Au début, les journaux de la région ont pris le parti de Parham dans ce conflit, du moins jusqu'à ce que certains de ses convertis aient commencé à parler en langues ; alors, les journaux se sont retournés contre lui.⁸²

Bien qu'il l'ait nié, les actions de Parham suggéraient qu'il tentait de répéter le style de direction de Dowie. Dans une lettre à Howard Goss, en date du 31 janvier 1907, Parham a écrit : « Partout où j'allais, ils criaient : 'Dowie !' ou 'Pape !' et ils disaient que je voulais gouverner et faire du prosélytisme en recrutant des membres d'autres mouvements, et j'ai vu que je ne pouvais pas unifier le monde ; je ne voulais pas être un dirigeant, mais un simple prédicateur. » En vue de ses actions à Zion, on pourrait dire qu'il protestait avec trop de vigueur et que certaines accusations de ses critiques auraient pu être en partie valides.⁸³

Parham a décidé — peut-être en raison de ce qu'il considérait être comme de la mauvaise publicité venant de Los Angeles — qu'il ne pouvait plus retarder sa visite à la rue Azusa. Le 23 octobre 1906, il est donc parti pour Los Angeles afin d'aider Seymour mettre de l'ordre dans la Mission de la rue Azusa.⁸⁴

À son retour à Zion, en décembre 1906, sa position de direction s'était beaucoup affaiblie. La controverse de la rue Azusa l'avait beaucoup affecté et il venait juste de démissionner de son poste de projeteur du mouvement de La foi apostolique.⁸⁵ Il a tenu plusieurs réunions à Zion, dans l'espoir de renouveler la promesse de l'été précédent, mais il n'a pas réussi. En janvier 1907, Parham a voyagé vers l'est,⁸⁶ visitant en chemin des missions. Après s'être arrêté à Shiloh, dans le Maine, il a pris la route du Texas.

Cependant, un malheur ne vient jamais seul. Les choses ne se sont pas bien déroulées pour Parham au Texas, et les événements qui s'y seraient produits après son retour se sont avérés être la destruction définitive de son poste à la direction du mouvement de La foi apostolique. Carothers, son aide-principale, n'était plus à l'aise sous la direction de Parham. On ne connaît toujours pas la véritable raison du malaise grandissant de Carothers. C'était peut-être les rumeurs qui circulaient à propos des défaillances morales présumées de Parham. Il est aussi possible que, sous-jacent au problème énoncé, il existait un malaise grandissant face à l'exigence de Parham d'exercer son autorité de manière incontrôlée. Cette gêne à l'égard de son style de direction est devenue maillon perdu en raison de la nature indécente du scandale qui aurait impliqué Parham.

En 1907, comme il l'avait fait l'année précédente, Parham a invité ses fidèles à venir à Orchard, au Texas, pour une convention prévue la fin de semaine de Pâques. Beaucoup de choses avaient changé en un an. L'année précédente, au retour d'une convention semblable, Howard Goss avait reçu le baptême du Saint-Esprit. Par contre, cette année, il y avait de l'orage dans l'air. Le 5 avril 1907, Parham a écrit une courte lettre à Goss pour l'inviter à venir à la conférence. Elle contenait une mise en garde voilée : « Ne te compromets pas. Nous sommes des gens libres et avons l'intention de le rester. »⁸⁷

La convention ne s'est pas déroulée comme Parham l'avait prévu. Le lendemain, qui était un samedi, Goss a écrit la

suivante dans son journal intime : « Arrivé à Orchard à midi, assisté au procès du Frère Parham auquel il a été déclaré coupable. Un triste jour pour moi. »⁸⁸ Faute d'une meilleure expression, Goss semblerait parler d'un procès tenu par l'Église.⁸⁹ Il n'a pas mentionné le chef d'accusation, mais simplement que Parham était coupable. Il est possible que ce fût à cet événement que le numéro du 20 octobre 1912, du périodique *Parole et Témoignage**, ait fait référence quand il a publié les propos suivants :

Chas. F. Parham, qui prétend être à la tête du mouvement de La foi apostolique et d'en être son dirigeant, a été répudié depuis longtemps. Il a refusé 'd'écouter l'Église' et nous, obéissant au commandement de Christ, la tête de l'Église, devons faire en sorte qu'il soit pour nous comme 'un païen et un publicain'. Nous regrettons qu'il en soit ainsi, mais à moins qu'il ne se repente et ne confesse ses péchés, nous ne pouvons pas agir autrement, si nous voulons obéir à Dieu.⁹⁰

*La foi apostolique restaurée**, de B. F. Lawrence, offre une autre preuve que, quelle qu'ait été la nature de la « chute », le mouvement récemment créé a tenté de tenir Parham redenable. Le livre de Lawrence était plutôt une compilation de textes que l'effort d'un seul auteur, et un des passages inclus était une réflexion de Howard Goss concernant les débuts du mouvement. Goss écrivait :

Après l'école, l'œuvre au Texas était assez déchirée par l'échec de Parham, et plusieurs prédicateurs et collaborateurs étaient découragés. J'ai écrit une lettre aux coéquipiers de l'œuvre leur demandant de persévérer et de rester sur le terrain jusqu'à ce que MM. Carothers et Parham aient réglé les

problèmes... Peu de temps après, à la suite d'une réunion, Parham a été exclu du mouvement.⁹¹

Bien que la nature exacte de l'indiscrétion de Parham ou les chefs d'accusation à son « procès » demeurent incertains, il est clair qu'il a rapidement perdu son influence sur le mouvement qu'il avait fondé et ce dernier a continué à se fragmenter. Le 9 mai 1907, Goss a quitté son poste de directeur régional de l'État du Texas.⁹² Il a démissionné avant l'accusation publique portée contre Parham, au mois de juillet de cette année-là. Clairement, le « mouvement » s'attendait à ce que Parham se soumette à sa discipline et quand ce dernier a refusé, le mouvement s'est démantelé.

Le 18 juillet 1907, Goss a inscrit ceci dans son journal intime : « Parham, pris en flagrant délit de sodomie. »⁹³ Parham et J. J. Jourdan avaient apparemment été arrêtés et accusés d'une offense contre nature par la police de San Antonio. Le lendemain, l'histoire faisait la manchette du journal *La lumière de San Antonio*^{iv} : « Un évangéliste arrêté, C. F. Parham, connu ici pour ses réunions, placé en détention provisoire. »⁹⁴ Le jour suivant, les journaux *l'Express de San Antonio*^v ainsi que la *Chronique de Houston*^{vi} ont repris l'histoire. Ce dernier journal suggérait que Parham avait avoué sa culpabilité et avait écrit et signé sa confession.⁹⁵ S'il y avait en effet une confession écrite, elle n'existe plus. Toutefois, les détracteurs personnels de Parham et ceux qui s'opposaient généralement au message de La foi apostolique se sont emparés de l'histoire avec enthousiasme. Les journaux de Zion City et des villes environnantes se sont fait une joie de la diffuser. Un périodique du mouvement de sainteté, *Le buisson ardent*^{vii}, a fait de même.⁹⁶ Au grand désarroi de ses détracteurs, les poursuites ont été abandonnées. Pour sa dissertation, James Goff a fait

^{iv} *The San Antonio Light*.

^v *San Antonio Express*.

^{vi} *Houston Chronicle*.

^{vii} *The Burning Bush*.

une étude méticuleuse des accusations portées contre Parham. Il était incapable de trouver des dossiers judiciaires concernant cette affaire ni la prétendue confession écrite, et a fini par en tirer cette conclusion :

Enfin, le scandale de Parham demeure un mystère. Il n'existe ni suffisamment de preuves solides pour le condamner ni assez de doute pour expliquer adéquatement la prépondérance de cette rumeur qui circulait au cours de sa vie. Malheureusement, Parham a négligé — ou peut-être, a été incapable — d'obtenir des autorités de San Antonio un témoignage pour rétablir sa réputation. Il a naïvement laissé son sort à la discrétion des adhérents du mouvement, croyant que ceux qui étaient fidèles à la cause de La foi apostolique ne croiraient jamais les rumeurs, et que les adversaires de son ministère n'accepteraient jamais sa défense.⁹⁷

La réputation de Parham ne s'est jamais remise de ces événements. Baxter Springs est devenu le siège de ce qu'il continuait à appeler le mouvement de La foi apostolique. Parham n'a cessé de voyager, allant même jusqu'en Terre sainte, en 1927.⁹⁸ Au cours de ces années, il lançait souvent des accusations virulentes contre ceux qui s'opposaient à lui.⁹⁹ À sa mort en 1929, il avait environ cinq mille adhérents, représentant environ la moitié de ceux qu'il avait avant sa chute en 1907, et juste une petite fraction des membres du mouvement pentecôtiste en 1929.¹⁰⁰

Les événements de 1907 illustrent ce que Wacker a laissé entendre comme étant la capacité d'un mouvement de placer des limites sur ses dirigeants. C'est cette capacité à placer des limites qui a permis au mouvement de surmonter l'influence d'une seule personne et de connaître la croissance et la diversité qui font partie intégrante du mouvement pentecôtiste. Il se peut qu'en réfléchissant à cette habilité, Carothers « a insisté

[sur le fait] que si Seymour avait porté l'affaire devant tous les membres de La foi apostolique, 'nous serions restés unis, parce que la partie la plus ancienne du mouvement a approuvé l'action qu'il pensait que nous allions condamner' ». ¹⁰¹ Cette action de Seymour semble avoir été une censure à l'égard de la direction incontrôlée de Parham. Le fait que Parham se voyait comme *le* dirigeant apocalyptique du réveil des derniers temps aurait pu être le catalyseur qui a conduit à sa marginalisation.

La chute de Parham comprenait certainement une série compliquée d'événements. De nombreuses causes entrecroisées l'ont repoussé aux marges de la direction. Certains diraient que les attentes morales élevées des premiers pentecôtistes et la nature immorale de l'acte que Parham aurait commis, étaient en elles-mêmes des raisons suffisantes pour le mettre à l'écart. Cependant, d'autres parmi les premiers dirigeants se sont égarés en adoptant un comportement qui pourrait être qualifié d'immoral — Aimee Semple McPherson, par exemple — toutefois, cela ne les a pas empêchés de garder leur position de direction. A. J. Tomlinson, clairement connu pour sa direction autoritaire de l'Église de Dieu naissante de Cleveland, n'avait aucune défaillance morale à se reprocher, et pourtant, il a aussi fini par être largement rejeté par une organisation dont il était le dirigeant principal. ¹⁰² Il est possible qu'il existe un élément intrinsèque, peut-être un sens de communauté partagée au sein du mouvement pentecôtiste, au moins dans le mouvement pentecôtiste nord-américain conventionnel, qui, dans l'ensemble, isole les dirigeants qui enfreignent les limites de leur autorité. Ceci est particulièrement vrai pour les dénominations pentecôtistes dont les origines remontent principalement au mouvement de La foi apostolique fondé par Parham. Ces confessions ont eu des dirigeants forts, voire autoritaires, mais aucun n'a été jusqu'à prétendre être Élie. La plupart du temps, l'autorité confessionnelle était partagée par un groupe d'hommes qui devaient ultimement rendre des comptes, à la fois en théorie et en pratique, à l'ensemble

du corps de ministres. Cela était certainement le cas pour les groupes dirigés par Howard Goss. Il n'a jamais plus voulu s'associer à un dirigeant qui avait une emprise sur les autres telle que celle de Parham, même si la sienne a été de courte durée.

Vers l'été 1907, Goss et la majorité du mouvement de La foi apostolique se sont séparés de Parham. C'était une période de grand découragement ; cependant, le jeune mouvement a vite rebondi et a recommencé à prendre de l'ampleur.

En avant

Peu après que Howard ait démissionné de sa fonction de directeur régional, lui et Millicent ont formé un groupe de collaborateurs pour ouvrir une mission à Austin, au Texas. Un grand réveil a éclaté, et « pas moins de 150 à 200 personnes [ont été] remplies du Saint-Esprit, et plusieurs autres ont été guéries et sauvées ». ¹⁰³ Le couple est resté à Austin du 1^{er} août au 14 novembre. ¹⁰⁴ Ils ont tous les deux prêché durant ce réveil, et cette pratique est devenue la tendance de leur ministère. Millicent était connue pour ses prédications remarquables. ¹⁰⁵ Bien que très déçu par les événements de 1907, Goss s'en est vite remis, et fidèle à son esprit de pionnier, il a ouvert un nouveau champ de mission. Ils ont tenu leur dernière campagne de 1907 à Snyder, au Texas. ¹⁰⁶

Goss est retourné à Galena, au Kansas, le 28 décembre 1907. ¹⁰⁷ Sa mère, qui fréquentait la congrégation de Galena, a reçu le baptême du Saint-Esprit pendant le service tenu pendant la visite de Howard et de Millicent. Goss a réussi à renouer les relations avec son père qui lui en avait voulu de s'être joint au mouvement de La foi apostolique. ¹⁰⁸ Après avoir prêché la Parole dans une série de réunions à Galena, Howard et Millicent sont partis, le 29 janvier 1908, plus au nord, dans l'Iowa. Pendant les deux mois et demi suivants, ils ont mené une campagne d'évangélisation d'abord à Lucas, puis à Centerville, en Iowa. La réunion à Lucas a été assez fructueuse,

et de nombreuses personnes se sont converties.¹⁰⁹ De l'Iowa, ils ont repris la route de Houston, en repassant par Galena.

Ce voyage s'écarterait du *modus operandi* de débuts du mouvement de La foi apostolique, sous la direction de Parham. Parham envoyait généralement des groupes d'ouvriers composés surtout de jeunes. Ils opéraient presque comme une force de frappe stratégique, et pour garder une métaphore militaire, ils envahissaient une ville et leur présence sur place était évidente. Au Texas, leur base d'opérations se trouvait à Houston, et les collaborateurs faisaient des incursions dans les communautés environnantes. Cependant, après la rupture avec Parham, Howard et Millicent faisaient généralement des tournées en tant qu'évangélistes itinérants, et parfois sans être accompagnés d'assistants. Dans l'ensemble, les ouvriers du mouvement étaient encore plutôt mobiles que fixes. Leurs efforts étaient davantage concentrés sur l'établissement et l'encouragement de nouveaux champs de mission que sur la possibilité d'occuper la position de pasteur à un seul endroit pendant de longues années. Ceci était sûrement le cas de Howard Goss durant les deux premières décennies de son ministère.

Une fois au Texas, Howard et Millicent ont visité Brunner Tabernacle, à Houston, et ont prêché à des réveillés tenus à San Antonio et à Austin. Au mois de juillet, ils étaient de nouveau à Houston pour une réunion en plein air de La foi apostolique. À cette rencontre, E. J. Bayse, un homme d'affaires pentecôtiste, qui avait déménagé de Houston à Stuttgart, dans l'Arkansas, a acheté une grande tente et l'a offerte à Howard, le pressant de venir annoncer le message de La foi apostolique en Arkansas.¹¹⁰ Au cours des quelques années qui ont suivi, l'Arkansas est devenu le lieu d'opération du ministère principal de Goss, et de bien des façons, cet État est devenu le centre du mouvement composé du reste des fidèles du mouvement de La foi apostolique. Ce groupe en Arkansas a commencé à se désigner comme « des pentecôtistes », plutôt que « des apostoliques », surtout pour

se distancier du nom de Parham entaché de scandale.¹¹¹ Goss faisait partie d'un noyau de collaborateurs dont L. C. Hall, D. C. O. Opperman et A. G. Canada. Goss a utilisé ses capacités organisationnelles pour cimenter le groupe. Il s'agissait plus d'un « accord informel » que d'une organisation.¹¹²

Blumhofer a suggéré que dès la fin de l'année 1907, Goss s'est rendu à Memphis pour rencontrer Charles Mason et obtenir l'autorisation d'accorder des licences ministérielles à l'Église de Dieu en Christ.¹¹³ Son affirmation provient d'une lettre écrite par J. Roswell Flower à Mack Pinson dans laquelle il y est mentionné que Goss disait avoir rencontré Mason en 1907. Blumhofer a cru à tort que le journal intime de Goss de 1907 contenait les détails de cette rencontre.¹¹⁴ Toutefois, cette rencontre en 1907 n'y est pas du tout mentionnée. En fait, Goss ne s'est absenté du Texas qu'une semaine au cours de l'année en question, et aucune mention n'est faite d'une visite de C. H. Mason ou d'un quelconque autre dirigeant de l'Église de Dieu en Christ.¹¹⁵ D'ailleurs, aucun de ses journaux de 1907 à 1913 ne mentionne une rencontre entre lui et C. H. Mason ou un quelconque autre dirigeant de l'Église de Dieu en Christ.¹¹⁶ Le 10 mai 1910, Goss mentionne dans son journal qu'il a reçu son « permis de clergé » pendant qu'il était à Pine Bluff, dans l'Arkansas.¹¹⁷ Sa licence d'ordination par « l'Église de Dieu en Christ » en conjonction avec le mouvement de La foi apostolique était datée du 25 juillet 1911.¹¹⁸ Jusqu'au 11 décembre 1910, les licences étaient encore émises par le mouvement de La foi apostolique.¹¹⁹ Bien qu'on ignore la nature exacte du « permis de clergé » qui lui a été délivré, à Pine Bluff, il est très probable que ce n'était pas un accord avec l'Église de Dieu en Christ de Mason pour que Goss puisse émettre des licences.

Les érudits commencent à infirmer cette assertion reçue de longue date selon laquelle un accord tacite avait été conclu entre Goss et Mason permettant aux membres de La foi apostolique d'avoir une relation quasi officielle avec l'Église de Dieu en

Christ.¹²⁰ Tant qu'un lien certain entre les deux n'est pas établi, il faut être prudent en parlant de cette supposée collaboration.

Vu le caractère récent du mouvement de La foi apostolique, et en l'absence d'un dirigeant chevronné ayant plusieurs années d'expérience ou de formation dans le ministère pentecôtiste, le mouvement a tâtonné. N'ayant pour références que les Actes des apôtres et leurs propres expériences, ils ont navigué dans des eaux inconnues.¹²¹

Certaines questions ont été soulevées sur les manières dont Dieu parlait aux jeunes croyants. Goss se souvenait d'un jour où il a ressenti que le Seigneur l'avait réprimandé en public. Durant une réunion en plein air à Houston, la responsabilité de baptiser les nouveaux convertis lui est revenue. De nombreux convertis se joignaient au mouvement, et il baptisait des personnes presque tous les jours. Sa tenue de baptême n'avait pas le temps de sécher avant qu'il doive la remettre. Comme c'était l'hiver, il avait souvent froid et se sentait mal en point. Il s'est mis secrètement à murmurer et à se plaindre de la situation. Un jour, en entrant dans l'eau pour baptiser un nouveau converti, un message en langues a été donné et son interprétation a révélé la pensée de Dieu, et l'a poussé à se confesser à la foule présente.¹²²

À une autre occasion, un message en langues et son interprétation ont déclaré que Dieu abandonnerait quiconque mangeait du porc. Un groupe de collaborateurs, parmi lesquels beaucoup avaient cru au message concernant le porc, a commencé une nouvelle œuvre. La nourriture était rare, mais un jour quelqu'un leur a fait don de viande de porc. La jeune femme qui allait prêcher à la réunion en a mangé. Les autres s'attendaient à ce qu'elle échoue pitoyablement ; toutefois, elle a prêché « chaque soir, avec une plus grande puissance et une plus grande onction que jamais auparavant. » Le groupe a considéré cela comme un signe que le message en langues et son interprétation avaient été erronés et non bibliques.¹²³

Les jeunes pentecôtistes devaient non seulement apprendre à utiliser correctement les dons spirituels, mais ils devaient aussi déterminer les contours de la vie et du culte pentecôtistes. Par exemple, des désaccords sont survenus concernant le caractère émotionnel de l'adoration, et la question s'est posée s'il fallait y imposer des restrictions; et le cas échéant, lesquelles.¹²⁴ La musique jouait un rôle primordial dans l'adoration, et le pentecôtisme n'a pas tardé à développer son propre style.¹²⁵ De plus, on a ouvert une discussion sur la nature d'une vie « sans souillures » et sur la signification réelle de s'engager sans réserve à l'œuvre d'Évangile.

Le début du ministère de Howard Goss a été façonné par son association avec Charles Parham. Bien que Parham n'ait dirigé que brièvement le mouvement pentecôtiste, ce dernier est resté sous son influence pendant encore un moment. Une grande partie du message et des méthodes de Parham ont été maintenues, du moins pendant la première décennie. Toutefois, l'impulsion restaurationniste qui soutenait le mouvement pentecôtiste a fait revenir celui-ci en arrière pour redécouvrir de « nouvelles » doctrines. Le chapitre suivant explique le développement de celles-ci.

5

La lumière du crépuscule du soir : L'émergence du pentecôtisme unicitaire

*Au crépuscule du soir, la lumière paraîtra ;
Le chemin vers la gloire, certainement vous trouverez
En passant par les eaux ; voici la lumière d'aujourd'hui.
Ensevelis dans son précieux nom,
Jeunes et vieux, repentez-vous de vos péchés,
Puis le Saint-Esprit va entrer.
Le crépuscule du soir est arrivé,
Dieu et Christ ne font qu'un ; ceci est vrai.¹*

Le 15 avril 1914, dans une tente dressée à Belvedere, une banlieue de Los Angeles, Frank Ewart a prêché son premier message d'Actes 2 : 38. Peu après, lui et Glenn Cook se sont baptisés l'un l'autre au nom de Jésus.² Bientôt, des foules ont afflué vers la tente pour se faire baptiser au nom de Jésus, et le jeune mouvement pentecôtiste s'est retrouvé engagé dans la « Chose nouvelle ».³ Bien qu'au départ la controverse ait semblé avoir pour objet le nom invoqué sur le croyant, au moment du baptême d'eau, elle s'est avérée être bien plus compliquée. Pour employer une métaphore médicale, le symptôme était le baptême au nom de Jésus, mais lorsque les partisans de la Chose nouvelle ont réfléchi à la portée de ce baptême, ils se sont mis à remettre en cause la doctrine de la trinité et à

reconsidérer les éléments de la nouvelle naissance. Ce qui deviendrait le pentecôtisme unicitaire a émergé de cette controverse.⁴ Selon David Reed, ce « second schisme a provoqué le troisième courant du mouvement pentecôtiste moderne. »⁵ Près de cent ans depuis la naissance de ce troisième courant, le pentecôtisme unicitaire est devenu un mouvement mondial, comptant environ vingt millions d'adhérents.⁶

Dans cette section, nous allons essayer de résumer les racines et le développement du pentecôtisme unicitaire. Bien que ses partisans et ses adversaires aient privilégié le prisme de la « révélation » pour examiner le mouvement, à de nombreux égards, l'élan de celui-ci ne diffère en rien de celui constaté au sein du mouvement pentecôtiste dans son ensemble. Edith Blumhofer a en fait soutenu que : « Si l'on admet l'élément restaurationniste puissant qui se trouve au cœur de l'identité du pentecôtisme, les pentecôtistes unicitaires étaient des restaurationnistes plus ardents, des congrégationalistes plus opiniâtres, et plus centrés sur Christ — autrement dit, à certains égards importants, plus essentiellement pentecôtistes — que les trinitaires »⁷. Les premiers pentecôtistes unicitaires auraient approuvé l'analyse de Blumhofer et auraient suggéré qu'ils étaient ainsi parce qu'ils demeuraient fidèles à la révélation continue. Pour eux, cette fidélité à la révélation était la force motrice du pentecôtisme.

La révélation

Pendant de nombreuses années, nos prédicateurs ont craint davantage le fait de compromettre un message qu'ils croyaient être de Dieu que de rétrograder. Ils jugeaient que marcher dans la lumière de la révélation de Dieu était la garantie d'une relation inébranlable avec Dieu... Par conséquent, un prédicateur qui ne dénichait pas une nouvelle idée dans l'Écriture, ou qui ne trouvait pas, de temps en temps,

une nouvelle révélation pour lui-même, qui ne la diffusait pas, ne la défendait pas et, si nécessaire, il n'était pas prêt à donner sa vie pour celle-ci, il était considéré comme étant lent, inepte, et non spirituel. Plus que le péché flagrant, ils craignaient tous de retomber dans une 'apparence de la piété' ou de devenir 'rigides', légalistes, 'morts'... Pour cette raison, sans doute, plusieurs nouvelles révélations ont commencé à semer la confusion.⁸

— Howard Goss

Walter Hollenweger a conclu dédaigneusement que cette citation ci-dessus indiquait l'origine du mouvement « Jésus seul ».⁹ Il a mal compris ce que les premiers pentecôtistes — et en particulier les pentecôtistes unicitaires — voulaient dire quand ils parlaient de la révélation. S'il avait examiné de près le paragraphe suivant reprenant les propos de Goss, il aurait peut-être mieux compris comment les premiers pentecôtistes utilisaient ce terme. Goss a poursuivi en ces termes :

Nous avons ensuite pris ouvertement l'un de nos premiers pas vers une forme d'organisation. Enfin, il a été approuvé à l'unanimité, lors de l'une de nos conférences, que tout ministre ayant reçu une nouvelle révélation ne la prêcherait pas ou ne l'enseignerait pas publiquement avant la convention suivante. C'est donc lors de cette dernière que le pasteur en question la soumettrait à ses frères en séance ouverte. Si aucun de ses auditeurs n'était capable de désarticuler cette révélation par les Écritures ou de pointer ses failles, et si après tout elle restait intacte, tous les prédicateurs seraient alors libres de la prêcher, s'ils voulaient le faire.¹⁰

Goss n'était pas le seul à parler de révélation. D'autres parmi les premiers pentecôtistes, dont Parham, utilisaient

aussi le même langage¹¹, mais d'une façon particulière.¹² La révélation était liée à l'Écriture. David Reed, après avoir minutieusement examiné des sources d'information primaires, a fini par conclure que « les déclarations de révélation... recouraient toujours aux Écritures et jamais à d'autres moyens comme les visions, les transes, les voix ou les anges. »¹³ Plutôt que de suggérer un quelconque moyen autre que l'Écriture, Winfield Bevins a proposé, en 2005, que le thème central de la théologie pentecôtiste ait été une tension dialectique entre l'Esprit et la Parole.¹⁴ D'après Douglas Jacobsen : « Les pentecôtistes, bien qu'ils soient ouverts à de nouvelles révélation, restent fermement engagés à la Bible en tant que Parole de Dieu. »¹⁵ Les premiers pentecôtistes, particulièrement, comprenaient la révélation comme étant la « lumière du crépuscule du soir », un dévoilement eschatologique de la vérité biblique. Ils étaient convaincus que le Seigneur revenait bientôt et qu'il préparait son Épouse à son retour. David Norris a enraciné ce revirement méthodologique dans le mouvement de sainteté, à la fin du XIX^e siècle. Lorsque le mouvement de sainteté et de la vie supérieure a dans son ensemble embrassé le prémillénarisme dispensationaliste, ce tournant eschatologique radical a diminué le recours à la tradition utilisée dans le mouvement de sainteté pour comprendre ce qui était devenu le quadrilatère wesleyen ; la tradition a donc cédé la place à la révélation.¹⁶

La révélation était encadrée par des limites spécifiques. Elle ne pouvait pas trahir le texte biblique ; en effet, elle était comprise comme étant Dieu exposant le véritable sens de l'Écriture. La vérité dérivait du texte. En outre, tandis qu'il était correct de reconnaître que c'était Dieu qui révélait son plan à travers l'Écriture, son dessein n'était pas unilatéral. Une approche arminienne de la Bible suggérerait que même si Dieu pouvait souverainement se révéler, il le ferait probablement par les biais de

la prière et de l'étude. Ainsi, les gens recevraient une révélation en étudiant inductivement la Bible et en l'exploitant pour en extraire la bonne signification. Ceci coïncidait avec la confiance qu'offrait le dispensationalisme prémillénaire : le plan de Dieu était révélé à travers l'Écriture d'une manière « bibliquement » scientifique, et cette révélation était confirmée par la raison, mais largement contredite par la tradition.¹⁷

Grant Wacker a suggéré que les premiers pentecôtistes utilisaient une herméneutique de révélation qui non seulement s'attendait à une révélation continue, mais aussi insistait que si l'on ne marchait pas dans la « nouvelle lumière », l'on risquait de compromettre notre participation à l'enlèvement de l'Église.¹⁸ Dans la publication du périodique *Le témoignage de Dieu*ⁱ de septembre 1920, Andrew Urshan a essayé d'expliquer ce que les premiers défenseurs de l'Unité voulaient dire par la « nouvelle lumière » ou « avoir davantage de lumière ». Il a précisé qu'il ne s'agissait pas d'une révélation extrabiblique.¹⁹ David Reed l'a appelée « une herméneutique de la pluie de l'arrière-saison », et était d'accord pour dire que ce n'était pas uniquement une caractéristique pentecôtiste unicitaire, mais un trait pentecôtiste. « La seule différence entre les appels trinitaires et unicitaires [à la révélation] était que ces derniers qualifiaient souvent leur doctrine de 'révélation'. Pourtant, ils avaient recours aux Écritures comme d'autres, laissant entendre que rien n'avait été ajouté, à l'exception de la présupposition pentecôtiste de la révélation restaurée. »²⁰ Les pentecôtistes, unicitaires et trinitaires, partageaient bien plus que le recours à la révélation ; ils partageaient aussi une foi profondément centrée sur Jésus.

ⁱ *The Witness of God*.

La piété christocentrique

Grant Wacker a raconté l'histoire d'un petit garçon qui passait la nuit chez ses grands-parents qui habitaient loin. La chambre dans laquelle il dormait lui était inconnue, les bruits familiers de sa maison y étaient absents, et même si l'enfant essayait d'être brave, il a fini par appeler sa grand-mère. Celle-ci lui a gentiment dit qu'il ne devait pas avoir peur, parce que Dieu était partout. Sur ce, le garçon a répondu : « Oui, je sais, mais parfois, j'ai besoin d'un Dieu en chair et en os. »²¹

Pour Wacker, cette histoire de l'école du dimanche renfermait l'élément principal de la conception du cosmos des premiers pentecôtistes, celle qui estompait les limites entre le monde visible et le monde invisible.²² Et au centre de cette perception du monde se trouvait Jésus, Dieu incarné. Il était le Dieu « en chair et en os ». David Reed a appelé la théologie centrée sur la personne de Jésus-Christ le « christocentrisme » et a suggéré qu'il conduisait au monothéisme pratique du Fils.²³ On peut trouver des marques du christocentrisme au cours des siècles qui ont précédé l'émergence du mouvement pentecôtiste moderne. Par exemple, Richard Niebuhr a découvert des signes de foi christocentrique dans les prédications du revivaliste Henry Ward Beecher, et a commenté ceci : « toute la pensée concernant Dieu est concentrée ici sur la pensée concernant le Fils ; celui-ci est l'unique sujet d'adoration et toutes les fonctions de la déité lui sont attribuées. »²⁴ Pareillement, Dickson Bruce a conclu que Jésus, pas Dieu, était le sujet de la plupart des cantiques chantés dans les réunions en plein air, au début du XIX^e siècle. Jésus était le sujet de leur adoration.²⁵

Vers la fin du XIX^e siècle, le christocentrisme était un élément dominant au sein du mouvement de sainteté et de la vie supérieure. David Reed a accompli un travail remarquable en étudiant ce phénomène.²⁶ Au lieu de réitérer l'étude de Reed, nous allons illustrer le christocentrisme en portant une attention particulière sur un de ses représentants, A. B. Simpson,

l'un des dirigeants les plus connus du mouvement de sainteté et de la vie supérieure et le fondateur principal de l'Alliance chrétienne et missionnaire.²⁷

Albert Benjamin Simpson est né, le 15 décembre 1843, dans une famille presbytérienne écossaise, à Bayview, dans l'Île-du-Prince-Édouard, au Canada.²⁸ En juillet 1865, il a répondu à l'appel de devenir le pasteur de *Knox Church*, à Hamilton, en Ontario, au Canada. Il a admirablement rempli son rôle jusqu'en 1873, lorsqu'il a accepté le pastorat de *Chestnut Street Presbyterian Church*, à Louisville, au Kentucky. Simpson avait depuis quelque temps des problèmes de santé, c'est pourquoi il a accepté le poste à Louisville, espérant qu'avec une plus petite congrégation la charge de travail serait moins importante.²⁹ Toutefois, cela n'a pas été le cas. À Louisville, Simpson a commencé à s'investir en dehors de son église locale, et il s'est engagé dans des campagnes d'évangélisation à travers toute la ville. Après avoir été impliqué dans un contexte ecclésial plus large, il n'a plus jamais pu se contenter de simplement être le pasteur d'une église locale. Il a encouragé *Chestnut Street Presbyterian* à dresser une grande tente dans le but d'atteindre les pauvres. Bien que le projet ait été réalisé, la manière de le faire et d'autres détails ont rendu les rapports entre le pasteur et sa congrégation tendus.³⁰

Pendant qu'il traversait un moment de découragement, à Louisville, Simpson a lu *La vie chrétienne supérieure** de William Boardman (1858).³¹ Du fait de cette lecture, il a expérimenté, ce qu'il appellerait plus tard, une seconde œuvre de la grâce dans sa vie. Il a initialement qualifié l'expérience du baptême de l'Esprit, mais il s'y référait aussi de diverses manières : une « seconde bénédiction », « la sanctification initiale critique », « l'onction », « le sceau », « la réception du Saint-Esprit », « la plénitude de l'Esprit », et « Christ demeurant en nous ». ³² Malgré son passé de réformé, cet événement l'a incité à se joindre au mouvement de sainteté et de la vie

supérieure qui balayait de larges secteurs de l'évangélisme américain.

En 1879, Simpson a accepté l'appel à devenir le pasteur de l'église *Thirteenth Street Presbyterian Church*, dans la ville de New York. C'est pendant qu'il était au service de cette congrégation qu'il est entré en contact avec le mouvement de guérison. Simpson, dont la santé restait fragile, s'était surmené par le lancement d'une revue missionnaire et se reposait à Old Orchard Beach, dans l'État du Maine, où George Cullis tenait des réunions dont le but était la guérison divine. Simpson a soutenu avoir été guéri et il est dès lors devenu un fervent partisan de la guérison divine qu'il attribuait à Jésus.

Sous l'influence de William Boardman et de A. J. Gordon, Simpson a adopté la position du mouvement de Keswick de comprendre la « plénitude de l'Esprit », qu'il voyait comme étant une source de puissance pour la vie chrétienne, et il a articulé son point de vue dans un livre intitulé *La plénitude de Jésus*ⁱⁱ (1890). Il considérait que Jésus était celui qui donnait l'Esprit. En fait, sa théologie était formulée autour de la personne de Jésus. Son célèbre évangile à quatre volets était fondé sur Christ comme étant le Sauveur, le Sanctificateur, Celui qui guérit et le Roi qui revient. « Jésus est devenu le point focal du plein Évangile dans ses formes à quatre et à cinq volets. C'était Jésus qu'on invoquait dans les témoignages, les prières et les chants. »³³

Le fait que Simpson ait fait une simple séparation des thèmes du mouvement de sainteté et de la vie supérieure dans l'Évangile à quatre volets a donné une forme théologique au mouvement, une forme façonnée autour de Jésus. Le salut était ancré dans l'œuvre expiatoire de Jésus. Bien qu'il ait été baptisé quand il était enfant, Simpson soutenait qu'il s'était converti quand il était adolescent, en lisant *L'Évangile du salut*ⁱⁱⁱ

ⁱⁱ *The Fulness of Jesus.*

ⁱⁱⁱ *Gospel of Salvation.*

de Walter Marshall.³⁴ Cette conversion était accompagnée d'une relation personnelle avec Jésus.

Le deuxième volet de sa théologie lui a été inspiré pendant qu'il était le pasteur de *Chestnut Street Presbyterian Church*, à Louisville. Cette fois-ci, c'était *La vie chrétienne supérieure* (1858) de William Boardman qui a servi de catalyseur pour le changement. Christ était le donneur de l'Esprit. Il était l'agent actif dans le processus de la sanctification. La quête d'une relation plus intime avec Jésus, au-delà de la conversion initiale, était l'idée sous-jacente à l'expérience de la sanctification initiale critique.³⁵

Christ, Celui qui guérit était le troisième volet du noyau doctrinal de Simpson. Comme les deux volets précédents, ses convictions sur la guérison étaient enracinées dans sa propre expérience. Il avait été guéri d'une maladie cardiaque chronique, quand il était en vacances à Old Orchard Beach.³⁶ Il ne fait aucun doute que pour Simpson, Jésus était au centre de la guérison. L'un de ses sermons les plus connus est intitulé « Lui-même^{iv} », dans lequel il a honoré Christ comme l'agent de la guérison. Simpson a aussi commencé à utiliser davantage une herméneutique restaurationniste qui mettait plus l'accent sur le livre des Actes.³⁷ En accord avec le récit des Actes, la guérison était accomplie au nom de Jésus.

