

L'EMERGENCE D'UN THEOLOGIEN PENTECOTISANT : LES ECRITS DE LOUIS DALLIERE DE 1922 À 1932

par David BUNDY

Louis Dallière, pasteur réformé français et fondateur de l'Union de prière de Charmes, fut sa vie durant imprégné d'un souci authentique de l'Eglise de Jésus-Christ. A la recherche d'un renouveau constant de celle-ci, il associait une réflexion intellectuelle exigeante à une spiritualité forte en prise directe avec la réalité ecclésiale.

De telles aspirations ont trouvé au sein de notre équipe Hokhma un écho très favorable; elles ne sont pas pour rien dans le travail consenti autour de cet article de D. Bundy, professeur associé d'histoire des origines du christianisme au "Asbury Theological" Seminary (USA). Le travail de traduction a été mené à bien par Christophe Desplanque, Sylvie et Serge Carrel.

Louis Dallière (1897-1976) est l'une des rares figures de proue du mouvement pentecôtiste d'avant-guerre qui, avant de s'engager dans le "Réveil", fut un théologien reconnu au sein de son église. Cas d'autant plus unique que sa formation était aussi bien philosophique que théologique. A ma connaissance, seuls Jonathan A. B. Paul et C. L. Parker peuvent lui être comparés sur ce plan.

Les recherches sur le rôle qu'a joué Dallière dans le développement du pentecôtisme français et belge ne font que débiter; aussi le *status quaestionis* peut-il être assez vite tracé. Henri Schaerer

et René de Richmond ont débattu de la fondation de l'Union de prière dont le centre est Charmes¹. Puis W. Hollenweger a brièvement développé la question des engagements œcuméniques et ecclésiaux de Dallière après 1940, en décrivant de manière assez détaillée les règles de l'Union de prière. Dallière est dépeint par Hollenweger comme un pasteur charismatique au sein de l'Eglise réformée — ce qui me semble exact. Une grande partie de cette recherche a été incorporée à la version espagnole de *Enthusiastisches Christentum*². Par ailleurs George Stotts qui a choisi de porter son attention sur la vie et le ministère de Douglas Scott, fait aussi mention brièvement de Dallière³. Mais l'essai à ce jour le plus important sur Dallière est le mémoire de J. Thoorens sur l'Union de prière, présenté à l'Institut catholique de Paris. Ce travail est du plus haut intérêt pour notre sujet, car les données biographiques proviennent d'interviews de Dallière et de ceux qui l'on connu. Sans ce mémoire notre connaissance des détails de sa vie serait infime⁴.

La contribution de F. Lovsky à l'analyse de la pensée théologique de Louis Dallière⁵ est une réflexion sur les développements et les engagements ecclésiologiques de sa théologie. Lovsky affirme que Dallière ne peut pas être appréhendé comme un pentecôtiste, mais plutôt comme un "homme d'église". Cela est certainement vrai de

¹ Henri Schaerer et René de Richmond, *Retour historique sur les origines de l'Union de prière*, exposé du 24 août 1969, Charmes-sur-Rhône, polycop.

² W. J. Hollenweger, " 'Touching', and 'Thinking' the Spirit : Some Aspects of European Charismatics", in Russel P. Spittler (éd.), *Perspectives on the New Pentecostalism* Grand Rapids, Baker, 1976, pp. 50-54. W. J. Hollenweger, *El Pentecostalismo : Historia y doctrinas*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp. 226-229. C'est là une révision et une traduction de : *Enthusiastisches Christentum*, Zurich, Zwingli Verlag, 1969.

³ George R. Stotts, *The History of the Modern Pentecostal Movement in France*, Ph. D. dissertation, North Texas State University, 1973; cet ouvrage a été traduit en français sous le titre : *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, Carponne, Viens et vois, 1981.

⁴ Jean Thoorens, *L'Union de prière de Charmes-sur-Rhône*, mémoire, Institut catholique de Paris, s. d. (après 1976).

⁵ F. Lovsky, "La pensée théologique du Pasteur Louis Dallière," *ETR*, 1978, pp. 171-190.

Dallière, mais tardivement (après 1939); cependant, comme Lovsky l'indique souvent, Dallière a été profondément influencé par les préoccupations et les tendances théologiques pentecôtistes tout au long de sa vie. Quel que soit le sens que l'on puisse donner au qualificatif "pentecôtiste", Dallière a été un théologien et apologiste pentecôtiste de 1932 à 1939. Même après 1939, il n'a jamais complètement réintégré l'Eglise réformée de France. Comme Lovsky le montre involontairement, il est resté "charismatique".

A partir de ces travaux académiques j'ai essayé de mettre en évidence son rôle et de rendre perceptible son importance pour les débuts du mouvement pentecôtiste en Belgique⁶. Comme Hollenweger, j'ai utilisé le terme "charismatique" pour décrire Dallière⁷; on a parfois critiqué cet "anachronisme", mais il apparaît mettre en tension avec justesse les aspects revivalistes et ecclésiaux de l'oeuvre de Dallière. Enfin j'ai sommairement présenté l'apologétique de Dallière, d'une part au vu de sa fonction dans le protestantisme français des années 30, et, d'autre part, relativement à son importance aux débuts de l'histoire du pentecôtisme européen⁸.

Beaucoup de questions seraient intéressantes à débattre; nous limiterons notre étude à la nature et à la portée de la réflexion intellectuelle de Dallière durant la décennie qui le mena à son engagement initial dans le mouvement pentecôtiste naissant, en France et en Belgique. La bibliographie des écrivains français protestants n'a jamais été établie correctement et celle de Dallière ne fait pas exception. Pour autant qu'on puisse l'établir, son premier article a été publié en 1923. La décennie suivante fut assez productive, avec la publication de vingt-sept articles, deux petits livres, une recension de livre et une traduction française d'un article de Hocking (voir appendice). Le but de cet article est de présenter ce corpus, d'esquisser la pensée de Dallière à propos des différentes questions qu'il traite et de relever les influences qu'il subit. Pour terminer nous développerons l'importance de son cheminement intellectuel pour l'essor des structures socio-théologiques du réveil pentecôtiste en France. Avant

⁶ D. Bundy, "Pentecostalism in Belgium," *Pneuma* 8, 1986, pp. 41-56, particulièrement pp. 44-45.

⁷ D. Bundy, "Charismatic Renewal in Belgium : A Bibliographic Essay," *EPTA Bulletin* 5, 1986, pp. 76-95.

⁸ D. Bundy, "Early European Scholarly Perspectives on Pentecostalism", *EPTA Bulletin* 5, 1986, pp. 4-23.

toute chose voici quelques lignes qui permettront de situer l'homme que fut Louis Dallière.

1. LOUIS DALLIERE JUSQU'EN 1932⁹

Dallière est né à Chicago le 4 juillet 1897; sa mère est anglaise, anglicane; son père, français et catholique, était employé là-bas par le Comptoir National Français d'Escompte. Après le retour de sa famille en France, Dallière est baptisé anglican en 1901 à Nice. Sa famille fut apparemment peu engagée religieusement jusqu'en 1907, date à laquelle la mort d'un des plus jeunes enfants la met en contact avec l'Eglise réformée et Dallière avec l'école du dimanche¹⁰. Peu après, en 1910, il fit une première expérience de conversion. Deux ans plus tard il devint membre de l'Eglise réformée à Saint-Germain-en-Laye, près de Paris. En tant que jeune membre d'église, il s'engagea dans la vie de la communauté¹¹.

En 1915 Dallière passe par une deuxième conversion; de cette expérience découle alors le sentiment d'un appel au ministère pastoral. La conséquence logique fut son inscription à la Faculté de théologie protestante de Paris où il étudia de 1915 à 1921, recevant sa formation théologique de figures aussi marquantes qu'Eugène de Faye, Maurice Goguel et, tout particulièrement, Wilfred Monod¹². Pendant cette

⁹ Les données biographiques sur Dallière sont tirées de Thoorens (*L'Union de prière de Charmes*, pp. 63-74 et *passim*), qui interviewa L. Dallière. L'interprétation m'est propre. Le témoignage personnel de Dallière fut publié sous la forme suivante : "Toi aussi, tu es de ces gens-là ?" *Esprit et Vie*, 1934, pp. 167-169.

¹⁰ L. Dallière se pencha sur l'influence de sa mère dans son développement spirituel, *ibidem*, pp. 167-169, *passim*.

¹¹ *Ibidem*, p. 167 : "De mon pasteur, Edouard Rayroux..., j'avais reçu trois choses : la certitude personnelle du pardon des péchés par l'oeuvre de Jésus à la croix et par la prière au nom de Jésus; un amour du coeur pour la personne du Sauveur; une vision de l'oeuvre à faire en France pour ce Jésus si peu connu aujourd'hui".

¹² Wilfred Monod exerça une grande influence sur Dallière durant cette période. Sa rigueur académique, sa piété personnelle et son analyse sociale, devinrent des modèles pour la vie de Dallière. Plus tard

période, il fait une année de service militaire. Au cours de 1921 il obtient son baccalauréat en théologie et commence de sérieuses études de philosophie. Durant cette même année il épouse Marie-Caroline Boegner, fille du pasteur Alfred Boegner dont l'autre fille avait épousé Gabriel Marcel. Les relations qu'il entretient avec son beau-frère paraissent avoir eu une influence certaine sur le développement de sa pensée. C'est Marcel qui, au travers de ses articles dans la *Revue de métaphysique et de morale*, l'introduit à la pensée de Josiah Royce¹³. De même un autre article paru dans la *Revue philosophique de France et de l'étranger*, introduit Dallière à la pensée de l'Américain William E. Hocking¹⁴. En 1922, Dallière et sa femme s'en vont à Cambridge dans le Massachussets (USA), ce qui permet à Dallière d'étudier à Harvard avec Hocking pendant l'année académique. Il retournera à Paris pour l'année 1923-24, y termine une licence en théologie et commence à préparer des études en vue du doctorat. L'année suivante, le 12 janvier 1925, Dallière fut installé comme pasteur d'une petite église protestante villageoise, à Charmes-sur-Rhône en Ardèche. Les perturbations qu'occasionne son entrée dans le ministère en milieu rural, ainsi que les pressions du programme académique auquel il reste attaché, motive Dallière à plusieurs années très productives. Il continue donc de travailler à sa thèse de doctorat sur Hocking. Comme à son habitude, il lit beaucoup, spécialement les oeuvres de St Augustin, de St Jean de la Croix, de John Wesley et du Cardinal Newman, ne négligeant ni les auteurs réformés français tels W. Monod, G. Frommel et T. Fallot, ni ses recherches philosophiques. Ceci le conduisit à s'interroger sérieusement sur la nature de l'Eglise et du ministère. Les pressions exercées par son travail provoquèrent aussi une crise spirituelle¹⁵ :

l'étude en deux volumes de l'existence d'éminents revivalistes *La nuée de témoins* (2 vol., Paris, Librairie Fischbacher, 1929, 1930), influença sa compréhension de l'héritage du pentecôtisme en l'incitant à réviser son analyse de Wesley. A la suite de cette lecture, il fut plus conscient des divers héritages revivalistes français.

¹³ Gabriel Marcel, "La métaphysique de Josiah Royce", *Revue de métaphysique et de morale* 25, 1918, pp. 337-388 et 475-518; 26, 1919, pp. 119-149 et 211-246.

¹⁴ Gabriel Marcel, "W. E. Hocking et la dialectique de l'instinct", *Revue Philosophique de France et de l'étranger* 88, 1919, pp. 19-54.

¹⁵ L. Dallière, "Toi aussi" tu es de ces gens-là, pp. 167-169.

"Dieu, qui est Dieu de la grâce, permit aussi mes chutes. Difficultés au-dehors, souillures au-dedans. Je fus poussé à revenir au pied de la croix, mais à y revenir avec une expérience plus amère du péché, ainsi qu'avec une connaissance plus grande de la vie chrétienne. Au pied de la croix, tout ce que j'avais compris dans la tête descendit dans le coeur. Je saisis non seulement le pardon mais aussi la sainteté et la communion qui sont données à la pure Foi. Ce fut une alliance éternelle, sur laquelle je risquai tout mon être...

Jésus, qui m'avait retrouvé et pleinement conquis, fut merveilleusement fidèle. Depuis ce jour-là le ministère fut guidé pas à pas. Je n'étais plus un bon pasteur ni un mauvais pasteur, mais un serviteur de Jésus pour un réveil venant de lui".

Durant la période de 1923 à 1932, un flot continu d'articles de sa main parurent dans des périodiques français de philosophie et de théologie protestante. En 1931 néanmoins, il prend un certain nombre de décisions : premièrement, il abandonne le programme de doctorat; deuxièmement, il reste à Charmes; troisièmement il adopte un enfant; quatrièmement il cesse d'écrire pour des journaux académiques. L'été suivant, après avoir pris contact avec la version anglo-saxonne du mouvement pentecôtiste, il s'en va en Angleterre pour examiner par lui-même le Réveil¹⁶. Quelques mois plus tard, il publie son analyse du pentecôtisme, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*¹⁷, et intensifie son activité en faveur et au sein du mouvement pentecôtiste¹⁸. Il passe l'essentiel d'une année (1932-33) à enseigner à Montpellier, où il invite aussi Donald Gee à rencontrer la faculté. Venons-en maintenant aux articles de Louis Dallière publiés avant ce voyage en Angleterre.

¹⁶ L. Dallière, "Quelques impressions d'un voyage en Angleterre", *Viens et vois* 1, 7 (oct. 1932), pp. 134-135.

¹⁷ L. Dallière, *D'aplomb sur la Parole de Dieu. Courte étude sur le Réveil de Pentecôte*, Valence, Impr. Charpin et Reyne, 1932.

¹⁸ Hébert Roux, *De la désunion vers la communion. Un itinéraire pastoral et œcuménique*, Paris, Le Centurion, 1978; cf. ma recension, D. Bundy, *EPTA Bulletin* 1, 1982, pp. 34-37.

2. SES PUBLICATIONS ENTRE 1923 ET 1932

La production littéraire de Dallièrè durant cette période reflète le développement de sa pensée. L'ordre de publication correspond généralement à l'ordre de rédaction. Dans cette partie de notre étude nous avons veillé à commenter les travaux dans leur ordre de publication. Dans chaque cas la datation de l'article (quand il est daté) a été comparée avec les dates d'acquisition des bibliothèques françaises, belges et nord-américaines. L'exactitude probable du résultat de ce classement est renforcée par la logique interne du corpus des travaux de Dallièrè.

1923

Le premier article académique de Dallièrè est basé sur son mémoire de licence qu'il rédigea pour la Faculté libre de théologie protestante de Paris¹⁹. Ces deux travaux trouvent leur point de départ dans le travail de Hans Lietzmann²⁰ sur les traditions concernant la mort de Pierre à Rome²¹. Dallièrè examine en détail les attestations de la mort de Pierre à Rome et les probabilités du déplacement de ses ossements d'un site funéraire à un autre. Il trouve la thèse de Lietzmann attrayante mais, somme toute, peu convaincante.

A Harvard, après avoir suivi un cours donné par l'Evêque Root, missionnaire en Chine, et avoir lu un article de T. Lew déplorant l'incapacité d'établir des structures indigènes dans les églises chinoises, Dallièrè écrit un article traitant de l'unité de l'Eglise et des missions

¹⁹ L. Dallièrè, *Peut-on démontrer que l'apôtre Pierre est mort à Rome ? Sujet d'un livre récent de H. Lietzmann*, Mémoire de licence 499, Paris, Faculté libre de théologie protestante, 1922, 118 pages. *Idem*, "La mort de l'apôtre Pierre et les récentes fouilles de Rome. A propos de l'ouvrage de Hans Lietzmann", *RHPPhR* 3, 1923, pp. 145-155.

²⁰ Hans Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archaeologische Studien*, Bonn, A. Marcus und E. Webber, 1915.

²¹ L. Dallièrè, "La mort...", *RHPPhR*, p.145.

chrétiennes en Chine²². Il soutient que des structures indigènes doivent être établies et leur intégrité préservée : les différences ecclésiologiques ainsi que les batailles théologiques héritées des églises-mères américaines et européennes sont un frein à la formation d'une Eglise chinoise saine. La catholicité est essentielle.

Après son retour à Paris, Dallièrre publie un article présentant George Santayana et son rôle dans la tradition philosophique de Harvard. Il cite abondamment *Character and Opinion* de Santayana alors qu'il décrit les philosophes américains majeurs tels qu'analysés par cet auteur²³. L'idée principale de Dallièrre est alors de démontrer la force d'une tradition philosophique américaine, non pragmatique, qui se trouve en opposition à l'idéalisme kantien et qui a pour tête pensante, entre autres, William James et Josiah Royce. De tous les essais de Dallièrre, celui-ci est le moins achevé.