Au tournant du XX^e siècle, plusieurs chrétiens évangéliques ont remplacé le postmillénarisme par le prémillénarisme. L'éschatologie est devenue la force motrice de Simpson, surtout dans ses efforts missionnaires. Comme un grand nombre de ses contemporains, il s'attendait à voir le retour de Christ. Ce quatrième volet de sa nouvelle théologie était absolument centré sur la personne de Jésus.

Simpson était un auteur prolifique. Il était non seulement l'éditeur de plusieurs publications hebdomadaires et mensuelles, mais il a aussi été l'auteur de 101 livres.³⁸ Plus des deux tiers de ceux-ci étaient des sermons transcrits. Vingt-quatre

^{iv} « *Himself* ».

de ces volumes appartenait à une série appelée « Christ dans la Bible^v ». Dans cette série, Simpson cherchait à situer Christ dans la plupart des livres de la Bible, y compris ceux de l'Ancien Testament. Il n'est pas nécessaire d'examiner minutieusement ces livres pour vérifier que le thème central de la prédication de Simpson était Jésus. Il poussait les limites de l'herméneutique moderne pour accentuer le rôle de Jésus dans l'Écriture, et il est allé jusqu'à proposer que « le Christ des Évangiles est le Jéhovah de l'Ancien Testament. »³⁹

Simpson a aussi composé de nombreux hymnes. Bien que certains doutent de la qualité de son hymnologie, nul ne peut douter de son thème principal.⁴⁰ L'un de ses hymnes les plus connus, « Jésus seul »^{vi}, a été publié en entier dans la première page d'une publication commémorative spéciale de l'*Alliance hebdomadaire*^{vii} en 1919. Ce chant était la devise de la vie de Simpson.

1. *Jésus seul est notre message
Jésus sera notre thème
Nous élèverons Jésus à jamais
Et nous ne verrons que lui*
2. *Jésus seul est notre Sauveur
Il a effacé toute notre culpabilité.
Il nous revêt de toute justice
Et de toute force jour après jour*
3. *Jésus seul est notre Sanctificateur
Nous lavant de nous-mêmes et de nos péchés
Et avec la plénitude de son Esprit
Il remplit nos cœurs*

^v « Christ in the Bible ».

^{vi} Titre original : « Jesus Only ». Les paroles ci-dessus sont une traduction libre.

^{vii} *Alliance Weekly*.

4. *Jésus seul est Celui qui nous guérit
Il prend sur lui tous nos maux
Et sa vie ressuscitée et sa plénitude
Tous ses membres peuvent partager*
5. *Jésus seul est notre puissance,
Lui, le don de la Pentecôte.
Jésus, souffle sur nous ta puissance
Remplis-nous du Saint-Esprit*
6. *Et nous attendons Jésus,
Écoutant l'appel de son avènement;
Mais ce sera toujours Jésus seul
Jésus à jamais, tout en tous*

Refrain :

*Jésus seul, Jésus à jamais
Jésus, tout en tous, nous chantons
Sauveur, Sanctificateur et Celui qui guérit
Seigneur glorieux, et le Roi qui revient⁴¹*

Non seulement cet hymne illustre à quel point Jésus était au cœur de la théologie de Simpson, mais il dénote aussi une piété, centrée sur Jésus. La vie de Simpson démontre la tension souvent présente quand l'intellect et l'émotion se heurtent dans le développement de la foi d'un individu. Une telle tension est souvent visible à une plus grande échelle lorsqu'un mouvement chrétien surgit qui privilégie l'un au détriment de l'autre. La foi qui privilégie l'émotion religieuse au détriment de l'intellect est souvent appelée le piétisme et on le trouve sous des formes variées au cours de l'histoire de la foi chrétienne.⁴²

On peut citer pour exemple l'ascension du piétisme luthérien qui s'est produite à la fin du XVII^e siècle⁴³, en réaction à la sécheresse spirituelle perçue des érudits luthériens. Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke et Nikolaus Ludwig, comte de Zinzendorf, étaient les partisans principaux du mouvement, et par l'intermédiaire des Moraves, le mouvement

a influencé John Wesley. Le piétisme luthérien, sur le continent, ainsi que le mouvement apparenté, en Angleterre, insistaient sur l'importance d'une conversion expérientielle sincère et s'est approprié le langage de l'apôtre Jean concernant la nouvelle naissance.⁴⁴ Ce piétisme a été importé en Amérique du Nord principalement par le biais du mouvement de Wesley, et est devenu l'élément clé du réveil spirituel qui a souvent caractérisé le christianisme dans le Nouveau Monde. Il était un aspect clé du mouvement de sainteté et de la vie supérieure, et a certainement contribué à la création d'un environnement favorable à la naissance du mouvement pentecôtiste unicitaire. Bien qu'il puisse paraître logique de considérer le pentecôtisme moderne comme un mouvement pneumatologique, il était tout d'abord un mouvement qui insistait sur une rencontre personnelle sincère avec Jésus.

Tout ceci a conduit Grant Wacker à conclure que : « Dieu le Père... existait bien sûr sur papier, dans une poignée de livres théologiques, et dans les leçons imprimées pour l'école du dimanche. Mais, en pratique, dans la vie dévotionnelle quotidienne des gens ordinaires, Dieu était éclipsé par Jésus. »⁴⁵ Dans *Le ciel sur terre*, Wacker a indiqué : « la faction unicitaire... représentait l'un des instincts théologiques les plus profonds du mouvement. »⁴⁶ Ceci pourrait être la raison pour laquelle deux décennies et demie après la naissance du pentecôtisme, dans une lettre adressée à Charles Parham, déplorant l'état du mouvement pentecôtiste de l'époque, John G. Lake a remarqué qu'il y avait pourtant un côté positif dans le mouvement, et il l'attribuait à une piété christocentrique.

À ma connaissance, aucune division du mouvement, à l'exception de celle dirigée par le Frère Goss, n'est bien prometteuse. Je vois que la division de Goss est plus porteuse d'espoir qu'une quelconque autre. Il va falloir reconnaître une chose — et tous ceux qui connaissent bien leurs assemblées et leurs

prédicateurs le font — ils font plus preuve d'une spiritualité authentique que toute autre branche du mouvement. Le simple fait qu'ils mettent l'accent sur Jésus, ce que les autres divisions du mouvement considèrent comme étant extrême, a eu tendance à les bénir, dans le sens que cela leur a permis d'être en relation étroite avec la vie du Seigneur et son Esprit.⁴⁷

Ô gloire à son nom !

*Le Dieu Puissant est Jésus, le Prince de la paix c'est lui
Le Père d'éternité, le Roi éternel
Merveilleux en sagesse par qui tout est créé
La plénitude de Dieu en Jésus est exposée
Emmanuel, Dieu avec nous, Jéhovah l'Éternel des armées
L'Esprit omniprésent qui remplit l'univers
Le défenseur, le souverain sacrificateur, l'Agneau immolé pour
les pécheurs
L'auteur de la rédemption, Ô gloire à son nom !
L'alpha et l'oméga, le commencement et la fin
La Parole vivante incarnée, l'ami du pécheur impuissant
Notre sagesse et perfection, notre justice et puissance
Oui, tout ce qu'il nous faut est Jésus
« Notre Dieu attendu » sera le joyeux refrain
D'Israël recréé quand Jésus revient
Voilà ! Il reviendra et nous sauvera, notre Roi et Sacrificateur,
Car en lui est la plénitude, et il est Seigneur de tous !*

Refrain :

Tout est en lui, tout est en lui

La plénitude de la Divinité est en lui

Tout est en lui, tout est en lui

Le Seigneur tout-puissant est Jésus, et tout est en lui !⁴⁸

La chanson de George Farrow ne reflétait pas seulement la piété christocentrique qui caractérisait les débuts du mouvement unicitaire ; elle illustre aussi le développement d'une théologie du nom de Dieu. Vers la fin du XIX^e siècle, au sein du mouvement de sainteté et de la vie supérieure, on retrouve, avec la compréhension que la révélation est continue et que la piété est centrée sur Jésus, une théologie développante du nom de Dieu. Quoiqu'elle n'occupe pas une place aussi prépondérante que celle de la piété christocentrique, cette théologie était le sujet de conversation dans certains milieux dudit mouvement. Deux adhérents de la vie supérieure, Arno C. Gaebelein et A. J. Gordon ont écrit des ouvrages sur la question du nom « opérationnel » de Dieu.⁴⁹ Vu l'accent qu'il mettait sur Christ, il n'est pas surprenant qu'A. B. Simpson a conclu que Jésus était l'équivalent néotestamentaire de Jéhovah.⁵⁰ Simpson est allé jusqu'à suggérer qu'« En mon nom » était le secret derrière la puissance de l'Église apostolique.⁵¹ Bien que William Phillips Hall et J. Munro Gibson n'aient pas été aussi connus que les auteurs précédents dans les milieux du mouvement de la vie supérieure, ils ont influencé les premiers penseurs unicitaires par leurs réflexions sur le nom de Dieu. Bien qu'ils venaient tous les deux de confessions trinitaires, leur explication de la Divinité trouvait un écho auprès des premiers croyants unicitaires.⁵² David Reed a avancé qu'E. W. Kenyon a non seulement influencé le développement de la doctrine de l'œuvre accomplie du Calvaire de William Durham, mais il a aussi contribué à façonner la pensée unicitaire avec ses réflexions sur Jésus, le nom de Dieu dans la nouvelle alliance.⁵³

Il est difficile de savoir exactement comment on en est arrivé, au XIX^e siècle, à mettre l'accent sur Jésus comme étant le nom de Dieu. Il s'agissait peut-être d'une réaction à l'influence croissante de la haute critique et de la quête du Jésus historique, qui remettaient en cause la divinité de Christ. Quelle qu'en ait été la cause, la déité absolue de Jésus était énergiquement défendue. Il est probable que cette attention portée sur le nom ait contribué à l'émergence du pentecôtisme unicitaire. Voilà sur quoi nous allons à présent nous pencher.

L'œuvre accomplie

Que l'on considère Charles Parham ou William Seymour comme le fondateur du pentecôtisme moderne, une chose est claire : le mouvement a émergé en maintenant un ordre du salut en trois étapes. Ces trois œuvres de la grâce comprenaient une sanctification selon la conviction wesleyenne, à savoir une seconde œuvre de la grâce distincte du salut. Un converti était sauvé, sanctifié et baptisé du Saint-Esprit. Le numéro du mois d'avril 1907, de *La foi apostolique* de Seymour, l'a résumé de cette façon : « Avant d'être en mesure de recevoir le baptême du Saint-Esprit, vous devez avoir une expérience complète et certaine de la justification et la sanctification qui toutes deux s'obtiennent par le sang de Jésus et sont deux œuvres de la grâce distinctes l'une de l'autre. D'abord vient ce que Dieu a fait pour vous, ensuite vient ce que Dieu a fait en vous. Alors, et alors seulement, vous serez prêts à recevoir votre baptême du Père, par Jésus-Christ, son Fils. »⁵⁴ Parmi les premiers convertis au pentecôtisme, plusieurs, tels que Charles H. Mason et G. B. Cashwell venaient de confessions établies du mouvement de sainteté qui enseignaient que la sanctification était une expérience distincte et séparée de la justification. En devenant pentecôtistes, ils ont simplement ajouté le baptême de l'Esprit à leur taxonomie sotériologique.⁵⁵

Et pourtant, la conformité doctrinale à cet égard a toutefois disparu et l'harmonie a été remplacée par un débat sur

la nature de la sanctification. En conséquence, la première fracture importante s'est produite au sein du mouvement pentecôtiste.⁵⁶

On identifie généralement William H. Durham comme la personne au centre de cette controverse. Né le 10 janvier 1873 dans le centre-est du Kentucky, il descendait d'une lignée de robustes Anglais.⁵⁷ Au début du XX^e siècle, il fréquentait les cercles du mouvement de sainteté et de la vie supérieure, en particulier dans la région nord du Midwest. En 1903, la mission située au 943 avenue West North, à Chicago, est devenue son adresse permanente, et on l'associe le plus souvent à cette mission.⁵⁸

En été 1906, la rumeur concernant le réveil à la Mission de la rue Azusa, à Los Angeles, a atteint Chicago et est arrivée aux oreilles de Durham. Au départ, Durham n'était pas ouvert à la doctrine du parler en langues comme étant la preuve initiale du baptême du Saint-Esprit, et il a hésité à appuyer ce réveil. Comme beaucoup de partisans de la sainteté, il était convaincu qu'il avait déjà reçu le baptême du Saint-Esprit même s'il n'avait pas parlé en langues. Cependant, un autre évangéliste de Chicago, John Sinclair, avait embrassé le message pentecôtiste et, en raison de son influence, Durham a reconsidéré sa position. En février 1907, Durham s'est rendu à Los Angeles pour visiter la Mission de la rue Azusa, et dans le délai d'un mois, il a parlé en langues, et a compris que cela était le signe initial du baptême dans l'Esprit.⁵⁹ Aux alentours de Pâques 1907, Durham est retourné à la Mission de l'avenue North* complètement converti au pentecôtisme. La Mission de l'avenue North a reçu son nouveau message, et principalement, en raison de l'influence de cet homme, Chicago est devenu l'un des premiers centres importants du pentecôtisme. Le mouvement pentecôtiste moderne ne serait pas le même.

D'ici la fin de 1910, Durham avait redéfini les contours du pentecôtisme. Il s'est mis à remettre en cause l'idée que la sanctification était une seconde œuvre distincte de la grâce,

et il a progressivement abandonné cette doctrine.⁶⁰ En mai 1910, il a ouvertement présenté sa nouvelle conception de la sanctification dans un sermon intitulé « L'œuvre accomplie du Calvaire^{viii} », à *Stone Church*, l'église de William Piper, à Chicago.⁶¹ Le message s'est immédiatement retrouvé au centre d'une polémique. Durham défendait sa nouvelle doctrine de manière typiquement agressive, et les adhérents de la sainteté étaient également inflexibles dans leur opposition. Personne n'a peut-être aussi bien illustré cette résistance au message de Durham que Charles Parham. Ce dernier, bien qu'il fût, à ce point-ci, aux marges du mouvement dans son ensemble, priait pour que Dieu établisse la correcte doctrine en ôtant la vie au prophète qui avait lancé le faux enseignement à ce sujet. Quand Durham est soudainement mort en 1912, Parham avait le sentiment que Dieu l'avait exaucé.⁶²

En 1911, Durham est retourné à Los Angeles pour proclamer cette fois-ci « L'œuvre accomplie du Calvaire ». On lui a refusé l'accès à la chaire à la Mission de la chambre haute^{ix}, à l'époque, la plus grande assemblée pentecôtiste de Los Angeles, en raison de sa « doctrine tordue ». Il s'est alors tourné vers la Mission de la rue Azusa qui avait quelque peu perdu de son éclat. Comme Seymour prêchait dans l'est des États-Unis, Durham en a profité pour proclamer son nouveau message, pensant ainsi qu'il attiserait le feu du réveil. En rentrant à Los Angeles, Seymour n'a pas tardé à rejeter le message de Durham, l'interdisant de prêcher à la Mission de la rue Azusa. Toutefois, Durham avait eu un effet sur cette dernière durant son séjour, à tel point que, quand il a été forcé de partir, la majorité de la congrégation l'a suivi à sa nouvelle Mission de la rue Seventh*. Frank Ewart et Harry Van Loon sont devenus ses associés, et cette mission est devenue un centre d'enseignement de l'œuvre accomplie, sur la côte ouest des États-Unis.⁶³

viii « *The Finished Work of Calvary* ».

ix *Upper Room Mission*.

Avant son voyage à Los Angeles, Durham avait été invité à parler lors d'une réunion en plein air, organisée par Howard Goss et E. N. Bell, à Malvern, dans l'Arkansas. Le message de l'œuvre accomplie a été officiellement débattu et plusieurs, y compris Bell et Goss, ont adopté son enseignement.⁶⁴ En ce qui concerne Bell, ce n'était peut-être pas surprenant, vu ses origines baptistes, mais quant à Goss, il s'était joint au mouvement pentecôtiste sous Parham, et jusque là, avait complètement adhéré au message du mouvement de sainteté. Goss a reçu cet enseignement comme une révélation de Dieu. « On aurait dit que Dieu m'avait ouvert les yeux pour que je voie que le plan du salut avait été véritablement accompli à la Croix, et qu'il nous appartenait dès que nous le saisissions. »⁶⁵

Une part considérable, possiblement même la majorité du mouvement pentecôtiste a adopté l'enseignement de l'œuvre accomplie. Si certains adhérents, comme Frank Ewart qui disait que « dans l'ensemble, le mouvement a accepté la correction comme étant absolument biblique », se sont montrés trop généreux dans leur évaluation, le message de l'œuvre accomplie de Durham a tout de même changé la donne pentecôtiste de l'époque. Un certain nombre de confessions sorties du mouvement de sainteté qui avaient rejoint le pentecôtisme ont toutefois retenu une conception wesleyenne de la sanctification.⁶⁶

En 1912, Durham est décédé subitement, à l'âge de trente-neuf ans, des suites d'une tuberculose. Son ministère, bien que bref, a eu un impact durable. Il a d'une part contribué à la naissance d'un nouveau courant pentecôtiste, et d'autre part, quand la controverse suivante (le baptême au nom de Jésus) a éclaté au sein du mouvement, elle s'est presque exclusivement produite parmi les partisans de l'œuvre accomplie.

La mort prématurée et la relativement courte existence de William Durham ont empêché de mesurer l'ampleur de son influence — ou plus exactement, d'évaluer quelle aurait été son influence s'il avait vécu plus longtemps. Dans *L'Évangile éternel*, William Faupel passe en revue un certain nombre

d'interprétations de la personne de Durham en y ajoutant sa propre évaluation.⁶⁷ Il a classé l'évaluation de Douglas Nelson comme étant un profil psychologique d'un dirigeant avide de pouvoir qui voulait diriger tout le mouvement pentecôtiste. Selon l'analyse de Robert Mapes Anderson, la controverse de l'œuvre accomplie était une question de races et de luttes régionales pour le pouvoir.⁶⁸ Même si chacune de ces interprétations a quelques mérites, d'après Faupel, elles manquent de conceptions théologiques. Bien que Faupel ait largement rejeté la déclaration d'Allen Clayton que la doctrine de l'œuvre accomplie de Durham avait des racines luthériennes — ou plus précisément qu'elle venait de Zinzendorf —, il a reconnu que Clayton avait attiré l'attention sur le fondement christologique inhérent au pentecôtisme. Faupel était généralement impressionné par la dissertation de Thomas Farkas, et il a trouvé que la conclusion que ce dernier avait tirée, à savoir que Durham adhéraît au « wesleyanisme radicalisé », était fondée. Selon Faupel, Durham avait adopté une vision wesleyenne perfectionniste qui était reflétée plus particulièrement dans le mouvement Keswick et modifiée par son expérience du baptême de l'Esprit et sa compréhension des récits du livre des Actes.⁶⁹

David Reed et Edith Blumhofer sont d'avis qu'un lien existe entre Durham et E. W. Kenyon.⁷⁰ Dans son étude de Kenyon, Dale Simmons a tenté de le démontrer.⁷¹ Vu le manque de sources primaires encore existantes au sujet de Durham, il est cependant impossible de tracer un lien certain entre les deux.⁷² Néanmoins, il existe suffisamment d'idées coïncidentes pour suggérer que les deux hommes aient été en contact. Compte tenu de sa théologie du Nom et de sa position doctrinale relative à l'œuvre accomplie, semblable à celle de Durham, Kenyon aurait pu faire office de pont vers le mouvement unicitaire.⁷³

Même s'il est difficile de savoir exactement comment Durham aurait contribué à l'émergence de la Chose nouvelle, il paraît indéniable qu'il l'ait fait d'une certaine manière. Frank

Ewart, l'un de ses plus proches associés et son successeur à la Mission de la rue Seventh, à Los Angeles, était une personne clé — ou peut-être la personne clé — dans le développement du pentecôtisme unicitaire. Bien que Durham fût opposé au baptême au nom de Jésus, il soutenait qu'Actes 2 : 38 était la clé pour s'identifier à Christ. Il rejetait la régénération du baptême, mais était convaincu que le baptême d'eau était inséparable de la foi et essentiel au salut.⁷⁴ Par ailleurs, bien qu'ils aient refusé l'idée de la régénération du baptême, les adhérents du mouvement unicitaire considéraient Actes 2 : 38 comme la présentation la plus concise de la nouvelle naissance.

La mort de Durham a créé un vide considérable au sein du mouvement pentecôtiste. Aucun dirigeant n'avait la même sphère d'influence. Parham avait été mis à l'écart en raison des accusations d'ordre moral portées contre lui, tandis que le réveil de la rue Azusa et son dirigeant William Seymour avaient perdu leur notoriété. Des dirigeants confessionnels comme Charles Mason, J. H. King et A. J. Tomlinson jouissaient d'une grande stature au sein de leurs organisations respectives, mais leur envergure ne s'étendait pas sur tout un mouvement. La revue influente de Durham, *Le témoignage pentecôtiste**, s'est éteinte avec lui. Une période d'instabilité a suivi le décès de Durham, alors que ses disciples cherchaient à comprendre la doctrine exacte que leur dirigeant avait proposée, et en même temps, à consolider ceux qui avaient adopté son message, en formant des organisations. Certains des disciples de Durham ont dépassé sa pensée doctrinale pour en arriver à la fameuse « Chose nouvelle ».⁷⁵ Toutefois, avant d'en venir à ce développement, ils ont tenté de guérir les blessures infligées à la fois par le message que par les méthodes de Durham. On pourrait dire que ces tentatives auraient involontairement servi de catalyseur pour une autre rupture.⁷⁶

La Chose nouvelle

Durant les mois qui ont suivi la mort de Durham, les défenseurs de l'œuvre accomplie ont essayé de restaurer une certaine mesure d'unité au sein du mouvement pentecôtiste. Sans renoncer à leur message, ils ont toutefois modéré la rhétorique véhémence de Durham et ont tenté de transcender les différences doctrinales. Un moyen employé pour atteindre cet objectif était la Rencontre mondiale en plein air de La foi apostolique^x, tenue à Arroyo Seco, en Californie, à partir du mois d'avril 1913.⁷⁷

Deux évènements antérieurs étaient à l'origine de cette réunion en plein air. D'abord, l'organisateur principal de cette réunion, R. J. Scott, avait joué un rôle prépondérant dans une précédente réunion au même endroit, en 1907. Lui, ainsi que Rachel Sizelove et Clara Lum, sous la direction de William Seymour, avaient organisé cette réunion en plein air qui s'était tenue du 1^{er} juin au 1^{er} septembre de l'année en question. Frank Crawford, le mari de Florence Crawford, avait réservé un terrain de six hectares traversé par un ruisseau qui coulait entre Pasadena et Los Angeles. Des tentes avaient été dressées sous des sycomores sur une étendue d'environ un kilomètre.⁷⁸ Scott avait le sentiment que Dieu lui avait demandé d'organiser cette réunion en plein air afin qu'il y ait de la place pour la foule croissante qui affluerait à mesure que le réveil pentecôtiste se répandrait. Les multitudes sont arrivées de la rue Azusa et des missions avoisinantes, et Scott était certain que le Seigneur lui avait effectivement parlé.

À la fin de l'automne 1912, R. J. Scott, Frank Ewart et Harry Van Loon se sont rendus à Dallas, au Texas, pour participer à la campagne de réveil remarquable de Maria Woodworth-Etter. Cette évangéliste de guérison, bien connue même avant d'adhérer au mouvement pentecôtiste, était venue à Dallas sur invitation de F. F. Bosworth et son succès attirait

^x *World-Wide Apostolic Faith Camp Meeting.*

une grande attention. Des foules, comptant jusqu'à cinq mille personnes, venaient chaque soir assister aux réunions, et plusieurs étaient refoulés faute de places. Outre les miracles se produisant pendant la campagne, les prédications eschatologiques de Woodworth-Etter étaient l'élément central des réunions. Elle encourageait l'audience à se préparer pour le retour imminent de l'Époux, Christ. L'exhortation qu'elle donnait à l'unité a particulièrement impressionné Scott et il a ressenti que Dieu l'appelait à organiser une autre réunion en plein air pareille à celle à laquelle il avait contribué durant les jours glorieux de la rue Azusa.⁷⁹ Il a fait part de son fardeau à Woodworth-Etter qui a accepté de mener une rencontre d'un mois, au printemps 1913.⁸⁰ D'après les organisateurs de la réunion, l'évangéliste aurait déclaré que Dieu « les toucherait, en leur donnant une unité et une puissance jamais connues auparavant ».⁸¹

Scott est rentré à Los Angeles, déterminé de promouvoir et de planifier cette rencontre, et en peu de temps, il avait réussi à se procurer le même terrain d'Arroyo Seco et une grande tente pouvant recevoir des milliers de personnes. Conformément à ce qui s'était passé en 1907, une cité de tentes a été érigée pour abriter les participants. Des milliers de gens sont arrivés, et la réunion qui devait durer un mois a été prolongée à six semaines. Des centaines ont été guéris et baptisés du Saint-Esprit. Néanmoins, un certain nombre de prédicateurs étaient réticents de donner la parole uniquement à Woodworth-Etter. Ils voulaient entendre aussi d'autres prédicateurs, et quand l'un d'eux a prêché un message sur Jérémie 31 : 22, selon lequel Dieu allait créer une « chose nouvelle », un grand sentiment d'attente a envahi l'assemblée.⁸²

Pendant la rencontre en plein air, R. J. Scott a demandé à R. E. McAlister, un évangéliste canadien, coéditeur du périodique *Le bon rapport*^{xi 83} avec Frank Ewart et l'assistant de ce dernier à la Mission de la rue Seventh, de prêcher durant un

^{xi} *The Good Report*.

service de baptêmes. McAlister a décidé de profiter de l'occasion de partager aux autres ce qu'il comprenait de plus en plus comme étant la formule biblique correcte du baptême. Il a noté que certains pratiquaient la « méthode des trois immersions », baptisant la personne trois fois pour honorer chaque personne de la Divinité. Il a rejeté cette pratique et a maintenu que les apôtres baptisaient leurs convertis une seule fois et au nom de Jésus.⁸⁴

Frank Ewart a mentionné qu'un frisson imperceptible a secoué les prédicateurs sur l'estrade, et Frère Denny prenant McAlister à part, lui a conseillé de ne pas adopter cette idée ou la réunion allait être remise en cause. McAlister a répliqué en insistant sur le fait que, même si les apôtres baptisaient au nom de Jésus, ce n'était pas incorrect de baptiser les convertis en utilisant la formule de Matthieu 28 : 19.⁸⁵ Ceci a apaisé la foule, et le service de baptêmes a continué. Cependant, John Schaepe, qui avait passé la nuit à prier, a ressenti que Dieu lui avait révélé l'unicité de Dieu et le baptême au nom de Jésus. Le lendemain, il a fait le tour du terrain en courant et proclamant sa nouvelle révélation.⁸⁶ La déclaration de Schaepe a fait une impression sur un certain nombre de futurs dirigeants du mouvement unicitaire. Plus tard, Harry Morse a écrit en ces termes : « Après avoir écouté les nouvelles idées du Frère Schaepe sur le baptême d'eau au nom de Jésus et sur l'unicité de la Divinité, nous étions d'accord pour dire qu'il avait mis le doigt sur quelque chose. Enfin, nous sommes rentrés chez nous après la rencontre. Au cours des mois suivants, Dieu a commencé à parler au cœur du Frère Ewart, du Frère Haywood, et enfin au mien, et nous en sommes arrivés à cette conclusion. »⁸⁷ Environ un an plus tard, Ewart et Glen Cook se sont mutuellement baptisés au nom de Jésus et la Chose nouvelle a été lancée.

Ils n'étaient pas les premiers pentecôtistes à baptiser les convertis au nom de Jésus. Charles Parham avait encouragé le baptême au nom de Jésus, du moins pendant une courte

période.⁸⁸ En fait, il avait baptisé Howard Goss de cette manière, en 1903. Plus tard, Goss s'est fait rebaptiser au nom de Jésus, quand il a adopté ce qui est devenu le pentecôtisme unicitaire. Andrew Urshan avait baptisé au nom de Jésus de nouveaux convertis, en Russie, dès 1910.⁸⁹ Luis Lopez et de nombreux autres ressortissants latino-américains, associés plus tard aux Assemblées pentecôtistes du monde, puis à l'Assemblée apostolique de la foi en Jésus-Christ,^{xii} avaient été baptisés au nom de Jésus en 1909 à la Mission de la rue Azusa.⁹⁰ Les événements qui ont suivi la réunion en plein air à Arroyo Seco sont importants pour comprendre le développement du pentecôtisme unicitaire, pour diverses raisons. Le rebaptême semblait être un point de discorde, parce qu'il remettait en cause l'efficacité du baptême trinitaire. Au cours de la période de transition qui s'est déroulée à Los Angeles, le baptême au nom de Jésus est devenu le catalyseur d'une nouvelle compréhension de la Divinité et de la nouvelle naissance. Tout comme une grande partie du pentecôtisme, ces idées ne sont pas apparues du jour au lendemain. Au contraire, plusieurs influences ont contribué à leur développement, mais dans la période juste après la rencontre d'Arroyo Seco, ces idées se sont épanouies comme des fleurs.

Il a fallu plus de temps pour déterminer exactement comment et pourquoi ces événements sont devenus un nouveau courant du pentecôtisme, et cela est clairement reflété dans la vie de Howard Goss.

^{xii} *Apostolic Assembly of the Faith in Christ Jesus.*

6

Un primitiviste pentecôtiste : Emporté par le courant

Les mouvements religieux, en particulier les nouveaux, sont rarement statiques. C'était le cas pour le jeune mouvement pentecôtiste. Ses adhérents étaient conscients qu'ils étaient emportés par le courant restaurationniste ou primitiviste qui avait été présent dans le mouvement de sainteté.¹ En accord avec ce courant restaurationniste, le livre des Actes est devenu la clé herméneutique pour comprendre la nature de l'Église néotestamentaire, et en tant que telle, il a forcé les premiers pentecôtistes à regarder aussi bien vers le passé que vers le futur. Selon les paroles de Frank Ewart : « La lumière du crépuscule du soir est vraiment arrivée, et Dieu nous dit d'avancer : toutefois, afin d'avancer, il nous faut d'abord reculer, retourner à notre premier amour ; oui, à la Pentecôte. »² Howard Goss a vivement embrassé ce phénomène pentecôtiste.

La question de l'œuvre accomplie

En automne 1909, Goss s'est installé à Malvern, une petite ville proche de Hot Springs, dans l'Arkansas. Malvern remontait à l'époque de l'expansion du réseau ferroviaire, vers la fin

des années 1800. La compagnie ferroviaire *Cairo and Fulton Railroad* avait établi le site de la ville. La ville a été renommée pour sa production de briques fabriquées à partir de matières dans le sol qui l'entourait, et elle était le point principal d'entrée à Hot Springs qui s'était distinguée pour ses sources thermales aux propriétés médicinales. Howard et Millicent Goss ont eu une belle moisson à Malvern. Ils ont fondé une assemblée prospère, l'une des plus grandes de l'époque. Goss a attribué le succès de cette campagne d'évangélisation à deux choses. Premièrement, pendant cinq ans avant leur arrivée, une femme avait prié pour un grand réveil.³ Deuxièmement, Goss n'avait pas annoncé l'arrivée du mouvement de La foi apostolique à Malvern. Il voulait « que nous commencions l'œuvre de Dieu avant que le diable lui-même sache que nous étions dans la ville. »⁴ Howard et Millicent étaient des partenaires égaux dans le ministère ; d'ailleurs, l'église actuelle des Assemblées de Dieu, à Malvern, nomme Millicent comme la fondatrice de leur église.⁵ Vers la fin de l'année, 152 personnes ont « reçu leur Pentecôte ». ⁶ Encouragé par ce résultat, Goss a bâti une église pour la congrégation grandissante.⁷ Ethel Wright, qui deviendrait plus tard la seconde femme de Howard faisait partie des nombreux convertis du réveil de Malvern,⁸ dont plus de soixante-quinze se sont engagés dans le ministère pentecôtiste.⁹

Au cours de cette période où l'activité de Goss était concentrée à Malvern, il a rencontré Eudorus Neander Bell, un ancien pasteur baptiste de Forth Worth qui s'était récemment converti au pentecôtisme, à la rencontre en plein air de Houston, en 1909.¹⁰ Bell, ayant entendu parler de l'effusion pentecôtiste à la Mission de l'avenue North de William Durham, à Chicago, avait reçu l'autorisation de s'absenter pendant un an de son église de Forth Worth pour aller en quête de cette nouvelle expérience. Le 8 juillet 1908, Bell avait reçu le baptême de l'Esprit. Même si de nombreux membres de sa congrégation l'avaient aussi reçu, Bell avait choisi de résigner son pastorat et

de s'engager directement dans le mouvement de La foi apostolique.¹¹ Il est devenu un proche coéquipier de Goss, et comme il était de vingt ans son aîné, il a énormément influencé sa vie.

Goss avait été l'éditeur du périodique, *La foi apostolique*, pendant un moment quand le siège était à Houston. Il a recommandé Bell, qui à l'époque vivait toujours à Forth Worth, au poste d'éditeur. Ce dernier a pris ses responsabilités d'éditeur de *La foi apostolique* avec lui à Malvern, et dès son arrivée, il a fusionné ce périodique avec *Parole et témoignage*, l'une des premières publications pentecôtistes distribuées principalement dans les États du sud-est par un groupe dirigé par M. M. Pinson et H. G. Rodgers.¹²

Après le réveil initial de Malvern, Goss était plutôt enclin à visiter de nouveaux territoires et à encourager les collaborateurs ; il a donc offert à Bell de prendre son poste de pasteur de l'assemblée de Malvern. Toutefois, pour une courte durée, Malvern est restée le siège principal de Goss. À la suggestion de Bell, Goss et sa femme Millicent sont allés visiter la Mission de l'avenue North de Durham, à Chicago.¹³ Son voyage au nord du pays s'est avéré être long. Il était parti de début février à mi-avril. Sa femme était de nouveau enceinte ; Millicent avait perdu leur première petite fille, Evangeline, à l'accouchement.¹⁴ Howard et Millicent venaient juste de rentrer à Malvern, quand une nouvelle tragédie les a frappés. Après avoir donné naissance à leur fille, Gloria, Millicent est morte d'un empoisonnement du sang. Comme on pouvait s'y attendre, Howard était effondré et a exprimé son chagrin dans son journal : « La plus chère personne que j'avais au monde est morte. Mon cœur est brisé. »¹⁵ Goss est allé enterrer Millicent dans sa ville natale d'Alvin, au Texas. À son retour en Arkansas, il a laissé sa fille nouveau-née aux bons soins de sa belle-famille au Texas.¹⁶

Après l'enterrement de sa femme, Goss s'est concentré à nouveau sur l'œuvre de Dieu. Lui et Bell ont tenu une réunion en plein air à Malvern qui a attiré des milliers de personnes venant de partout. William Durham faisait partie des

prédicateurs invités et il avait un nouveau message à annoncer. Peu après la visite de Goss à Chicago, Durham avait lancé le message de l'œuvre accomplie. Il a choisi de larguer sa bombe théologique lors d'une convention tenue à l'église *Stone Church* de William Piper à Chicago, au mois de mai 1910.¹⁷ Durham a énergiquement promu le message de l'œuvre accomplie. Possiblement en raison de ses origines baptistes, Bell n'a pas tardé à se ranger sous la bannière de Durham.