1925

Dans une réponse brève, faite à une enquête sur les attitudes de la jeunesse française face au futur de l'Eglise, nous trouvons en Dallièrre quelqu'un qui commence à articuler son intérêt pour l'œcuménisme et l'Eglise²⁴. Comme dans son essai sur l'Eglise en Chine, il soutient que les églises protestantes doivent trouver un fondement pour la coopération œcuménique, pour la mission ainsi que pour leur unité organisée²⁵.

²² L. Dallièrre, "Lettre d'Amérique. Réflexions sur l'unité de l'Eglise et les missions en Chine", *Foi et Vie* 26, 7 (1 avril 1923), pp. 357-367, à partir de Timothy T. Lew, "Problems of Chinese Christian Leadership : A Preliminary Psychological Study", *International Review of Missions* 11, 1922, pp. 212-225.

²³ L. Dallièrre, "M. George Santayana et la tradition philosophique de Harvard", *Foi et Vie* 26, 20, Cahier B (1 déc. 1923), pp. 373-388, à partir de George Santayana, *Character and Opinion in the United States with Reminiscences of William James and Josiah Royce and Academic Life in America*, New York, C. Scribner's Sons, 1920.

²⁴ L. Dallièrre, "Réponse à l'enquête : La jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France", *Foi et Vie* 28, 4 (16 fév. 1925), pp. 197-200.

²⁵ *Ibidem*, p. 199 : "On définirait brièvement ce problème en ces termes : concevoir et créer une forme de l'unité chrétienne qui puisse

Ces remarques sont suivies par la recension d'une analyse de St Jean de la Croix de J. Baruzzi ²⁶. Après un résumé de la méthode de Baruzzi et les résultats de la recherche (Dallière approuve d'une part le soin qu'il met à éviter la méthodologie comparative et, d'autre part, l'investigation conjointe de l'oeuvre et de la vie individuelle)²⁷, Dallière médite sur la contribution de Baruzzi et de St Jean de la Croix à propos des problèmes fondamentaux de l'expérience mystique. Il en conclut que le génie du moine fut plus d'avoir vécu l'expérience mystique que d'avoir été capable de la formuler en termes métaphysiques²⁸.

1926

L'anti-judaïsme chez Paul. L' article suivant de Dallière fut une étude de l'anti-judaïsme dans la pensée paulinienne; il y soutient que "la crise de la conversion, dont nul ne songe à nier l'importance dans la vie de l'apôtre, a aussi une valeur capitale pour le développement de sa pensée"²⁹. Il commence par décrire la situation au vu de laquelle l'épître aux Galates a été écrite. En Galatie, les prédicateurs judaïsants avaient convaincu la communauté de se faire circoncire et d'observer d'autres pratiques de la loi mosaïque. Paul le comprit comme une remise en question de son propre apostolat ; sa réponse, justifiant sa position indépendante, est autobiographique. Dallière est d'ailleurs frappé par l'ardeur véhémement de Paul : "Il se défend comme quelqu'un dont les convictions les plus intimes sont menacées"³⁰. Dans l'épître aux Romains, Paul insiste sur le fait que lui-même se considérait, avant sa conversion, comme irréprochable quant à la loi; le changement de perspective, qui lui fit abandonner tout

réconcilier et grouper dans un organisme visible, nouveau, les confessions issues de la Réforme, et qui puisse préparer l'union à venir du traditionalisme romain et de la dissidence orthodoxe et protestante".

²⁶ L. Dallière, "Le mysticisme de St Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzzi", *RHPPhR* 5, 1925, pp. 478-485 à partir de J. Baruzzi, *St Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, F. Alcan, 1924.

²⁷ L. Dallière, "Le mysticisme...", p. 484.

²⁸ *Ibidem*, p. 485.

²⁹ Louis Dallière, "L'anti-judaïsme dans la pensée paulinienne", *Revue de l'histoire des religions* 93, 1926, p. 264.

³⁰ *Ibidem*, p. 266.

cela pour Christ, fut révélé brusquement et malgré lui³¹. Le besoin religieux de Paul est donc d'ordre métaphysique et mystique, aussi bien qu'éthique. Il vit avec un Dieu apaisé et bienveillant, communiant pour ainsi dire avec la puissance spirituelle qui émane du Créateur³². La méthode vétérotestamentaire qui consiste en un récit de l'histoire des actes de Dieu en Israël, dans laquelle chaque épisode particulier est partie d'un drame rédempteur plus vaste, est adaptée par Paul en vue d'énoncer ses expériences et les attentes qu'il entretient à l'égard de son Dieu³³.

Cet article doit être compris avec pour arrière-fond la polémique antisémite très présente durant cette période. Il argumente contre l'utilisation anti-juive des textes pauliniens en les regardant comme révélateurs de l'expérience personnelle de Paul et de ses problèmes d'autorité et d'identité. Il n'est pas surprenant par conséquent que Dallièr ait contribué à sauver des Juifs du génocide³⁴ ou que l'un des quatre buts de l'Union de prière devint la conversion des Juifs³⁵. Cet article de Dallièr est aussi une tentative de description et d'analyse du rôle que la spiritualité d'un individu peut jouer dans l'élaboration de sa théologie.

Le culte. En 1926 paraît aussi une série de quatre articles qui explorent plusieurs aspects de la fonction spirituelle du culte. Le premier est basé sur Hocking; il affirme que le manque d'énergie et de force parmi les chrétiens pour faire face au rythme endiablé de la vie moderne, est le résultat d'une négligence du culte. La fonction du culte est d'empêcher le déterminisme et l'isolement des âmes. Il rend chacun d'entre nous capable de trouver une identité et, par conséquent, apte à dire " 'je' : je pense, je veux, j'aime"³⁶. Un être routinier et isolé dans la vie séculière ne parle à la première personne que par convention.

La prière est essentielle au culte : elle émerge du chaos de l'activité humaine et ne peut pas être dissociée en prière publique ou

³¹ *Ibidem*, p. 267.

³² *Ibidem*, p. 268.

³³ *Ibidem*, p. 271.

³⁴ J. Thoorens, *L'Union de prière de Charmes*, p. 73.

³⁵ *Ibidem*, pp. 102-111 et *passim*.

³⁶ L. Dallièr, "La fonction spirituelle du culte", *Foi et Vie* 29, 5 (1 mars 1926), p. 237.

privée : elle est une³⁷. La prière chrétienne ("Que ta volonté...") se distingue des prières non chrétiennes (magiques) par les aspects communautaires et sociaux de la perfection chrétienne³⁸. En rétablissant l'individu dans l'intégrité d'un être libre, l'acte de la prière fait de lui un être social. C'est une communion des âmes³⁹.

Le troisième essai est un dialogue avec T. Fallot et son livre *Comment lire la Bible jour après jour*; Dallièrre reprend spécialement l'argument de cet auteur : Dieu intervient toujours par des intermédiaires⁴⁰. La "loi des intermédiaires" permet à Fallot et à Dallièrre d'éviter une lecture fondamentaliste de l'Écriture (contrairement à la Brigade de la Drôme et à H. E. Alexander) et une rupture entre la science (incluant la psychologie et la sociologie) et la vie religieuse. Tous les aspects du savoir, s'ils sont appliqués de manière critique au texte biblique, rendent le texte humain, social, réel, et permettent d'y répondre dans la vie et dans le culte⁴¹.

Dallièrre perçoit aussi que la Cène a souffert d'une perte de consistance dans l'économie croyante. A cause du légalisme, de la controverse et du discours quasi supersticieux qui l'entoure, elle est de moins en moins fréquemment célébrée. Et ceci n'empêche même pas qu'elle demeure une source de culpabilité personnelle pour ceux qui se considèrent indignes : elle n'est donc plus un moyen de grâce pour le croyant⁴². Il suggère de laisser de côté les controverses relatives à la définition de la Cène et de la reconnaître comme une expérience unifiant l'individu et Dieu, et les croyants entre eux. Alors elle peut servir la société plus largement : toute la vie chrétienne, ainsi que les lieux d'expression de celle-ci que sont le foyer, la cité, l'art... reposent sur ce fondement qu'est la Cène telle qu'elle est vécue dans le culte⁴³.

³⁷ L. Dallièrre, "La prière et le culte", *Foi et Vie* 29, 6 (16 mars 1926), p. 295.

³⁸ *Ibidem*, p. 302.

³⁹ *Ibidem*, p. 304.

⁴⁰ L. Dallièrre, "La fonction spirituelle du culte : III. La Loi des intermédiaires", *Foi et Vie* 29, 7 (1 avril 1926), pp. 351-360, à partir de Tommy Fallot, *Comment lire la Bible jour après jour*, Paris, Librairie Fischbacher, 1909.

⁴¹ L. Dallièrre, "La fonction spirituelle du culte", pp. 354s.

⁴² L. Dallièrre, "La fonction spirituelle du culte : IV. La Cène et l'unité de l'homme", *Foi et Vie* 29, 8 (16 avril 1926), 408-414.

⁴³ *Ibidem*, pp. 412s.

La réalité de l'Eglise. Il a été généralement admis que le découragement de l'Eglise doit être compris comme partie intégrante du plus vaste débat philosophique européen relatif à la foi, l'Eglise, la personne et la société. En 1927, Dallièrè publia son premier article en dialogue avec Bergson, Durkheim, Josiah Royce et Kant. L'essai "La réalité de l'Eglise", assez long, fut utilisé lors d'une conférence pour les pasteurs, qui eut lieu à Mulhouse : "Le pasteur étant placé par sa vocation au service de l'Eglise, celle-ci devient une réalité de premier ordre pour sa vie et sa pensée"⁴⁴.

L'Eglise ne peut être appréciée ou vénérée à cause de la rivalité intellectuelle et spirituelle entre le "kantisme" et la tradition chrétienne authentique⁴⁵. Pour défendre l'intégrité et la réalité de l'Eglise, il part de la période marquée par l'absence de l'Eglise, alors que Platon et Aristote se battaient pour trouver des structures unifiantes pour l'humanité⁴⁶. L'Eglise apparut à la suite des activités et de la réflexion de Jean et de Paul. Leurs visions différentes se fondirent en une tradition commune que l'on rencontre, entre autres, chez Augustin.

⁴⁴ L. Dallièrè, "La réalité de l'Eglise", *ETR*, 1927, pp. 395s. Dallièrè : publia quatre articles à partir de la recherche préparatoire pour cette étude. Le premier, "Notes sur une lecture de St Augustin", *Foi et Vie* 30, 6 (16 mars 1927), pp. 312-322, esquisse à partir d'Augustin la discussion sur l'importance de la tradition biblique pour la réflexion théologique, la nécessité de la réflexion théologique à l'intérieur de la communion des saints, et l'importance primordiale de l'Eglise dans la vie sociale et politique des chrétiens. Le deuxième article, "Qu'est-ce qu'une Eglise ?", *Foi et Vie* 30, 9 (1 mai 1927), pp. 478-487, est une recension de Tommy Fallot, *Qu'est-ce qu'une Eglise ? Un chapitre de christianisme pratique*. Paris, Fischbacher, 1926/3. Il perçut en Fallot un allié dans la lutte contre la dissolution kantienne de la foi chrétienne et de la compréhension de soi de l'Eglise.

Dans un autre essai "Cartes idéologiques", *Foi et Vie* 31, 8 (16 avril 1928), pp. 428-436, Dallièrè se pencha sur l'analyse de Théophile Romain à propos de l'influence de Fallot sur le "néo-protestantisme" en France. Il défendit que ce terme était vraiment mal approprié, parce que Fallot essayait de rappeler l'Eglise au réalisme. Voir ci-dessous la note 48.

⁴⁵ L. Dallièrè, "La réalité de l'Eglise", p. 397.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 397-406.

Dallière ne comprend la Réforme ni comme une libération de la vie spirituelle ni comme une individualisation de l'expérience religieuse, mais comme un effort en vue de maintenir la réalité de l'Eglise⁴⁷. En soutenant que toute expérience religieuse est subjective (dans le sens de non réelle) et que, par conséquent, la communion des individus dans l'Eglise est uniquement un vestige socio-politique des anciennes traditions, Kant a contribué largement à la dissolution de l'Eglise; et cette analyse s'applique au protestantisme français contemporain. La tradition vitale de l'Eglise est en compétition avec les idéologies qui aboutissent à une relativisation "kantienne" de l'Eglise⁴⁸.

1928-29

De l'expérience à l'intelligence. On peut mettre en doute certains détails de l'examen historique et philosophique de Dallière à propos de l'évolution du concept d'Eglise. Cependant cela doit être perçu dans le contexte des débats d'alors autour de la validité de l'expérience religieuse. A ce niveau-là — Dallière le croyait — se jouait la possibilité d'une communauté, d'une expression théologique et d'une spiritualité chrétiennes. Il examina l'enchaînement logique de la réflexion chrétienne dans une série de quatre articles publiés entre novembre 1928 et février 1929. Ce développement partait de l'expérience et passait à la métaphysique, puis de la métaphysique au dogme, enfin du dogme à l'intelligence⁴⁹.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 420-429.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 429-435. Il semble que la recension "La Tâche de l'apologétique", *Foi et Vie* 31/14 (1^{er} août 1928), pp. 782-793, du livre de Marc Boegner, *Le christianisme et le monde moderne. Conférences données à L'Eglise réformée de Passy* (Paris, Fischbacher, 1928²) ait compté dans la réflexion de Dallière sur la nature de l'Eglise et sur l'importance de Fallot dans le débat autour de la réponse de l'Eglise aux problèmes sociaux. Le voeu de Dallière est de soutenir, contre Boegner, que le fossé entre l'Eglise et le monde est plus qu'une déficience à communiquer l'Evangile en termes séduisants. Le fossé est bien plutôt creusé par les structures philosophiques et théologiques de l'Eglise du XX^e siècle.

⁴⁹ L. Dallière, "De l'expérience à la métaphysique", *Le Semeur* 31/1 (nov. 1928), pp. 1-6; suite dans *Le Semeur* 31/2 (déc. 1928), pp. 45-55; *idem*, "De la métaphysique au dogme", *Le Semeur* 31/3 (janv.

Dallière soutient que la religion n'est rien si, à un moment donné, elle ne prend pas vie et force dans le sein de la conscience individuelle. Ce n'est pas seulement un système de croyances ou une institution sociale; c'est en fait l'objet d'une expérience qui a pour théâtre la vie psychologique de l'individu. Il relève sa parenté de vues avec A. Sabatier qui comprend les dogmes comme des symboles imparfaits d'une expérience ineffable, et avec l'Abbé Brémond qui met l'accent sur l'aspect expérimental de la religion⁵⁰. William James, par ailleurs, saisit l'expérience religieuse comme un "air lointain qui chante dans les caves de la mémoire". Pour Dallière, l'origine d'une telle conception remonte à la philosophie kantienne, qui cantonne l'intelligence dans l'exercice de catégories scientifiques, en interdisant d'accorder une valeur quelconque à toute affirmation intellectuelle qui touche les objets absolus de la religion, et en produisant une dissociation radicale entre la pensée humaine et Dieu⁵¹. Il soutient que l'idéalisme (comme chez Kant) n'est pas absolu et que l'expérience religieuse est plus que subjective⁵². Celle-ci fait partie intégrante de la réalité et fournit des faits qui, lorsqu'ils sont considérés d'une manière désintéressée, nous conduisent à la réintégrer dans la sphère de la métaphysique⁵³:

"Nous soutenons que l'expérience religieuse est par excellence l'expérience qui met l'homme en contact, à la fois sur le plan du réel et sur le plan de la pensée, avec une présence transcendante dont la réalité ne saurait être mise en doute".

Il existe une expérience religieuse authentique et une expérience religieuse qui ne l'est pas. Chaque expérience religieuse vraie désavoue l'asservissement dans lequel les puissances sociales et naturelles retiennent les être humains. La prière est une négation du déterminisme; l'adoration (qui pénètre la conscience au-delà du rayon d'action de l'investigation scientifique et qui ne peut pas être artificiellement provoquée) implique une critique du monde et affirme

1929), pp. 121-132; *idem*, "Dogme et intelligence", *Le Semeur* 31/4 (fév. 1929), pp. 205-218.

⁵⁰ L. Dallière, "De l'expérience à la métaphysique", p. 2.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 3s.

⁵² *Ibidem*, p. 5.

⁵³ *Ibidem*, p. 6.

que celui-ci n'est pas Dieu⁵⁴. "Cette expérience n'est possible que si, dans la prière, l'Autre, celui au nom duquel on juge la réalité, est là présent avec toute la plénitude de réalité au contact de laquelle le monde paraît comme pauvre et vide !" L'adoration est impossible à moins qu'il n'existe un objet digne d'adoration⁵⁵. Contrairement à la compréhension de Kant, l'Autre n'est pas expérimenté, mais il *est* au sein de l'expérience. C'est pourquoi, insiste Dallièrre, l'expérience religieuse ne peut être unie indissolublement au subjectivisme kantien.