Le message de l'œuvre accomplie s'est avéré être un sujet brûlant à la rencontre de Malvern. Un débat « officiel » a eu lieu opposant les tenants de la position de l'œuvre accomplie à ceux de la « seconde œuvre ». Le mouvement pentecôtiste naissant était ouvert aux nouvelles interprétations et ce genre de discussion était normal. Goss en avait gardé le souvenir suivant : « Dans la controverse qui a suivi, et pendant que j'observais impartialement les deux positions, je me suis vite aperçu que la doctrine de 'l'œuvre accomplie du Calvaire' était juste. On aurait dit que Dieu m'avait ouvert les yeux pour que je voie que le plan du salut était vraiment accompli à la croix et nous appartenait dès que nous le saisissons. »¹⁸ Le fait que Goss ait accepté le message de l'œuvre accomplie et la manière dont il a fini par l'accepter, en disant : « on aurait dit que Dieu m'avait ouvert les yeux », illustrent le caractère restaurationniste du mouvement. Voici la manière dont E. N. Bell a décrit ce caractère restaurationniste du mouvement en général, et de l'œuvre accomplie en particulier : « Quelques expériences de consécration à Dieu, selon la lumière que l'on a reçue, et le fait d'être purifié de tout péché connu ou conscient n'éliminent pas la nécessité de se soumettre à toute nouvelle vérité qui nous est révélée. Des consécérations constamment renouvelées seront exigées par la connaissance progressive de la vérité. »¹⁹ La faim de connaître Dieu plus intimement était derrière ce désir d'être fidèle à cette « connaissance progressive de la vérité. »

Goss faisait partie de ceux qui, lors de la réunion en plein air à Malvern, avaient accueilli favorablement cette nouvelle doctrine. Durham a lancé une campagne vigoureuse pour promouvoir la doctrine de l'œuvre accomplie, qui a eu pour résultat une profonde fissure au sein de la communauté pentecôtiste. Lorsque les choses se sont calmées, les groupes qui, avant d'adhérer au pentecôtisme, avaient été établis comme des organisations du mouvement de sainteté, comme l'Église de Dieu en Christ et l'Église de Dieu (Cleveland, Tennessee), ont rejeté la position de l'œuvre accomplie. Parham et le fondateur de la Mission de la rue Azusa, William Seymour, ont rejeté ce nouveau message. Goss, quant à lui, a considéré cette question comme étant un pas vers la restauration de l'Église du livre des Actes. Le courant l'emportait au-delà de ses racines, à la fois dans les relations personnelles et dans les questions théologiques.

En 1911, Goss a énormément voyagé, tenant des réveillés sous tentes dans l'Arkansas, au Texas, et pour la première fois à Monroe, en Louisiane. Cet automne-là, il a participé à une réunion en plein air interétatique à Eureka Springs, dans l'Arkansas. Pendant qu'il était là, il a épousé Ethel Wright qui, comme Millicent, était une prédicatrice. Ethel était de confession baptiste avant de se convertir au pentecôtisme durant le réveil de Malvern, en 1909. Même avant cela, elle avait eu une expérience pentecôtiste dans sa chambre d'hôtel à Yellville, dans l'Arkansas. N'ayant pas encore été exposée au pentecôtisme, elle n'avait pas été consciente du phénomène, à ce moment-là. Ethel se trouvait à Yellville, située dans les montagnes Ozark, à l'insistance de sa famille qui tenait absolument à ce qu'elle vienne, pendant un long moment, récupérer à la suite de quelques problèmes de santé. Sur place, elle a participé à une réunion de réveil et a éprouvé un désir ardent de mieux connaître Dieu. C'était à cette fin qu'elle priait dans sa chambre, lorsqu'elle a été envahie par la présence de Dieu.

Quelques heures plus tard, à la fin de cette expérience, son corps avait été guéri et sa vie spirituelle avait été enrichie.²⁰

Peu après son retour à Malvern, Ethel a entendu parler du renouveau pentecôtiste qui balayait la ville. Elle a d'abord hésité, mais elle a fini par accompagner son amie à une réunion. En voyant que d'autres personnes vivaient la même expérience qu'elle avait vécue à Yellville, elle a rejoint le nouveau groupe. Comme elle avait été la soliste de la Première église baptisteⁱ de Malvern, sa conversion a eu une influence particulière sur la communauté.²¹

Ethel a vite ressenti l'appel au ministère, et en dépit de l'opposition intransigeante de son père qu'elle se joigne au groupe d'évangélistes de La foi apostolique, elle s'est lancée dans le ministère à plein temps.²² D'ici la fin de l'année 1910, elle était ordonnée ministre au sein du groupe de La foi apostolique.²³ Au moment de leur mariage, Ethel était la pasteure de l'assemblée d'origine de Howard, à Galena, au Kansas.²⁴ Bien qu'ils aient correspondu pendant des mois, Howard l'a un jour surprise en lui envoyant un télégramme l'invitant à le rejoindre, à Eureka Springs, pour l'épouser.²⁵ Mary Arthur, qui avait déjà joué un rôle primordial dans la vie de Howard, a convaincu Ethel que Dieu dirigeait ses pas. L'église de Galena a payé pour son billet, et le 29 septembre 1911, Howard et Ethel se sont mariés dans le salon de l'hôtel où elle logeait, à Eureka Springs. Les jeunes mariés sont allés à l'église ce soir-là, et l'assemblée a insisté pour qu'Ethel prêche la Parole.²⁶ Le devoir a continué d'appeler et, quelques jours plus tard, Ethel est retournée à Galena, tandis que Howard est parti pour le Texas, avant de la rejoindre.²⁷

ⁱ *First Baptist Church.*



Les jeunes mariés : Howard et Ethel Goss

Ethel n'a cependant pas tardé à démissionner de son pastorat à Galena, et à se consacrer, avec son mari, à l'évangélisation itinérante.²⁸ Leurs voyages les ont ramenés à Eureka Springs, puis à Siloam Springs, dans l'Arkansas, à Essex, dans le Missouri, et à Hot Springs, dans l'Arkansas. La réunion à ce dernier endroit a été particulièrement fructueuse. Après avoir établi une base dans la ville, ils ont déplacé leur tente à *Whittington Park* et ont invité Maria Woodworth-Etter à être la prédicatrice principale.²⁹ Le réveil a été une réussite et de celui-ci est née une église. Cependant, Howard se limitait rarement à une seule assemblée. Pendant qu'il était pasteur à Hot Springs, il a traversé le centre-sud des États-Unis avec sa tente, tenant des réunions en plein air et encourageant les différentes œuvres.³⁰ Son premier fils, Joseph, est né en 1912, c'est pourquoi Ethel restait à Hot Springs et s'occupait de l'église quand son mari était en déplacement. Joseph était l'aîné de six enfants, trois garçons et trois filles, qui sont nés de leur union.

La formation des Assemblées de Dieu

Au fil de ses voyages, Goss est devenu de plus en plus convaincu qu'une organisation plus structurée de l'œuvre était nécessaire pour que celle-ci soit préservée. Il comprenait qu'une organisation était un groupe de personnes unies en vue d'un

même objectif, et il était certain qu'une organisation était à la fois nécessaire et conforme à l'impulsion restaurationniste du mouvement.³¹ Dans *Les vents de Dieu*, il a exposé sa conclusion de cette façon : « Ainsi, en me basant sur le livre des Actes ainsi que sur nos propres expériences, j'ai été amené à voir que même ceux qui étaient remplis de l'Esprit avaient besoin de certaines bornes. Tout comme un bon cheval a quand même besoin d'un harnais pour qu'on puisse en tirer les résultats escomptés, le mouvement avait besoin d'une forme écrite et juridique de fraternité coopérative. »³² Goss avait compris que les premiers pentecôtistes ne « voulaient pas d'une organisation rigide », se référant à tout degré d'autorité ecclésiastique, mais il ne semblait y avoir « aucune substitution satisfaisante » pour avoir, au minimum, une certaine structure.³³ Il était arrivé à cette conclusion avec prudence, ne voulant pas « attrister ou déplaire le Seigneur ». ³⁴ Goss n'était pas le seul à se soucier de cela. Parmi ceux qui partageaient ses conclusions se trouvaient Bell et plusieurs autres dirigeants de ministres et d'assemblées vaguement affiliés, qui avaient dans l'ensemble adhéré au message de l'œuvre accomplie de Durham.³⁵

Mais pour certains pentecôtistes, l'idée d'une organisation ecclésiale était contraire à la philosophie restaurationniste du mouvement. Goss a déclaré que « certains annonçaient même que tout ce qui était de cette nature (c.-à-d. consigné par écrit) était diabolique. »³⁶ Selon Blumhofer, « Les dirigeants intransigeants, refusant de rendre compte à qui que ce soit, insistaient vigoureusement que les pentecôtistes n'accompliraient leur destinée dans le plan restaurationniste de Dieu qu'en résistant à l'envie de structurer leur mouvement. »³⁷ William Durham, à plusieurs égards le père de ce courant particulier du pentecôtisme, avait mis en garde contre toute organisation du mouvement parce qu'elle « tuerait l'œuvre ». Il était convaincu qu'aucun réveil religieux ne durerait s'il était « organisé et contrôlé » par les hommes.³⁸

Toutefois, le statu quo ne pouvait pas être maintenu. La constante désunion interne poussait les gens à remettre en cause l'essence même du mouvement pentecôtiste — comment ce dernier pouvait-il être la restauration finale divine du christianisme néotestamentaire et, en même temps, être si désuni ?³⁹ Goss et ses collaborateurs étaient de plus en plus convaincus que — contrairement à ce que les autres pensaient — le seul moyen pour que le mouvement réalise son potentiel pour le renouveau des derniers temps était d'être proactif. Edith Blumhofer a résumé leurs actions comme suit : « Troublés à l'extrême, mais engagés à vivre 'par l'Esprit', ils ont décidé d'explorer les avantages de coopérer à l'intérieur d'un réseau peu structuré qui préserverait leur autonomie tout en procurant un forum pour envisager les questions d'intérêt commun. »⁴⁰ Les mesures prises, visant à la coopération entre les ministres et les églises qui s'étaient formées après l'effondrement du mouvement de La foi apostolique de Parham, en 1907, ont été jugées insuffisantes. Très peu de documents, ayant trait à la nature de ces tentatives, existent encore, probablement, en raison du fait que si peu a été écrit à ce sujet. H. G. Rodgers et Mack Pinson avaient formé un groupe au sud-est du pays, appelé d'abord l'Église de Dieu et ensuite renommé l'Église de Dieu en Christ.⁴¹ Goss et le reste du groupe qui avait appartenu à La foi apostolique ont négocié un « accord informel » avec ce groupe pour devenir l'Église de Dieu en Christ. Des licences ministérielles issues pendant cette période indiquaient l'appartenance à la fois à l'Église de Dieu en Christ et au mouvement de La foi apostolique. Il est possible que l'Église de Dieu en Christ de Mason ait aussi fait partie de cet accord informel.⁴² Quelle qu'ait été la nature de cet effort, il semblait encore insuffisant. De plus, Goss était d'avis que le Nouveau Testament ne s'opposait pas à une certaine forme d'organisation. En fait, il pensait « qu'un certain système existait bien dans l'Église du Nouveau Testament, sous la direction des apôtres. »⁴³

En réponse à ce besoin perçu, le numéro du 20 décembre 1913 du périodique *Parole et témoignage* comprenait une invitation à une réunion exploratoire, qui allait se tenir en avril 1914, à Hot Springs, en Arkansas, en vue de la formation d'une nouvelle organisation. L'appel citait les cinq objectifs de cette dernière :

Premièrement — Nous nous unissons pour mieux comprendre ce que Dieu voudrait que nous enseignions, pour éliminer les nombreuses divisions concernant la doctrine et les diverses appellations sous lesquelles nos pentecôtistes travaillent et avec lesquelles ils s'associent. Réunissons-nous, comme cela a été fait dans Actes 15, pour étudier la Parole, prier les uns pour les autres et les uns avec les autres — l'unité est notre objectif primordial.

Deuxièmement — Nous nous unissons afin que nous puissions savoir comment préserver l'œuvre, afin de pouvoir l'édifier et non pas la détruire, à la fois dans notre pays et à l'étranger.

Troisièmement — Nous nous unissons pour une autre raison : mieux comprendre les besoins de chaque mission à l'étranger, et bien savoir octroyer nos fonds afin qu'aucune mission ou aucun missionnaire ne soit dans le besoin, pendant qu'un autre, non plus méritoire, vit dans le luxe. Et aussi, notre association assurera que nous ne gaspillions pas notre argent sur ceux qui vont et qui viennent et qui n'accomplissent rien, et que nous accordions notre soutien à ceux qui sont sérieusement dévoués à notre Roi.

Quatrièmement — Beaucoup de saints ont jugé nécessaire d'enregistrer officiellement l'Église de Dieu en Christ, leur donnant un fondement juridique, et respectant ainsi les lois du pays, comme

Dieu a demandé de faire. Voir Romains 13. Nous confessons qu'à cet égard nous avons eu de la « paresse », et par conséquent, plusieurs assemblées ont déjà été enregistrées sous des noms différents en tant qu'œuvre locale, dans le pays et à l'étranger. Pourquoi ne pas s'enregistrer sous un seul nom biblique, I Thessaloniens 2 : 14, éliminant ainsi une autre phase de division dans l'œuvre pentecôtiste ? Pour cette raison, unissons-nous.

Cinquièmement – Nous aurions peut-être aussi une proposition à déposer devant l'assemblée, celle d'avoir un institut de formation biblique générale comprenant un département littéraire pour nos membres.⁴⁴

L'appel a été signé par Goss, Bell, M. M. Pinson, Arch Collins, et D. C. O. Opperman. La réunion s'est tenue comme prévu en avril 1914, et le *Grand Opera House* de Hot Springs est devenu le lieu de naissance des Assemblées de Dieu. Compte tenu des doutes que nourrissaient nombre de premiers pentecôtistes à l'égard des organisations d'église, le Conseil général des Assemblées de Dieuⁱⁱ, tel qu'il a officiellement été appelé plus tard, était peu structuré. Le préambule de la constitution des Assemblées de Dieu déclarait que ce ne serait pas « une organisation humaine qui légifère ou établit des lois et des articles de foi. »⁴⁵ De cette réunion organisationnelle fructueuse est issue la plus grande association pentecôtiste en Amérique du Nord. Goss faisait partie des douze anciens nommés, et il était responsable d'émettre les licences ministérielles de la région ouest de l'organisation.⁴⁶ Les Assemblées de Dieu deviendraient la plus grande organisation pentecôtiste au monde. L'euphorie suscitée par la naissance de l'organisation s'était à peine estompée qu'une turbulence était déjà dans l'air. Un nouvel enjeu se profilait à la côte ouest.

ⁱⁱ *General Council of the Assemblies of God.*



Howard Goss à Hot Springs, dans l'Arkansas

La Chose nouvelle

Dans l'espoir de raviver les feux du réveil à Los Angeles, une réunion en plein air internationale a eu lieu dans la banlieue d'Arroyo Seco, en avril 1913. Maria Woodworth-Etter, qui venait de finir une série remarquable de réunions à Dallas, au Texas, pour F. F. Bosworth⁴⁷, a été invitée par les organisateurs de la réunion en plein air d'Arroyo Seco, R. J. Scott et George Studd, à être la conférencière d'honneur.⁴⁸ Ils espéraient une effusion de l'Esprit semblable à celle de la rue Azusa, et leurs attentes étaient élevées. Certaines des premières annonces indiquaient que l'évangéliste avait affirmé que Dieu « allait agir pour eux, leur donnant à la fois une unité et une puissance qu'ils n'avaient jamais connues auparavant ».⁴⁹ Peu de temps avant le commencement de la rencontre, un message a été prêché tiré d'un passage de Jérémie, déclarant que Dieu allait faire une « chose nouvelle ».⁵⁰ Cette « chose nouvelle » a transformé le paysage du pentecôtisme et a donné naissance au pentecôtisme unicitaire.

R. J. Scott a demandé à R. E. McAlister de prêcher sur le baptême lors d'un service de baptêmes tenu durant la réunion. Dans le cadre de son message, McAlister a défendu l'immersion unique en déclarant que les apôtres baptisaient les convertis une seule fois au nom de Jésus. Il a ajouté que l'Église primitive n'utilisait jamais les termes « Père, Fils et Saint-Esprit » au cours du baptême.⁵¹ En réponse au bouleversement créé par le message de McAlister, Frank Ewart a écrit que « la balle avait été tirée, et son bruit allait retentir dans le monde entier, car la chrétienté allait bientôt être secouée par cette nouvelle doctrine. »⁵²

Ewart, Glenn Cook, McAlister, et plus tard G. T. Haywood, ont réfléchi ensemble sur la signification du baptême au nom de Jésus. Ewart, en particulier, était de plus en plus convaincu que quelque chose de nouveau était en train de se dérouler et que ses associés n'étaient pas tous prêts à accepter ce qu'il croyait être une nouvelle révélation. Il a coupé les liens d'abord avec la Mission de la rue Seventh où il avait pris la relève de Durham comme pasteur, et ensuite avec la congrégation *Victoria Hall* de Warren Fisher. Il a dressé une tente dans la banlieue Belvedere de Los Angeles, où il ressentait qu'il serait libre de « prêcher le message apostolique à plein-temps. »⁵³ En avril 1914, au bout d'un an d'introspection et d'étude sur les ramifications du message de McAlister, Ewart et Cook se sont rebaptisés mutuellement au nom de Jésus et ont ainsi déclenché ce qui allait devenir le mouvement unicitaire. Comme tout bon pentecôtiste, Ewart voyait le succès de ses réunions comme un témoignage que cette nouvelle doctrine avait l'approbation de Dieu. Il a dit avec exultation : « Très vite, les candidats au baptême au nom de Jésus ont commencé à affluer vers la tente... Et la grande majorité s'éloignait du baptistère en parlant en langues. »⁵⁴ Étant donné que les premiers pentecôtistes « tar- daient » souvent, et ce pendant une longue période, à recevoir le baptême du Saint-Esprit, Ewart considérait le baptême au

nom de Jésus comme un progrès vers la restauration de l'Église néotestamentaire.

Glenn Cook a commencé à proclamer le message du baptême au nom de Jésus à travers le Midwest et le Sud des États-Unis.⁵⁵ À Indianapolis, G. T. Haywood a reçu le message et il a été rebaptisé au nom de Jésus conjointement aux 465 membres de sa congrégation.⁵⁶ Comme la Chose nouvelle se propageait rapidement au sein de la jeune organisation des Assemblées de Dieu, le rebaptême est devenu un sujet épineux. Selon Edith Blumhofer :

Plusieurs enjeux existaient. Le plus évident était axé autour de la formule et de la signification du baptême. Ewart maintenait que tout le monde devait se faire rebaptiser au nom de Jésus, quel qu'ait été leur baptême précédent. Puisqu'Actes 2 : 38 déclare : 'Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé... pour le pardon de vos péchés; et vous recevrez le don du Saint-Esprit', il enseignait que la repentance, le baptême au nom de Jésus, et le baptême de l'Esprit étaient les trois éléments d'une expérience unique de conversion. Il a finalement aussi rejeté le langage orthodoxe concernant la Trinité, proclamant que le Jéhovah de l'Ancien Testament était le Christ du Nouveau Testament.

L'autre enjeu était la nature du concept pentecôtiste de la restauration. Les vues d'Ewart attiraient des adhérents de manière puissante, car il insistait sur le fait qu'il réinstaurait davantage les enseignements du Nouveau Testament. Avant Ewart, la plupart des pentecôtistes avaient maintenu le degré de restauration bien à l'intérieur des limites de l'orthodoxie populaire. L'histoire de l'Église était parsemée de récits de groupes dynamiques de ce genre qui avaient apparu et ensuite disparu.

Néanmoins, en tant qu'évangéliques radicaux, les pentecôtistes étaient religieusement marginalisés. Maintenant, ils faisaient face à un défi fondamental : que faire si l'impulsion restaurationniste les emportait au-delà des limites poreuses de l'évangélisme populaire ?⁵⁷

Vers l'été 1915, les Assemblées de Dieu étaient en plein bouleversement. Plus tôt dans l'année, Cook avait rebaptisé Mère Moïse et quarante autres personnes de son équipe au foyer de secours, *Rescue Home*, qu'elle gérait à Saint Louis. Son foyer était récemment devenu le siège social temporaire des Assemblées de Dieu⁵⁸, et E. N. Bell, le président des Assemblées de Dieu, a réagi en lançant une contre-attaque contre la Chose nouvelle. Il a publié un nombre d'articles critiques dans les publications officielles de l'organisation.⁵⁹ Le 11 mai 1915, le presbytère exécutif des Assemblées de Dieu s'est réuni et a rédigé une déclaration visant à ralentir, voire arrêter, la propagation du message de la Chose nouvelle. Le numéro du mois de juin du périodique *Parole et témoignage* contenait un message appelant à la paix et à l'harmonie, mais blâmant tout de même les croyants unicitaires pour la confusion, les dissensions, et la division. Le message spécifiait en outre les erreurs de l'enseignement unitaire.⁶⁰ Goss faisait partie des anciens qui ont approuvé cette déclaration.

Ensuite la bombe a explosé. E. N. Bell a changé d'avis. Au milieu de l'été 1915, la troisième réunion interétatiqueⁱⁱⁱ des Assemblées de Dieu a été organisée à Jackson, au Tennessee, et Bell devait être l'orateur principal. Évidemment, il était en proie à un tumulte intérieur au sujet du baptême au nom de Jésus. Comme il ne s'était pas passé grand-chose durant les premiers services, Bell a abordé H. G. Rodgers, le pasteur accueillant la réunion en plein air, pour lui parler de ses inquiétudes. Bell pensait peut-être que le manque de percée spirituelle était dû

ⁱⁱⁱ *Third Interstate Encampment*.

à son opposition au message du nom de Jésus. Lui et Rodgers ont cosigné et adressé un télégramme au pasteur L. V. Roberts d'*Oakhill Tabernacle*, à Indianapolis, un défenseur de la Chose nouvelle, en ces termes : « Nous voulons votre message à la réunion en plein air ; prenez le premier train. »⁶¹ C'est ce que Roberts a fait, et une fois sur place, il a prêché Actes 2 : 38. Bell, Rodgers, et soixante-six autres personnes se sont fait baptiser au nom de Jésus.⁶²

La dynamique était à présent inversée de manière décisive en faveur des partisans de la Chose nouvelle. La lutte pour l'âme des Assemblées de Dieu avait commencé. Les réactions vis-à-vis de la « défection » de Bell illustraient la division au sein des Assemblées de Dieu. En raison de la controverse causée par sa décision, Bell s'est récusé de ses obligations au siège social et J. R. Flower a pris en main presque toutes les fonctions éditoriales.⁶³ Flower s'est donc servi de son influence d'éditeur pour endiguer le flot des défections du camp des Assemblées de Dieu vers le camp de l'Unité. Quand Bell a présenté un article expliquant son changement d'avis, Flower a supprimé des portions clés qui, à son avis, auraient pu légitimer le message de la Chose nouvelle.⁶⁴

Plus tard dans l'été 1915, une autre réunion en plein air a été tenue à Little Rock, dans l'Arkansas. S. C. McClain en a parlé en ces termes :

Le défunt Révérend L. C. Hall, le compositeur, était l'orateur des réunions du soir. Je suis sûr que le Frère E. N. Bell, l'éditeur du périodique de nos Assemblées de Dieu, *L'Évangile*^{iv}, et le Frère H. G. Rodgers de Jackson, au Tennessee, récemment baptisé au nom de Jésus, tout comme le Frère L. C. Hall, étaient les seuls ministres présents à avoir été baptisés au nom de Jésus. Tous, à l'exception de quelques-uns,

^{iv} *The Evangel*.

semblaient être satisfaits de ce que le Frère Hall ait prêché cette vérité.

Presque tous les soirs, le Frère Hall s'est servi du passage de Colossiens 2 : 9-10 comme texte initial : *'Car en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. Vous avez tout pleinement en lui, qui est le chef de toute domination et de toute autorité.'*

Son message était le sujet de discussion parmi les prédicateurs, accepté par certains et rejeté par d'autres, et plusieurs restaient indécis.⁶⁵

Howard Goss s'est souvenu de la séquence d'événements un peu différemment. Selon lui, les anciens généraux des Assemblées de Dieu s'étaient réunis à Little Rock pour discuter la Chose nouvelle, et dans une tentative d'éviter toute division, ils avaient décidé que les prédicateurs ne devaient prêcher ce message dans aucune église ou aucune réunion en plein air, sans l'autorisation du pasteur ou du dirigeant. Le dimanche suivant cette décision, L. C. Hall a demandé à Goss de lui permettre de prêcher le message du nom de Jésus, ce matin-là. Goss a consenti à cette requête, parce que lui-même ressentait qu'il avait récemment reçu une révélation concernant ce message, et à midi de ce jour-là, quinze ministres et lui-même ont été baptisés au nom de Jésus.⁶⁶ Parham avait déjà baptisé Goss au nom de Jésus, en 1904, mais ce dernier, n'étant pas conscient de l'importance du nom à l'époque, a demandé à Bell de le rebaptiser.⁶⁷

À ce point-ci, la Chose nouvelle s'était étendue incluant une conception révisée de la Divinité, aggravant ainsi la controverse. David Reed a suggéré que :

Le défi de la Chose nouvelle qui consistait à se faire rebaptiser contenait deux messages subliminaux qu'une personne non avertie aurait eu du mal à réfuter. Le premier était celui-ci : le refus 'd'obéir'

et d'être baptisé au nom de Jésus revenait à rejeter Jésus lui-même. Si on aimait Jésus comme on le prétendait, pourquoi refuserait-on de prendre son nom par le baptême ? Le second message consistait en ceci : rejeter la Chose nouvelle en exaltant la trinité laisserait entendre que Jésus était rabaissé au lieu d'être exalté. Dans une culture religieuse christocentrique, ceci créait l'illusion que Jésus était uniquement affirmé comme 'l'un des trois', plutôt que d'être la 'plénitude de la Divinité'.⁶⁸

Frappant un grand coup en faveur des adversaires de la Chose nouvelle, Bell a soudainement changé de cap pour retourner au camp des trinitaires. En octobre, *Parole et témoignage* a imprimé une déclaration faite par un nombre d'anciens des ADD, y compris Goss, déconseillant vivement le rebaptême et laissant la liberté « de baptiser en employant n'importe quels termes ». ⁶⁹ Cette approche prudente convenait au caractère prudent de Goss. Toutefois, contrairement à Bell, il était toujours convaincu que la Chose nouvelle faisait partie de la restauration de l'Église néotestamentaire. En décembre 1915, Robert LeFleur, l'un des convertis du réveil de Malvern, l'a invité à venir parler de la Chose nouvelle à la Conférence biblique d'Elton^v, en Louisiane. Après avoir répondu à leurs questions pendant plusieurs heures, presque tous les dirigeants des Assemblées de Dieu en Louisiane ont été baptisés au nom de Jésus.⁷⁰

L'intense débat sur la Chose nouvelle faisait rage au sein des Assemblées de Dieu ; cependant, les détracteurs du message sont vite passés à l'action et ont enfin décidé de se séparer. Un troisième conseil général s'est tenu en octobre 1915, à Saint Louis, ayant pour thème principal la Chose nouvelle. Deux orateurs pour chaque camp ont présenté les preuves bibliques appuyant leurs positions respectives. Contrairement

^v *Elton Bible Conference*.

au plan prévu, William Schell, qui avait renoncé au rôle de représentant trinitaire parce que la discussion était limitée aux Écritures, a été autorisé à présenter les pratiques baptismales des Pères apostoliques.⁷¹ À la fin, la conférence a voté en faveur de l'adoption d'un compromis précaire décourageant, mais n'interdisant pas le rebaptême. Avec le recul, il est clair que le compromis privilégiait la position trinitaire.

Le ton du quatrième conseil général, tenu à Saint Louis, en 1916, était considérablement différent. Seuls les trinitaires ont été élus aux postes de direction clé, et Goss n'était pas parmi ceux-ci. Contrairement à son ami Bell, il avait entièrement adopté la position unicitaire, à un moment où la direction de la nouvelle organisation était déterminée à fermement régler la question de la Chose nouvelle. Dans ce qui pourrait paraître contraire à l'esprit fondateur de 1914, le comité des résolutions a soumis à l'appréciation du conseil la *Déclaration des vérités fondamentales**.⁷² Ignorant les fortes objections des membres unicitaires, le conseil a accepté la déclaration qui affirmait énergiquement la position trinitaire et rejetait la vue unicitaire. Comme résultat, les défenseurs de l'Unicité ont été forcés de quitter l'organisation. Goss a été profondément affligé par la décision et sentait qu'il n'avait pas d'autre choix s'il voulait rester fidèle à ce qu'il considérait comme une restauration progressive de l'Église. Il a sollicité du conseil général et a obtenu une lettre déclarant que sa démission de l'organisation n'était pas due à une réputation ou à un ministère entachés, mais plutôt à une divergence de doctrines avec la nouvelle organisation.⁷³

Cette période a été difficile et décisive pour le pentecôtisme, dans son ensemble, et en particulier pour Howard Goss. Il était engagé à la restauration de l'Église du livre des Actes. Il pensait que la nature restaurationniste du mouvement avait été compromise par un recours à l'histoire de l'Église au lieu de l'Écriture. Edith Blumhofer a fait l'observation suivante :

Comme d'autres restaurateurs radicaux avant lui — par exemple Alexander Campbell ou Barton Stone — ils [les pentecôtistes unicitaires] trouvaient les doctrines chrétiennes conventionnelles indûment influencées par les interprétations des divers conseils et credo. Et leur frénésie — leur aspiration à de nouvelles perspectives et leur déplacement constant d'un endroit à un autre — n'était pas nécessairement un désir de nouveauté, mais plutôt une manière d'exprimer leur besoin perpétuel de mettre en relation l'humain et le divin.⁷⁴

Le courant du restaurationnisme a éloigné Goss, qui pourrait sans doute être appelé le père des Assemblées de Dieu⁷⁵, de plusieurs de ses amis et de ses associés. En dehors de son acceptation initiale du message pentecôtiste, cette décision de recevoir la Chose nouvelle comme une restauration supplémentaire de la vérité a changé le parcours de sa vie plus que tout autre sujet. Sa faim de suivre ce qu'il croyait être la direction de l'Esprit, quelles qu'en soient les conséquences, mettait en lumière ce qu'être pentecôtiste voulait dire.

7

Un pragmatiste pentecôtiste : L'organisation du mouvement unicitaire

Les événements de 1916 ont considérablement changé le cours de la vie de Goss ; ils étaient un tournant décisif. En dehors de sa conversion initiale et de son appel au ministère, rien n'a bouleversé son existence autant que sa décision d'accepter la Chose nouvelle qu'il voyait comme un autre effort vers la restauration de l'Église néotestamentaire. Ce chapitre décrit la contribution et le dévouement de Goss à ce que l'on appelle le pentecôtisme unicitaire.

Richard Cotner a qualifié le mouvement unicitaire de groupe mécontent, radicalement primitif qui s'opposait à la rationalisation ou la tendance pragmatique qui commençait à revêtir une importance croissante au sein du pentecôtisme. Il a laissé entendre ceci : « Le mouvement unicitaire, s'il avait réussi, aurait fixé des limites symboliques immuables, séparant les pentecôtistes non seulement du monde, mais aussi de l'évangélisme orthodoxe. Il se serait assuré que les pentecôtistes ne se laissent plus jamais tenter par le compromis. »¹ Bien que, d'une certaine manière, on puisse appeler le mouvement unicitaire un segment radicalisé du mouvement pentecôtiste plus large,

il serait néanmoins difficile de classer Howard Goss dans la catégorie des radicaux, même des radicaux pentecôtistes. Il est vrai qu'il existe une caricature populaire du pentecôtiste comme étant quelqu'un d'extrême et de flamboyant ; pourtant, Goss ne correspondrait pas à cette caricature. En fait, il était tout le contraire. De bien des manières, il personnifiait l'impulsion pragmatique dont parlait Wacker. Ceci était particulièrement vrai quant à son travail organisationnel.

Lorsque les défenseurs de l'Unicité ont été forcés de quitter les Assemblées de Dieu, Howard Goss n'avait que trente-trois ans. Vu son expérience antérieure en direction au sein du mouvement pentecôtiste, il était un bon candidat pour assurer la direction du mouvement unicitaire. Contrairement à de nombreux autres dirigeants pentecôtistes, Goss n'était ni un innovateur théologique ni l'éditeur d'une importante publication attirant un grand lectorat. Ces caractéristiques correspondaient mieux à d'autres premiers dirigeants unicitaires tels que G. T. Haywood et Frank Ewart. La prééminence de Goss est attribuable à sa direction solide et à sa volonté d'exécuter la tâche difficile d'organiser le mouvement.

Le groupe de Goss

Dans une lettre adressée à Charles Parham en 1927, John G. Lake a désigné le mouvement unicitaire comme la division dirigée par le Frère Goss.² Bien que Lake ait simplifié à outrance la composition de la direction du mouvement unicitaire, il a correctement identifié Goss comme l'acteur principal du mouvement.

En automne 1916, après l'adoption de la *Déclaration des vérités fondamentales*, 156 ministres ont quitté les Assemblées de Dieu, pour la plupart en raison de leur croyance en l'Unicité.³ Même si ces derniers soutenaient que la déclaration violait les principes fondamentaux de l'organisation, et même, si certains étaient encore méfiants de former une organisation rigide, ils ne rejetaient pas entièrement l'idée d'une association.

Deux mois après avoir été expulsés des Assemblées de Dieu, les ministres unicitaires se sont rassemblés à Eureka Springs, dans l'Arkansas, en vue de former une entité nouvelle, à laquelle ils ont donné l'appellation officielle complexe d'Assemblée générale des Assemblées apostoliques* (AGAA). Howard Goss a été élu au poste de trésorier de la nouvelle organisation, et était chargé, avec son président, D. C. O. Opperman, de délivrer les licences ministérielles.⁴ Toutefois, l'organisation n'a duré que jusqu'à la fin de l'année 1917, peut-être jusqu'au début de 1918.⁵

La raison principale pour la courte existence de l'AGAA était d'une nature pragmatique liée au moment de sa formation. Au début de l'année 1917, les États-Unis se sont engagés dans la Première Guerre mondiale. Les premiers pentecôtistes avaient tendance à être pacifistes, mais compte tenu de la nouveauté de l'organisation et son incapacité d'officiallement inscrire ses ministres comme membres du clergé, ces derniers et les fidèles ne pouvaient pas être enregistrés en tant qu'objecteurs de conscience et, de ce fait, ils n'ont pas échappé à la conscription et au service militaire. L'autre raison de l'existence écourtée de l'AGAA était liée à l'incapacité des ministres de se déplacer à moindres frais, puisqu'ils ne pouvaient pas obtenir des laissez-passer à tarif réduit réservés au clergé. En partie pour répondre à ces difficultés, l'AGAA a été intégrée aux Assemblées pentecôtistes du monde (APM) entre la fin de 1917 et le début de 1918. Bien que la date exacte de la formation des APM ne soit pas connue, d'après les documents disponibles, elles auraient été fondées, dans l'ouest des États-Unis (peut-être à Portland), en 1907.⁶ G. T. Haywood, l'un des dirigeants fondateurs et des auteurs du mouvement unicitaire avait déjà gagné de l'influence dans les APM et était le principal responsable de l'adoption de la position unicitaire par le groupe. Lors de la fusion, J. J. Frazee, déjà le surintendant général des APM, a gardé son poste, mais d'autres postes de direction ont été

offerts aux membres de l'AGAA. Opperman est devenu le secrétaire et Goss le trésorier.⁷

Au nord des États-Unis, vers le Canada

Comme c'est le cas pour plusieurs nouveaux mouvements, surtout ceux qui sont forcés d'entrer en scène sans trop de préparation, une grande fluidité existait parmi les défenseurs de l'Unicité. Conscient de cette vulnérabilité, Goss a accepté de se rendre auprès d'un certain nombre de dirigeants pentecôtistes canadiens qui l'avaient invité à venir pour les aider à organiser le mouvement au Canada.⁸ Le fait que, d'une part, Goss ait été invité et que, d'autre part, il ait accepté l'invitation était surprenant pour plusieurs raisons. Premièrement, Goss avait été, et était encore l'un des dirigeants principaux de la branche du mouvement pentecôtiste qui avait suivi Parham.⁹ Deuxièmement, ses fréquents déplacements s'étaient toujours limités aux régions du Midwest et du Centre-Sud des États-Unis. Il avait fait un court voyage à Chicago pour visiter la mission de Durham, mais il n'était jamais allé en Californie, même pour participer au réveil de la rue Azusa, ou à la réunion en plein air d'Arroyo Seco. Troisièmement, Goss était le pasteur d'une église florissante qu'il avait établie à Hot Springs, dans l'Arkansas, et en raison de son statut, il réussissait encore à inciter des dirigeants de la région à adopter le message unicitaire.¹⁰ Son séjour au Canada, qui selon lui devait être temporaire, ne l'a pas été. Le Canada est devenu sa résidence principale pour la majeure partie du restant de ses jours.