La métaphysique en tant que "système n'a jamais converti une âme..."⁵⁶. Toutefois, la métaphysique en tant que certitude de la notion de Dieu admet le bien-fondé de l'expérience de Dieu : "Le croyant... possède un commerce intime, varié, nuancé, avec le Dieu qu'il adore, et son expérience n'est possible que parce qu'il croit que ce commerce est réel"⁵⁷. Le processus qui amène à être chrétien, commence avec la prédication d'un message *sur* Dieu, qui pénètre les structures les plus profondes de l'humanité de l'individu et aboutit à une expérience de l'adoration et de la paix de Dieu⁵⁸. Sur cette base-là on connaît Dieu. "La Bonne Nouvelle; c'est le dogme", l'affirmation vraie dont dépend ici-bas notre salut. Seul ce fait d'origine divine, qui vient vers l'homme sous forme de Parole, rend possible l'expérience de l'adoration⁵⁹.

Le dogme, "...une réalité absolue qui n'est pas découverte par la raison... mais transmise par une église, à partir d'un point de départ qui s'appelle la Révélation"⁶⁰, fournit un élément constitutif, et même capital de la connaissance du monde. C'est un agent de communion et de compréhension intellectuelle. Il y a, pour plusieurs raisons, différentes articulations chrétiennes du dogme, qui sont à l'origine tant d'une réflexion que d'un culte particuliers à chaque communauté. L'évaluation charitable de la cohérence des structures intellectuelles est une partie du plus large processus, existentiel et théologique, du

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 48s.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁶ L. Dallièrre, "De la métaphysique au dogme", *Le Semeur* 31/3, p. 127.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 126s.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 130.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 130s.

⁶⁰ L. Dallièrre, "Dogme et intelligence", *Le Semeur* 31/4, p. 210.

dialogue; cette évaluation sera toujours déployée en référence et à partir du Christ.

1929

La grâce. Cette contribution sur la médiation humaine en matière de réflexion et de foi conduisit Dallière à examiner la nature de la grâce. Le fruit de sa méditation fit partie d'une série portant sur "la réalité de la vie intérieure"⁶¹. Ici Dallière soutient que l'on doit se garder d'une apologétique qui consisterait à vanter les fruits de la vie spirituelle. La grâce ne s'obtient pas par un effort direct, mais en recherchant Dieu tel qu'il est révélé en Christ⁶². Rechercher et rencontrer Dieu aboutit à une liberté intérieure et libère les puissances de créativité dans la conduite de notre vie⁶³. La grâce ne signifie pas l'anarchie existentielle, mais mène plutôt à une vie pieuse, caractérisée par une participation à la communauté chrétienne par un équilibre de prière et de travail, et par une piété qui écarte tout doute concernant la réalité de Dieu⁶⁴. C'est en liaison avec cette réflexion que Dallière fit son expérience religieuse de 1929 telle qu'elle a été décrite ci-dessus.

La nature humaine. Depuis son retour de Harvard en 1923, Dallière avait continué d'étudier Hocking. En février 1929, il est invité à donner une série de trois conférences à *Foi et Vie*. Un mois plus tard, celles-ci sont publiées sous forme de monographie dans la série, *Les cahiers de Foi et Vie*. Les sujets débattus, ainsi que le thème de départ de l'étude, portaient sur la nature humaine et les conditions nécessaires à sa transformation. Trois des livres de Hocking servirent de base à l'analyse ⁶⁵.

⁶¹ L. Dallière, "Réalité de la vie intérieure, III. L'état de grâce", *Le Semeur* 31, 5-6 (mars-avril 1929), pp. 358-398. Le texte fut publié séparément : *L'état de grâce*, Paris, Fédération des étudiants chrétiens, 1929.

⁶² L. Dallière, "L'état de grâce", *Le Semeur* 31/5-6, pp. 358s.

⁶³ *Ibidem*, pp. 363 et 370.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 377-390.

⁶⁵ L. Dallière, W.-E. Hocking. *La refonte de la nature humaine*, (Les Cahiers de Foi et Vie, Paris, Foi et Vie, s. d. (1929). C'est là une étude portant sur William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven, Yale University Press, 1912; *idem*, *Human Nature and Its Remaking*; New Haven, Yale University Press, 1918; et du même, *Man and the State*, Londres, H. Milford, Oxford,

La première conférence traite de la nature humaine, particulièrement de l'opposition, souvent posée en principe, de la raison et de l'instinct⁶⁶. Avec Nietzsche, W. James, S. Freud et Bergson, Hocking admet la primauté de l'instinct, mais au contraire de ceux-ci il soutient que la nature humaine (les instincts) s'efforce et aspire à une religion qui reconnaît Dieu comme absolu, et qui procure un contact avec la puissance et la pensée divine. Si les choses, les gens ou les actes deviennent l'absolu, nous sommes comme morts. C'est pourquoi il doit y avoir une *alternance* qui passe harmonieusement de notre recherche des choses dont nous avons besoin pour vivre, à la mystique qui est la source de notre vie, et réciproquement.

Le deuxième chapitre met en évidence le désastre de la première guerre mondiale et affirme que "la nature humaine doit être éduquée, gouvernée, peut-être même transformée"⁶⁷. Cela pose une question d'autorité : qui est à même de déterminer les paramètres de la "refonte" ? Il y a une dialectique entre la personne et ses expériences, car les expériences changent l'individu. Chaque personne consciemment ou inconsciemment tient compte de son milieu humain. L'éducation fait partie de ce processus formatif; et le plaisir tout comme la souffrance en sont les guides. Pour l'ensemble de la population, la gestion et la refonte des instincts sont contrôlées par la société et l'Etat. Néanmoins l'histoire du monde sert de preuve écrite au fait qu'il y a des limites à tous les modèles particuliers élaborés pour l'humanité, et des limites à l'efficacité de chaque projet de réforme.

University Press, 1926. De manière ironique Dallière préface ce volume avec un avertissement contre le fait d'accepter trop facilement les idées provenant de l'Amérique du Nord matérialistes et séculières : "On commence à comprendre combien nous devons nous garder en France de tout engouement irraisonné pour la vie à l'américaine (p. 6)". A propos du séminaire *Foi et Vie*, se rapporter au programme, "Notre programme en 1929", *Foi et Vie* 31/21 (16 déc. 1928), pp. 1216-1221 (sur Dallière, pp. 1216-1221). Dallière signa la lettre de félicitations au Directeur : "Lettre ouverte au Directeur de *Foi et Vie*", *Foi et Vie* 31/21 (16 déc. 1928), pp. 1210-1215 (Dallière, p. 1214).

⁶⁶ L. Dallière, W.-E. Hocking. *La refonte de la nature humaine*, pp. 8-29.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 31.

Le christianisme (chapitre 3), au contraire de la société et de l'Etat, ne se fixe pas sur des manifestations extérieures, mais s'attache aux sentiments, aux motifs et à la volonté qui sous-tendent les actes⁶⁸. L'Evangile ne doit pas être compris comme un nouveau commandement; l'interpréter de cette façon, c'est lui ôter sa puissance. L'Evangile doit être pris au pied de la lettre alors qu'il nous est dit : "Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait"⁶⁹. C'est tout à la fois le but et l'impératif moral du christianisme. Ceci est démontré au mieux, peut-être, dans la réorientation de la combativité humaine, de l'amour et de l'ambition. Du point de vue de la métaphysique, le christianisme est présomptueux, car le programme de la perfection chrétienne requiert que l'on soit dans une relation de création avec le monde et avec les autres. C'est un rôle normalement attribué à Dieu. Hocking propose une solution en deux parties à ce dilemme : (1) la participation à la puissance de Dieu, (2) l'agression divine⁷⁰. La participation est un processus mystique par lequel on devient de plus en plus semblable à Dieu, et où l'on agit dans le monde comme un dieu sans nier aucune des composantes de notre humanité : "La perfection habite dans l'imparfait maintenant, dans la mesure où l'imparfait prend le parfait pour objet de son culte"⁷¹. C'est l'agression du Dieu qui toujours cherche à trouver l'âme humaine (contrairement à Platon, à Aristote, au déisme et à l'idéalisme), qui nous permet de briser le cercle vicieux de l'égoïsme pécheur et de transformer ainsi nos instincts. "Le Dieu du chrétien est un Dieu qui fait irruption sur la terre pour rappeler les hommes à leur vie véritable"⁷².

1930

Il n'est pas possible de fixer avec beaucoup de précision la date de la crise religieuse de 1929, mais un changement d'attitude est décelable. Vers la fin de 1930, Dallièrre publie deux articles passionnés et même agressifs, qui analysent la condition de l'Eglise protestante de France. Les articles précédents avaient mis en évidence une conscience aigüe des problèmes auxquels devait faire face l'individu renouvelé, qui s'évertue à vivre dans une société en mal de transformation. Il était très

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 49-71.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁷¹ *Ibidem*, p. 64.

⁷² *Ibidem*, p. 68.

conscient des problèmes plus généraux de l'Eglise, mais on a l'impression que, au début de 1929, sa compréhension de l'Eglise était, si nous osons le mot, idéaliste. On ne peut discerner si c'est la crise, le discernement ou l'expérience qui en hâtèrent une perception plus réaliste, mais Dallière commence maintenant à s'interroger sur les possibilités de réforme et de renouveau de l'Eglise.

La mission. Le premier essai publié en 1930 traite de la mission⁷³. L'Eglise protestante française, d'après les observations de Dallière, est minée par les déficits financiers de ses paroisses. Ces manques d'argent se répercutent logiquement sur les programmes de la mission en France et à l'étranger. Les "décideurs" de la politique ecclésiastique ont besoin de réaliser que discourir sur les obligations des membres de l'Eglise ne motive plus à donner. Il faut reconnaître que les problèmes financiers sont des indices de problèmes spirituels internes. L'idéalisme kantien dans l'Eglise a eu des effets à plusieurs niveaux; il a abouti à une religion réduite à un échange privé entre chaque personne individuelle et isolée, et Dieu. "Le monde abstrait où on peut si aisément répéter les plus belles affirmations religieuses et morales, est aussi un monde de monades fermées. Chacun rend son témoignage, qui est un monologue"⁷⁴. C'est ainsi qu'il n'y a ni communauté ni coopération.

Une vue réaliste (au sens où la définit Hocking) aidera l'Eglise à restaurer et maintenir l'importance de structures communautaires plus larges, empreintes d'amour. La mission est un des projets communautaires, elle est une des deux fonctions essentielles de la vie spirituelle. L'autre, comme on peut s'y attendre, c'est le culte.

Le protestantisme français. L'article, "Le protestantisme de nos jours et la doctrine", explore l'arrière-fond théologico-historique de la crise que traverse l'Eglise, telle qu'elle est perçue par Dallière. Il commence par refuser d'accepter les idées de son temps sur le protestantisme perçu comme un principe ou une théorie, ou encore comme une configuration particulière de concepts théologiques. Au

⁷³ L. Dallière, "L'Eglise et la mission", *Le Semeur* 32/3 (1930), pp. 149-159. Dallière traduit aussi l'article controversé de William Ernest Hocking, "Le droit légal à la liberté religieuse", *Le Monde non chrétien* 3 (1932), pp. 25-47; en langue anglaise, *idem*, "The Ethical Basis Underlying the Legal Right of Religious Liberty as Applied to Foreign Missions", *International Review of Missions* 20 (1931), pp. 493-511.

⁷⁴ L. Dallière, "L'Eglise et la mission", pp. 150s.

lieu de cela, le protestantisme est "une réalité spirituelle..., une réalité chrétienne, manifestée en un corps visible"⁷⁵. En mettant exagérément l'accent sur la complexité théorique, en insistant sur les différences entre divers groupes chrétiens et en niant les doctrines centrales, l'expérience religieuse et la pratique des vertus spirituelles (l'Évangile) ne sont plus essentielles. Le fait que le clergé concentre toute son énergie sur des batailles intellectuelles et politiques, vide les églises.

La situation, prétend-il, résulte de la grande cassure spirituelle et intellectuelle survenue entre 1770 et 1820; cette cassure fut comblée de façon improductive. C'est ainsi que des éléments étrangers furent introduits dans la tradition protestante française, ce qui lui fit perdre son identité interne et le sens de l'orientation⁷⁶. D'Allemagne, après 1820, vinrent les théologies libérales et rationalistes ainsi que l'idéologie kantienne. Du monde anglo-saxon arrivèrent les méthodistes (et les groupes qu'ils influencèrent). Il y eut de même les darbystes (avec leurs branches ouverte et étroite) avec leur anti-intellectualisme, leur dispensationalisme et leur rigidité biblique. Il faut se rappeler combien ces derniers groupes ont influencé la Brigade de la Drôme, un mouvement revivaliste régional (autour de 1923) qui devint influent dans toute la France. Son idéologie et son style étaient ceux du revivalisme américain et anglais; il était particulièrement sensible au concept hautement individuel de conversion et à l'individualisation de l'expression doctrinale. Plus tard, l'anti-pentecôtisme virulent de la brigade allait la mettre en conflit avec Dallière.

Pour ce dernier, la solution consistait à un nouvel examen de la pensée de la Réforme protestante française du XVI^e au XVIII^e siècle. Ceci pouvait fournir la base d'un réveil authentiquement français, et éviter les schismes qui résultaient de l'allégeance de différents groupes français à diverses idéologies, programmes et méthodes étrangères.

⁷⁵ L. Dallière, "Le protestantisme de nos jours et la doctrine", *Foi et Vie* 32, 22 (15 nov. 1930), p. 1155. Cet article reflète ses rapports avec d'Henri Monnier, *Essai sur la rédemption. Conférences données à l'Université d'Upsal*, Neuilly, Editions de "La Cause", 1929. Ce livre fut aussi recensé sous le titre, "La doctrine de la rédemption", *Foi et Vie* 32/10 (1 avril 1930), pp. 481-495.

⁷⁶ L. Dallière, "Le protestantisme de nos jours et la doctrine", *Foi et Vie* 32/22, pp. 1159-1162.

Gabriel Marcel. Dallière vit dans le travail de son beau-frère, Gabriel Marcel, matière à repenser le protestantisme français⁷⁷. Néanmoins, à cause de l'impression répandue que Marcel s'était converti du protestantisme au catholicisme, ses écrits philosophiques étaient ignorés des protestants. Dallière essaya bien d'arranger les choses, relevant que Marcel avait de tout temps été catholique et qu'il s'était en fait uniquement lié à une famille protestante par son mariage⁷⁸. Dallière comprit les écrits de Marcel comme le début d'une faille dans les fondations solides de l'idéalisme kantien et comme un renouveau de la tradition réaliste. Dans le premier des deux articles sur Marcel, il se concentre sur le *Journal métaphysique* (1927)⁷⁹. Dans le second, il présente plutôt les grandes lignes de la pensée de Marcel et déploie une analyse de son importance pour le christianisme⁸⁰.

1931

L'Eglise en tant que fondement. En 1931, Dallière revint à un thème auquel il s'était déjà intéressé par le passé; celui de "l'Eglise comme fondement de la réalité humaine"⁸¹. Ici pour la première fois, il se met à écrire sur des questions œcuméniques. Celles-ci le concerneront de près désormais pour le reste de sa vie⁸². L'essai commence avec un débat sur les définitions philosophiques de la réalité; il suggère finalement que "pour la plus grande majorité des hommes, ou en tout cas pour la plupart des hommes la plupart du temps, le fondement du réel est ce que nous pourrions appeler le monde du sens commun"⁸³. L'idéalisme vide la religion de son contenu, car il n'accepte comme vraiment réel que ce qui se construit au sein de la pensée. Cela ne signifie pas qu'une religion bâtie sur

⁷⁷ L. Dallière, "Le renouveau réaliste. Gabriel Marcel et son Journal métaphysique", *ETR*, 1930, pp. 404-421.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 406 note 1.

⁷⁹ *Ibidem*, *passim*.

⁸⁰ L. Dallière, "Figures contemporaines : Gabriel Marcel" *Foi et Vie* 32, 1931, pp. 235-247.

⁸¹ L. Dallière, "L'Eglise comme fondement de la réalité humaine", *Le Semeur* 33/4 (fév. 1931), pp. 202-222.

⁸² J. Thoorens, *L'Union de prière de Charmes*; pp. 112-122, pp.163-173 et *passim*.