Le mouvement pentecôtiste canadien était presque aussi ancien que celui des États-Unis. La plupart des historiens s'accordent à dire que la mission de Jim et Helen Hebden, à Toronto, en Ontario, était le berceau du mouvement, au nord de la frontière américano-canadienne.¹¹ La Mission Hebden, ou *East End*, s'est développée indépendamment de celle de la rue Azusa, en 1906, et même si la majorité des premiers dirigeants canadiens sont passés par la Mission Hebden, la Mission de

la rue Azusa a eu une plus grande influence formative sur le pentecôtisme canadien. La plupart des dirigeants canadiens ont reçu leur baptême du Saint-Esprit à la Mission de la rue Azusa ou à d'autres missions qui avaient été affectées par elle. Par exemple, R. E. McAlister a reçu son baptême du Saint-Esprit à la rue Azusa et A. H. Argue et Aimée Semple McPherson ont reçu le leur à la Mission de l'avenue North de Durham.¹² Compte tenu de ces premières connexions, en avril 1907, on pouvait déceler les prémices d'un important réveil pentecôtiste à Winnipeg.¹³

Plusieurs dirigeants canadiens du mouvement pentecôtiste ont accepté à bras ouverts la position unicitaire, du moins temporairement. Le message sur le baptême prêché par l'évangéliste canadien R. E. McAlister, à Arroyo Seco, avait été le catalyseur du mouvement. Au mois de novembre 1913, à la huitième convention pentecôtiste annuelle tenue à Winnipeg, McAlister « a très habilement analysé des passages du Nouveau Testament, prouvant de manière catégorique que, dans chaque cas, les apôtres de Jésus baptisaient les gens au nom de Jésus par une seule immersion. »¹⁴ Frank Small a favorablement reçu ce message et a commencé à baptiser les convertis au nom de Jésus.¹⁵ D'autres dirigeants canadiens, tels qu'A. H. Argue et que George Chambers, ont aussi adhéré au message de la Chose nouvelle.¹⁶ De plus, G. T. Haywood et L. C. Hall, des dirigeants du mouvement unicitaire aux États-Unis, prêchaient beaucoup au Canada, ainsi le mouvement unicitaire a rapidement progressé dans le pays. Vers 1919, Charles Baker a baptisé 1400 personnes au nom de Jésus, à Montréal, et à Winnipeg, Frank Small a rempli la vieille église Knox qui pouvait asseoir jusqu'à 1 200 personnes.¹⁷

En 1916, lorsque les actions des Assemblées de Dieu ont obligé les adhérents à l'Unicité à quitter l'organisation, quelques pentecôtistes canadiens se sont affiliés aux Assemblées pentecôtistes du monde.¹⁸ Au printemps 1918, Howard Goss a présidé une conférence à Ottawa, en Ontario, visant à l'établissement

d'une organisation pentecôtiste au Canada. Cette nouvelle organisation — les Assemblées de la Pentecôte du Canada (APC) — s'est affiliée avec les Assemblées pentecôtistes du monde.¹⁹ Au mois de novembre 1919, l'organisation a procédé à une demande officielle de statut auprès du gouvernement canadien. Toutefois, au cours de l'année suivante, la majorité du groupe s'était détournée du message de l'Unicité. Ruth Nortje, la fille de Howard Goss, a suggéré qu'Aimée Semple McPherson était derrière ce changement d'avis. Plus tôt dans l'année 1919, McPherson avait prêché lors d'une série de réunions en Ontario, recommandant au groupe de rejeter le message unicitaire et de se joindre aux Assemblées de Dieu.²⁰ La jeune organisation, ayant été ainsi influencée, a changé sa position sur le fait qu'en Christ résidait la « plénitude de la divinité ». Argue, Chambers et McAlister sont retournés au trinitarisme. Malgré le changement de position de plusieurs dirigeants, les Assemblées pentecôtistes du Canada ne se sont pas montrées aussi intransigeantes vis-à-vis des adhérents à l'Unicité que leurs homologues aux États-Unis l'avaient été. Ils ont adopté la résolution suivante présentée par R. E. McAlister :

Attendu que nous reconnaissons que la relation du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Dieu en trois personnes, est clairement enseignée dans le Nouveau Testament, qu'il soit donc résolu que nous nous exprimions en harmonie avec la vérité, telle qu'elle est exprimée dans la Parole de Dieu. Quant au baptême, nous voulons laisser le choix à l'individu de décider de la formule utilisée.²¹

Frank Small était, néanmoins, mécontent de la nouvelle direction des APC, et il a enregistré une nouvelle organisation, l'Église apostolique de la Pentecôte*, qui est restée dans le camp unicitaire. Goss est devenu un ancien au sein de cette dernière.²² L'Église apostolique de la Pentecôte, menée par Frank Small et sa théologie plus calviniste que celle des autres,

est restée en grande partie dans l'ouest du Canada. Au début des années 1920, les APC ont décidé de devenir un district des Assemblées de Dieu, et Goss s'est alors retiré de l'organisation. Plus tard, quand les APC se sont séparées des Assemblées de Dieu, Goss et un certain nombre de ministres unicitaires ont été réintégrés à l'organisation.²³

Après avoir prêché dans de nombreuses assemblées ontariennes, Goss s'est installé à Picton, en Ontario. L'église sur place, fondée par John Daubney, était l'une des plus anciennes assemblées pentecôtistes au Canada. Daubney, qui avait une ferme aux abords de la communauté, avait découvert le baptême de l'Esprit et l'avait sans doute reçu lors d'un réveil organisé à Rochester, dans l'État de New York. Goss est arrivé à Picton, en 1918, et a fortifié la congrégation. En 1920, sous sa direction, ils ont acheté la fameuse *Brick Church* (l'église en briques), et son assemblée est devenue un centre puissant du pentecôtisme unitaire, en Ontario.²⁴



Ethel Goss et les enfants à la gare de Picton, en Ontario

En 1922, Goss a déménagé à Toronto pour établir une nouvelle église. Toronto avait déjà connu un premier réveil pentecôtiste. La Mission *East End* (souvent appelée la Mission Hebden d'après le nom de ses fondateurs), établie en 1906, est parfois connue comme la rue Azusa du Canada.²⁵ Cette mission est restée en activité jusqu'en 1914, quand les Hebden ont « accordé trop d'importance » au ministère prophétique.²⁶

Malgré cela, Goss a retrouvé quelques convertis de la Mission Hebden qui vivaient toujours à Toronto, et avec ce noyau, il a commencé une série de réunions sous tente.²⁷

Sur ces bases, le 18 septembre 1922, l'église de Goss, appelée l'Église apostolique de la Pentecôte, a ouvert ses portes. Au cours des années, elle était connue sous le nom de *Bethel Tabernacle* et *Danforth Gospel Temple*.²⁸ Goss en est resté le pasteur jusqu'en 1937, malgré le fait qu'il avait maintenu des positions de direction dans des organisations basées aux États-Unis. Quelques années après avoir démissionné de son poste de pasteur, l'édifice de l'église est devenu le siège administratif des Assemblées de la Pentecôte du Canada.²⁹

Pendant des années, Goss a continué à jouer un rôle clé dans les APM basées aux États-Unis, siégeant au comité des anciens principaux. Suivant le modèle établi au réveil de la rue Azusa, cette version réformée des APM est restée intentionnellement interracial. Dix ans plus tôt, à l'apogée de la rue Azusa, Frank Bartleman avait déclaré : « La 'ligne de la couleur' a été effacée par le sang [de Christ] ». ³⁰ Hélas, pour le mouvement pentecôtiste, son évaluation s'est avérée trop optimiste. Vers 1916, la rue Azusa n'était plus qu'un souvenir et une grande partie du mouvement avait cédé à l'influence du racisme à la *Jim Crow*. Bien que Charles Mason, le dirigeant de l'Église de Dieu en Christ à majorité noire, ait été invité à la réunion de fondation des Assemblées de Dieu (ADD), celles-ci étaient, pour ainsi dire, une organisation de blancs. Les partisans de l'Unité qui avaient quitté les ADD pour former l'AGAA étaient aussi principalement des blancs, et plusieurs vivaient dans le sud ségrégationniste des États-Unis. Malgré tout, quand ils ont fusionné avec les APM, en 1918, ils ont convenu que cette organisation serait intentionnellement interracial. Cette expérience était en accord avec le zèle restaurationniste qui avait poussé au développement du mouvement unicitaire et était un témoignage de l'action sanctifiante de l'Esprit. Néanmoins, cela n'a pas duré. Vers 1923, les premiers signes de

division ont commencé à se manifester.³¹ Un certain nombre de symptômes se manifestaient — la structure organisationnelle, le mécontentement que la conférence générale se passait toujours dans le nord du pays — cependant, la raison sous-jacente était la race. Vers février 1925, beaucoup de blancs du Sud avaient quitté les APM pour former une nouvelle organisation, l'Alliance ministérielle pentecôtiste* (AMP).³² L. C. Hall a été élu le président général de cette dernière et Howard Goss son secrétaire général. En novembre 1925, Goss est devenu le président général de l'AMP³³, un poste qu'il a occupé jusqu'à sa démission au mois de mars 1932.³⁴

Néanmoins, tous ceux qui avaient quitté les APM n'ont pas rejoint l'AMP. Une autre organisation, l'Église d'Emmanuel en Jésus-Christ* (ÉEJC), avait été fondée environ au même moment. Son nombre d'adhérents et sa position doctrinale étaient similaires à ceux de l'AMP, cependant l'ÉEJC offrait plus de structure organisationnelle pour les assemblées. Pendant le mandat de Goss au poste de président général de l'AMP, plusieurs tentatives ont été faites de regrouper le mouvement unicitaire. La première démarche timide s'est produite en 1926, lorsque l'ÉEJC, cette autre organisation unicitaire principalement située dans le Sud, a été invitée à s'intégrer à l'AMP. Toutefois, la fusion ne s'est jamais matérialisée.³⁵ Au mois d'octobre 1928, l'invitation à une fusion a été lancée par l'ÉEJC à l'AMP. Une fois de plus, l'effort a échoué.³⁶ Un troisième essai plus important a été réalisé, en automne 1931. Une conférence sur l'unité a été tenue à Columbus, dans l'Ohio, et des représentants de quatre groupes unicitaires — les APM, l'AMP, et l'Église apostolique de Jésus-Christ¹ (qui maintenant comprenait l'ancienne ÉEJC), et l'Église apostolique de la Pentecôte — étaient présents. Bien que la convention se soit conclue avec un grand espoir d'une fusion, il n'en a rien été.³⁷

La déception causée par cet échec était probablement un des facteurs qui ont poussé Goss à résigner son poste, au mois

¹ *Apostolic Church of Jesus Christ.*

de mars de l'année suivante. Bien que rien ne l'ait suggéré dans sa lettre de démission ni dans l'éditorial de W. E. Kidson annonçant cette dernière, Goss avait commencé à se distancer de l'AMP et à s'engager davantage dans les Assemblées de la Pentecôte du Canada (APC).³⁸ Une fois sa démission rendue, il s'est mis à réorienter les dons missionnaires reçus à *Danforth Gospel Temple* vers les APC plutôt que vers l'AMP. Pendant des années, *Danforth Gospel Temple*, aussi connu sous le nom de *Bethel Tabernacle*, avait été un des soutiens principaux des missions de l'AMP, souvent parmi les deux premiers donateurs.³⁹ Cette décision de réorienter les dons aux missions vers les APC était significative pour au moins deux raisons. Premièrement, cela signifiait peut-être que Goss n'était pas satisfait de la manière dont l'AMP ou son département des missions fonctionnaient. Deuxièmement, en transférant les dons missionnaires de *Danforth Gospel Temple* aux APC, Goss indiquait qu'il était à l'aise de soutenir les efforts missionnaires des pentecôtistes trinitaires.

Durant la même période, Goss a reçu l'ordination des APC.⁴⁰ En outre, en juillet 1934, il a été élu par l'organisation au poste d'assistant au directeur régional du district est de l'Ontario⁴¹, et l'année suivante, élu ancien dudit district.⁴² En 1935, *Bethel Tabernacle* a accueilli la conférence générale des APC.⁴³ En plus de ces événements, il semble que Goss se fût davantage distancé de l'AMP, annulant même son affiliation avec le groupe. Le moment exact de cette action est inconnu, faute de listes encore existantes des membres de cette époque. Toutefois, à la conférence de 1937 de l'Église pentecôtiste constituée* (nouvelle appellation de l'AMP), une résolution a été adoptée autorisant Goss à « parler librement à notre conférence ».⁴⁴ Pendant une courte période, Goss était plus engagé avec les pentecôtistes trinitaires qu'avec les pentecôtistes unicitaires.

D'autres églises unicitaires ont suivi l'exemple de Goss. Au mois de février 1937, dans un article intitulé « Pasteur et

Madame A. O. Moore, de l'église de Picton, s'affilie avec les Assemblées pentecôtistes », *Le témoignage pentecôtiste* publiait que Moore s'était associé aux APC, tout comme l'avaient fait « des ouvriers connus tels que Pasteur et Madame Goss de *Bethel Tabernacle* ». ⁴⁵ D'autres ministres unicitaires, tels que A. J. Turvey, Joseph Kleinsteuber, Clarence Cross et Ralph Reynolds, possédaient aussi des licences avec les APC. ⁴⁶ Toutefois, pour des raisons non précisées, cet arrangement n'a pas duré longtemps. Goss, qui était prêt à faire des sacrifices pour l'unité, étant peut-être l'acteur clé de cette alliance, aurait perdu son influence unificatrice quand il a quitté le pastorat, plus tard cette année-là. Cependant, il est plus probable que Goss lui-même soit devenu de plus en plus mal à l'aise avec cette entente. Au départ, il pensait peut-être que si les églises trinitaires et unicitaires collaboraient, elles pourraient être plus efficaces. Toutefois, vers 1937, il cherchait une fois de plus à s'impliquer davantage dans son ancien groupe unitaire basé aux États-Unis. ⁴⁷

Après avoir résigné son pastorat de la congrégation de Toronto en 1937, Goss est devenu le pasteur de *Brockville Tabernacle*, à Brockville, en Ontario. ⁴⁸ Cette assemblée avait des origines unicitaires qui remontaient à loin. Goss y est resté jusqu'au moment où il a été élu au poste à plein temps de surintendant général de l'Église pentecôtiste constituée (ÉPC) aux États-Unis. ⁴⁹

Jusqu'en 1940, les APC étaient restées ouvertes aux ministres unicitaires. Souvent, un ministre unitaire était le pasteur d'une congrégation trinitaire et vice-versa. ⁵⁰ Cependant, lors d'une conférence tenue à Cobourg, en Ontario, du 13 au 15 août 1940, le district est de l'Ontario, a adopté la résolution suivante :

En vue de l'article 2 des pages 7, 8 et 9, et l'article 14 de la page 12 du registre de 1939 des APC, sur la Divinité, et l'article 24 relatif à la demande

d'affiliation; et vu qu'il est communément admis qu'il existe un bon nombre de remous autour de la Chose nouvelle et du concept de Jésus seul; il est donc résolu que ce district déclare publiquement et clairement qu'il désapprouve ce genre d'actions liées à la Chose nouvelle (surtout l'invitation d'évangélistes dans les assemblées locales ou dans les réunions en plein air), et qu'il demeure inébranlable quant à sa déclaration doctrinale officielle; et s'il y a parmi nous des ouvriers qui ne peuvent pas adhérer consciencieusement à notre profession de foi et faire preuve de loyauté envers notre déclaration de doctrine dans leur ministère, ils devraient se retirer de l'organisation.⁵¹

La résolution recommandait aussi que ce texte soit présenté au prochain conseil général des APC, mais il n'existe aucune indication que cela ait eu lieu. Or, la résolution a quand même eu l'effet escompté. Les ministres unicitaires se sont retirés des APC et ont rejoint l'Église apostolique de la Pentecôte pendant une courte période, puis l'Église Pentecôtiste Unie. On pourrait se demander si cela se serait produit si Goss avait gardé son poste de pasteur au Canada. Il convient de noter que les relations entre les croyants unicitaires et trinitaires ont continué plus longtemps au Canada qu'aux États-Unis, à la fois aux niveaux officiels et non officiels. Cela était en partie attribuable à l'esprit pacifiste et pragmatique de Goss. Néanmoins, l'église qu'il a fondée à Toronto s'est divisée en factions unicitaires et trinitaires quand les ministres unicitaires et trinitaires se sont séparés en 1940. Le groupe qui a gardé le nom de *Danforth Temple* est resté dans les APC.

La fusion

Lorsque Goss a donné sa démission à l'église de Brockville, en Ontario, pour devenir le directeur de l'Église pentecôtiste constituée, il est allé s'installer à Houston, au Texas.⁵² Pendant les douze années qui ont suivi, il s'est consacré principalement au travail organisationnel. Il voyageait presque constamment. Il était rarement à Houston, et quand le siège social a déménagé à Saint Louis, il était rarement à Saint Louis. Il était aussi rarement avec sa famille. Durant une partie de cette période, sa femme, Ethel, était la pasteur d'une église à Shreveport, en Louisiane.⁵³ Quand Goss a entamé son mandat de surintendant général de l'Église Pentecôtiste Unie, Ethel était membre de la faculté de l'Institut biblique pentecôtisteⁱⁱ à Tupelo, dans le Mississippi. Par conséquent, Ethel et leurs filles habitaient à Tupelo, tandis que Goss travaillait à Saint Louis.⁵⁴ Cependant, vers la fin de l'année 1945, la famille a déménagé à Saint Louis, pendant une courte période. En 1946, Evangeline, l'une des filles de Goss, qui était mariée et qui vivait au Canada, est tombée malade, et Ethel pensait qu'il serait utile qu'elle et sa fille Ruth retournent là-bas pour pouvoir lui porter secours. Elles ont déménagé à Picton, en Ontario, dans le chalet d'été que la famille avait acquis quand ils habitaient à Toronto. Elles l'ont aménagé pour l'hiver, lui ont donné le nom de *Gosswood Lodge*, et en ont fait leur domicile permanent. La famille disait, pour plaisanter, que Goss pourrait y séjourner lors de ses passages.⁵⁵ Celui-ci mentionnait souvent dans ses carnets de voyage qu'il y avait fait un saut de quelques jours pour voir la famille. Pendant qu'elle était à Picton, Ethel a rempli le rôle de pasteur intérimaire d'une église à Belleville, en Ontario.⁵⁶ Goss avait un appartement à Saint Louis, mais passait presque tout son temps sur la route. Ses carnets de voyage ont fréquemment été utilisés dans des articles publiés par le *Messenger pentecôtiste**, le périodique officiel de l'Église Pentecôtiste Unie.

ⁱⁱ *Pentecostal Bible Institute*.



*Le comité exécutif de l'Église pentecôtiste constituée en 1941
— Goss est au centre du premier rang*

En automne 1944, Goss a fait face à ce qui pourrait être qualifié son plus grand défi au niveau organisationnel : la fusion de l'ÉPC avec les Assemblées pentecôtistes de Jésus-Christ* (APJC). Au mois de septembre de cette année-là, les APJC ont ouvert leur conférence générale annuelle à *Whiteway Tabernacle*, à Saint Louis. Harry Branding, un pasteur local de l'ÉPC y a participé et a entendu Frank Curts, un enseignant biblique bien connu des APJC, utiliser le Tabernacle de l'Ancien Testament comme topologie du salut du Nouveau Testament. Branding a ensuite rencontré un membre des APJC, Oliver Fauss, pour essayer de découvrir leurs points communs et de discuter la possibilité d'une fusion entre les deux organisations. Fauss est retourné devant la conférence en cours et a présenté une motion demandant d'inviter l'ÉPC à discuter la possibilité d'une fusion.⁵⁷ La conférence de l'ÉPC s'est tenue à la fin d'octobre, à Jonesboro, dans l'Arkansas, et les délégués ont répondu favorablement à l'invitation des APJC.

Chaque organisation a délégué trois membres pour siéger à un comité qui mettrait au point les détails de la fusion en question. W. T. Witherspoon, S. R. Hanby, et O. F. Fauss représentaient les APJC ; Howard Goss, Oscar Vouga et B. H. Hite représentaient l'ÉPC. Le comité s'est réuni en janvier 1945 pour élaborer une déclaration doctrinale commune.

Le sujet le plus critique était la question de la fonction du baptême et le mode d'exprimer la nouvelle naissance. Dans l'ensemble, les membres de l'APJC avaient tendance à lier la nouvelle naissance à Jean 3 : 5 qui fait référence à la naissance d'eau et d'Esprit. Ils affirmaient que la naissance d'eau était le baptême au nom de Jésus, et la naissance d'Esprit était le baptême du Saint-Esprit. De ce fait, la majorité des APJC soutenait que le baptême au nom de Jésus était « pour » la rémission des péchés. Inversement, une partie importante de l'ÉPC croyait que le baptême était « en raison de » la rémission des péchés. Goss a demandé à W. T. Witherspoon d'aller à sa machine à écrire et de taper sa compréhension du salut sans utiliser les termes « naissance d'eau et d'Esprit ». ⁵⁸ Witherspoon a composé ce qui deviendrait la doctrine fondamentale de l'Église Pentecôtiste Unie* (ÉPU). ⁵⁹

La doctrine élémentaire et fondamentale de cette organisation sera la norme biblique du salut complet consistant en la repentance, le baptême d'eau par immersion au nom du Seigneur Jésus-Christ, et le baptême du Saint-Esprit avec le signe initial du parler en langues selon que l'Esprit permet aux gens de s'exprimer.

Nous nous efforcerons de conserver l'unité de l'Esprit jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi, tout en exhortant tous les frères à ne pas disputer sur leurs différentes vues au détriment de l'unité du corps. ⁶⁰

Stanley Chambers, qui est devenu le premier secrétaire-trésorier général de l'ÉPU, s'est rappelé ceci : « Après que Frère Witherspoon a lu la déclaration, Frère Goss s'est dirigé vers lui pour lui serrer la main. 'C'est ça', a-t-il dit, et tout le monde était en accord ». ⁶¹

En automne 1945, les représentants des deux organisations se sont rencontrés séparément à Saint Louis pour décider si, oui ou non, il fallait fusionner. Ils ont tous voté en faveur de

la fusion, et le 25 septembre 1945, les deux organisations sont devenues officiellement une seule. À ce jour, les membres de l'Église Pentecôtiste Unie appellent ces événements de 1944-1945 «la fusion». L'une des premières tâches de la nouvelle organisation consistait à élire les nouveaux responsables. Howard Goss a été choisi, à la quasi-unanimité, au poste de surintendant général. Il a ensuite dû affronter le défi de taille de poursuivre le plan de fusion, et il a donc passé les six années suivantes à se déplacer presque constamment, pour donner vie à cette nouvelle organisation.

L'organisation des districts de l'ÉPU était difficile pour au moins deux raisons. Dans les cas où les limites des districts des deux anciennes organisations se recoupaient, des désaccords ont surgi concernant le choix du surintendant du district. Dans le district de la Louisiane, il a fallu pas moins de cinquante votes, dans l'espace de deux jours, avant d'élire le premier surintendant, S. L. Wise.⁶² Dans les endroits où les limites ne se coïncidaient pas, Goss a été obligé de négocier un compromis qui aurait le consensus de toutes les parties impliquées. Dans sa biographie de C. A. Nelson, Mary Wallace relate le sage conseil que Goss a donné et la patience dont il a fait preuve à la conférence controversée de l'Oklahoma, l'Arkansas et le Kansas.⁶³ Goss, un dirigeant respecté ayant une grande passion pour l'unité était l'homme idéal pour le poste de premier surintendant de l'ÉPU.



*Le premier conseil général de l'Église Pentecôtiste Unie —
Goss est la quatrième personne à gauche*

Cependant, la durée de son mandat n'a pas été sans controverse personnelle. Dès le début de 1946, on remettait en cause son engagement à la doctrine fondamentale de l'ÉPU. À la conférence générale de 1946, Goss a lu une déclaration, publiée plus tard dans le *Messenger pentecôtiste*, clarifiant sa position. « Les principes fondamentaux établis dans notre Manuel sont ma position. Je les approuve pleinement et je les crois tous... *Pendant plus de trente ans, j'ai défendu fermement ces vérités sans compromis.* » (En italique dans le texte original.)⁶⁴ Ceci n'a pourtant pas résolu le problème, et en été 1947, une réunion extraordinaire du Comité général s'est tenue pour calmer le mécontentement. Goss a cédé son poste pour défendre son point de vue, et avec l'aide de W. T. Witherspoon, il a réussi.⁶⁵ Malgré cela, le doute a persisté, et à la fin de son mandat en 1947, il a fallu plusieurs votes pour qu'il soit réélu au poste de surintendant général.⁶⁶



*Howard Goss et Ray Wasson devant le siège de l'ÉPU
à Saint Louis, au Missouri*

La vision de Howard Goss pour l'ÉPU était de la transformer en une église internationale. En automne 1946, il est allé à la conférence générale de l'Église apostolique de la

foi en Jésus-Christⁱⁱⁱ organisée à Torreon, au Mexique, pour instaurer des relations de travail avec ce groupe.⁶⁷ En février 1948, il a embarqué sur un bateau vers l'Afrique du Sud pour y organiser un district. Il a passé plusieurs mois sur place. Par conséquent, l'Afrique du Sud est devenue un district de l'Église Pentecôtiste Unie.⁶⁸ Goss a aussi organisé un nombre de districts au Canada. Bien que l'adjectif « Internationale » n'ait été ajouté au nom officiel de l'Église Pentecôtiste Unie qu'en 1972, Goss a activement promu le concept d'une église internationale.⁶⁹

Après sa réélection au poste de surintendant général à la conférence générale de 1949, Goss a annoncé que ce serait son dernier mandat. Cependant, en 1951, encouragé par ses pairs, il a changé d'avis et a annoncé qu'il ne retirerait pas sa candidature au poste.⁷⁰ Finalement, Arthur Morgan a été élu surintendant général, et Goss a pris sa retraite, mais il a continué d'être un dirigeant respecté au sein du mouvement unicitaire.

Vers la moitié des années 50, Goss s'est occupé, pendant une courte période, d'une église de la ville de New York. Son épouse, ayant à l'époque une santé fragile, a décidé de rester à Picton. Sa fille, Ruth l'a accompagné et aidé avec l'église. Malgré tout, Goss était de plus en plus mal à l'aise avec cet arrangement, et vu son état de santé déclinant, il a démissionné de sa position et est rentré au Canada. En 1957, Ethel a utilisé les premiers journaux intimes de son mari et ses récits oraux pour écrire *Les vents de Dieu : L'histoire de la première période pentecôtiste (1901-1914) dans la vie de Howard A. Goss*. Il a permis au mouvement pentecôtiste grandissant et changeant d'avoir un lien avec ses débuts.

ⁱⁱⁱ *Iglesia Apostolica de la Fe en Christo Jesus*.



*Howard Goss félicitant son successeur, le nouveau
surintendant élu de l'ÉPU, A. T. Morgan*

8

Un pragmatiste pentecôtiste : Howard Goss et la « nouvelle naissance »

Pour quelqu'un qui a occupé des postes de direction importants pendant presque quarante ans, Howard Goss a très peu écrit sur les questions doctrinales. Au cours des six années pendant lesquelles il occupait le poste de surintendant général de l'Église Pentecôtiste Unie, il a écrit moins de cinq articles pour le *Messenger pentecôtiste* qui pourraient être considérés comme principalement doctrinaux. L'un d'eux avait trait à la guérison divine et a été écrit autour de l'apogée du mouvement de guérison, vers la fin des années 40.¹ Un autre était un court article sur la Divinité qui ressemble à une prise de position officielle avec une tournure légèrement différente. Il a ironiquement refusé de céder le langage de la trinité aux trinitaires qu'il considérait comme plutôt trithéistes. Il a écrit ceci : « Nous pensons que nous sommes les vrais trinitaires, parce que le mot trinité signifie triunité — trois en un. Ceux qui proclament qu'il existe trois personnes éternelles et distinctes dans la Divinité sont des trithéistes, c'est-à-dire qu'ils croient en trois dieux ou personnes. »²

Le sujet qui a le plus suscité la controverse dans la vie de Goss était la « nouvelle naissance ». Bien que la Chose nouvelle ait été d'abord reliée à la formule du baptême, elle a rapidement été associée à un plus grand nombre de doctrines, la principale étant le monothéisme simple enraciné dans le *Shema* de l'Ancien Testament.³ Frank Ewart et G. T. Haywood, les premiers penseurs du pentecôtisme unicitaire, ont aussi présenté l'idée que la nouvelle naissance comprenait le baptême d'eau et d'Esprit, selon les passages de Jean 3 : 5 et d'Actes 2 : 38.⁴

Le développement de la sotériologie unicitaire

Comme la plupart des développements doctrinaux, le développement de la sotériologie unicitaire n'a pas été aussi simple que l'on pourrait le croire, à première vue. La théologie se situe toujours dans un contexte et si ce dernier n'est pas pris en compte, des conclusions erronées en seront tirées. Par exemple, la faiblesse de l'étude de l'histoire de la sotériologie unicitaire, faite par Thomas Fudge, provient surtout de la décision de celui-ci de ne pas examiner ses tout premiers développements. Sa conclusion est aussi fondée davantage sur les polémiques que sur l'histoire.⁵ La dissertation de Bill Faupel sur l'emploi de modèles pour examiner les développements historiques, permet de comprendre le développement de la sotériologie unicitaire. De tels modèles peuvent aider l'historien qui a du mal à comprendre ce qui semble être des structures contradictoires au sein d'un mouvement religieux. Nous allons présenter trois modèles de Faupel — le modèle de la vision du monde, le modèle de la restauration, et le modèle de la doctrine — et nous en ajouterons un de plus, le modèle christocentrique, qui peut aider à comprendre l'émergence du pentecôtisme unicitaire et sa sotériologie distincte.⁶

Avant d'examiner ces modèles, il est nécessaire de comprendre la place particulière que les premiers pentecôtistes accordaient à ceux qui étaient considérés l'Épouse de Christ. Au début du mouvement pentecôtiste, les adhérents utilisaient

souvent ce terme Épouse pour expliquer leur expérience, surtout quand ils parlaient du baptême du Saint-Esprit.⁷

Parmi les premiers penseurs pentecôtistes principaux, Charles Parham avait la taxonomie la plus innovante et la plus complexe des chrétiens de la fin des temps.⁸ Il faisait la distinction entre les convertis et ceux qui étaient complètement sanctifiés. Il a en outre proposé des catégories pour les « formalistes » — les chrétiens qui l'étaient de nom seulement — et les « fanatiques » — ceux qui pervertissaient la Parole de Dieu dans leurs propres intérêts. Parham a aussi réservé trois catégories pour ceux qui avaient reçu le baptême du Saint-Esprit et étaient scellés par l'Esprit :

1. « La rédemption », qu'il appelait aussi « l'Église » ou le « Corps », était un groupe de chrétiens dotés de capacités particulières et mis à part pour l'œuvre de l'évangélisation. Ils étaient, dans un certain sens, les troupes de choc missionnaires de Dieu.⁹
2. « L'Épouse » était, selon Parham, un groupe de croyants divinement protégés qui vivraient parmi les Juifs, en Palestine. Parham croyait qu'un reste de Juifs retourneraient en Israël et reconstruiraient une nation.
3. « L'enfant », qui naîtrait de l'Épouse, pendant qu'elle était à Jérusalem, représentait les 144 000 personnes, lesquelles seules seraient enlevées.¹⁰

Bien que William Seymour avait été un étudiant de Parham, il n'a pas adopté son eschatologie complexe. Toutefois, il a fait une distinction entre ceux qui appartenaient à l'Épouse et ceux qui n'en faisaient pas partie. En se servant de Rébecca, la femme d'Isaac dans l'Ancien Testament, comme un type de l'Épouse, Seymour a écrit en ces termes dans le périodique *La foi apostolique* : « Il (le Saint-Esprit) cherche parmi les siens, ceux qui sont sanctifiés, Jésus les baptise du Saint-Esprit et de feu, et les prépare pour le festin des noces de l'Agneau. »¹¹ Dans le numéro précédent dudit périodique, il avait fait, par

le biais de la parabole des dix vierges dans Matthieu 25 : 1-13, une distinction entre ceux qui avaient reçu le baptême du Saint-Esprit et ceux qui étaient seulement « sanctifiés ».

Mes chers frères, les seules qui rencontreront notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, et qui iront avec lui au festin des noces de l'Agneau seront les vierges sages, lesquelles représentent celles et ceux qui sont non seulement sauvés et sanctifiés, qui ont le cœur pur et sincère, mais qui sont aussi baptisés du Saint-Esprit. Les autres ne seront pas prêtes. Elles ont un peu d'huile dans leur lampe, mais elles n'ont pas la double portion de son Saint-Esprit.¹²

L'un des premiers membres de l'Église pentecôtiste de sainteté, George Floyd Taylor utilisait les deux passages bibliques cités par Seymour, mais avec une petite nuance. Les dix vierges étaient des demoiselles d'honneur, et non l'Épouse. Taylor pensait que cette parabole se déroulerait durant la grande Tribulation, la période entre l'enlèvement et le retour de Jésus. Au début, ni les vierges sages ni les insensées n'avaient reçu le baptême du Saint-Esprit. Cependant, durant la Tribulation, les vierges sages seraient remplies de l'Esprit et participeraient au festin des noces de l'Agneau. En revanche, les vierges insensées n'auraient pas recherché ce baptême.¹³

Taylor, se servant ensuite de l'histoire de Rébecca, a demandé ceci : « *Quelles sont les qualifications nécessaires pour être l'Épouse de Christ ?* » (En italique dans le texte original.) Il a ensuite proposé que l'idée générale, selon laquelle « tous ceux qui sont sauvés font partie de l'Épouse », fût non biblique.¹⁴ L'Épouse serait plutôt composée de ceux qui avaient été scellés par l'Esprit, par le baptême de l'Esprit. L'Épouse comprendrait ceux qui consentiraient à porter l'anneau.¹⁵

Bien que le pionnier unicitaire, G. T. Haywood n'ait pas été dans autant de détails quand il a utilisé la parabole de l'Épouse, il a suggéré que l'Épouse scellée serait celle qui serait enlevée

dans les cieux. Haywood voyait le sceau de manière un peu différente. Selon lui, il fallait être baptisé d'eau au nom de Jésus et de l'Esprit pour faire partie de l'Épouse. Il disait que l'Épouse consisterait en ceux qui sont nés d'eau et d'Esprit — c'est-à-dire baptisés au nom de Jésus et de l'Esprit. Ceux qui n'appartenaient pas à l'Épouse ne seraient pas nécessairement perdus ; ils ne seraient tout simplement pas enlevés du monde.¹⁶

Le mouvement de la pluie de l'arrière-saison : Le modèle de la vision du monde

Les premiers pentecôtistes voyaient l'histoire comme le déroulement d'une œuvre théâtrale divine, qui à un certain degré était circulaire. Ils étaient convaincus qu'un phénomène naturel, les pluies de la première et de l'arrière-saison de la Palestine, illustrait le mieux cette conviction. Ce cycle des précipitations faisait partie d'une alliance conclue entre Dieu et les enfants d'Israël lorsqu'ils étaient sur le point de conquérir la Terre promise.¹⁷ Dans la pensée des premiers pentecôtistes, cette alliance avait non seulement un sens littéral pour Israël, mais elle était aussi un type de la nouvelle alliance du peuple de Dieu, l'Église, et une prophétie dans le sens qu'elle révélait le plan de Dieu à travers les âges.¹⁸ Cette vision du monde permettait aux premiers pentecôtistes d'expliquer pourquoi Pierre avait utilisé¹⁹ la prophétie de Joël²⁰, le jour de la Pentecôte. De plus, ils comprenaient que la prophétie de Joël contenait un double accomplissement — la pluie de la première saison et la pluie de l'arrière-saison. La pluie de la première saison a été déversée sur l'Église primitive ; la pluie de l'arrière-saison allait être envoyée juste avant le retour de Christ.²¹ Pour les premiers pentecôtistes, l'effusion du Saint-Esprit, avec le signe du parler en langues, était la preuve qu'ils ressentaient la pluie de l'arrière-saison et indiquait directement la venue imminente de Christ.

Tout comme les pentecôtistes trinitaires, les pentecôtistes unicitaires essayaient de comprendre exactement quel effet le baptême de l'Esprit avait sur leur compréhension de l'ecclésiologie. En recevant « la révélation » du baptême au nom de Jésus, ils ont modifié leur compréhension de qui faisait partie de l'Épouse. Le modèle de la vision du monde lié à la pluie de l'arrière-saison a fait en sorte qu'ils s'attendaient à des changements dans leur compréhension de la manière dont Dieu agissait. En entrant dans la pluie de l'arrière-saison, ils s'attendaient à de nouvelles révélations. Parce que la pluie de la première saison et celle de l'arrière-saison faisaient partie du plan souverain de Dieu, celui-ci aurait une place pour ceux qui n'avaient pas pu prendre part à cette effusion, surtout ceux restreints par l'histoire. Ce modèle de la vision du monde laissait fortement entendre que le Saint-Esprit n'avait pas été déversé entre la pluie de la première saison et celle de l'arrière-saison. L'herméneutique pentecôtiste initiale favorisait cette compréhension. Une lecture typologique de la parabole des dix vierges offrait un moyen d'adhérer à la pluie de l'arrière-saison, sans pour autant retrancher ceux qui n'étaient pas capables ou enclins à faire la même chose.

Le mouvement de La foi apostolique : Le modèle de la restauration

Au début, le mouvement pentecôtiste s'identifiait sous le nom de mouvement de La foi apostolique. En décembre 1905, Charles Parham s'est donné le titre de « Projeteur de La foi apostolique »²² et, quand William Seymour a commencé à publier son périodique pour répandre le message du réveil de la rue Azusa, le nom sur le bandeau du journal lisait *La foi apostolique*. Quand B. F. Lawrence a publié l'une des premières histoires du tout nouveau mouvement, il l'a intitulée *La foi apostolique restaurée*^{i, 23}. Certains historiens ont estimé que

ⁱ *The Apostolic Faith Restored*.

l'usage des termes « Foi apostolique » était la preuve qu'un élan restaurationniste était au centre de la pensée des premiers pentecôtistes. Si l'objectif du modèle de la pluie de l'arrière-saison était tourné vers l'avenir, anticipant le retour imminent de Christ, l'objectif du modèle de La foi apostolique était de regarder vers le passé, jusqu'au livre des Actes. Les premiers pentecôtistes ont accordé la primauté au livre des Actes, le considérant comme le premier livre parmi des égaux, dans le canon biblique.

L'appel des premiers pentecôtistes était : « Retournons à la Pentecôte ». ²⁴ Ceci était d'autant plus vrai pour les pentecôtistes unicitaires. ²⁵ Lorsque le « correct » mode de baptême a été « révélé » aux adhérents de la Chose nouvelle, il correspondait à un modèle qui avait été évident depuis quelque temps — celui de La foi apostolique ou du modèle de la restauration. Les pentecôtistes unicitaires interprétaient celui-ci à la lumière d'Ésaïe 28 : 13 et de l'admonition suivante : « Précepte sur précepte, précepte sur précepte, règle sur règle, règle sur règle, un peu ici, un peu là. » Comme la foi apostolique était en train d'être restaurée au cours du « crépuscule du soir », Haywood a proposé ceci : « Bien qu'ils n'aient pas reçu la plénitude de l'Esprit, mais qu'ils marchaient néanmoins dans toute la lumière qu'ils avaient, Celui qui avait les sept Esprits (plénitude) de Dieu déclare : 'Ils marcheront avec moi vêtus de blanc'. Et il les considère comme étant acceptables en déclarant : 'Pour cela, vous êtes dignes'. » ²⁶ Douglas Jacobsen a résumé la pensée de Haywood de cette manière :

D'après Haywood, tous les saints du passé qui avaient reçu la plénitude de l'Esprit participeraient à la première résurrection ; c'est-à-dire, l'enlèvement de l'Église avant le commencement du Millénium. Tous les autres chrétiens qui avaient vécu selon la lumière qu'ils avaient reviendraient à la vie après le Millénium, pour vivre sur la nouvelle terre avant

de rejoindre les saints qui avaient été enlevés, dans la cité céleste de la nouvelle Jérusalem. Haywood croyait que d'une façon ou d'une autre, Luther et les autres grands réformateurs finiraient par aller au ciel avec les saints, remplis de l'Esprit, de tous les âges.²⁷

Parfois, Haywood était extraordinairement innovateur quand il expliquait la façon dont cela se passerait. Il se servait de l'enlèvement d'Hénoc (Genèse 5 : 18-24) comme d'un paradigme de ceux qui ne seraient pas enlevés avec l'Épouse, mais qui plus tard arriveraient à la nouvelle Jérusalem. Il signalait d'abord que notre année solaire comptait 365 jours et déclarait ensuite ceci : « Si nous disions 'un jour est égal à un an', nous arriverions à l'âge exact qu'Hénoc avait au moment de son enlèvement. »²⁸ Par conséquent, « le juste, qui meurt à l'âge de 25 ans, vivra 340 ans avant qu'il ne soit enlevé...chacun accomplissant son cycle de 365 ans, comme le prophète Hénoc. »²⁹

La présentation ci-dessus démontre comment un modèle en ajuste un autre. Si seul le modèle de la restauration est utilisé, sans une interface avec le modèle de la vision du monde, il est beaucoup plus difficile de faire de la place pour ceux qui n'ont pas adhéré à La foi apostolique. Les premiers pentecôtistes unicitaires ont été capables d'accepter la pluie de l'arrière-saison, parce qu'ils cherchaient à restaurer la « doctrine des apôtres ». Comme Frank Ewart l'a dit : « Le crépuscule du soir est véritablement paru, et Dieu nous dit d'avancer ; toutefois, afin de pouvoir aller de l'avant, il nous faut d'abord revenir en arrière, retourner à notre premier amour ; oui, retourner à la Pentecôte. »³⁰

Le mouvement du plein Évangile* :

Le modèle doctrinal

En étudiant les racines théologiques du pentecôtisme, Donald Dayton a conclu que le meilleur moyen de comprendre la gestalt des doctrines qui se sont regroupées pour donner le pentecôtisme était de présenter ces doctrines comme étant le plein Évangile.³¹ Celui-ci comptait quatre ou cinq thèmes principaux. Les tout premiers participants du mouvement pentecôtiste moderne comprenaient le plein Évangile comme étant la justification, la sanctification comme une seconde œuvre distincte de la grâce, le baptême de l'Esprit, la guérison divine, et le retour prémillénaire de Christ. Quand William Durham a remis en cause la doctrine de la sanctification du jeune mouvement, les membres du pentecôtisme qui ont accepté la doctrine de l'œuvre accomplie ont abandonné leur croyance en la sanctification comme étant une seconde œuvre distincte de la grâce.³² Ce qui est d'un intérêt particulier dans cette étude est l'idée du « plein » Évangile par opposition aux implications d'un Évangile « partiel ».

Les premiers pentecôtistes défendaient le plein Évangile, et ce faisant, ils ont élargi la définition du salut au-delà de la justification. Andrew Urshan a répondu à la question : « Peut-on être sauvé sans être né de nouveau ? » de cette façon :

Le terme « sauvé » revêt une plus grande signification que celle qu'on lui attribue généralement. Il sous-entend la délivrance du péché ainsi que Dieu lui-même venant dans notre vie. Voir Ésaïe 12 : 1. En effet, certains peuvent être délivrés de l'enfer sans être nés de Dieu, tout comme les saints de l'Ancien Testament ont été sauvés par le moyen de la foi sans être nés de nouveau. Le voleur sur la croix pourrait être un représentant de cette catégorie de gens qui ont été sauvés en n'ayant eu aucune connaissance de la doctrine du salut complet ni ayant eu l'occasion

d'en faire l'expérience. Le voleur a reconnu qui était le Christ et sa foi en lui l'a sauvé.³³

L'idée intrinsèque du plein Évangile est celle d'un Évangile partiel — un Évangile qui reconnaît que Dieu agit dans la vie d'un croyant même si celui-ci n'a pas adopté tout l'Évangile. Une fois de plus, Urshan a réalisé ceci lorsqu'il a répondu à la question suivante : « Y a-t-il une différence entre le fait d'être engendré et celui d'être né de nouveau ? »

Oui, tout comme un enfant doit être engendré ou conçu et se développer dans le ventre de sa mère pour ensuite naître ; c'est pareil, sur le plan spirituel ; certains entendent la Parole et l'acceptent jusqu'à ce que la vie de Dieu commence dans leur cœur : il s'agit de la conception spirituelle de la Parole, et en persévérant dans cette Parole, la Parole grandit en nous pour aboutir à la naissance ; c'est ce que l'on appelle être né de Dieu ou de l'Esprit après avoir été engendré par la Parole. Christ, le premier de ce nouvel ordre, devait être engendré et conçu avant de naître de la vierge Marie. Plusieurs appellent cette conception de la Parole la nouvelle naissance, mais c'est faux.³⁴

Une autre question qui a été posée à Urshan montrait que les premiers pentecôtistes unicitaires s'attendaient à ce que les personnes « engendrées » soient amenées à la nouvelle naissance. La question était celle-ci : « Peut-on appeler une personne un enfant de Dieu avant qu'elle ne naisse de l'Esprit ? » Voici ce que le Frère Urshan a répondu :

Oui, tout comme un bébé, dès sa conception, est l'enfant de ses parents avant la naissance, ceux qui ont une réelle conversion ou une conception de la Parole dans leur vie peuvent être appelés enfants de

Dieu. Il est dit à ce sujet : « Et parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, lequel crie : Abba ! Père ! » C'est ce qu'exprime le Saint-Esprit.³⁵

Dans une présentation plus polémique du plein Évangile, Haywood a qualifié d'Église anormale ceux qui n'étaient pas baptisés de l'Esprit. Il les comparait à « l'église dans le désert » qui était constituée du peuple de Dieu, mais qui n'était pas encore entrée dans la Terre promise.³⁶ Haywood utilisait souvent le Tabernacle de l'Ancien Testament pour illustrer sa compréhension du « plein Évangile ». Le parvis, le lieu saint, et le lieu très saint étaient des ombres des gradations du plein Évangile. L'illustration de Haywood est remarquablement semblable à celle de Seymour, lequel s'est servi du même plan du Tabernacle pour démontrer ses gradations dans le plein Évangile.³⁷

Le mouvement de Jésus seul : Le modèle christocentrique

Le modèle christocentrique est le point principal de distinction entre les pentecôtistes unicitaires et les pentecôtistes trinitaires. Ce modèle renferme les trois autres modèles. Toutefois, ceci ne semble bien convenir qu'aux pentecôtistes unicitaires. Ils auraient approuvé la déclaration de Faupel : « Bien que la majorité du mouvement ait rejeté la Chose nouvelle, il n'en reste pas moins qu'elle était la fin logique et inévitable de la théologie pentecôtiste. »³⁸

Les pentecôtistes unicitaires soutiennent que le modèle de la restauration oblige l'Église à accepter le baptême au nom de Jésus et suggère fortement une vue unitaire de la Divinité. Les adhérents de la Chose nouvelle comprenaient que leur vue du baptême était survenue comme une révélation. Et cela était cohérent avec le modèle de la pluie de l'arrière-saison. Tandis que Dieu déversait de son Esprit — qui nous conduit dans

toute la vérité —, cela allait de soi que la foi apostolique serait redécouverte. Le modèle du plein Évangile offrait un moyen qui permettait d'adopter une vérité nouvelle sans avoir à rejeter des révélations précédentes.

Harvey McAlister a signalé que le message principal d'une conférence, en 1913, à Toronto, était « Christ, Christ, Christ ».³⁹ Ce christocentrisme évident chez tous les premiers pentecôtistes était particulièrement capital chez les pentecôtistes unicitaires. Pour eux, il était la clé du réveil. Si Allen Clayton avait raison, de dire que la cause principale du schisme au sein du pentecôtisme n'était pas la sanctification, mais plutôt la tension croissante entre le pneumatocentrisme et le christocentrisme, on peut alors comprendre pourquoi de nombreux adhérents de la doctrine de l'œuvre accomplie ont accepté avec enthousiasme la Chose nouvelle.⁴⁰ Compte tenu de l'importance de cette révélation, on pourrait suggérer — en utilisant le modèle christocentrique — que les premiers pentecôtistes unicitaires plaçaient une trop grande importance sur le baptême au nom de Jésus et devaient le rattacher à la naissance « d'eau » et « d'Esprit » de Jean 3. Toutefois, les autres modèles modèrent cette conception, surtout le modèle de la restauration qui relie Jean 3 à Actes 2 : 38. Les deux modèles de la pluie de l'arrière-saison et du plein Évangile permettent l'inclusion de ceux qui ne font pas partie de la communauté unitaire.⁴¹

La signification de ces modèles se voit dans un chant connu et aimé parmi les pentecôtistes unicitaires, composé par Hattie Pryor qui était membre de l'assemblée de G. T. Haywood.

Passer par les eauxⁱⁱ

Jadis, ils puisaient de l'eau au crépuscule du soir, disent-ils.

*Un jour, Isaac a envoyé son serviteur arrêter Rébecca sur son chemin :
« Mon maître m'envoie te dire — regarde ces bijoux précieux et rares
Veux-tu accepter d'être sa jolie épouse, dans le pays que tu vois là ? »*

Refrain

*Au crépuscule du soir, la lumière paraîtra ;
Le chemin vers la gloire, certainement vous trouverez
En passant par les eaux ; voici la lumière d'aujourd'hui.
Ensevelis dans son précieux nom,
Jeunes et vieux, repentez-vous de vos péchés,
Puis le Saint-Esprit va entrer.
Le crépuscule du soir est arrivé,
Dieu et Christ ne font qu'un ; ceci est vrai.*

*Les serviteurs de Dieu annoncent un Époux dans le ciel,
Cherchant un peuple saint pour être bientôt son Épouse ;
Il nous envoie de l'eau fraîche en ces derniers jours merveilleux ;
Ceux qui seront enlevés devront passer par les eaux.*

*Allez-vous vers la ruine, chargés d'un fardeau de soucis ?
Voyez le travail rapide que Dieu accomplit pour que vous partagiez
sa gloire.
Enfin, la foi transmise un jour aux saints est la nôtre aujourd'hui ;
Pour entrer dans l'Église triomphante, il faut passer par les eaux.*

*Avez-vous regardé, vous êtes-vous demandé pourquoi la puissance
est faible aujourd'hui ?
Resterez-vous en arrière pour continuer sur la voie des hommes ?
Ô saints, qui n'avez jamais été ensevelis dans le nom béni de Dieu,
Que la vérité à présent vous sanctifie : C'est la voie empruntée par
les apôtres.⁴²*

ⁱⁱ Traduction libre. Titre original : *The Water Way*.

Dans ce chant, «le crépuscule du soir» correspond bien au modèle de la pluie de l'arrière-saison. L'invitation est de faire partie de l'Épouse de Christ et de rencontrer l'«Époux dans le ciel». Le chant promet que «La foi transmise un jour aux saints est la nôtre aujourd'hui». Cela est cohérent avec le modèle de la restauration, tout comme l'est la phrase, «C'est la voie empruntée par les apôtres». «Ô saints, qui n'avez jamais été ensevelis dans le nom béni de Dieu» présente deux modèles, celui du plein Évangile et le modèle christocentrique. Le mot «saints» fait appel à ceux qui n'ont pas encore tout à fait le plein Évangile. «Ensevelis dans le nom béni de Dieu» indique le modèle christocentrique, tout comme le font le titre «Passer par les eaux» et la dernière phrase du refrain, «Dieu et Christ ne font qu'un ; ceci est vrai.»

Le chant de Pryor démontre aussi un autre trait caractéristique important de la sotériologie unicitaire initiale. Il lance une invitation à ceux qui estiment déjà avoir une relation avec Dieu. D'après David Norris : «L'appel n'était pas une condamnation, mais une invitation à recevoir une plus grande vérité qui était disponible, parce que 'la lumière paraîtra dans le crépuscule du soir'»⁴³

La sotériologie de Goss

La sotériologie de Goss s'est développée dans cet environnement accueillant. Il comprenait que le baptême d'eau au nom de Jésus et le baptême du Saint-Esprit étaient un rétablissement du message apostolique, et ils les acceptaient comme étant «la norme de ce qu'on prêchait à l'époque et», dit-il, «je crois que c'est la voie de Dieu et la norme du salut complet d'aujourd'hui».⁴⁴ Le mot clé de la déclaration de Goss est «norme». C'était ce qu'il prêchait et ce à quoi il s'attendait dans les églises desquelles il était le pasteur.

À mesure que le mouvement mûrissait, comme la plupart des mouvements, il a commencé à réfléchir aux doctrines qui le distinguaient. Vers le milieu des années 1900, il est devenu

de plus en plus clair que les bases exégétiques, qui distinguaient l'Épouse de l'Église, étaient erronées. Si les modèles décrits ci-dessus étaient appliqués à ce nouveau développement, leur nombre diminuerait graduellement. Le modèle de la restauration a commencé à acquérir une certaine prépondérance. La naissance d'eau et d'Esprit était de moins en moins vue comme l'initiation pour appartenir à l'Épouse, mais plutôt pour faire partie de l'Église. La décision d'inclure une clause doctrinale fondamentale dans les Articles de foi, à la formation de l'Église Pentecôtiste Unie, est une indication de ce changement. En accord avec l'ancien adage « *lex orandi, lex credendi* », ⁴⁵ la pratique normale de l'ÉPC et des APJC était en train d'être codifiée en doctrine. La clause de doctrine fondamentale reconnaissait la trajectoire du mouvement dominant. L'Église Pentecôtiste Unie suivait principalement l'impulsion primitiviste intrinsèque au pentecôtisme.

Sur ce sujet, Goss était plutôt influencé par l'impulsion pragmatique. Il hésitait à suivre la trajectoire de la nouvelle naissance, même si sa pratique était identique à celle de ceux qui insistaient sur le langage d'eau et d'Esprit. Bien qu'il ne fût pas à l'aise avec l'affirmation dogmatique que le baptême d'eau accordait la rémission des péchés, il prêchait énergiquement le baptême d'eau au nom de Jésus et le baptême du Saint-Esprit. Toutefois, en 1941, il a écrit dans un article du *Le messager pentecôtiste* : « Certains disent que le baptême d'eau est un moyen d'obtenir le pardon des péchés, mais Pierre a dit 'pour le pardon de vos péchés' (dans Actes 2 : 38), dans ce contexte, 'pour' signifie 'parce que' vos péchés ont été pardonnés. » ⁴⁶ Les fervents défenseurs du message de la nouvelle naissance n'étaient pas à l'aise avec ce langage et il est devenu le problème le plus difficile à surmonter pour arriver à la fusion qui a abouti à l'ÉPU. Toutefois, plusieurs fervents partisans de la nouvelle naissance ont modéré leur position en créant une certaine forme de doctrine de la « lumière ». ⁴⁷

En réalité, la différence entre Goss et plusieurs de ceux qui appartenaient au camp de la nouvelle naissance résidait simplement dans ce qui était accentué. Goss voyait la repentance, le baptême au nom de Jésus, et la plénitude du Saint-Esprit comme le modèle restauré du salut complet. Dans une déclaration qu'il a lue à la Conférence générale de 1946, il a dit : « J'ai le sentiment que nous sommes plus forts en raison de la repentance, du baptême au nom du Seigneur Jésus-Christ et du baptême du Saint-Esprit avec le parler en langues... Je n'ai pas enseigné et je n'enseigne pas qu'une personne ira en enfer si elle n'a pas reçu le baptême du Saint-Esprit, car cela dépend de la lumière qu'elle a reçue de Dieu. »⁴⁸ Il n'était pas disposé à abandonner ceux qui ne comprenaient pas entièrement le modèle restauré du salut complet. La doctrine fondamentale rédigée par W. T. Witherspoon, en 1945, avait établi la trajectoire doctrinale de l'Église Pentecôtiste Unie avec l'accent placé sur la repentance, le baptême d'eau au nom de Jésus, et le baptême du Saint-Esprit avec le signe initial de parler en d'autres langues. Il y avait, cependant, un second paragraphe à cette clause disant ceci : « Nous nous efforcerons de conserver l'unité de l'Esprit jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi, tout en exhortant tous les frères à ne pas disputer sur leurs différentes vues au détriment de l'unité du corps. »⁴⁹ Tandis que les sentiments exprimés dans ce paragraphe ne sont pas uniques à l'Église Pentecôtiste Unie, ils reflètent certainement la pensée de Howard Goss. L'en-tête sur son papier à lettres personnel contenait une version plus courte de cette déclaration, même avant la naissance de l'Église Pentecôtiste Unie. Goss est resté fidèle à cet engagement, parfois même quand ce dernier n'était pas politiquement populaire.

Howard était un organisateur superbe. On pourrait dire qu'il était le personnage le plus important dans le développement des organisations pentecôtistes unicitaires. L'unité du corps de Christ était l'un de ses engagements primordiaux. Ceci ne voulait pas dire qu'il défendait une unité axée sur le

plus petit commun dénominateur, mais il était prêt à négocier les divisions doctrinales difficiles pour le bien de l'Église. Le schisme unicitaire/trinitaire qui s'est produit au sein du jeune mouvement pentecôtiste était éprouvant pour Goss. Naturellement, il a essayé de combler le fossé, mais il a refusé de le faire aux dépens du message de l'Unicité. D'autre part, lorsque le courant dominant du mouvement unicitaire a solidifié sa position concernant la nouvelle naissance, Goss a aussi refusé de changer ses convictions. Il ne voulait absolument pas accepter la conclusion nécessaire que plusieurs seraient exclus du corps de Christ, si en effet, le baptême d'eau et le baptême de l'Esprit constituaient la nouvelle naissance. La réaction de Goss vis-à-vis de ces deux questions illustre une fois de plus la présence fréquente de la dialectique primitive et pragmatique dans la vie d'un pentecôtiste.

Conclusion

Bien que les débuts du mouvement pentecôtiste aient été marqués par un certain nombre de personnages plus grands que nature, la vaste majorité des ministres et des membres qui le composaient ne possédaient pas cette caractéristique. En réalité, les premiers pentecôtistes ressemblaient à leurs pairs plus qu'ils n'en différaient. Selon Grant Wacker : « Contrairement au stéréotype, le converti avait typiquement un profil démographique et biographique semblable à celui de l'Américain moyen sur la plupart des aspects, mais pas sur tous. »¹ Malheureusement, la caricature trompeuse des prédicateurs pentecôtistes, propagée par ceux qui ne connaissaient pas bien le mouvement, a été exacerbée par les scandales impliquant des télévangélistes à la fin du XX^e siècle. Il est peut-être redondant de qualifier la caricature de « trompeuse », puisque les caricatures sont conçues pour l'être : elles ont tendance à accentuer un ou deux traits physiques et ignorent la complexité et les nuances qui rendent chaque visage humain unique.

De manière similaire, le prisme interprétatif de l'érudit peut souligner quelques caractéristiques tout en excluant d'autres. Cette étude n'explore pas beaucoup d'aspects de la vie de Goss. Pour me préparer à cette tâche, j'ai parlé à un grand nombre de personnes qui se souvenaient de Howard Goss. Elles ont évoqué son humilité, son éthique de travail, et sa loyauté. Sa fille Ruth a écrit que son père était d'une grande hospitalité. Par exemple, lorsqu'ils ont construit le bâtiment qui servirait d'église à la congrégation de *Danforth Gospel Temple*, à Toronto, Goss y a fait ajouter un grand appartement pour

loger sa famille. Ruth a relaté que, pendant toute une année, chaque nuit ils avaient accueilli un visiteur.²

Cette étude ne parle pas beaucoup de son rôle de père de famille. Ses sept enfants ne sont guère mentionnés dans ce récit. Ceci ne veut pas dire qu'ils ne lui importaient pas. Leur absence est plutôt une indication des contraintes placées sur une biographie à l'approche plus ciblée.

Rien dans l'étude ne révèle son sens aigu de l'humour ni n'indique sa grande carrure physique qui a impressionné beaucoup de ceux qui se souvenaient de lui. Tout ceci pour dire qu'il est difficile de limiter Howard Goss, comme toute autre personne d'ailleurs, à un nombre déterminé de mots sur une page. Et tandis que les prismes interprétatifs sont utiles, ils ne doivent jamais réduire la dignité d'un homme à une théorie sur la nature d'un mouvement, religieux ou autre.

Le 13 juillet 1964, Howard Goss nous a quittés. Après les obsèques à Windsor, en Ontario, il a été enterré à Picton, en Ontario, aux côtés de son épouse Ethel, décédée six mois avant lui. Comme tout pentecôtiste, il est mort anticipant un avenir merveilleux.

Cette biographie essaie de comprendre la vie de Howard A. Goss en l'examinant à travers la dichotomie primitive/pragmatique de Grant Wacker. Jeffrey Russell, probablement influencé par la théorie sociologique allemande, parlait de la « tension entre l'esprit de prophétie et l'esprit de l'ordre » pour décrire le christianisme médiéval.³ Si les analyses de Russell et de Wacker avaient été toutes les deux appliquées à la vie de Goss, elles auraient trop accentué la tension. La manière dont Cotner a distingué les « primitivistes radicaux » des « piétistes rationalistes » semble logique, lorsqu'il s'agit d'évaluer un groupe important de personnes; cependant, Howard Goss a démontré que les deux aspects de la dichotomie pouvaient cohabiter dans une même personne et que « tension » n'est pas le bon terme pour décrire la relation qui existe entre eux.⁴ C'était tout simplement ainsi que l'on menait une vie pentecôtiste.

Notes en fin d'ouvrage

Pour plus de fluidité dans la lecture de ces notes en fin d'ouvrage, nous avons choisi d'utiliser la traduction libre du nom s'il apparaît dans le corps du texte, sauf lorsqu'il s'agit d'une référence bibliographique. Veuillez consulter le glossaire des termes à l'arrière du livre.

Introduction

¹ Ethel Goss, *The Winds of God: The Story of the Early Days (1901–1914) in the Life of Howard A. Goss* (New York, NY : Comet Press, 1958), 44.

² Dans cette biographie, « pentecôtiste » sera le terme principal pour indiquer les personnes remplies de l'Esprit. Plusieurs autres termes tels que charismatique pourrait également convenir ; toutefois, Goss, le sujet de cette biographie, se disait pentecôtiste la plupart du temps.

³ On constate une prise de conscience croissante, selon laquelle le fait de situer l'origine du mouvement pentecôtiste à Topeka et à Los Angeles seulement est une pratique de la myopie historique. Voir *An Introduction to Pentecostalism* d'Allen Anderson (Cambridge : Cambridge Press, 2004) comme texte représentatif qui démontre une vue plus large des origines du pentecôtisme. Goss a toutefois compris que son histoire pentecôtiste a démarré à Topeka et, comme plusieurs pentecôtistes classiques, a accepté que « les langues comme évidence biblique du baptême d'Esprit » selon Parham fût la doctrine distinctement pentecôtiste.

⁴ David B. Barrett, George T. Kurian et Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religious in the Modern World, Volume 1*. (New York : Oxford University Press, 2001), 19–21. Barrett, le chercheur principal, compte 524 millions d'adhérents dans les groupes pentecôtistes ou du genre pentecôtistes en l'an 2000, et croit que ce chiffre atteindra 812 millions en 2025.

⁵ Goss, *The Winds of Gods*, 10–14.

⁶ Voir *Fields White Unto Harvest: Charles Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism* de James R. Goff Jr. (Fayetteville, AR : University of Arkansas, 1988) pour une présentation représentative de Parham comme fondateur du mouvement pentecôtiste moderne. *The Holiness-Pentecostal Tradition : Charismatic Movements in the Twentieth Century* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1971, 1997) est représentatif des historiens qui considèrent tant Topeka (Parham) que Los Angeles (Seymour) comme lieux de naissance et fondateurs du mouvement pentecôtiste moderne. Walter J. Hollenweger était un premier défenseur de Seymour en tant que fondateur du mouvement. Voir son œuvre *The Pentecostal : The Charismatic Movement in the Churches* (Minneapolis : Augsburg, 1972). Je dirais que Topeka était le lieu de naissance, et la rue Azusa le berceau du réveil du mouvement. Je n'ai pas pu trouver aucune trace de la visite de Howard Goss au réveil de la rue Azusa. Considérant le rôle clé joué par Parham dans la jeune vie chrétienne de Goss et de sa conversion à La foi apostolique avant Azusa, je pense qu'on peut supposer que Goss aurait admis que Parham était le fondateur du mouvement. Voir *The Winds of God* où Goss relate l'histoire du début du pentecôtisme.

⁷ Charles Parham comprenait que son mouvement émergent était un retour à la foi apostolique. Il a intitulé sa revue « La foi apostolique » et pendant un court moment, s'est dit le Projeteur de La foi apostolique. Au fur et à mesure que le mouvement mûrissait, l'appellation pentecôtiste était préférée pour le mouvement, peut-être parce que la chute de Parham avait entaché le nom apostolique pour certains membres.

⁸ Grant Wacker, *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture* (Cambridge : Harvard University Press, 2001). Il est possible de tracer le développement de la thèse centrale de Wacker à travers ses contributions à deux des volumes sur le primitivisme de Richard T. Hughes. Wacker a écrit : « Playing for keeps : The Primitive Impulse in Early Pentecostalism » dans *In the American Quest for the Primitive Church* (Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1988) et « Searching for Eden With a Satellite Dish: Primitivism, Pragmatism, and the Pentecostal Character » dans *The Primitive Church in the Modern World* (Urbana et Chicago : University of Illinois, 1995).

⁹ Kenneth J. Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century: Spirit, Scripture and Community* (Londres et New York : T&T Clark International, 2004), 98.

- ¹⁰ Edith L. Blumhofer, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture* (Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1993).
- ¹¹ J. L. Hall, *Restoring the Apostolic Faith: A History of the Early Pentecostal Movement* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2007).
- ¹² Blumhofer, *Restoring the Apostolic Faith*, 134.
- ¹³ Richard Cotner, « Pentecost and Its Discontents » (dissertation doctorale, University of Missouri, 2004), 10.
- ¹⁴ Certains érudits unicitaires trouvent son œuvre un peu paternaliste. Voir David S. Norris, *I AM : A Oneness Pentecostal Theology* (Hazelwood, MO : Word Aflame Academic), 243.
- ¹⁵ Martha Howell et Walter Prevenier, *From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods* (Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2001), 146–148.
- ¹⁶ La désignation « mouvement pentecôtiste unitaire en Amérique du Nord » est utilisée parce que Goss a passé beaucoup de temps au Canada, et les origines et le premier développement des mouvements canadiens et américains sont entrelacés.

Chapitre 1

- ¹ Margaret Goss, affidavit sous serment du 14 novembre 1928, collection sur Howard Goss, *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- ² Voir Ethel Goss, *The Winds of God*, 1, pour le récit de Howard sur sa famille. Les registres de naissance du comté de Crawford au Missouri indiquent qu'il y avait onze enfants dont neuf ont survécu l'enfance.
- ³ Lorene Davis, *Echoes From the Past*, (par l'auteur, n.d.), 48, 108.
- ⁴ Le Missouri a été déclaré état esclavagiste sous le *Missouri Compromise* de 1820. En 1857, la Cour Suprême des États-Unis a confirmé l'infâme décision Dred Scott prononcée à l'*Old Courthouse* de Saint Louis.
- ⁵ Ken Fiebelman, *Ozark Hills and Neighbors, 1829–2000: East Central Missouri Ozarks*, Volume 4 (Paducah, KY : Turner Publishing Company, 2001), 171. Dans *The Winds of God*, Goss a déclaré que son grand-père est venu dans le comté de Crawford après la guerre civile et que son

père Clinton l'a suivi juste après. D'après les registres de naissance et de décès, il semble que Goss s'était trompé.

⁶ Davis, *Echoes From the Past*, 40.

⁷ Goss, *The Winds of God*, 1.

⁸ Ibid., 1–4.

⁹ <http://www.maramecspringpark.com/maramec/history/index.html> (accédé le 28 août 2009).

¹⁰ Davis, *Echoes From the Past*, 171–177. Ce gisement de fer était un dépôt de minerais de fer près de la surface du sol.

¹¹ Goss, *The Winds of God*, 6–7.

¹² Ibid., 9.

¹³ Ibid., 7–8.

¹⁴ Blumhofer, *Pentecost in My Soul*, 120 et Goss, *The Winds of God*, 13.

¹⁵ Arrell M. Gibson, « Lead Mining in Southwest Missouri After 1865 », *Missouri Historical Review* 53 (juillet 1959) : 325, cité dans Goff, *Fields White Unto Harvest*, 91.

¹⁶ Fiebleman, *Ozark Hills Friends and Neighbors*, 171.

¹⁷ Elle s'est plus tard convertie au pentecôtisme, avec Howard, pendant le réveil de Parham.

¹⁸ Goss, *The Winds of God*, 10–11, 21–22.

¹⁹ Ibid., 10–11.

²⁰ Howard Goss date cette réunion vers l'automne de 1902. Voir Goss, *The Winds of God*, 11. Toutefois, cela semble erroné. La plupart des autres récits datent le début du réveil de Galena à l'automne 1903.

Chapitre 2

¹ Les paroles et la musique sont anonymes.

² Voir *The Latter Covenant and Pentecostal Power with Testimony of Healings and Baptism* (Chicago : Evangel Publishing House, 1910) de D. Wesley Myland pour une compréhension pentecôtiste précoce de la pluie de l'arrière-saison. Douglas Jacobsen déclare : « Le titre de ce livre est inspiré par le passage du onzième chapitre de Deutéronome,

qui enregistre la charge donnée au peuple d'Israël juste avant leur traversée du Jourdain pour entrer dans la Terre promise, et Myland a formé sa théorie autour des thèmes de la promesse et des bénédictions qui se trouvent dans ce texte. » *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement* (Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press, 2003), 111. La majorité des premiers pentecôtistes croyaient que l'effusion de l'Esprit du livre des Actes était la pluie de la première saison, et que juste avant le retour de Christ, il y aurait une autre grande effusion de l'Esprit comme pluie de l'arrière-saison.

³ B. F. Lawrence, *The Apostolic Faith Restored: A History of the Present Latter Rain Outpouring of the Holy Spirit Known as the Apostolic or Pentecostal Movement* (Saint Louis : Gospel Publishing House, 1916), 11–12.

⁴ Carl Brumback, *Suddenly... From Heaven: A History of the Assemblies of God* (Springfield, MO : Gospel Publishing House, 1961). Parmi d'autres exemples qui ont utilisé des constructions historiographiques similaires, il y aurait *How 'Pentecost' Came to Los Angeles — How It Was in the Beginning* (1925) de Frank Bartleman, *'With Signs Following': The Story of the Latter-Day Pentecostal Revival* (1926) de Stanley Frodsham et *The Phenomenon of Pentecost: A History of 'The Latter Rain'* (1947) de Frank J. Ewart.

⁵ Donald W. Dayton's *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1978) serait un exemple d'ouvrage exécuté par un érudit du pentecôtisme. *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States* (Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing, 1971) de Vinson Synan serait représentatif d'une œuvre par un érudit pentecôtiste.

⁶ A. Cerillo et G. Wacker, « Bibliography and Historiography of Pentecostalism in the United States » dans *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess, éd. (Grand Rapids, MI : Zondervan, 2002), 397–405. **De futures références feront référence à ce dictionnaire comme NIDPCM.** Voir aussi Augustus Cerillo, « The Beginnings of American Pentecostalism: A Historiographical Overview », dans *Pentecostal Currents in American Protestantism*, Edith L. Blumhofer, Russell P. Spittler, et Grant A. Wacker, éd. (Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1999), 229–259. Voir aussi Randall J. Stephens, « Interpreting American Pentecostal Origins: Retrospect and Prospect », dans *American Denominational*

History: Perspectives on the Past, Prospects for the Future, Keith Harper, éd. (Tuscaloosa, AL : The University of Alabama Press, 2008), 173–195.

⁷ Ibid., 397–405.

⁸ D. William Faupel, « The Function of 'Models' dans the Interpretation of Pentecostal Thought », *Pneuma* 2 (printemps 1980) : 51–71.

⁹ Ibid., 52.

¹⁰ Ibid., 52–59. Les modèles sont les suivants : (1) Le mouvement « Plein évangile » : Modèle doctrinal; (2) Le mouvement de la pluie de l'arrière-saison : Modèle de la vision du monde; (3) Le mouvement de La foi apostolique : Modèle restaurationniste; (4) Le mouvement pentecôtiste : Modèle expérientiel; (5) « L'Évangile du Royaume » et « L'Évangile éternel » : Modèle eschatologique.