⁸³ L. Dallière, "L'Eglise comme fondement de la réalité humaine", p.204.

l'expérience individuelle soit meilleure. Un tel individualisme nous laisserait prisonniers de l'idéalisme. La Révélation chrétienne donne un cadre qui offre à l'humanité la réalité fondamentale de sa vie terrestre, de même qu'une vision de l'éternité. Ce cadre ne devient pas opératoire au travers de l'individualisme de l'élan vital de Bergson, mais au travers de la "communion des saints". Le Christ, depuis l'Ascension, prend les corps des hommes pour les intégrer à son corps l'Eglise, au travers de laquelle la présence de Dieu est réalisée dans le monde. Aucun individu, aucune communauté particulière de foi (ou dénomination), en tant que médiation humaine, n'est l'incarnation exclusive de la réalité fondamentale du Christ. Les sacrements (le Baptême et la Cène) sont célébrés dans toutes les églises et, par eux, on entre dans les diverses expressions de la "communion des saints". Cette communauté de foi est alors la base d'une nouvelle réalité humaine⁸⁴.

L'idéalisme. L'article "Examen de l'idéalisme" paru également en 1931, offre une synthèse assez longue de l'histoire de la pensée occidentale de Descartes à Hocking. Dallière y soutient tout d'abord que l'Eglise est dans une position intellectuelle précaire; qu'elle a besoin de recouvrer ensuite ses racines spirituelles, patristiques et médiévales; enfin, que l'expérience religieuse, non en tant que suite de réveils, mais dans la "communion des saints", est une voie pour le rétablissement d'une tradition intellectuelle chrétienne⁸⁵.

1932

La théologie pratique. Dallière observe cette même aliénation de la tradition chrétienne dans les tendances contemporaines de l'éducation théologique. Il remarque que celle-ci s'éloigne de l'étude de l'héritage chrétien et succombe à la sirène de la "théologie pratique" qui perçoit, comme le problème crucial pour la théologie, le monde et ses déficiences. Il plaide pour un équilibre plus circonspect entre le "pratique" et le "théologique", soutenant qu'un programme d'éducation théologique et de réflexion, qui ne prend pas à bras-le-corps le contenu de la tradition chrétienne, ne prépare pas adéquatement au ministère chrétien⁸⁶.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 219-222.

⁸⁵ L. Dallière, "Examen de l'idéalisme", *ETR*, 1931, pp. 24-48; pp. 137-160; pp. 351-375.

⁸⁶ L. Dallière, "La culture de l'esprit et le ministère pastoral", *ETR*, 1932, pp. 377-387.

3. TENDANCES ET INFLUENCES.

La trajectoire de Dallière en tant que théologien est remarquablement logique et cohérente. Ses publications commencèrent par une investigation des expériences de conversion et de leurs rôles dans l'expression théologique. Puis il s'occupa de la nature du culte et de la réalité de la communauté qui en est le cadre. Vint ensuite la question de la nature de l'autorité religieuse; la mise en avant de ce thème coïncida avec la période la plus productive de sa réflexion sur la vie chrétienne, dans les domaines de l'expérience, de la métaphysique, du dogme et de l'intelligence de la foi. Ceci l'amena à réfléchir à la grâce et, en dialogue avec Hocking, à la nature humaine. Après 1929 il se tourne vers une analyse du protestantisme français, en utilisant son antithèse "idéalisme-réalisme" comme un outil de diagnostic, et sa conception "Dieu-homme-Eglise" en tant que modèle pour le renouveau.

Dès ses premiers écrits, sa grille de lecture était tracée : il avait réalisé que les structures philosophiques dans lesquelles se posent les questions religieuses, déterminent l'expérience religieuse, la théologie, la vie de l'Eglise et la mission. Vers 1925 il était devenu certain que l'orientation, définie comme "kantienne" ou comme "l'idéalisme kantien", avait eu des effets nuisibles sur l'Eglise. Hocking apportait un correctif en affirmant la fiabilité des données de l'expérience.

En plus de l'influence de Hocking et de Marcel sur Dallière, comme cela a été relevé plus haut, plusieurs autres influences peuvent être observées. Premièrement il y eut sa lecture intensive en théologie et en philosophie contemporaines. Deuxièmement Dallière lisait abondamment les classiques chrétiens et la littérature dévotionnelle; il apparaît avoir été particulièrement intéressé par l'expérience des mystiques chrétiens. Troisièmement il y eut l'influence du Réveil dans le protestantisme français.

Le Réveil fut un mouvement composite, façonné par nombre d'influences. Comme Dallière le déplorait, plusieurs de ses particularités étaient d'origine étrangère et, malgré leur intégration dans le protestantisme français, les structures anglo-saxonnes et allemandes restèrent apparentes. Le méthodisme, le mouvement communautaire (utopiste) réformé, le darbyisme et le mouvement de sainteté ou le revivalisme wesleyen d'obédience américaine (Finney, Moody, Torrey, Sympson, Mahan, Upham), arrivaient de l'Ouest. Le revivalisme allemand apportait d'autres traditions, spécialement au travers de l'influence des Blumhardt et de Christophe Dieterlen. Quoique Dallière,

et avant lui son mentor Wilfred Monod, eussent réagi négativement face à certains côtés individualistes du Réveil, tous deux furent fortement influencés par sa spiritualité. Ce fut au travers d'attentes conditionnées par cette tradition revivaliste que Dallière définit et expérimenta un réveil spirituel.

En 1931 sa vision d'une Eglise renouvelée était établie et elle correspondait à ce qu'il pensait trouver dans le renouveau pentecôtiste. L'Eglise devait être orthodoxe dans les orientations de sa foi; elle devait être une communauté œcuménique, valorisant l'expérience individuelle de Dieu par delà la dislocation de l'homme; elle devait être une Eglise au sein de laquelle l'expérience de Dieu dans le culte procurait le fondement de la réflexion théologique, sur la base de l'Ecriture et en continuité avec les traditions de l'Eglise; elle devait être une Eglise qui perçoit l'expérience humaine de Dieu comme un contact valable et *réel* avec le Tout-Puissant; elle devait être une Eglise dont les membres observent les implications des engagements chrétiens dans leur vie quotidienne.

De nombreux aspects de la pneumatologie et de l'expérience personnelle prônés dans le contexte des réveils pentecôtistes, n'avaient pas encore été débattus par Dallière sous forme de publication. Ce n'est qu'en été 1932 qu'il présente les orientations théologiques du réveil pentecôtiste dans son "adresse" à la pastorale de Nîmes et à l'occasion de son plaidoyer, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*⁸⁷. Cependant les conclusions sur la nature de l'Eglise et sur la vie du chrétien individuel, que l'on rencontre dans ses écrits de 1923 à 1932, sont celles que l'on trouve, exprimées en un langage théologique et philosophique plus simple, dans les articles défendant le mouvement pentecôtiste et publiés entre 1932 et 1939.

4. LOUIS DALLIERE APRES 1932

De 1932 à 1939, Dallière fut largement reconnu comme un avocat et théologien marquant du réveil pentecôtiste. Présent à la pastorale de Privas en janvier 1932, il y défendit les mêmes

⁸⁷ Cf. L. Dallière, "Le mouvement de Pentecôte", *Le Semeur* 35/1 (1 nov. 1932), pp. 1-19; ainsi que *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, *op. cit.*

perspectives⁸⁸. Plus tard, la même année, Dallière et Scott participèrent à un rassemblement à Nîmes⁸⁹. Pendant l'été 1932 il fut l'un des orateurs principaux à l'assemblée nationale des croyants et revivalistes pentecôtistes. D'une recherche sur le terrain à propos du réveil de Pentecôte en Grande-Bretagne — toujours en ce même été 1932 — résulta la publication *D'aplomb sur la Parole de Dieu*⁹⁰. Dans ce petit livre Dallière décrit le réveil comme étant biblique, non sectaire, d'envergure mondiale sans aucune personnalité fondatrice, et, théologiquement, orthodoxe.

Dallière avait abandonné sa production académique en 1931, mais il écrivit abondamment pour le périodique populaire *Esprit et Vie*, fondé en 1932 par Henri Théophile de Worm à Paturages (Belgique); il devint même coéditeur de ce journal en 1933. Dallière joignit ses forces à celles de Worm afin de faire avancer le réveil pentecôtiste et de garder le mouvement à l'intérieur des églises historiques⁹¹, sans compromettre son génie tel qu'ils l'avaient perçu. Dallière contribua à cet effort en rédigeant plus d'une centaine d'articles, qui essayaient de développer la vision d'un renouveau de l'Eglise qui soit œcuménique, orthodoxe et pentecôtiste⁹².

Dans sa première période (avant 1939), le renouveau pentecôtiste trouva un accueil positif dans les églises historiques de France (excepté dans les églises influencées par la Brigade de la Drôme), et cela pour une bonne part parce que Dallière avait su mettre la vision pentecôtiste au service d'une transformation de l'Eglise et d'un renouveau de la

⁸⁸ G. de Rougement, *Source cachée. Jacqueline Frommel, 1902-1945*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 108 et *passim*.