¹¹ La Chose nouvelle était le premier indicatif de ce qui allait devenir le pentecôtisme unicitaire. On l'appelait la Chose nouvelle parce qu'elle a émergé presque aussitôt après la polémique de l'œuvre accomplie, qui a divisé le tout jeune mouvement pentecôtiste à cause de la question de la sanctification.

¹² David Reed, « The 'New Issue' of 1914: New Revelation or Historical Development? » (document présenté à la réunion annuelle de la *Society for Pentecostal Studies*, Wheaton College, Wheaton, IL, 10-12 novembre 1995).

¹³ David Reed, *In Jesus Name: The History and Beliefs of Oneness Pentecostals* (Blandford Forum, Dorset : Deo Publishing, 2008), 9–68.

¹⁴ Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition*. Le titre de ce livre révèle le lien étroit vu par l'auteur entre le mouvement de sainteté et le mouvement pentecôtiste.

¹⁵ Dayton, *Theological Roots*. Ces doctrines sont Christ comme Sauveur, Sanctificateur/Baptiseur d'Esprit, Celui qui guérit, et le Roi qui revient bientôt.

¹⁶ Ibid., 176

¹⁷ D. William Faupel, *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996).

¹⁸ Ibid., 18.

- ¹⁹ Edith L. Waldvogel (Blumhofer), « The 'Overcoming Life': A Study in the Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism » (dissertation doctorale, Harvard University, 1977).
- ²⁰ Edith Blumhofer, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture* (Chicago : University of Illinois Press, 1993).
- ²¹ Grant Wacker, « Searching for Eden With a Satellite Dish: Primitivism, Pragmatism, and the Pentecostal Character », dans *Religion and American Culture*, éd. David G. Hackett (New York et Londres : Routledge, 1995).
- ²² Voir Ian MacRobert, *The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the U.S.A.* (Londres : Macmillan Press, 1988) pour une histoire représentative de celles qui privilégient les racines afro-américaines du pentecôtisme.
- ²³ Voir *An Introduction to Pentecostalism* d'Allan Anderson (Cambridge : Cambridge University Press, 2004) pour un aperçu du pentecôtisme mondial.
- ²⁴ Voir *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism* de Robert Mapes (Londres : Oxford University Press, 1979) et *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century* de Harvey Cox (Boston : Addison-Wesley, 1994) comme deux exemples des histoires façonnées par les théories sociologiques.
- ²⁵ Voir *What God Hath Wrought* d'O. F. Fauss (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1961, 1985) pour un exemple d'une histoire providentielle écrite d'une perspective unicitaire.
- ²⁶ Alister McGrath, *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution—A History From the Sixteenth Century to the Twenty-First* (New York : Harper One, 2007), 415–438.
- ²⁷ Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition*, 1–8.
- ²⁸ Voir « Purity and Preparation: A Study in the Pentecostal Perfectionist Heritage » d'Edith L. Blumhofer dans *Reaching Beyond : Chapters in the History of Perfectionism*, Stanley M. Burgess, éd. (Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1986), 257–282 pour un récit qui favorise le langage du perfectionnisme.

- ²⁹ Synan, *Holiness-Pentecostal*, 6. Il existe une certaine confusion concernant ce que Wesley enseignait exactement, parce qu'il n'était pas toujours précis quant au choix de ses mots, et il retravaillait souvent son matériel. Pendant presque quatre décennies, il a revu et republié son *A Plain Account of Christian Perfection as Believed and Taught by the Reverend Mr. John Wesley*, qui présentait sa compréhension actuelle de la perfection chrétienne.
- ³⁰ Mark A. Noll, *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity* (Grand Rapids : Wm. Eerdmans, 2002), 59–62. Voir *Methodism : Empire of the Spirit* de David Hempton (New Haven et Londres : Yale University Press, 2005) pour une bonne introduction au méthodisme.
- ³¹ Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 63.
- ³² Charles Edwin Jones, « Holiness Movement », dans *NIDPCM*, 726.
- ³³ Synan, *Holiness-Pentecostal*, 24–27.
- ³⁴ Ibid., 31.
- ³⁵ Ibid., 68–80. *Église de Dieu* était le nom choisi pour plusieurs de ces groupes, *Église de Dieu (Anderson, Indiana)*, *Église de Dieu (Cleveland, Tennessee)*, *Église de Dieu en Christ*, et *Église de Dieu (sainteté)* étaient quatre des dénominations plus connues et formées durant cette période.
- ³⁶ Oberlin College était fondé en 1833 dans la région nord-est de l'Ohio. Asa Mahan était le premier président, et le revivaliste Charles Finney était un membre fondateur de la faculté et le second président.
- ³⁷ Faupel, *Everlasting Gospel*, 67–68.
- ³⁸ Ibid., 68–69. Keswick tirait son nom d'un village dans le *Lake District* en Angleterre qui organisait chaque année une série de réunions dont le thème était *La vie supérieure*, pendant une semaine. Voir la dissertation d'Edith L. Waldvogel (Blumhofer) à Harvard, « The 'Overcoming Life': A Study in the Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism », pour un traitement approfondi de l'influence de Keswick.
- ³⁹ La controverse de « L'œuvre accomplie » est issue du rejet de William Durham de la sanctification comme une seconde œuvre distincte de la grâce.
- ⁴⁰ Faupel, *Everlasting Gospel*, 62.
- ⁴¹ Dayton, *Theological Roots*, 69.

⁴² Ibid., 87.

⁴³ Asa Mahan, *The Baptism of the Holy Ghost* (New York : Palmer and Hughes, 1870).

⁴⁴ La *Church of the Nazarene* était d'abord connue comme la *Pentecostal Church of the Nazarene*. Ce nom est devenu un problème avec l'émergence du pentecôtisme, et peu de temps après, le mot pentecôtiste a été supprimé du nom.

⁴⁵ « Irwin a commencé à enseigner qu'il y avait d'autres 'baptêmes du feu'. Il les appelait les baptêmes de 'dynamite', 'lyddite', et 'oxidite'. » Synan, *Holiness-Pentecostal*, 57.

⁴⁶ Synan, *Holiness-Pentecostal*, 51–55.

⁴⁷ Ibid., 54–58.

⁴⁸ *Église de Dieu en Christ, Église de Dieu (Cleveland, Tennessee)* et *Église pentecôtiste de sainteté* sont les trois dénominations de sainteté qui ont embrassé le pentecôtisme. Charles Parham, sans doute le fondateur du pentecôtisme, et William Seymour, le fondateur de la Mission de la rue Azusa, avaient tous les deux une éducation de sainteté.

⁴⁹ Dayton, *Theological Roots*, 115.

⁵⁰ Pour un examen approfondi de l'histoire du mouvement de guérison divine, voir la dissertation doctorale de Paul Chappell, « The Divine Healing Movement in America » (Drew University, 1983). Chappell a une longue introduction sur le mouvement dans le *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Paul Chappell, « Healing Movements », dans *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, eds., Stanley M. Burgess et Gary B. McGee (Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1988), 353–374. Deux études plus récentes sont aussi notables : Kimberly Ervin Alexander, *Pentecostal Healing: Models in Theology and Practice* (Blandford Forum, Dorset : Deo Publishing, 2006) et Nancy A. Hardesty, *Faith Cure: Divine Healing in the Holiness and Pentecostal Movements* (Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 2003).

⁵¹ Alexander, *Pentecostal Healing*, 9.

⁵² Ibid., 16–18.

⁵³ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 44.

⁵⁴ A. B. Simpson, « A Personal Testimony », *Alliance Weekly* 45 (2 octobre 1915) : 11.

⁵⁵ Hardesty, *Faith Cure*, 42–43.

⁵⁶ Simpson était le fondateur de ce qui deviendrait *Christian and Missionary Alliance*. « Il a écrit plus de soixante-dix livres, dont les plus importants sont *The Gospel of Healing*, *The Four-fold Gospel*, *Wholly Sanctified* et *The Christ Life*. Il a écrit en plus six autres volumes, discutant de la doctrine de la guérison divine et relatant les témoignages de ceux qui avaient été guéris. » Alexander, *Pentecostal Healing*, 21.

⁵⁷ Alexander, *Pentecostal Healing*, 25–26.

⁵⁸ Ibid., 45–46.

⁵⁹ Kim Alexander maintenait que Dowie n'était pas seulement à l'écart du mouvement; de plusieurs façons importantes, il était différent du mouvement de manière significative. Elle citait sa vision dualiste du monde, sa théologie de guérison et ses moyens de guérison qui le plaçaient en dehors du mouvement de guérison divine. *Pentecostal Healing*, 58–63.

⁶⁰ Voir *Fields White Unto Harvest de Goff* pour le récit le plus détaillé de ces incidents. L.C. Hall, D. C. O. Opperman et Mary Burgess étaient trois pentecôtistes parmi les mieux connus qui étaient enracinés dans Zion City.

⁶¹ Voir *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic of Postbiblical Miracles* (Sheffield, Angleterre : Sheffield Academic Press, 1993) de Jon Ruthven pour un excellent résumé et une réfutation de la position Princeton.

⁶² « L'amour ne périt jamais. Les prophéties seront abolies, les langues cesseront, la connaissance sera abolie. Car nous connaissons en partie, et nous prophétisons en partie, mais quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est partiel sera aboli. » (I Corinthiens 13 : 8-10).

⁶³ Ce changement de la concentration millénaire est la thèse de l'étude du développement de la pensée pentecôtiste de Bill Faupel. Dans cette portion, je suis son argument de près, quoique brièvement. Voir *The Everlasting Gospel*, 91–114 pour plus de détails.

⁶⁴ Ibid., 98–100.

⁶⁵ Ibid., 100–103. Dayton soutient que l'attente anticipée comme l'attente de l'effusion de l'Esprit dans le livre des Actes a des aspects parallèles à cette nouvelle eschatologie. Voir *Theological Roots*, 151–152.

⁶⁶ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 15. Il se peut que Parham soit arrivé à comprendre les langues missionnaires en interagissant avec Frank Sandford et la communauté de Shiloh.

Chapitre 3

¹ Edith L. Blumhofer, *Pentecost in My Soul: Explorations in the Meaning of Pentecostal Experience in the Early Assemblies of God* (Springfield, MO : Gospel Publishing, 1989), 119.

² Goff, *Fields White Unto Harvest*, 18–20. J'utiliserai la biographie de Goff par Parham comme source principale pour ce segment sur Parham. La biographie de Sarah Parham sur son mari, *The Life of Charles F. Parham* (Joplin, MO : Tri-State Printing Company, 1930), fournit un récit de première main et, comme on s'y attendait, sympathique de la vie de Parham. Certains événements sont si connus qu'aucune attribution n'est nécessaire.

³ Ibid., 23–29.

⁴ Ibid., 26–27.

⁵ Ibid., 33–43.

⁶ Ibid., 51–61. Voir *Fair Clear and Terrible : The Story of Shiloh, Maine* (Latham, NY : British American Publishing, 1989) de Shirley Nelson pour un récit détaillé sur l'histoire de Shiloh de la part d'un membre d'une famille qui y participait. Malgré le manque de citations académiques, le livre est une bonne ressource. Voir *A. B. Simpson and the Pentecostal Movement* (Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1992) de Charles W. Nienkirchen pour un récit de la vie de Simpson qui fait particulièrement attention à son croisement avec le pentecôtisme. Je ne connais pas de récit savant sur Alexander Bowie.

⁷ Blumhofer, *Restoring the Faith*, 49–50.

⁸ *Stone's Folly* était un manoir victorien construit par Erastus Stone qui a ensuite subi un renversement financier à la fin de l'essor immobilier, et l'immeuble est resté vide pendant la grande partie des années 1890 (Goff, *Fields White Unto Harvest*, 64–65).

⁹ Goss, *The Winds of God*, 20.

¹⁰ Dans *Restoring the Faith*, Edith Blumhofer a porté un regard critique sur les événements de Topeka. Elle a défié le fil conducteur pentecôtiste (50–52) par rapport à plusieurs événements, en particulier les souvenirs

de Parham et son interprétation du rôle d'Agnes Ozman dans le développement de sa compréhension de l'évidence des langues. Je suivrai l'histoire traditionnelle, parce que Goss aurait compris les événements de cette façon. Voir *The Winds of God*, 19–21.

¹¹ *Apostolic Faith* (Baxter) 2 (juillet 1926) dans Goff, *Fields White Unto Harvest*, 67.

¹² Blumhofer, *Restoring the Apostolic Faith*, 51.

¹³ Parham croyait que les langues devaient être xénoglossiques — langues étrangères — et devraient aider les adhérents à identifier les missions auxquelles Dieu les appelait et pour lesquelles il les équipait. Voir Goff, *Fields White Unto Harvest*, 73–79, et *Restoring the Faith*, 51–52 de Blumhofer.

¹⁴ *Topeka State Journal*, *Topeka Daily Capital*, et *Kansas City World* étaient ces trois journaux.

¹⁵ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 89–93. Un récit plus détaillé de la conversion de Goss sera présenté plus tard dans cette étude.

¹⁶ *Ibid.*, 93–95.

¹⁷ *Ibid.*, 106.

¹⁸ Plusieurs facteurs — le centenaire du réveil de la rue Azusa en 2006, l'explosion de la croissance du pentecôtisme mondial, et la découverte du mouvement pentecôtiste par l'académie — ont récemment transformé les études sur Seymour en une industrie croissante. La première étude académique sur Seymour était « For Such a Time as This: The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival » (dissertation doctorale, University of Birmingham, 1981) de Douglas J. Nelson. Cecil M. Robeck Jr., considéré l'érudit principal du réveil de la rue Azusa par plusieurs, a écrit le *NIDPCM* sur Seymour, 1053–1058. Robeck aussi a rédigé le célèbre *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement* (Nashville : Nelson Reference and Electronic, 2006.) La réputation de Robeck en tant qu'érudit et sa promesse des trois volumes sur la rue Azusa rend cela une contribution précieuse. Je dépendais énormément sur Robeck pour ce segment. Le futur *Not By Might: A Documentary History of William J. Seymour, the Azusa Street Revival, & Global Pentecostal Origins* (Durham, NC : Duke University Press, 2010) de Gaston Espinosa promet d'être une importante contribution.

- ¹⁹ Cecil M. Robeck, « William Joseph Seymour », dans *NIDPCM*, Burgess et Van Der Maas, éd., 1054–1055.
- ²⁰ Il est important de noter que Howard Goss ne mentionne pas du tout Seymour dans ses journaux intimes durant cette période. Deux conclusions possibles sont que Seymour n'était pas important dans la région de Houston ou que la présence d'un Afro-Américain à Houston n'était pas un enjeu assez important pour le mentionner. Voir les journaux intimes de Goss de 1905 et 1906 du *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- ²¹ Joe Creech, « Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History », *Church History* 65, n° 3 (printemps 1996), 415–424.
- ²² Robeck, *Azusa Street*, 10.
- ²³ Voir Cox, *Fire From Heaven*, 49–50; Faupel, *Everlasting Gospel*, 197; Goff, *Fields White Unto Harvest*, 107–108; Hollenweger, *Pentecostalism*, 22; Robeck, *Azusa Street*, 46–47; et Synan, *Holiness-Pentecostal Tradition*, 93, comme histoires représentatives déclarant que Seymour n'avait pas le droit d'être dans la classe.
- ²⁴ Nelson, « William Seymour », 35, 51, 167–168.
- ²⁵ Charles W. Shumway, « A Study of the 'Gift of Tongues' » (mémoire, University of Southern California, 1914), 173. Shumway ne mentionne pas du tout l'incident dans son « A Critical History of Glossolalia » (dissertation doctorale, Boston College, 1919).
- ²⁶ Sarah Parham, *The Life of Charles F. Parham* (Birmingham, AL : Commercial Printing Company, 1930, 1977), 137.
- ²⁷ Voir Larry Martin, *The Life and Ministry of William J. Seymour* (Joplin, MO : Christian Life Books, 1999), 91–4, comme exemple.
- ²⁸ Voir Eddie Hyatt, « Across the Lines: Charles Parham's Contribution to the Inter-Racial Character of Early Pentecostalism », *Pneuma Review*, 7, n° 4 (automne 2004). Hyatt cite Pauline Parham comme ayant dit : « Il y a un récit non documenté, répété dans plusieurs livres, que Seymour était exigé de s'asseoir dans une salle adjacente et d'écouter les cours à travers la porte ouverte. Ce que j'ai entendu de ceux qui étaient présents est qu'il était le bienvenu dans la classe avec tous les autres. »
- ²⁹ Howard Goss dans B. F. Lawrence, *The Apostolic Faith Restored: A History of the Present Latter Rain Outpouring as the Apostolic or Pentecostal Movement* (Saint Louis : Gospel Publishing House, 1916), 64.

- ³⁰ Blumhofer, *Restoring the Faith*, 55.
- ³¹ Pour une discussion avec plus de portée sur la vue de Parham par rapport à la race, voir Leslie Dawn Callahan, *Fleshly Manifestation : Charles Fox Parham's Quest for the Sanctified Body* (dissertation doctorale, Princeton University, 2002).
- ³² Robeck, *Azusa Street*, 61–62.
- ³³ Ibid., 64.
- ³⁴ Ibid., 67.
- ³⁵ Synan, *Holiness-Pentecostal Tradition*, 84.
- ³⁶ Robeck, *Azusa Street*, 187–214.
- ³⁷ L'Église de Dieu en Christ a été fondée par Mason et Charles Price Jones. Jones ne partageait pas l'enthousiasme de Mason quant à cette nouvelle expérience et a résisté au message d'Azusa. Ils se sont séparés, Mason gardant COGIC et Jones commençant Église de Dieu (sainteté). Voir Vinson Synan, *Holiness-Pentecostal*, 125–127.
- ³⁸ Voir Ithiel C. Clemmons, *Bishop C. H. Mason and the Roots of the Church of God in Christ* (Bakersfield, CA : Pneuma Life Publishing, 1996) pour le récit le plus complet sur Mason et le début de l'Église de Dieu en Christ.
- ³⁹ Synan, *Holiness-Pentecostal*, 112–124.
- ⁴⁰ Creech, « Visions of Glory ».
- ⁴¹ Douglas Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 12

Chapitre 4

- ¹ Robins, A. J. Tomlinson, 9–25.
- ² Ewart, « A Beautiful Type of Redemption », *The Good Report*, 3.
- ³ Parham, *Charles Parham*, 91.
- ⁴ Ibid., 91–92.
- ⁵ Goss, *The Winds of God*, 12.
- ⁶ Ibid., 12–13.

- ⁷ Fred Foster, *Their Story: 20th Century Pentecostals*, éd. rév. (Hazelwood, MO : Pentecostal Publishing House, 1965, 1981), 121. Ce livre était d'abord intitulé *Think It Not Strange*. Voir aussi Charles Parham, *A Voice Crying in the Wilderness* (Baxter Springs, KS : par l'auteur, 1902, éd. rév. 1910), 23–24.
- ⁸ Goss, *The Winds of God*, 15.
- ⁹ Ethel (Wright) Goss deviendrait la seconde femme de Howard.
- ¹⁰ Ruth Goss Nortje, « Ethel Elizabeth Goss » dans *Pioneer Pentecostal Women*, Volume III, Mary Wallace, éd. (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2003), 56.
- ¹¹ Goss, *The Winds of God*, 15–16.
- ¹² Wacker, *Heaven Below*, 19.
- ¹³ Goss, *The Winds of God*, 17.
- ¹⁴ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 93.
- ¹⁵ Blumhofer, *Pentecost in My Soul*, 121.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Goss, *The Winds of God*, 29.
- ¹⁸ Parham, *Charles F. Parham*, 107.
- ¹⁹ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 95–96. Voir aussi Anderson, *Vision of the Disinherited*, 59.
- ²⁰ Ibid., 96, 100. Voir aussi Parham, *Charles F. Parham*, 108–130.
- ²¹ Ibid., 37.
- ²² Parham, *Charles F. Parham*, 132–133, et Goss, *The Winds of God*, 35.
- ²³ Goss, *The Winds of God*, 29.
- ²⁴ Ibid., 30–31.
- ²⁵ Ibid., 31.
- ²⁶ Ibid., 32.
- ²⁷ Ibid., 34.

- ²⁸ Journal intime de Howard Goss, 12 janvier 1906, gardé au *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri. Le 12 janvier, Goss mentionne qu'il a fait la cuisine toute la journée.
- ²⁹ Journal intime de Howard Goss, 1^{er} janvier 1906–27 juin 1906.
- ³⁰ Ibid., 28 janvier 1906.
- ³¹ Goss, *The Winds of God*, 41–42.
- ³² Blumhofer, *Pentecost in My Soul*, 121–122.
- ³³ Cela était toujours de mise des décennies plus tard quand Howard servait en tant que Pasteur à Toronto en Ontario ; sa femme, Ethel, prêchait régulièrement le service évangéliste du soir. Nortje, « Ethel Elizabeth Goss » dans *Pioneer Pentecostal Women, Volume 3*, 63.
- ³⁴ Goss, *The Winds of God*, 42–43.
- ³⁵ Journal intime de Howard Goss, 15 avril 1906.
- ³⁶ Goss, *The Winds of God*, 42–47.
- ³⁷ Ibid., 48–55. Goss, suivant Paul dans I Corinthiens 13 : 1, soutenait que les langues pourraient être humaines ou angéliques.
- ³⁸ Pour une analyse astucieuse de la compréhension de Parham des langues xénoglossiques, voir Goff, *Fields White Unto Harvest*, 75–82. Voir aussi Wacker, *Heaven Below*, 44–51, pour un examen plus large des langues missionnaires au début du mouvement pentecôtiste. Voir Parham, *A Voice in the Wilderness*, pour une idée de son eschatologie complexe. Voir Douglas Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 35–50, pour un aperçu de sa compréhension eschatologique. Voir le tract par Howard Goss, « The Baptism in the Holy Ghost: Evidenced by Speaking in Tongues » (Galena, KS : par l'auteur, 1909) pour les tout premiers écrits de Goss sur le sujet du Saint-Esprit.
- ³⁹ Goss, *The Winds of God*, 108–109.
- ⁴⁰ Journal intime de Howard Goss, 1^{er} mai 1906 au 25 juin 1906.
- ⁴¹ Journal intime de Howard Goss, 14 août 1906 et Goss, *The Winds of God*, 56.
- ⁴² Goss, *The Winds of God*, 56–57.

- ⁴³ La carrure physique de Goss a peut-être contribué à son succès en tant que dirigeant. Souvent, quand je demandais aux gens qui connaissaient bien Goss, ils mentionnaient sa large carrure et sa frugalité.
- ⁴⁴ Journal intime de Howard Goss, 20 août 1906. Son journal montre que cette relation n'était pas principalement une décision pragmatique de la part de Howard pour trouver un partenaire pour le ministère. Le journal est parsemé de termes affectueux à l'égard de Millicent.
- ⁴⁵ Goss, *The Winds of God*, 57.
- ⁴⁶ Journal intime de Howard Goss 1906, n.d.
- ⁴⁷ Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 2.
- ⁴⁸ Goss, *Winds of God*, 58–59. Emphase et orthographe comme dans l'original. L'explication de Goss du mot « pour » par Carothers dans Actes 10 : 45-46 illustre comment Goss et autres premiers pentecôtistes lisaient la Bible. Kenneth J. Archer l'appelle « la méthode de lire la Bible ». Voir Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century: Spirit, Scripture and Community* (Londres : T&T Clark), 72–91.
- ⁴⁹ Ibid., 60.
- ⁵⁰ Ibid.
- ⁵¹ Journal intime de Howard Goss, 18 février 1907 au 21 mars 1907.
- ⁵² Ibid., 59.
- ⁵³ Journal intime de Howard Goss, 2 mars 1907.
- ⁵⁴ Voir Goff, *Fields White Unto Harvest*, 134, une prétendue copie de la déclaration de Parham, réimprimée dans *Waukegan Daily Sun* (5 février 1907).
- ⁵⁵ Charles Parham à Howard Goss, 31 janvier 1907, « Howard Goss Correspondence File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- ⁵⁶ Charles Parham à Howard Goss, 13 février 1907, « Howard Goss Correspondence File ».
- ⁵⁷ Ruth Goss Nortje à Margie McNall, 7 mai 2007. Dans sa lettre, Ruth soulignait le projet d'un livre sur la vie de Howard Goss après *The Winds of God*.

- ⁵⁸ Charles Parham à Howard Goss, 13 février 1907, « Howard Goss Correspondence File ».
- ⁵⁹ Charles Parham à Howard Goss, 24 février 1907, « Howard Goss Correspondence File ».
- ⁶⁰ Charles Parham aux ouvriers et missions de l'état du Texas, 15 mai 1907, « Howard Goss Correspondence File ».
- ⁶¹ Wacker, *Heaven Below*, 141–157. Voir *Suddenly... From Heaven: A History of the Assemblies of God* de Brumback pour un exemple de l'argument toujours vivant soixante ans après sa fondation que le mouvement n'avait pas de fondateur humain.
- ⁶² Wacker, *Heaven Below*, 155.
- ⁶³ L'idée de trouver les limites du pentecôtisme à ses débuts n'était pas seulement limitée aux questions de direction. Voir James Goff, Jr. « Thomas Hampton Gourley: Defining the Boundaries » dans *Portraits of a Generation : Early Pentecostal Leaders*, James Goff Jr. and Grant Wacker, éd. (Fayetteville, AR: University of Arkansas Press, 2002), 143–158.
- ⁶⁴ Wacker, *Heaven Below*, 155.
- ⁶⁵ Voir E. L. Blumhofer, « Dowie, John Alexander » dans *NIDPCM*, 586–587, et Shirley Nelson, *Fair Clear and Terrible: The Story of Shiloh, Maine* (Latham, NY : British American Publishing, 1989), 163–167.
- ⁶⁶ Faupel, *The Everlasting Gospel*, 167–168.
- ⁶⁷ Parham a signé la lettre datée du 1^{er} janvier 1907 « Ton papa » ; celle du 13 février 1907 « Papa, simplement » ; celle du 14 février 1907 « Ton vieux papa » ; et celle du 5 avril 1907, « Ton frerot et papa, les enfants me manquent ». « Howard Goss Correspondence File ».
- ⁶⁸ Mabel Smith à Howard et Millicent Goss, 25 février 1907, « Howard Goss Correspondence File ».
- ⁶⁹ « Letter From Bro. Parham », *The Apostolic Faith* (Los Angeles), septembre 1906, 1. Toutes les références à *The Apostolic Faith* (Los Angeles) proviennent de la collection réimprimée *The Azusa Street Papers*, éd. (Foley, AL : Harvest Publications, 1997).
- ⁷⁰ Ibid., 135.

- ⁷¹ Parham, *Charles F. Parham*, 162–163. Voir la dissertation de Callahan, *Fleshly Manifestations* (119–127) pour une discussion plus complète à savoir si Seymour a invité Parham à Azusa.
- ⁷² « Letter From Bro. Parham », *The Apostolic Faith* (Los Angeles), septembre 1906, 1.
- ⁷³ Parham. *Charles F. Parham*, 162.
- ⁷⁴ *The Apostolic Faith* (Los Angeles), 1^{er} sept 1906.
- ⁷⁵ Callahan, « Fleshly Manifestations », 122.
- ⁷⁶ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 128–133.
- ⁷⁷ *Ibid.*, 133–134.
- ⁷⁸ Parham, *Charles F. Parham*. 163. Voir la dissertation de Callahan « Fleshly Manifestations », 101–140 pour une analyse astucieuse des vues raciales de Parham. Callahan s'opposait à la conclusion de Goff, disant que Parham nourrissait un racisme latent qui n'a pas complètement fait surface que lorsqu'il a été refusé à Azusa, et soutenait que cela minimisait la profondeur du racisme de Parham. Elle situait l'origine du racisme de Parham à son adoption de la doctrine britannique/Israël.
- ⁷⁹ « Pentecost With Signs Following », *The Apostolic Faith* (Los Angeles), décembre 1906, 1.
- ⁸⁰ Blumhofer, « Dowie, John Alexander », dans *NIDPCM*, 586–587.
- ⁸¹ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 120–121.
- ⁸² *Ibid.*, 122–126.
- ⁸³ Charles Parham à Howard Goss, 31 janvier 1907, « Howard Goss Correspondence File ».
- ⁸⁴ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 127.
- ⁸⁵ *Ibid.*, 134–135.
- ⁸⁶ Parham, *Charles F. Parham*, 191.
- ⁸⁷ Charles Parham à Howard Goss, 5 avril 1907, « Howard Goss Correspondence File ». La page 2 de la lettre fait défaut, aussi il est impossible de savoir avec certitude ce que Parham voulait dire exactement, mais les événements du jour suivant suggèrent que c'était lié au contrôle du mouvement.

⁸⁸ Journal intime de Howard Goss, 6 avril 1907.

⁸⁹ Je n'ai pas pu trouver l'évidence d'un palais de justice à Orchard ni aucun document juridique concernant ce procès. Vu le manque de palais de justice et de document officiel, et le fait que le procès s'est passé un samedi, on dirait que c'était un procès ecclésiastique. Toutefois, le mouvement de La foi apostolique n'avait pas de provision enregistrée prévue pour le procès d'un ministre. Le procès était probablement non officiel, mais les effets d'un verdict de culpabilité se sont avérés durables.

⁹⁰ « Notice About Parham », *Word and Witness* (Malvern, AR) 20 octobre 1912, 3. L'article n'était pas signé et était donc probablement écrit par E. N. Bell, l'éditeur de la revue ; cependant, Goss était étroitement associé avec la revue et en était peut-être même l'auteur.

⁹¹ B. F. Lawrence, *The Apostolic Faith Restored: A History of the Present Latter Rain Outpouring of the Holy Spirit Known as the Apostolic or Pentecostal Movement* (Saint Louis, MO : Gospel Publishing, 1916), 67. La série d'événements mentionnés ici ne coïncide pas exactement avec le journal intime de Goss.

⁹² Journal intime de Howard Goss, 9 mai 1907.

⁹³ Journal intime de Howard Goss, 18 juillet 1907.

⁹⁴ *San Antonio Light*, 19 juillet 1907, 1.

⁹⁵ *Houston Chronicle*, 10 juillet 1907.

⁹⁶ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 138–139.

⁹⁷ Ibid., 141.

⁹⁸ Parham, *Charles F. Parham*, 349–352.

⁹⁹ Le plus connu de tout cela est sans doute la prédiction que William Durham allait mourir à cause de son rejet de l'aspect de sanctification dans le message de La foi apostolique.

¹⁰⁰ Goff, *Fields White Unto Harvest*, 150.

¹⁰¹ Ibid., 142.

¹⁰² H. D. Hunter, « Tomlinson, Ambrose Jessup », dans *NIDPCM*, 143–145.

¹⁰³ Goss, *The Winds of God*, 80.

¹⁰⁴ Journal intime de Howard Goss de 1907, 1^{er} août au 14 novembre.

- ¹⁰⁵ Goss, *The Winds of God*, 80 enregistrerait ceci par rapport à Millicent Goss : « Nos ouvriers l'appelaient 'Petite David' en raison de son talent pour prêcher, sa jolie voix alto, et parce que l'une de ses meilleures prédications était sur la rencontre de David avec Goliath. Dieu l'utilisait ici à Austin où elle prêchait presque tous les soirs. »
- ¹⁰⁶ Journal intime de Howard Goss, 16 novembre 1907 au 26 décembre 1907.
- ¹⁰⁷ Ibid., 28 décembre 1907.
- ¹⁰⁸ Goss, *The Winds of God*, 81–82.
- ¹⁰⁹ Journal intime de Howard Goss, 1^{er} janvier 1908 au 14 avril 1908.
- ¹¹⁰ Goss, *The Winds of God*, 82.
- ¹¹¹ Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, Volume 1 (Springfield, MO : Gospel Publishing House, 1989), 131.
- ¹¹² Goss, *The Winds of God*, 163.
- ¹¹³ Blumhofer, *The Assemblies of God*, 132.
- ¹¹⁴ Blumhofer, *Restoring the Faith*, 83.
- ¹¹⁵ Journal intime de Howard Goss, 1907.
- ¹¹⁶ Journaux intimes (13 en total) de Howard Goss, 1907.
- ¹¹⁷ Journal intime de Howard Goss, 10 mai 1910.
- ¹¹⁸ « Howard Goss Credentials File ».
- ¹¹⁹ « Ethel Goss Credentials File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*.
- ¹²⁰ Voir Gary B. McGee, *People of the Spirit: The Assemblies of God* (Springfield, MO : Gospel Publishing House, 2004) 110–111, 132–133. McGee a déclaré que, parmi presque cent certificats d'ordination gardés à *Flower Pentecostal Research Center*, aucun n'était signé par Mason ni même ne mentionnait la ville de Memphis. Voir aussi Darrin J. Rodgers, « The Assemblies of God and the Long Journey toward Racial Reconciliation » dans *Assemblies of God Heritage*, 28 (2008) : 50–61, 66, pour le plus récent aperçu de ce « mythe ».
- ¹²¹ Goss, *The Winds of God*, 173. C'était un mélange inconscient des impulsions primitives et pragmatiques au sein du pentecôtisme.

¹²² Ibid., 99–100.

¹²³ Ibid., 102. La jeune femme prédicatrice était Ethel Wright, devenue plus tard la seconde épouse de Howard.

¹²⁴ Ibid., 90–94.

¹²⁵ Ibid., 128–135

Chapitre 5

¹ Hattie E. Pryor, *The Water Way* (Indianapolis : G. T. Haywood, 1919).

² Frank J. Ewart, *The Phenomenon of Pentecost: A History of the Latter Rain*, éd. rév. (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2001; Houston : Herald Press, 1947), 97.

³ La « Chose nouvelle » était ainsi appelée pour la distinguer de la controverse de « l'œuvre accomplie », la première controverse doctrinale importante à diviser les premiers pentecôtistes.

⁴ En plus de la Chose nouvelle, le mouvement était d'abord connu comme le mouvement « Jésus seul ». Avec le temps, « pentecôtiste unicitaire » ou « pentecôtiste apostolique » est devenue l'appellation favorite, surtout par ses adhérents. Voir David S. Norris, I AM, 4. Certains critiques l'appellent toujours le mouvement « Jésus seul ». Voir E. Carl Beisner, *Jesus Only Churches* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1998).

⁵ David Reed, *In Jesus Name*, 1.

⁶ Voir Talmadge French, *Our God Is One: The Story of Oneness Pentecostals* (Indianapolis : Voice and Vision, 1999), 86. French a continué à mettre à jour sa recherche et a déclaré au *Symposium of Oneness Pentecostalism*, Ottawa Lighthouse, Ottawa, Illinois, le 12 avril 2007, que 25 millions de non trinitaires baptisent au nom de Jésus. Voir David S. Norris, I AM, 3, 243 n° 1.

⁷ Edith L. Blumhofer, *Restoring the Faith*, 134.

⁸ Goss, *The Winds of God*, 155.

⁹ Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches* (Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1971), 31. Pour une accusation plus directe, voir Carl Brumback, *Suddenly... From Heaven*, 203.

¹⁰ Goss, *The Winds of God*, 155–156.

- ¹¹ Voir Charles F. Parham, *A Voice Crying in the Wilderness* (Baxter Springs, KS : par l'auteur, 1902, réédition 1910), 23 comme exemple.
- ¹² Voir David S. Norris, « G. T. Haywood and the Antiquity of the Earth: Revisiting 'Revelation' as a Source for Theology », document lu à la réunion annuelle de la *Society for Pentecostal Studies*, Duke University, Durham, North Carolina, 13–15 mars, 2008. Norris utilisait la réflexion de Haywood sur le récit de la Genèse pour montrer comment les premiers pentecôtistes utilisaient le langage de révélation.
- ¹³ David Reed, *In Jesus Name*, 170.
- ¹⁴ Winfield H. Bevins, « A Pentecostal Appropriation of the Wesleyan Quadrilateral », document lu à la réunion annuelle de la *Society for Pentecostal Studies*, Regent University, Virginia Beach, 10–12 mars, 2005, 14.
- ¹⁵ Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 363.
- ¹⁶ Le terme « Wesleyan quadrilateral » a été inventé par Albert Outler comme moyen pour comprendre comment John Wesley a abordé la théologie. L'Écriture, la tradition, la raison, et l'expérience sont les quatre éléments de ce quadrilatère. Voir Timothy P. Weber, « Dispensational and Historic Premillennialism as Popular Millennialist Movements » dans *A Case for Historic Premillennialism : An Alternative to 'Left Behind' Eschatology*, eds. Craig L. Bloomberg et Sung Wook Chung (Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2009), 1–22 pour un aperçu historique de la montée du prémillénarisme dispensationnaliste.
- ¹⁷ David S. Norris, « Revisiting Revelation », 12–13.
- ¹⁸ Grant Wacker, « The Functions of Faith in Primitive Pentecostalism », *Harvard Theological Review* 77/3–4 (juillet/octobre 1984) : 373.
- ¹⁹ Andrew D. Urshan, « The New Light of the More Light », *The Witness of God* 1, 10^e éd. (septembre 1920) : 1.
- ²⁰ David Reed, *In Jesus Name*, 172. Voir Kenneth J. Archer, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century: Spirit, Scripture and Community* (Londres et New York : T & T Clark International, 2004), 65–93, pour une discussion utile sur la façon dont les premiers pentecôtistes lisaient la Bible.
- ²¹ Grant Wacker, *Heaven Below*, 87.
- ²² Ibid., 87.

- ²³ Reed, *In Jesus' Name*, 35. Voir aussi Steven J. Land, *Pentecostal Spirituality : A Passion for the Kingdom* (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993), 96.
- ²⁴ H. Richard Niebuhr, « The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church », *Theology Today* 3 (octobre 1946) : 371–384 dans Reed, *In Jesus Name*, 35–36.
- ²⁵ Dickson D. Bruce Jr., *And They All Sang Hallelujah: Plain-Folk Camp-Meeting Religion, 1800–1845* (Knoxville : University of Tennessee Press, 1974), 108–122.
- ²⁶ Reed, *In Jesus Name*, 33–43.
- ²⁷ Charles W. Nienkirchen, *A. B. Simpson and the Pentecostal Movement* (Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1992). Dans ce livre, l'érudit de l'Alliance, Nienkirchen, montre l'influence de Simpson sur le premier mouvement pentecôtiste. D'autres érudits de l'Alliance ont contesté les conclusions de Nienkirchen. Voir « A Critique of Charles Nienkirchen's Book de Paul King, 'A. B. Simpson and the Pentecostal Movement' » dans *The Alliance Academic Review* 2000, Elio Cuccaro, PhD, éditeur, 101–115.
- ²⁸ A. E. Thompson, *The Life of A. B. Simpson* (Brooklyn : Christian Alliance Publishing, 1920), 3.
- ²⁹ Ibid., 5–6.
- ³⁰ Ibid., 9–15.
- ³¹ A. B. Simpson, « A Personal Testimony », *Alliance Weekly* 45 (2 octobre 1915) : 11.
- ³² C. Nienkirchen, « Simpson, Albert Benjamin », *NIDPCM*.
- ³³ Faupel, *The Everlasting Gospel*, 283.
- ³⁴ Nienkirchen, *A. B. Simpson and the Pentecostal Movement*, 4.
- ³⁵ Dayton, *Theological Roots*, 21–22.
- ³⁶ Nienkirchen, *A. B. Simpson and the Pentecostal Movement*, 13.
- ³⁷ Ibid., 8, 16.
- ³⁸ John Sawin, « Publications of A. B. Simpson » dans *The Birth of A Vision: Essays on the Ministry and Thought of Albert B. Simpson*, David

F. Hartzfeld et Charles Nienkirchen, éditeurs (Regina, Sask : HIS DOMINION, 1986), 275–309.

³⁹ A. B. Simpson, *The Names of Jesus* (New York : Christian Alliance Publishing, 1892), 18, cité dans *Everlasting Gospel*, 284 de Faupel.

⁴⁰ Eugene Rivard, « Rediscovering the Music of A. B. Simpson », dans *The Birth of A Vision*, 75–106.

⁴¹ L'influence de Simpson sur la pensée unicitaire est visible dans la citation du refrain de cette chanson par le pionnier de l'Unicité, Andrew Urshan dans l'article intitulé « Jesus Only », *The Witness of God* vol. 1, 12^e éd., novembre 1920, 1.

⁴² Robert C. Walton, *Charts of Church History* (Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing House, 1986), tableau 78.

⁴³ Voir Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform* (Downers Grove, IL : InterVarsity Press, 1999), 473–492, pour un excellent aperçu de cette période dans l'histoire du piétisme.

⁴⁴ John 3 : 1–8.

⁴⁵ Wacker, « Functions of Faith », 356.

⁴⁶ Wacker, *Heaven Below*, 88.

⁴⁷ John G. Lake, *John G. Lake: The Complete Collection of His Life Teachings*, Roberts Liardon, compilateur (Tulsa, OK : Albury Publishing, 1999), 476.

⁴⁸ George R. Farrow, « It's All In Him », copyright 1920 par L. C. Hall dans *Pentecostal Praises* (Saint Louis : Pentecostal Publishing House, 1947).

⁴⁹ Gaebelein était un auteur prolifique. Voir *The Lord of Glory—Meditations on the Person, the Work and Glory of Our Lord Jesus Christ* (New York : « Our Hope », 1910) comme étant représentatif de sa pensée. Voir aussi A. J. Gordon, *In Christ* (Boston : Howard Gannett, 1883).

⁵⁰ A. B. Simpson, *The Names of Jesus* (New York : Christian Alliance Publishing Company, 1892), 18.

⁵¹ A. B. Simpson, *The Christ of the Forty Days* (New York : Christian Alliance Publishing, n.d.), 137, cité par Faupel, *The Everlasting Gospel*, 289.

- ⁵² Voir William Phillips Hall, *What is 'The Name'? OR 'The Mystery of God' Revealed* (Greenwich, CT : Par l'auteur, 1913). Frank Ewart, l'un des premiers défenseurs de l'Unité, était particulièrement impressionné par *Remarkable Biblical Discovery, Or 'The Name' of God According to the Scriptures*, (New York : American Tract Society, 1928) de Hall. Voir aussi Frank Ewart, *The Phenomenon of Pentecost* (Houston : Herald Publishing House, 1947 ; édition révisée, Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2000), 113–116. Voir J. Munro Gibson, *Christianity According to Christ*, 2^e édition (Londres : James Nisbet, 1889).
- ⁵³ Reed, *In Jesus Name*, 57, 100–105. Reed a effectué la pensée pionnière à propos de la formation de la théologie du Nom, et cet ouvrage se penche surtout sur son érudition. Voir *I AM* de David Norris pour une compréhension robuste et contemporaine de la théologie du Nom. Voir aussi *The Wonderful Name of Jesus* de Kenyon (Los Angeles : West Coast, 1927). Pour une excellente étude de l'influence de Kenyon sur le pentecôtisme, voir *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty* (Lanham, MD : Scarecrow Press, 1997) de Dale H. Simmons.
- ⁵⁴ William Seymour, « Free From Sin », *The Apostolic Faith* 1, n° 7 (avril 1907): 3.
- ⁵⁵ Vinson Synan, *Holiness-Pentecostal Tradition*, 105–106.
- ⁵⁶ Douglas Jacobsen a rejeté l'idée de la rupture, parce qu'il a pensé que les premiers pentecôtistes ne comprenaient pas complètement l'Esprit. Au lieu d'une rupture, il pensait que l'œuvre accomplie et les autres questions devraient être vues comme de simples différenciations plutôt que comme des déclinaisons de l'unité. Pourtant, pour les premiers pentecôtistes, c'était comme une rupture. Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 11–12.
- ⁵⁷ Voir Edith L. Blumhofer, « William H. Durham, Years of Creativity, Years of Dissent » dans *Portraits of a Generation : Early Pentecostal Leaders*, éd. James R. Goff et Grant Wacker (Fayetteville : University of Arkansas Press, 2002), 123–142 pour plus d'information sur le passé de Durham et les influences formatrices.
- ⁵⁸ Ibid., 127.
- ⁵⁹ Ibid., 130–131.
- ⁶⁰ Blumhofer suggère que Durham n'a jamais été à l'aise avec la compréhension de la sanctification au sein du mouvement de sainteté,

compte tenu de son expérience passée avec la *World's Faith Missionary Association* de Charles Hanley. Il est aussi possible que la pensée de Durham à ce sujet ait été influencée par E. W. Kenyon. Voir Blumhofer, « Durham », 126-127, 136.

⁶¹ Thomas George Farkas, « William H. Durham and the sanctification controversy in early American Pentecostalism » (dissertation doctorale, Southern Baptist Theological Seminary, 1993), 135.

⁶² Goff, *Fields White Unto Harvest*, 152.

⁶³ Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 140.

⁶⁴ Goss, *The Winds of God*, 126-7.

⁶⁵ Ibid., 127.

⁶⁶ Ewart, *Phenomenon of Pentecost*, 90. Les dénominations pentecôtistes dominantes de sainteté comprenaient *Église de Dieu en Christ*, *Église de Dieu* (Cleveland, Tennessee) et *Église pentecôtiste de sainteté*.

⁶⁷ Faupel, *The Everlasting Gospel*, 256-270.

⁶⁸ Anderson, *Vision of the Disinherited*.

⁶⁹ Faupel, *The Everlasting Gospel*, 266-267.

⁷⁰ Voir Blumhofer, « Durham », 136 ; et Reed, *In Jesus Name*, 101-105.

⁷¹ Simmons, *Kenyon*, 292-293, 310. Kenyon a en fait visité Chicago et la Mission de l'avenue North en 1901, probablement avant l'association de Durham avec la mission. Kenyon a revisité Chicago en 1908, mais aucune documentation n'existe pour prouver le lien entre Kenyon et Durham. Simmons cite la description de Durham par Kenyon comme étant « du genre le plus élevé et biblique » qu'il ait rencontré parmi les dirigeants pentecôtistes, pour soutenir sa déclaration que Durham était influencé par Kenyon.

⁷² Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 397-398. Jacobsen a critiqué l'évaluation de Simmons à propos de « l'influence de Kenyon sur le pentecôtisme comme étant directe et explicite (à travers l'adoption formelle de Durham de certaines parties de la théologie de Kenyon) ou étroite (voyant Durham comme la porte principale à travers laquelle Kenyon influençait le mouvement pentecôtiste à ses débuts) », comme étant plausible, mais pas incontestable.

- ⁷³ R. M. Riss, « Kenyon, Essek William », dans *NIDPCM*, 819–820. Riss a suggéré que *The Wonderful Name of Jesus* (1927) de Kenyon était largement lu par les pentecôtistes unicitaires.
- ⁷⁴ Reed, *In Jesus Name*, 91–93.
- ⁷⁵ Ibid., 105–107. D'après Reed, Franklin Small, qui est devenu le fondateur de l'Église apostolique de la Pentecôte, était le plus vrai héritier doctrinal de Durham, au moins comme Small comprenait les implications du message de l'œuvre accomplie.
- ⁷⁶ Faupel, *The Everlasting Gospel*, 270–271.
- ⁷⁷ R. J. Scott, « World-Wide Apostolic Faith Camp Meeting », *Word and Witness* (20 mars 1913) : 1.
- ⁷⁸ Robeck, *Azusa Street*, 57–58.
- ⁷⁹ Faupel, *Everlasting Gospel*, 273–276.
- ⁸⁰ Scott, « World-Wide Apostolic Faith Camp Meeting », *Word and Witness* (20 mars 1913) : 1.
- ⁸¹ Ibid.
- ⁸² Ewart, *Phenomenon of Pentecost*, 93.
- ⁸³ *The Good Report*, édité par McAlister, Frank Ewart, et parfois G. T. Haywood, était, de plusieurs façons, le successeur de la revue de Durham, *The Pentecostal Testimony*.
- ⁸⁴ Ewart, *Phenomenon of Pentecost*, 93–94.
- ⁸⁵ Ibid., 94
- ⁸⁶ Arthur L. Clanton et Charles E. Clanton, *United We Stand*, Jubilee Edition (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1995), 17–18. [Aussi disponible en français : *Unie, l'Église reste ferme* (Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2020).]
- ⁸⁷ Harry Morse, « Intolerance », *The Apostolic Herald* (décembre 1943) : 9.
- ⁸⁸ Charles F. Parham, *Kol Kare Bomidbar: A Voice Crying in the Wilderness* (Baxter Springs, KS : par l'auteur, 1902, 2^e édition, 1910), 21–24.
- ⁸⁹ Clanton, *United We Stand*, 16. Urshan répétait souvent son histoire dans sa revue *The Witness of God*. Les dates n'étaient pas exactement

cohérentes, mais 1910 semble être la plus courante. C'était certainement avant 1914.

- ⁹⁰ *Historia de la Asamblea Apostolica 1916–1966* (Mentone, CA : Sal's Printing Service, 1966), 9.

Chapitre 6

- ¹ Voir Lawrence, *The Apostolic Faith Restored*, pour un exemple de la perspective restaurationniste.

- ² Ewart, « A Beautiful Type of Redemption », *The Good Report*, 3.

- ³ Wayne Warner, « Visiting Our Historical Sites », *Assemblies of God Heritage*, 3, n° 2 (été 1983) : 2.

- ⁴ Goss, *The Winds of God*, 119–120. Cela illustre ce qu'on appellerait le dualisme surélevé, souvent évident au début du pentecôtisme.

- ⁵ Cela est peut-être lié au fait que Millicent soit morte avant la conversion de Howard au mouvement unicitaire, sans être ternie par cette « hérésie ».

- ⁶ Journal intime de Goss, 26 décembre 1909. Dans son journal, Goss enregistrerait tous ceux qui « recevaient la Pentecôte ». On dirait que c'était sa façon de qualifier ceux qui recevaient le baptême du Saint-Esprit. Chose intéressante, ce dénombrement de convertis contredisait sa déclaration que les convertis n'étaient jamais comptés au début du mouvement. Voir *The Winds of God*, 80.

- ⁷ Goss, *The Winds of God*, 120.

- ⁸ Voir Ruth Goss Nortje, « Ethel Elizabeth Goss », 54–56, pour un récit de la conversion d'Ethel. Pour un autre récit du réveil Malvern, voir Catherine McDaniel Hansford, « Grover C. McDaniel » dans *Profiles of Pentecostal Preachers*, compilé par Mary H. Wallace (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1983), 140–143.

- ⁹ Goss, *The Winds of God*, 120.

- ¹⁰ Journaux intimes de Howard Goss, 1908–1909. Goss, *The Winds of God*, 122.

- ¹¹ Farkas, « William H. Durham and the sanctification controversy », 123. Le récit d'Ethel Goss décrivait comment Bell a embrassé les pentecôtistes : « Frère Bell était un homme très éduqué, diplômé de la *University of Florida* et le *Baptist Seminary* de Louisville, Kentucky. De plus, il a fait des études de maîtrise à l'*University of Chicago*. En

dépité de sa formation formelle poussée, Frère Belle avait une faim de connaître davantage Dieu, et a pris une année sabbatique pour aller à la mission de Durham à Chicago. Il était déterminé à demeurer devant le Seigneur jusqu'à ce qu'il soit revêtu de la puissance d'en haut. Sa congrégation, qui partageait sa faim pour plus de Dieu, a commencé à faire des sessions de prière spéciale pendant son absence. Pendant onze mois, il a cherché le Seigneur à la mission de Durham et a fini par recevoir le Saint-Esprit. Il était à ce moment déterminé de jeûner et de prier pendant huit jours pour que le Seigneur efface tout ce qu'il avait appris sur Dieu qui n'était pas biblique. Après les huit jours, il s'est mis à lire la Bible à genoux, devant Dieu. Pendant qu'il lisait, il s'est rendu compte des importants points qu'il avait ratés auparavant. Alors que Dieu l'éclairait, Frère Bell avait l'impression d'être un enfant lisant la Bible pour la première fois. » Goss, *The Winds of God*, 122–123. Les actions de Bell correspondaient à l'impulsion restaurationniste qui se trouvait dans beaucoup du pentecôtisme du début.

¹² À une réunion en plein air en mai 1911, Pinson et Bell ont décidé de fusionner leurs revues respectives, *Parole et témoignage* de Pinson, et *La foi apostolique* de Bell, sous le nom *Parole et témoignage*. Le groupe était en train de s'éloigner du nom du mouvement de La foi apostolique. Voir Blumhofer, *Restoring the Faith*, 83–87. Voir aussi Goss, *The Winds of God*, 122.

¹³ Goss, *The Winds of God*, 122.

¹⁴ Journal intime de Goss, 27 août 1910.

¹⁵ Ibid., août 1910.

¹⁶ Goss, *Winds of God*, 125–126. Bien que Goss ait parfois visité Gloria, elle était élevée par ses grands-parents maternels, sans doute pour garder les habitudes sociales du temps.

¹⁷ Farkas, « William H. Durham », 134–144. Voir la section traitant de la controverse de l'œuvre accomplie dans le chapitre 2, pour plus d'information.

¹⁸ Ibid., 126–127.

¹⁹ E. N. Bell, « Paper Grows », dans *The Word and Witness*, 8, n° 6, 20 août 1912, 2.

²⁰ Nortje, « Ethel Goss », 54–55.

²¹ Hansford, « Grover C. McDaniel », 137.

- ²² Nortje, « Ethel Goss », 57.
- ²³ « Ethel Goss Credentials File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*.
- ²⁴ Goss, *The Winds of God*, 136.
- ²⁵ Journaux intimes de Howard Goss, 1910–1911. Goss, *The Winds of God*, 145.
- ²⁶ Goss, *The Winds of God*, 145.
- ²⁷ Journal intime de Howard Goss, 29–30 septembre 1911.
- ²⁸ Goss, *The Winds of God*, 157.
- ²⁹ Ibid., 157–162.
- ³⁰ Goss, *The Winds of God*, 161–162.
- ³¹ Notes non publiées de Howard Goss, « Howard Goss Notes File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*.
- ³² Goss, *The Winds of God*, 172.
- ³³ Ibid., 165.
- ³⁴ Ibid., 164.
- ³⁵ Au moment de la formation des *Assemblées de Dieu* en 1914, elles comprenaient un nombre de ministres et d'assemblées qui était encore ouvert à la compréhension wesleyenne de sainteté sur la sanctification. Voir Blumhofer, *Restoring the Faith*, 124–127, pour un aperçu de la controverse de la sainteté au sein de la nouvelle organisation *Assemblées de Dieu*.
- ³⁶ Ibid., 163.
- ³⁷ Blumhofer, *Restoring the Faith*, 115.
- ³⁸ William Durham, « Organization », *Gospel Witness* I (vers 1913), 11, cité dans Blumhofer, *Restoring the Faith*, 116.
- ³⁹ Blumhofer, *Restoring the Faith*, 115.
- ⁴⁰ Ibid., 116.
- ⁴¹ J. L. Hall, *Restoring the Apostolic Faith: A History of the Early Pentecostal Movement* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2007), 128–129.

- ⁴² Voir la discussion ci-dessus à ce propos. La participation de Mason à la réunion d'organisation des *Assemblées de Dieu* indique peut-être un lien. Comme mentionné plus tôt, contrairement aux histoires largement acceptées, aucune rencontre entre Goss et Mason n'est documentée.
- ⁴³ Goss, *The Winds of God*, 163.
- ⁴⁴ « General Convention of the Pentecostal Saints and Churches of God in Christ », *Word and Witness*, 9, n° 12 (20 décembre 1913): 1.
- ⁴⁵ « General Council Minutes », 1914, 14.
- ⁴⁶ Dans ses notes non publiées, Goss déclarait que Bell avait été élu comme surintendant général et lui (Goss) comme secrétaire.
- ⁴⁷ F. F. Bosworth, « The God of All the Earth Working at Dallas », *Word and Witness* 8, n° 10 (20 décembre 1912): 1.
- ⁴⁸ E. N. Bell, « World-Wide Apostolic Faith Camp Meeting », *Word and Witness* 9, n° 3 (20 mars 1913) : 1.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ Frank J. Ewart, *The Phenomenon of Pentecost: A History of the Latter Rain* (Houston : Herald Publishing House, 1947), 76.
- ⁵¹ Ibid., 105–106.
- ⁵² Ibid., 106.
- ⁵³ Ibid., 110.
- ⁵⁴ Ibid., 112.
- ⁵⁵ R. M. Riss, « Cook, Glenn A. », dans *NIDPCM*, 559–560.
- ⁵⁶ Paul. D. Dugas, éditeur et compilateur, *The Life and Writings of Elder G. T. Haywood*, Oneness Pentecostal Pioneer Series (Stockton, CA : WABC, 1968), 193.
- ⁵⁷ Blumhofer, *Restoring the Faith*, 129–130.
- ⁵⁸ Anderson, *Vision of the Disinherited*, 178.
- ⁵⁹ Bell, « The Sad New Issue », *Word and Witness*, 12, juin 1915 ; « The Great Outlook », *Weekly Evangel*, 92, 29 mai 1915 ; et « To Act in the Name of Another: What Does the Bible Mean by It », *Word and Witness*, vol 12, n° 5, mai 1915, 2–3.

- ⁶⁰ « Preliminary Statement. Concerning the Principles Involved in the New Issue », *Word and Witness*, 12, no 6 (juin 1915) : 1. Voir aussi Hall, *Restoring the Apostolic Faith*, 149–150.
- ⁶¹ Ewart, *Phenomenon of Pentecost*, 100.
- ⁶² Ibid. Voir aussi J. R. Flowers, « Brother Bell Has Been Rebaptized in the Name of Jesus Christ », *Word and Witness* 12, n° 8 (août 1915) : 2.
- ⁶³ Brumback, *Suddenly From Heaven*, 198.
- ⁶⁴ Comparez l'œuvre de Bell, « Who Is Jesus Christ? », *Weekly Evangel* 103 (14 août 1915) : 4–5 avec un prétendu manuscrit non édité d'Oliver Fauss, *What Hath God Wrought: The Complete Works of O. F. Fauss* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1985), 167–176. Voir aussi Thomas A. Fudge, « Did E. N. Bell Convert to the 'New Issue' in 1915? » *Journal of Pentecostal Theology* 18 (avril 2001) : 122–40. Bien que je ne sois pas d'accord avec les conclusions de Fudge, son examen suggère que Flower a enlevé pas moins de 20 % des textes d'origine.
- ⁶⁵ S. C. McClain, *Seek First the Kingdom*, Robin Johnston, éd. (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2005), 42.
- ⁶⁶ Notes non publiées de Howard.
- ⁶⁷ Fred J. Foster, *Their Story: 20th Century Pentecostals* (Saint Louis, MO : Pentecostal Publishing House, 1965), 97–98.
- ⁶⁸ Reed, *In Jesus' Name*, 157.
- ⁶⁹ « Personal Statement », *Word and Witness* 12, n° 10 (octobre 1915): 4.
- ⁷⁰ Notes non publiées de Howard Goss. Voir aussi O. F. Fauss, *What Hath God Wrought*, 185–187 et T. F. Tenney, *The Flame Still Burns: A History of the Pentecostals of Louisiana* (Tioga, LA : Focused Light, 1989), 22–26.
- ⁷¹ « General Council Minutes », 1915, *Flower Pentecostal Heritage Center*.
- ⁷² « General Council Minutes », 1916, *Flower Pentecostal Heritage Center*. Robert Anderson suggère que cette rupture était davantage liée à des questions sociologiques et de puissance que doctrinales. Tandis que son argument semble avoir du mérite, il est clair qu'il s'agissait surtout d'une question doctrinale. Voir Anderson, *Vision of the Disinherited*, 176–194. Voir aussi Cotner, « Pentecost and Its Discontents », 126–134, pour une analyse plus récente de ces événements explorant la tension entre l'ancien groupe de l'*Alliance chrétienne et missionnaire* et ce que Cotner appelle le vieux groupe Parhamite.

⁷³ Notes non publiées de Howard Goss.

⁷⁴ Blumhofer, *Restoring the Faith*, 134.

⁷⁵ Cotner, « Pentecost and Its Discontents », 134.

Chapitre 7

¹ Cotner, « Pentecost and Its Discontents », 131–132.

² Lake, *Complete Collection*, 476.

³ Arthur L. Clanton, *United We Stand* (Hazelwood, MO : Pentecostal Publishing House, 1970), 80. Quelques ministres trinitaires ont quitté les *Assemblées de Dieu* parce qu'ils pensaient que la *Déclaration des vérités fondamentales* violait la première intention de l'organisation.

⁴ Ibid., 27.

⁵ Ibid., 31.

⁶ James L. Tyson, *The Early Pentecostal Revival* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1992), 187–190. Voir aussi Morris Golder, *History of the Pentecostal Assemblies of the World* (Indianapolis, IN : par l'auteur, 1972). Golder date l'établissement à 1906.

⁷ Tyson, *Early Pentecostal Revival*, 191. Tyson ne pense pas comme A. Clanton qui suggère dans *United We Stand* qu'E. W. Doak était élu comme président, G. T. Haywood comme secrétaire général, et D. C. O. Opperman comme ancien général. Voir page 32.

⁸ Goss, « A Note of Appreciation », *Pentecostal Herald*, décembre 1951, 4. Voir aussi le journal intime de Howard Goss.

⁹ Cela ne suggère pas qu'il était toujours allié avec Parham, mais que sa direction était parmi celles qui avaient des racines dans le travail de Parham.

¹⁰ Voir McClain, *Seek First the Kingdom*, 46–47 pour son récit sur l'influence de Goss sur lui pour recevoir le message de l'Unité.

¹¹ Thomas William Miller, « The Canadian 'Azusa': The Hebden Mission in Toronto », *Pneuma* 8, I (1986): 5–29. Voir aussi Michael Di Giacomo, « Pentecostal and Charismatic Christianity in Canada: Its Origins, Development, and Distinct Culture », 18–19, dans *Canadian Pentecostalism: Transition and Transformation*, Michael Wilkinson, éd. (Montreal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2009).

- ¹² Voir Miller, « The Canadian Azusa », 18.
- ¹³ Voir Ewart, *Phenomenon of Pentecost*, 135–136 et Douglas Rudd, *When the Spirit Came Upon Them: Highlights From the Early Years of the Pentecostal Movement in Canada* (Burlington, ON : Antioch Books, 2002), 37–38.
- ¹⁴ Ewart, *Phenomenon of Pentecost*, 140.
- ¹⁵ Ibid., 141.
- ¹⁶ Robert A. Larden, *Our Apostolic Heritage*, (Apostolic Church of Pentecost, 1971), 84.
- ¹⁷ Notes non publiées de Howard Goss.
- ¹⁸ Les noms de George Chambers et Frank Small apparaissent dans le *Minute Book and Ministerial Record* de 1919 de l'Assemblée générale des Assemblées apostoliques. Voir Tyson, *Early Pentecostal Revival*, 303, 311.
- ¹⁹ Larden, *Our Apostolic Heritage*, 88–89.
- ²⁰ Courriel de Ruth Nortje à Robin Johnston, 6 avril 2009.
- ²¹ Compte-rendu, Deuxième réunion annuelle des Assemblées de la Pentecôte du Canada, Montréal, 23-25 novembre 1920, *Pentecostal Assemblies of Canada Archives*.
- ²² Larden, *Our Apostolic Heritage*, 90–93. Voir aussi Gordon Atter, « *The Third Force* », (Peterborough, ON : The College Press, 1962), 102–103.
- ²³ Notes non publiées de Howard Goss.
- ²⁴ Ralph Reynolds, *From the Rising of the Sun* (Surrey, BC : Conexions Publishing, 1998), 103.
- ²⁵ Douglas Rudd, *When the Spirit Came Upon Them: Highlights From the Early Years of the Pentecostal Movement in Canada* (Burlington, ON : Antioch Books, 2002), 247–253.
- ²⁶ Thomas William Miller, *Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada* (Mississauga, ON : Full Gospel Publishing House, 1994), 44.
- ²⁷ Reynolds, *From the Rising of the Sun*, 106.
- ²⁸ « 50th Anniversary of Danforth Gospel Temple », 17-24 septembre 1972, *Pentecostal Assemblies of Canada Archives*.

- ²⁹ Rudd, *When the Spirit Came Upon Them*, 291.
- ³⁰ Frank Bartleman, *Azusa Street* (Plainfield, NJ : Logos International, 1980, réimpression de *How 'Pentecost' Came to Los Angeles*, 1925), 54.
- ³¹ Clanton, *United We Stand*, 32–38.
- ³² Ibid., 46. Voir Roderick R. Brown, « Oneness Pentecostalism and Ethnicity: A Decision Out of Step » (mémoire de maîtrise, University of South Dakota, 2005) pour un excellent aperçu de cette difficile période de l'histoire du pentecôtisme unicitaire.
- ³³ Clanton, *United We Stand*, 38.
- ³⁴ Ibid., 106–107.
- ³⁵ Ibid., 126.
- ³⁶ Ibid., 127.
- ³⁷ Ibid., 132–134.
- ³⁸ Howard Goss, « Attention Ministers », *The Apostolic Herald*, n° 7, juillet 1932, 7. La raison officielle de Goss pour expliquer sa démission était qu'en tant que président, il ne pouvait pas accorder suffisamment de temps et d'attention à l'église qu'il servait comme pasteur à Toronto. L'éditorial de Kidson du même numéro répétait l'explication de Goss, mais a pensé qu'il était nécessaire de mentionner que Goss demeurerait affilié avec le *Pentecostal Ministerial Alliance*. Il s'est peut-être passé quelque chose pour que Kidson ait pensé qu'il fallait inclure cette information.
- ³⁹ Le changement en faveur des dons aux missions peut être tracé dans *The Apostolic Herald* et *The Pentecostal Testimony*, la voix officielle des *Pentecostal Assemblies of Canada*.
- ⁴⁰ Le certificat d'ordination de Howard Goss, « Howard Goss Credential File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*.
- ⁴¹ *The Pentecostal Testimony*, juillet 1934, 15.
- ⁴² « The Eastern District Executive », *The Pentecostal Testimony*, novembre 1936, 6.
- ⁴³ « 1935 General Conference », *The Pentecostal Testimony*, octobre 1935, 3.
- ⁴⁴ Voir « The Thirteenth Annual Conference of The Pentecostal Church, Inc. », *The Apostolic Herald*, 12, n° 11, novembre 1937.

- ⁴⁵ « Pastor and Mrs. A. O. Moore, with the Picton Church, Affiliate with the Pentecostal Assemblies », *The Pentecostal Testimony*, février 1937, 19.
- ⁴⁶ Reynolds, *From the Rising of the Sun*, 144, 145 ; *The Pentecostal Testimony*, février 1937, 19.
- ⁴⁷ Voir la note 46 ci-dessus.
- ⁴⁸ « Across Canada », *The Pentecostal Testimony*, octobre 1937, 8.
- ⁴⁹ « Pentecostal Revival Across Canada », *The Pentecostal Testimony*, 15 novembre 1939, 4.
- ⁵⁰ Reynolds, *From the Rising of the Sun*, 144.
- ⁵¹ Compte-rendu de *Conference of the Eastern Ontario District de 1940 des Pentecostal Assemblies of Canada*, Archives des PAOC.
- ⁵² *The Pentecostal Testimony*, 15 novembre 1939, 4.
- ⁵³ Notes non publiées de S. C. McClain, *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*.
- ⁵⁴ Howard Goss, « Travelogue », *Pentecostal Herald*, décembre 1945, 7.
- ⁵⁵ Nortje, « Ethel Goss », 64–65.
- ⁵⁶ Howard Goss, « Travelogue », *Pentecostal Herald*, septembre 1950, 6.
- ⁵⁷ Judith Bentley, *Ship Ahoy: The Life and Times of Stanley and Catherine Chambers* (Bridgeton, MO : Bentley Educational Ministries, 2001), 27, 28. Voir aussi Clanton, *United We Stand*, 141, 142.
- ⁵⁸ Notes non publiées de Howard Goss.
- ⁵⁹ Clanton, *United We Stand*, 143, 144.
- ⁶⁰ Cela demeure la doctrine de l'ÉPUI. Voir le manuel de l'ÉPUI de 2010.
- ⁶¹ Bentley, *Ship Ahoy*, 30.
- ⁶² Goss, « Here and There with the General Superintendent », *Pentecostal Herald*, février 1946, 3.
- ⁶³ Mary Wallace, *It's Real: The Story of C. A. Nelson* (Hazelwood, MO: Word Aflame Press, 1981), 159.
- ⁶⁴ Goss, « A Statement of the General Superintendent at the General Conference », *Pentecostal Herald*, octobre 1946, 7.

- ⁶⁵ Bentley, *Ship Ahoy*, 47–49. Voir aussi Ellis Scism avec Stanley Scism, *Northwest Passage : The Early Years of Ellis Scism* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1994), 239, 240.
- ⁶⁶ Paul Box, « The General Conference through the Eyes of Your Editor », *Pentecostal Herald*, novembre 1947, 14.
- ⁶⁷ Manuel J. Gaziola, « Convention News From Mexico », *Pentecostal Herald*, novembre 1947, 3.
- ⁶⁸ Paul Box, « Howard A. Goss, General Superintendent, Enroute to South Africa », *Pentecostal Herald*, avril 1948, 2. Plusieurs des « Travelogues » de Goss provenaient de l'Afrique du Sud.
- ⁶⁹ Clanton, *United We Stand*, 194.
- ⁷⁰ Bentley, *Ship Ahoy*, 59. Voir aussi Thomas A. Fudge, *Christianity Without the Cross: A History of Salvation in Oneness Pentecostalism* (Parkland, FL : Universal Publishers, 2003), 106–107.

Chapitre 8

- ¹ Howard A. Goss, « The Great Physician », *Pentecostal Herald*, février 1949, 3, 13.
- ² Howard A. Goss, « Godhead », *Pentecostal Herald*, décembre 1948, 7.
- ³ Talmadge L. French, *Our God Is One: The Story of the Oneness Pentecostals* (Indianapolis : Voice and Vision Publications, 1999), 178–181.
- ⁴ Ibid., 167–170.
- ⁵ Voir Fudge, *Christianity Without the Cross*.
- ⁶ Faupel, « The Function of 'Models' », *Pneuma* 2 (printemps 1980) : 52–61. Comme une alternative à l'analogie de « modèles », on pourrait aussi utiliser l'idée de « lentilles ».
- ⁷ Ils ont adopté ce langage du mouvement de sainteté/de la vie supérieure. Voir *The Everlasting Gospel*, 108–109 de Faupel.
- ⁸ Ici, je me base sur l'analyse de Jacobsen. Voir *Thinking*, 40–46 de Jacobsen.
- ⁹ Ibid., 44.
- ¹⁰ Par « enlevé », Parham et les premiers pentecôtistes faisaient référence à l'enlèvement décrit dans I Thessaloniens 4 : 17. L'eschatologie dispensationnaliste commune des premiers pentecôtistes enseignait

qu'un enlèvement secret serait la première des deux étapes du retour de Jésus-Christ.

¹¹ William Seymour, « Rebecca; Type of the Bride of Christ », *The Apostolic Faith* (Los Angeles) 1, n° 6 (février-mars 1907) : 2. Selon l'eschatologie dispensationnaliste, seuls ceux qui sont enlevés participeront aux noces de l'Agneau.

¹² Seymour, « Receive Ye the Holy Ghost », *The Apostolic Faith* (Los Angeles) 1, n° 5 (janvier 1907) : 2.

¹³ George Floyd Taylor, « The Spirit and The Bride », 112–118, réimprimé dans *Three Early Pentecostal Tracts* (New York : Garland Publishing, 1985).

¹⁴ Ibid., 119.

¹⁵ Ibid., 121.

¹⁶ G. T. Haywood, *The Resurrection of the Dead* (Indianapolis : Christ Temple Book Store, n.d.), 19–20. Voir aussi *Before the Foundation of the World* (Indianapolis : Christ Temple Book Store, 1923), 50 de Haywood.

¹⁷ Deutéronome 11 : 10–15.

¹⁸ Cela est mieux illustré dans « The Latter Rain Covenant and Pentecostal Power » (Chicago : Evangel Publishing, 1910) de D. Wesley Mayland, réimprimé dans *Three Early Pentecostal Tracts* (New York : Garland Publishing, 1985). Voir aussi « The Spirit and the Bride » de Taylor, réimprimé dans ce même volume.

¹⁹ Acts 2 : 17–20.

²⁰ Joel 2 : 28–32.

²¹ Myland, *The Latter Rain*, 121–146.

²² Goff, *Fields White Unto Harvest*, 105.

²³ B. F. Lawrence, « The Apostolic Faith Restored » (Saint Louis : Gospel Publishing, 1916), réimprimé dans *Three Early Pentecostal Tracts* (New York : Garland Publishing, 1985).

²⁴ Ewart, « A Beautiful Type of Redemption », *The Good Report*, 1, n° 10 (mars 1914) : 3.