⁸⁹ C. Saussine, "Mission de M. Scott à Nîmes", *Viens et Vois* 1,2 (mai 1932), p. 19. Voir aussi, "La Chronique de Nîmes", *Le Christianisme au XX^e siècle* (9 juin 1932), p. 313. La présentation de L. Dallière a été publiée : "Le mouvement de Pentecôte", *Le Semeur* 35, (1 nov. 1932), pp. 1-19.

⁹⁰ *Op. cit.*

⁹¹ Cf. E. Veldhuizen, *Une étude de quelques courants charismatiques en France*, Mémoire de maîtrise, Vaux-sur-Seine, octobre 1987, pp. 2-22.

⁹² Cf. D. Bundy, "Louis Dallière : Apologist for Pentecostalism in France and Belgium, 1932-1939", à paraître dans la revue *Pneuma*. Cet article présente ces publications de Dallière dans le contexte du réveil pentecôtiste.

spiritualité. La rigueur philosophique et théologique donnait aux concepts de la crédibilité. K. Barth également, lorsqu'on lui demanda conseil à propos du baptême, fut d'accord avec la conclusion de Dallière même si ce ne fut pas entièrement pour les mêmes raisons⁹³.

L'évangéliste pentecôtiste anglais Douglas Scott, qui avait été beaucoup aidé et défendu par Dallière, se trouva bientôt dans l'impossibilité de travailler avec lui. C'est ici que des facteurs socio-économiques jouèrent un rôle important. Scott, le musicien sans instruction devenu évangéliste, avait beaucoup d'influence sur les couches inférieures de la classe moyenne et sur les classes populaires. La plupart de ceux qui se convertissaient, faisaient partie des aliénés et dissidents au sein de la population catholique romaine. Les églises protestantes traditionnelles restaient l'apanage de la classe moyenne. Ni l'un ni l'autre ne furent capables de travailler ensemble très longtemps. Dallière ne put ni persuader les églises historiques d'accepter le réveil pentecôtiste, ni influencer les revivalistes et leurs partisans afin qu'ils restent à l'intérieur de ces mêmes églises. A la veille de la deuxième guerre mondiale, Dallière se retira (1939) d'*Esprit et Vie* et abandonna sa position dominante au sein du réveil pentecôtiste⁹⁴.

Après la guerre, Dallière fonda l'Union de prière à Charmes-sur-Rhône en 1946. Il demeura pasteur à Charmes et dirigea l'union jusqu'à la mort de sa femme en 1967. A partir de ce moment et ce jusqu'à sa mort en 1976, Dallière voua toutes ses forces à l'Union de prière. Fort de son expérience, il put servir le mouvement charismatique en pleine expansion, un mouvement qui répondait plus précisément à sa perception d'un renouveau de l'Eglise⁹⁵.

D'où la conclusion de Thoorens : "Et si Scott n'était pas venu !" ⁹⁶. L'analyse est simpliste ! La tragédie est que les deux expressions du mouvement, l'une bénéficiant d'une construction intellectuelle élaborée et l'autre basée sur l'actualisation de récits de guérison et sur des attentes eschatologiques, ne purent pas trouver de

⁹³ H. Roux, *De la désunion vers la communion*, pp. 80 ss.

⁹⁴ L. Dallière, "Lettre ouverte à M. de Worm", *Esprit et Vie* 8/4 (avril 1939), p. 33.

⁹⁵ Cf. W. J. Hollenweger, *op. cit.* et F. Lovsky, *op. cit.* Voir aussi, A. et E. Brémond, *Sur le chemin du Renouveau*, Paris, Pneumatèque, 1976.

⁹⁶ J. Thoorens, *L'Union de prière de Charmes*, p. 23.

terrain d'entente ni pour un enrichissement mutuel ni pour une coopération et une édification réciproque.

APPENDICE

BIBLIOGRAPHIE DES ECRITS DE LOUIS DALLIERE ENTRE 1922-1932

1922

Peut-on démontrer que l'apôtre Pierre est mort à Rome ? Sujet d'un livre récent de H. Lietzmann, Mémoire de licence, Faculté libre de théologie protestante, Paris, 1922, 118 pp.

1923

"Lettre d'Amérique. Réflexions sur l'unité de l'Eglise et les missions en Chine", *Foi et Vie* 26, 7 (1 avril 1923), pp. 357-367.

"La mort de l'apôtre Pierre et les récentes fouilles de Rome. A propos de l'ouvrage de Hans Lietzmann", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 3, 1923, pp. 145-155.

"M. George Santayana et la tradition philosophique de Harvard", *Foi et Vie* 23, 20, Cahier B (1 déc. 1923), pp. 373-388.

1925

"Réponse à l'enquête : La jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France", *Foi et Vie* 28, 4 (16 fév. 1925), pp. 197-200.

"Le mysticisme de St Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzi", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 5, 1925, pp. 478-485.

Recension de L. Dugas, "Le philosophe Théodule Ribot", *Les grands hommes de France*, Paris, Fayot, 1925, dans *Foi et Vie* 28, 13, Cahier B (1 juillet 1925), pp. 203-204.

1926

"L'anti-judaïsme dans la pensée paulinienne", *Revue de l'histoire des religions* 93, 1926, pp. 264-278.

"La fonction spirituelle du culte", *Foi et Vie* 29,5 (1 mars 1926), pp. 230-237.

"La fonction spirituelle du culte : III, La Loi des intermédiaires", *Foi et Vie* 29,7 (1 avril 1926), pp. 351-360.

"La fonction spirituelle du culte : IV. La Cène et l'unité de l'homme", *Foi et Vie* 29,8 (16 avril 1926), pp. 408-414.

"La prière et le culte", *Foi et Vie* 29,6 (16 mars 1926), pp. 295-304.

1927

"Notes sur une lecture de St Augustin", *Foi et Vie* 30,6 (16 mars 1927), pp. 312-322.

"La réalité de l'Eglise", *ETR*, 1927, pp. 395-441.

"Qu'est-ce qu'une Eglise ?", *Foi et Vie* 30,9 (1 mai 1927), pp. 478-487.

1928

"Cartes idéologiques", *Foi et Vie* 31,8 (16 avril 1928), pp. 428-436.

"De l'expérience à la métaphysique", *Le Semeur* 31,1 (nov. 1928), pp. 1-6, suite dans *Le Semeur* 31,2 (déc. 1928), pp. 45-55.

"La tâche de l'apologétique", *Foi et Vie* 31,14 (1^{er} août 1928), pp. 782-793.

1929

"De la métaphysique au dogme", *Le Semeur* 31,3 (janv. 1929), pp. 121-132.

"Dogme et intelligence", *Le Semeur* 31,4 (fév. 1929), pp. 205-218.

L'état de grâce, Paris, Fédération des étudiants chrétiens, 1929.

"Réalité de la vie intérieure, III. L'état de grâce", *Le Semeur* 31,5-6 (mars-avril 1929), pp. 358-398.

W. E. Hocking. *La refonte de la nature humaine*, Les Cahiers de Foi et Vie, Paris, Foi et Vie, s. d. (1929), 71 pp.

1930

"La doctrine de la rédemption", *Foi et Vie* 32,10 (1 avril 1930), pp. 481-495.

"L'Eglise et la mission", *Le Semeur* 32,3 (1930), pp. 149-159.

"Le protestantisme de nos jours et la doctrine", *Foi et Vie* 32,22 (15 nov. 1930), pp. 1155-1170.

"Le renouveau réaliste. Gabriel Marcel et son journal métaphysique", *ETR*, 1930, pp. 404-421.

1931

"L'Eglise comme fondement de la réalité humaine", *Le Semeur* 33,4 (fév. 1931), pp. 202-222.

"Examen de l'idéalisme", *ETR*, 1931, pp. 24-48; pp. 137-160; pp. 351-375.

"Figures contemporaines : Gabriel Marcel", *Foi et Vie* 32, 1931, pp. 235-247.

Traduction française de : Willian Ernest Hocking, "Le droit légal à la liberté religieuse", *Le monde non chrétien* 3, 1932, pp. 25-47; l'original : *idem*, "The Ethical Basis Underlying the Legal Right of Religious Liberty as Applied to Foreign Missions", *International Review of Missions* 20, 1931, pp. 493-511.

1932

"La culture de l'esprit et le ministère pastoral", *ETR*, 1932, pp. 377-387.