²⁵ Les pentecôtistes unicitaires se considèrent restaurationnistes. Voir J. L. Hall, « The Restoration Impulse: The Shaping of Oneness Pentecostalism »

(document non publié présenté au *Symposium on Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri, 11–13 janvier 1996).

²⁶ G. T. Haywood, *The Finest of the Wheat* (Indianapolis : Christ Temple Book Store, n.d.), 25.

²⁷ Jacobsen, *Thinking*, 389.

²⁸ Haywood, *Before the Foundation*, 56.

²⁹ Ibid., 57.

³⁰ Ewart, « A Beautiful Type », *The Good Report*, 3.

³¹ Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1987).

³² La première controverse théologique importante à se produire au sein du pentecôtisme était le message de l'œuvre accomplie de William Durham. Pour un aperçu de la controverse, voir « Finished Work Controversy » dans *NIDPCM* de R. M. Riss.

³³ Andrew D. Urshan, *Apostolic Faith Doctrine of the New Birth* (Cochrane, WI : par l'auteur, 1941), 14.

³⁴ Ibid., 13.

³⁵ Ibid.

³⁶ G. T. Haywood, « Baptized into One Body », *The Good Report*, 1, n° 7 (décembre 1913): 3.

³⁷ William J. Seymour, *The Doctrines and Disciplines of the Azusa Street Apostolic Faith Mission of Los Angeles, California*, éd. Larry Martin (Joplin, MS : Christian Life Books, 2000), 63. David S. Norris a récapitulé les différentes façons dont les pentecôtistes unicitaires faisaient place à ceux qui ne faisaient pas partie de l'épouse de Christ de cette manière : « (1) ceux qui seraient 'sauvés' en marchant dans toute la lumière qu'ils connaissaient; (2) ceux qui ne seraient pas perdus même s'ils n'étaient pas nés de nouveau, du fait qu'ils étaient 'engendrés'; (3) bien que certains n'étaient pas nés de nouveau, ils ne seraient pas perdus parce qu'ils avaient été en quelque sorte 'adoptés'; (4) le statut sotériologique de certains était expliqué par le Tabernacle; (5) certains étaient dans le 'Royaume des cieux' même s'ils ne sont pas encore entrés dans le 'Royaume de Dieu' (étant remplis de l'Esprit et baptisés au nom de Jésus); (6) certains étaient 'justes', mais pas encore saints. Ils auraient

une place sur la ‘nouvelle terre’ et finiraient peut-être par trouver une place au ciel. » Norris, *I AM*, 310.

³⁸ Faupel, *The Everlasting Gospel*, 304.

³⁹ Harvey McAlister, « Toronto Convention », *The Good Report*, 1, n° 7 (décembre 1913) : 2.

⁴⁰ Allen Clayton, « The Significance of William H. Durham for Pentecostal Historiography », *Pneuma* 1 (automne 1979): 27–42.

⁴¹ Les premiers pentecôtistes ont développé un grand nombre de moyens d’accommoder ceux en dehors du camp de l’Unité. Avec les idées présentées dans le corps de ce chapitre, Urshan faisait une distinction entre le royaume de Dieu et le royaume des cieux, et une distinction entre un enfant de Dieu adopté et un enfant de Dieu né de nouveau. Avec sa façon innovatrice, Haywood comprenait qu’Apocalypse 20 : 6 suggère trois classes de gens : les saints, les justes et les méchants. Les gens nés de nouveau étaient les saints. Les justes, ceux qui avaient obéi à un Évangile partiel — ceux qui étaient engendrés — et les méchants étaient les non régénérés.

⁴² Hattie E. Pryor, *The Water Way* (Indianapolis : G. T. Haywood, 1919).

⁴³ Norris, *I AM*, 235–236.

⁴⁴ Howard A. Goss, « Bible Salvation », *The Apostolic Herald*, septembre 1944, 5. L’idée d’Actes 2 : 38 étant « normale » était largement appuyée parmi les pentecôtistes unitaires. Voir « The Apostolic Normal... New Birth », *Pentecostal Herald*, février 1948, 4, 12.

⁴⁵ La façon d’adorer (prier) est ce que nous croyons.

⁴⁶ Goss, « Repentance », *The Apostolic Herald*, juin 1941, 3.

⁴⁷ David K. Bernard, *A History of Christian Doctrine*, Volume 3 (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1999), 115, 122–123.

⁴⁸ Howard Goss, « A Statement of the General Superintendent at the General Conference », *Pentecostal Herald*, octobre 1946, 7. À un moment donné, Goss avait en fait une plus forte compréhension concernant « l’eau et l’Esprit » à propos de la nouvelle naissance, d’après une conversation qu’il a eue avec W. C. Parkey vers la fin des années 1950, d’après l’entrevue de l’auteur avec Parkey le 20 mai 2005. Parkey, qui maintenait une solide position quant à « l’eau et l’Esprit » de la nouvelle naissance, a demandé à Goss s’il croyait au message comme Parkey.

Goss a répondu qu'il aurait souhaité pouvoir dire qu'il n'avait jamais maintenu cette position, mais il ne le pouvait pas.

⁴⁹ *Manual*, United Pentecostal Church International 2009, 29.

Conclusion

¹ Wacker, *Heaven Below*, 205.

² Ruth Nortje à Margie McNall, 7 mai 2007. « Howard Goss Correspondence File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*.

³ Jeffery Burton Russel, *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order* (Arlington Heights, IL : AHM Publishing Corporation, 1968), v.

⁴ Cotner, « Pentecost and Its Discontents », 10.

Bibliographie

50th Anniversary of Danforth Gospel Temple, 17–24 septembre 1972. Pentecostal Assemblies of Canada Archives, Mississauga, Ontario.

« Across Canada ». *The Pentecostal Testimony*, octobre 1937.

Alexander, Kimberly Ervin. *Pentecostal Healing: Models in Theology and Practice*. Blandford Forum, Dorset : Deo Publishing, 2006.

Anderson, Allan. *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

Anderson, Robert Mapes. *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1979.

Archer, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First Century: Spirit, Scripture and Community*. Londres et New York : T & T Clark International, 2004.

Atter, Gordon Francis. « *The Third Force* ». Peterborough, Ontario : The College Press, 1962.

Barrett, David B., George T. Kurian et Todd M. Johnson. *World Christian Encyclopedia: A comparative survey of churches and religions in the modern world*, Volume 1. New York : Oxford University Press, 2001.

Bartleman, Frank. *Azusa Street: The Roots of Modern-day Pentecost*. Plainfield, NJ : Logos International, 1980.

- Beisner, E. Carl. *The Jesus Only Churches*. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing House, 1998.
- Bell, E. N. « Paper Grows ». *Word and Witness* 8, n° 6, août 1912.
- . « The Great Outlook ». *Weekly Evangel* 92, 29 mai 1915.
- . « The Sad New Issue ». *Word and Witness* 12, n° 6, juin 1915.
- . « To Act in the Name of Another: What Does the Bible Mean by It? ». *Word and Witness*, Vol. 12, n° 5, mai 1915.
- . « Who is Jesus Christ? » *Weekly Evangel* 103, 14 août 1915.
- . « World-Wide Apostolic Faith Camp Meeting ». *Word and Witness*, 20 mars 1913.
- Bentley, Judith. *Ship Ahoy: The Life and Times of Stanley and Catherine Chambers*. Bridgeton, MO : Bentley Educational Ministries, 2001.
- Bernard, David K. *A History of Christian Doctrine: The Twentieth Century, A.D. 1900–2000*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1999.
- Bevins, Winfield H. « A Pentecostal Appropriation of the Wesleyan Quadrilateral ». Document lu à la réunion annuelle de la *Society of Pentecostal Studies*, Regent University, Virginia Beach, 10-12 mars 2005.
- Blumhofer, Edith. *Aimee Semple McPherson: Everybody's Sister*. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans, 1993.
- . « Dowie, John Alexander ». Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- . *'Pentecost in My Soul': Explorations in the Meaning of Pentecostal Experience in the Early Assemblies of God*. Springfield, MO : Gospel Publishing House, 1989.

- . « Purity and Preparation: A Study in the Pentecostal Perfectionist Heritage ». Dans *Reaching Beyond: Chapters in the History of Perfectionism*. Stanley M. Burgess, éd. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1986.
- . *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*. Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1993.
- . *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism, Volume 1*. Springfield, MO : Gospel Publishing House, 1989.
- . « The 'Overcoming Life': A Study in the Reformed Evangelical Origins of Pentecostalism ». Dissertation doctorale, Harvard University, 1977.
- . « William H. Durham: Years of Creativity, Years of Dissent ». Dans *Portraits of a Generation: Early Pentecostal Leaders*, éditeurs James R. Goff et Grant Wacker. Fayetteville, AR : The University of Arkansas Press, 2002.
- Bosworth, F. F. « The God of All the Earth Working at Dallas ». *Word and Witness*, 20 mars 1912.
- Box, Paul. « Howard A. Goss, General Superintendent, Enroute to South Africa ». *Pentecostal Herald*, avril 1948.
- . « The General Conference Through The Eyes Of Your Editor ». *Pentecostal Herald*, novembre 1947.
- Brown, Roderick R. « Oneness Pentecostalism and Ethnicity: A Decision Out of Step ». Mémoire de maîtrise, The University of South Dakota, 2005.
- Bruce, Dickson D. Jr. *And They All Sang Hallelujah: Plain-Folk Camp-Meeting Religion, 1800-1845*. Knoxville : The University of Tennessee Press, 1974.

- Brumback, Carl. *Suddenly... From Heaven: A History of the Assemblies of God*. Springfield, MO : Gospel Publishing House, 1961.
- Burgess, Stanley M. *Reaching Beyond: Chapters in the History of Perfectionism*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1986.
- Butler, Daniel L. *Oneness Pentecostalism: A History of the Jesus Name Movement*. Cerritos, CA : par l'auteur, 2004.
- Callahan, Leslie Dawn. *Fleshly Manifestation : Charles Fox Parham's Quest for the Sanctified Body*. Dissertation doctorale, Princeton University, 2002.
- Cerillo, A. et G. Wacker. « Bibliography and Historiography of Pentecostalism in the United States ». Dans *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*, Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan, 2002.
- Cerillo, Augustus. « The Beginnings of American Pentecostalism: A Historiographical Overview ». Dans *Pentecostal Currents in American Protestantism*, Edith L. Blumhofer, Russell P. Spittler, et Grant A. Wacker, édés. Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1999.
- Chappell, Paul. « The Divine Healing Movement in America ». Dissertation doctorale, Drew University (1983).
- . « Healing Movements ». Dans *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess et Gary B. McGee, édés. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing House, 1988.
- Clanton, Arthur L. et Charles E. Clanton. *United We Stand*, Jubilee Edition. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1995. [Disponible aussi en français : *Unie, l'Église reste ferme*. Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2020).]

- Clayton, Allan. « The Significance of William H. Durham for Pentecostal Historiography », *Pneuma* 1, automne 1979.
- Clemmons, Ithiel C. *Bishop C. H. Mason and the Roots of the Church of God in Christ*. Bakersfield, CA : Pneuma Life Publishing, 1996.
- Cotner, Richard. « Pentecost and Its Discontents ». Dissertation doctorale, University of Missouri, 2004.
- Cox, Harvey. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Boston : Addison-Wesley, 1994.
- Creech, Joe. « Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History ». *Church History* 65, n° 3, printemps 1996.
- Dayton, Donald W. *Theological Roots of Pentecostalism*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1987.
- Davis, Lorene. *Echoes from the Past*. Par l'auteur, n.d.
- Di Giacomo, Michael. « Pentecostal and Charismatic Christianity in Canada: Its Origins, Development, and Distinct Culture ». Dans *Canadian Pentecostalism : Transition and Transformation*, Michael Wilkinson, éd. Montreal et Kingston : McGill-Queen's University Press, 2009.
- Dugas, Paul D., éditeur et compilateur. *The Life and Writings of Elder G. T. Haywood*, Oneness Pentecostal Pioneer Series. Stockton, CA : WABC, 1968.
- Espinosa, Gaston. *Not by Might: A Documentary History of William J. Seymour, the Azusa Street Revival, & Global Pentecostal Origins*. Durham, NC : Duke University Press, forthcoming 2010.
- « Evangelist is Arrested, C. F. Parham, Who has Been Prominent in Meeting Here, Taken into Custody ». *The San Antonio Light*, 19 juillet 1907.

- Ewart, Frank J. « A Beautiful Type of Redemption ». *The Good Report*, 3.
- . *The Phenomenon of Pentecost*. Hazelwood, MO : Word Afame Press, 1947, éd. rév. 2000.
- Farkas, Thomas George. « William H. Durham and the Sanctification Controversy in Early American Pentecostalism, 1906–1916 ». Dissertation doctorale, Southern Baptist Theological Seminary, 1993.
- Farrow, George R. « It's All In Him ». Copyright par L. C. Hall, 1920. Dans *Pentecostal Praises*. Saint Louis, MO : Pentecostal Publishing House, 1947.
- Faupel, D. William. *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996.
- . « The Function of 'Models' in the Interpretation of Pentecostal Thought ». *Pneuma* 2, printemps 1980.
- Fauss, O. F. *What Hath God Wrought: The Complete Works of O. F. Fauss*. Hazelwood, MO : Word Afame Press, 1985.
- Fiebleman, Ken. *Ozark Hills Friends and Neighbors, 1829–2000: East Central Missouri Ozarks, Volume Four*. Paducah, KY : Turner Publishing Company, 2001.
- Flower, J. R. « Brother Bell Has Been Rebaptized in the Name of Jesus Christ ». *Word and Witness*, août 1915.
- Foster, Fred. *Their Story: 20th Century Pentecostal*. Saint Louis : Pentecostal Publishing House, 1965.
- French, Talmadge L. *Our God Is One: The Story of the Oneness Pentecostals*. Indianapolis : Voice & Vision Publications, 1999.

- Frodsham, Stanley. *'With Signs Following': The Story of the Latter-Day Pentecostal Revival*. Springfield, MO : Gospel Publishing House, 1926.
- Fudge, Thomas A. *Christianity Without the Cross: A History of Salvation in Oneness Pentecostalism*. Parklands, FL : Universal Publishers, 2003.
- Gaebelein, Arno C. *The Lord of Glory—Meditations on the Person, the Work and Glory of Our Lord Jesus Christ*. New York : « Our Hope », 1910.
- . « Did E. N. Bell Convert to the 'New Issue' in 1915? » *Journal of Pentecostal Theology* 18, avril 2001.
- Gaxiola, Manuel J. « Convention News From Mexico ». *Pentecostal Herald*, novembre 1947.
- « General Convention of the Pentecostal Saints and Churches of God in Christ ». *Word and Witness*, 20 décembre 1913.
- General Council Minutes, 1915–1916. Flower Pentecostal Heritage Center.
- Gibson, Arrell M. « Lead Mining in Southwest Missouri After 1885 ». *Missouri Historical Review* 53, juillet 1959.
- Gibson, J. Munro. *Christianity According to Christ*, 2^e édition. Londres : James Nisbet, 1889.
- Goff, James R. Jr. *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*. Fayetteville, AR : The University of Arkansas Press, 1988.
- . « Thomas Hampton Gourley: Defining the Boundaries ». Dans *Portraits of a Generation: Early Pentecostal Leaders*, James Goff Jr. et Grant Wacker, édés. Fayetteville, AR : University of Arkansas Press, 2002.
- Gordon, A. J. *In Christ*. Boston : Howard Gannett, 1883.

- Goss, Howard A. « Attention Ministers ». *The Apostolic Herald*, Volume 7, n° 7, juillet 1932.
- . « A Statement of the General Superintendent at the General Conference ». *Pentecostal Herald*, octobre 1946.
- . « Bible Salvation ». *The Apostolic Herald*, septembre 1944.
- . Journal intime. Center for the Study of Oneness Pentecostalism. Hazelwood, Missouri.
- . « Godhead ». *Pentecostal Herald*, décembre 1948.
- . « Here and There with the General Superintendent ». *Pentecostal Herald*, février 1946.
- . « Repentance », *The Apostolic Herald*, juin 1941.
- . « The Baptism in the Holy Ghost: Evidence by Speaking in Tongues ». Galena, KS : par l'auteur, 1909.
- . « The Great Physician ». *Pentecostal Herald*, février 1949.
- . « Travelogue ». *Pentecostal Herald*, décembre 1945.
- . « Travelogue ». *Pentecostal Herald*, septembre 1950.
- . Notes non publiées. Center for the Study of Oneness Pentecostalism, Hazelwood, Missouri.
- Goss, Ethel E. *The Winds of God: The Story of the Early Pentecostal Days (1901–1914) in the Life of Howard A. Goss*. New York : Comet Press Books, 1958.
- Hall, J. L. « Goss, Howard A. » Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- . *Restoring the Apostolic Faith: A History of the Early Pentecostal Movement*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2007.

- . « The Restoration Impulse: The Shaping of Oneness Pentecostalism ». Document présenté au Symposium on Oneness Pentecostalism, Saint Louis, Missouri, 11-13 janvier 1996.
- Hall, William Phillips. *Remarkable Biblical Discovery, Or 'The Name' of God According to the Scriptures*. New York : American Tract Society, 1928.
- . *What is 'The Name'? OR 'The Mystery of God' Revealed*. Greenwich, CT : par l'auteur, 1913.
- Hansford, Catherine McDaniel. « Grover C. McDaniel ». Dans *Profiles of Pentecostal Preachers*, Mary Wallace, compilateur. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1983.
- Hardesty, Nancy A. *Faith Cure: Divine Healing in the Holiness and Pentecostal Movements*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 2003.
- Haywood, G. T. « Baptized into One Body ». *The Good Report* 1, n° 7, décembre 1913.
- . *Before the Foundation of the World*. Indianapolis : Christ Temple Bookstore, 1923.
- . *The Finest of the Wheat*. Indianapolis : Christ Temple Book Store, n.d.
- . *The Resurrection of the Dead*. Indianapolis : Christ Temple Book Store, n.d.
- Hyatt, Eddie. « Across the Lines: Charles Parham's Contribution to the Inter-Racial Character of Early Pentecostalism », *Pneuma Review* 7, n° 4, automne 2004.
- Hempton, David. *Methodism: Empire of the Spirit*. New Haven and Londres : Yale University Press, 2005.
- Historia de la Asamblea Apostolica, 1916-1966*. Mentone, CA : Sal's Printing Service, 1966.

- Hollenweger, Walter J. *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1997.
- . *The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches*. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1972.
- Howell, Joseph. « The People of the Name: Oneness Pentecostalism in the United States ». Dissertation doctorale, University of Florida, 1985.
- Howell, Martha et Walter Prevenier. *From Reliable Sources: An Introduction to Historical Methods*. Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2001.
- Hunter, H. D. « Tomlinson, Ambrose Jessup ». Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- Hyatt, Eddie. « Across the Lines: Charles Parham's Contribution to the Inter-Racial Character of Early Pentecostalism ». *Pneuma Review*, vol. 7, n° 4, automne 2004.
- Jacobsen, Douglas. *A Reader in Pentecostal Theology: Voices from the First Generation*. Bloomington, IN : Indiana University Press, 2006.
- . *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*. Bloomington, IN : Indiana University Press, 2003.
- Jones, Charles Edwin. « Holiness Movement ». Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- Kidson, W. E. « Editorial ». *The Apostolic Herald* 7, n° 7, juillet 1932.

- King, Paul. « A Critique of Charles Nienkerchen's Book, 'A. B. Simpson and the Pentecostal Movement' ». Dans *The Alliance Review* 2000, Elio Cuccaro, éd., 2000.
- Kenyon, E. W. *The Wonderful Name of Jesus*. Los Angeles : West Coast, 1927.
- Lake, John G. *John G. Lake: The Complete Collection of His Life Teachings*. Roberts Liardon, compilateur. Tulsa, OK : Albury Publishing, 1999.
- Land, Steven J. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993.
- Lardin, Robert. *Our Apostolic Heritage*. Apostolic Church of Pentecost, 1971.
- Lawrence, B. F. *The Apostolic Faith Restored: A History of the Present Latter Rain Outpouring of the Holy Spirit Known as the Apostolic or Pentecostal Movement*. Saint Louis, MO : Gospel Publishing, 1916.
- MacRobert, Ian. *The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the U.S.A*. Londres : Macmillan Press, 1988.
- Mahan, Asa. *The Baptism of the Holy Ghost*. New York : Palmer and Hughes, 1870.
- Martin, Larry. *The Life and Ministry of William J. Seymour*. Joplin, MO : Christian Life Books, 1999.
- Manual*, United Pentecostal Church International, 2009.
- McAlister, Harvey. « Toronto Convention ». *The Good Report* 1, n° 7, décembre 1913.
- McClain, S. C. *Seek First the Kingdom*. Robin Johnston, éd. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2005.
- McGee, Gary B. *People of the Spirit: The Assemblies of God*. Springfield, MO : Gospel Publishing House, 2004.

- McGrath, Alister. *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. New York : Harper One, 2007.
- Miller, Thomas William. *Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*. Mississauga, ON : Full Gospel Publishing House, 1994.
- . « The Canadian 'Azusa' : The Hebden Mission in Toronto ». *Pneuma* 8, I, 1986.
- Minutes of the Second Annual Meeting of the Pentecostal Assemblies of Canada, Montreal, 23–25 novembre. Pentecostal Assemblies of God Archives, Mississauga, Ontario.
- Minutes of the 1940 Conference of the Eastern Ontario District of the PAOC, Pentecostal Assemblies of Canada Archives, Mississauga, Ontario.
- Morse, Harry. « Intolerance », *The Apostolic Herald*, décembre 1943.
- Myland, D. Wesley. *The Latter Covenant and Pentecostal Power with Testimony of Healings and Baptism*. Chicago : Evangel Publishing House, 1910.
- Nelson, Douglas J. « For Such a Time as This: The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival ». Dissertation doctorale, University of Birmingham, 1981.
- Nelson, Shirley. *Fair Clear and Terrible: The Story of Shiloh, Maine*. Latham, NY : British American Publishing, 1989.
- Niebuhr, H. Richard. « The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church ». *Theology Today* 3, octobre 1946.
- Nienkirchen, Charles W. A. B. *Simpson and the Pentecostal Movement*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1992.

- . « Simpson, Albert Benjamin ». Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- Noll, Mark A. *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity*. Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, 2002.
- . *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*. Grand Rapids, MI : Baker Books, 1997.
- Norris, David S. « G.T. Haywood and the Antiquity of the Earth: Revisiting 'Revelation' as a Source for Theology ». Document lu à la réunion annuelle de la *Society of Pentecostal Studies*, Duke University, Durham, North Carolina, 13-15 mars 2008.
- . *I AM : A Oneness Pentecostal Theology*. Hazelwood, MO : WAP Academic, 2009.
- Nortje, Ruth Goss. « Ethel Elizabeth Goss ». Dans *Pioneer Pentecostal Women, Volume III*, éd. Mary Wallace. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2003.
- à Margie McNall, 7 mai 2007. « Howard Goss Correspondence File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- e-mail à Robin Johnston, 6 avril 2009.
- « Notice About Parham ». Dans *Word and Witness*. Malvern, Arkansas, 20 octobre 20 1912.
- Olson, Roger E. *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*. Downers Grove, IL : InterVarsity Press, 1999.
- Parham, Charles F. *Kol Kare Bomidbar: A Voice Crying in the Wilderness*. Baxter Springs, KS : par l'auteur, 1902, 1910.

- . « Letter from Bro. Parham ». *The Apostolic Faith* (Los Angeles). 1^{er} septembre 1906.
- à Howard Goss, 31 janvier 1907. « Howard Goss Correspondence File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- à Howard Goss, 13 février 1907. « Howard Goss Correspondence File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- à Howard Goss, 24 février 1907. « Howard Goss Correspondence File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- à Howard Goss, 5 avril 1907. « Howard Goss Correspondence File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- aux ouvriers, et missions, de l'état du Texas, 15 mai 1907. « Howard Goss Correspondence File », *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- Parham, Sarah. *The Life of Charles F. Parham*. Joplin, MO : Tri-State Printing Company, 1930.
- Parkey, W. C. Entrevue téléphonique, 5 mai 2005.
- « Pastor and Mrs. A. O. Moore, with the Picton Church, Affiliate with the Pentecostal Assemblies ». *The Pentecostal Testimony*, février 1937.
- « Pentecost with Signs Following ». *The Apostolic Faith* (Los Angeles). Décembre 1906.
- « Pentecostal Revival Across Canada ». *The Pentecostal Testimony*, 15 novembre 1934.
- « Personal Statement ». *Word and Witness*, octobre 1915.
- Pryor, Hattie E. *The Water Way*. G. T. Haywood, 1919.

- Reed, David A. *'In Jesus Name': The History and Beliefs of Oneness Pentecostals*. Blandford Forum, Dorset : Deo Publishing, 2008.
- . « Oneness Pentecostalism ». Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- . « Origins and Development of Oneness Pentecostalism in the United States ». Dissertation doctorale, Boston University, 1979.
- . « The 'New Issue' of 1914: New Revelation or Historical Development? » Document présenté à la réunion annuelle à la *Society for Pentecostal Studies*, Wheaton College, Wheaton, IL, 10-12 novembre 1995.
- Reynolds, Ralph et Joyce Morehouse. *From the Rising of the Sun: A History of the Apostolic Truth Across Canada and the Reflections of a Pioneer Preacher*. Surrey, BC : Conexions Publishing, 1998.
- Rivard, Eugene. « Rediscovering the Music of A. B. Simpson ». Dans *The Birth of a Vision: Essays on the Ministry and Thought of Albert B. Simpson*. David F. Hartzfeld et Charles Nienkirchen, éd. Regina : HIS DOMINION, 1986.
- Riss, R. M. « Cook, Glenn A. » Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- . « Finished Work Controversy ». Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- . « Kenyon, Essek William ». Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.

- Robeck, Cecil M. « Seymour, William J. » Dans *The New Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Stanley M. Burgess, éd. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing, 2002.
- . *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement*. Nashville : Nelson Reference and Electronic, 2006.
- Robins, R. G. A. *J. Tomlinson: Plainfolk Modernist*. Oxford and New York : Oxford University Press, 2004.
- Rodgers, Darrin J. « The Assemblies of God and the Long Journey Toward Racial Reconciliation ». Dans *Assemblies of God Heritage* 28, 2008.
- Rudd, Douglas. *When the Spirit Came Upon Them: Highlights from the Early Years of the Pentecostal Movement in Canada*. Burlington, ON : Antioch Books, 2002.
- Russell, Jeffrey Burton. *A History of Medieval Christianity: Prophecy and Order*. Arlington Heights, IL : AHM Publishing Corporation, 1968.
- Ruthven, Jon. *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993.
- Sawin, John. « Publications of A. B. Simpson ». Dans *The Birth of A Vision: Essays on the Ministry and Thought of Albert B. Simpson*. David F. Hartzfeld et Charles Nienkirchen, édés. Regina : HIS DOMINION, 1986.
- Scism, Ellis, avec Stanley Scism. *Northwest Passage: The Early Years of Ellis Scism, 1909–1949*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1994.
- Scott, R. J. « World-Wide Apostolic Faith Camp Meeting ». *Word and Witness*, 20 mars 1913.

- Seymour, William J. « Free From Sin ». *The Apostolic Faith*, vol. 1, n° 7.
- . « Rebecca: Type of the Bride of Christ », *The Apostolic Faith* 1, n° 6, février-mars 1907.
- . « Receive Ye the Holy Ghost », *The Apostolic Faith* 1, n° 5, janvier 1907.
- . *The Doctrines and Disciplines of the Azusa Street Apostolic Faith Mission of Los Angeles, California*. Larry Martin, éd. Joplin, MO : Christian Life Books, 2000.
- Shumway, Charles W. « A Critical History of Glossolalia ». Dissertation, Boston College, 1919.
- . « A Study of the 'Gift of Tongues' ». Mémoire, University of Southern California, 1914.
- Simmons, Dale H. E. W. *Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty*. Lanham, MD : Scarecrow Press, 1997.
- Simpson, A. B. « A Personal Testimony ». *Alliance Weekly* 45, 2 octobre 1915.
- . *The Christ of Forty Days*. New York : Christian Alliance Publishing, n.d.
- . *The Fulness of Jesus*. New York : Christian Alliance Publishing, 1890.
- . *The Names of Jesus*. New York : Christian Alliance Publishing, 1892.
- Smith, Mabel à Howard et Millicent Goss, 25 février 1907.
« Howard Goss Correspondence File ». *Center for the Study of Oneness Pentecostalism*, Hazelwood, Missouri.
- Stephens, Randall J. « Interpreting American Pentecostal Origins: Retrospect and Prospect ». Dans *American*

- Denominational History*, éd. Keith Harper. Tuscaloosa, AL : The University of Alabama Press, 2008.
- Sutton, Matthew Avery. *Aimee Semple McPherson and the Resurrection of Christian America*. Cambridge, MA et Londres : Harvard University Press, 2007.
- Synan, Vinson. *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*. Plainfield, NJ : Bridge Logos Publishers, 1979.
- . *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901–2001*. Nashville : Thomas Nelson, 2001.
- . *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans Publishing Company, 1971, 1997.
- Taylor, George Floyd. *The Spirit and the Bride*. Réimprimé dans *Three Early Pentecostal Tracts*. New York : Garland Publishing Company, 1985.
- Tenney, T. F. *The Flame Still Burns: A History of the Pentecostals of Louisiana*. Tioga, LA : Focused Light, 1989.
- « The Thirteenth Annual Conference of The Pentecostal Church, Inc. » *The Apostolic Herald*, Vol. 12, n° 11, novembre 1937.
- Thompson, A. E. *The Life of A. B. Simpson*. Brooklyn : Christian Alliance Publishing, 1920.
- Tyson, James L. *The Early Pentecostal Revival: History of Twentieth-Century Pentecostals and the Pentecostal Assemblies of the World, 1901–30*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1992.
- Urshan, Andrew D. *Apostolic Faith Doctrine of the New Birth*. Cochrane, Wisconsin : par l'auteur, 1941.

- . « Jesus Only ». *The Witness of God* 1, 10^e éd., novembre 1920.
- . « The New Light of the More Light ». *The Witness of God* 1, 10^e éd., 1920.
- Wacker, Grant. *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2001.
- . « Playing for Keeps: The Primitivist Impulse in Early Pentecostalism ». Dans *The American Quest for the Primitive Church*. Richard T. Hughes, éd. Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1988.
- . « Searching for Eden with a Satellite Dish: Primitivism, Pragmatism, and the Pentecostal Character ». Dans *The Primitive Church in the Modern World*. Richard T. Hughes, éd. Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1995.
- . « The Functions of Faith in Primitive Pentecostalism ». *Harvard Theological Review*, 77/3–4, juillet/octobre 1984.
- Wallace, Mary. *It's Real: The Story of C. A. Nelson*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1981.
- Walton, Robert C. *Charts of Church History*. Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1986.
- Warner, Wayne E. « Maria B. Woodworth-Etter: Prophet of Equality ». Dans *Portraits of a Generation: Early Pentecostal Leaders*. James R. Goff Jr. et Grant Wacker, éd. Fayetteville, AR : University of Arkansas Press, 2002.
- . « Visiting Our Historical Sites ». *Assemblies of God Heritage* 3, n° 2, été 1983.
- Weber, Timothy P. « Dispensational and Historic Premillennialism as Popular Millennialist Movements ». Dans *A Case for Historic Premillennialism: an Alternative to 'Left Behind' Eschatology*. Craig L. Bloomberg et Sung Wook Chung, éd. Grand Rapids MI : Baker Academic, 2009.

Glossaire

La plupart des organisations, publications ou ouvrages mentionnés dans ce livre (particulièrement à partir du Chapitre 20) n'avaient pas, à l'époque, et n'ont toujours pas une traduction française officielle. Pour plus de fluidité dans la lecture de ce livre, nous avons souvent choisi d'utiliser la traduction libre du nom. La première fois qu'un nom répété apparaît dans le texte, il sera suivi d'un astérisque (*). Pour les noms qui n'apparaît qu'une seule fois dans le texte et dont la signification est importante pour les lecteurs, une note en bas de page indique le nom original.

Alliance chrétienne et missionnaire	<i>Christian and Missionary Alliance</i>
Alliance ministérielle pentecôtiste (AMP)	<i>Pentecostal Ministerial Alliance (PMA)</i>
Assemblées de Dieu	<i>Assemblies of God</i>
Assemblées de la Pentecôte du Canada	<i>Pentecostal Assemblies of Canada</i>
Assemblée générale des Assemblées apostoliques (AGAA)	<i>General Assembly of the Apostolic Assemblies (GAAA)</i>
Assemblées pentecôtistes de Jésus-Christ	<i>Pentecostal Assemblies of Jesus Christ</i>
Assemblées pentecôtistes du monde	<i>Pentecostal Assemblies of the World</i>
Centre pour l'étude du pentecôtisme unicitaire	<i>Center for the Study of Oneness Pentecostalism</i>
Chose nouvelle	<i>New Issue</i>

Collège biblique Bethel	<i>Bethel Bible College</i>
Collège d'évangélisation Gateway	<i>Gateway College of Evangelism</i>
Déclaration des vérités fondamentales	<i>Statement of Fundamental Truths</i>
École biblique du Saint-Esprit et de nous	<i>Holy Ghost and Us Bible School</i>
École supérieure de théologie Urshan (ÉSTU)	<i>Urshan Graduate School of Theology (UGST)</i>
Église apostolique de la Pentecôte	<i>Apostolic Church of Pentecost</i>
Église de Dieu	<i>Church of God</i>
Église de Dieu en Christ	<i>Church of God in Christ</i>
Église pentecôtiste constituée	<i>Pentecostal Church, Incorporated</i>
Église pentecôtiste de sainteté	<i>Pentecostal Holiness Church</i>
Église d'Emmanuel en Jésus-Christ	<i>Emmanuel's Church in Jesus Christ</i>
Église Pentecôtiste Unie (Internationale) [ÉPU(I)]	<i>United Pentecostal Church (International) [(UPC(I)]</i>
Foyer de la guérison Bethel	<i>Bethel Healing Home</i>
La foi apostolique [mouvement et périodique]	<i>Apostolic Faith</i>
La foi apostolique restaurée	<i>The Apostolic Faith Restored</i>
La vie chrétienne supérieure	<i>The Higher Christian Life</i>
Le ciel sur terre : Les premiers pentecôtistes et la culture américaine	<i>Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture</i>
Le peuple du Nom	<i>People of the Name</i>
Le témoignage pentecôtiste	<i>The Pentecostal Testimony</i>
L'Évangile éternel : L'importance de l'eschatologie dans le développement de la pensée pentecôtiste	<i>The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought.</i>
Les vents de Dieu	<i>The Winds of God</i>

Les vents de Dieu : L'histoire de la première période pentecôtiste (1901-1914) dans la vie de Howard A. Goss	<i>The Winds of God: The Story of the Early Pentecostal Days (1901-1914) in the Life of Howard A. Goss</i>
Messager pentecôtiste	<i>Pentecostal Herald</i>
Mission de l'avenue North	<i>North Avenue Mission</i>
Mission de la rue Azusa	<i>Azusa Street Mission</i>
Mission de la rue Seventh	<i>Seventh Street Mission</i>
œuvre accomplie	<i>Finished Work</i>
Parole et témoignage	<i>Word and Witness</i>
Penser dans l'Esprit : Les théologies du début du mouvement pentecôtiste	<i>Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement</i>
plein Évangile	<i>Full Gospel</i>
Société des études pentecôtistes	<i>Society of Pentecostal Studies</i>
Tout à coup... du ciel : Une histoire des Assemblées de Dieu	<i>Suddenly...from Heaven: A History of the Assemblies of God</i>
vie supérieure	<i>Higher Life</i>

Table des matières

Reconnaissance	7
Préface.....	11
Introduction.....	15
1. Les débuts.....	27
2. Une nouvelle religion « d'antan » : Les origines du pentecôtisme	35
3. La naissance du mouvement pentecôtiste	49
4. Un primitiviste pentecôtiste : Retour à la Pentecôte	61
5. La lumière du crépuscule du soir : L'émergence du pentecôtisme unicitaire	99
6. Un primitiviste pentecôtiste : Emporté par le courant	123
7. Un pragmatiste pentecôtiste : L'organisation du mouvement unicitaire.....	143
8. Un pragmatiste pentecôtiste : Howard Goss et la « nouvelle naissance »	163
Conclusion	181
Notes en fin d'ouvrage	183
Bibliographie	225
Glossaire.....	245