

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4378

THÈSE présentée par :

David BOUILLON

soutenue le : **30 septembre 2017**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie protestante**

Église – Baptême – Esprit-Saint
La théologie de Louis Dallière

THÈSE dirigée par :

M. BIRMELÉ André

Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. MARTIN Philippe

Professeur, université de Lyon 2

M. CHALAMET Christophe

Professeur, université de Genève

AUTRE MEMBRE DU JURY :

M. ARNOLD Matthieu, président

Professeur, université de Strasbourg

LIMINAIRE

Église – Baptême – Esprit-Saint : La théologie de Louis Dallière

Résumé en français :

Notre travail, sur la base d'un corpus de textes très complet que nous avons rassemblé et numérisé (CD-rom en annexe), présente quelques grands thèmes de l'œuvre théologique du pasteur Louis Dallière (1897-1976). Après un aperçu biographique nous développons sa critique de la philosophie idéaliste et des répercussions qu'elle a engendré sur la théologie protestante. L. Dallière entend par là redonner droit à une ecclésiologie privilégiant le concret et foncièrement confessante. Dans cette optique, il entend repenser la pratique du baptême, en particulier celui des enfants. Dans un contexte de fin de la chrétienté, il souhaite privilégier l'immersion de confessants. En raison de son soutien au mouvement pentecôtiste naissant il défend aussi une spiritualité ouverte à l'exercice des charismes. Cette Église confessante a pour vocation de préparer la venue en gloire du Christ. Elle doit donc se réapproprier l'eschatologie sans pour autant s'abandonner aux excès apocalyptiques. Dans chacun des chapitres nous situons l'auteur dans son contexte ecclésial et théologique. En conclusion nous indiquerons quelle peut être la pertinence aujourd'hui de cette pensée.

English title : Church – Baptism – Holy Spirit : The Theology of Louis Dallière.

English abstract :

I base my research on a fairly complete collection of pastor's Dallière writings that I have assembled and digitized (see the CD-rom), presenting some of the main themes in the theology of Louis Dallière (1897-1976), a pastor in the Reformed church of France. After a biographical sketch of his life, I present his critique of Idealist philosophies and its impact on Protestant theology. I present Louis Dallière's larger objective of establishing a more concrete and confessional ecclesiology, including his rethinking of the practice of baptism, especially infant baptism. Convinced that the era of Christianity was coming to an end, he called for a renewed practice of the immersion of confessing believers. Because he supported the beginnings of Pentecostalism he also believed in a renewal of spiritual charisms within church life. I also explore the larger purpose of his call for a renewed confessing church to prepare for Christ's Second Coming, with his consequent re-appropriation of eschatology without the excesses of some apocalyptic movements. In each of our chapters I place L. Dallière in his ecclesiological and theological context. In my conclusion I explore the relevance of Dallière's insights for our current theologies.

Mots clés en français :

Louis Dallière ; baptême ; Karl Barth ; ecclésiologie ; eschatologie ; judaïsme ; libéralisme théologique ; protestantisme français ; messianisme ; mouvements de Réveil ; pédobaptisme ; pentecôtisme ; pneumatologie ; Renouveau charismatique.

Key words :

Louis Dalliere ; baptism ; karl Barth ; charismatic Renewal ; ecclesiology ; eschatology ; French Protestantism ; infant baptism ; Judaism ; theological liberalism ; Messianism ; Pentecostalism ; pneumatology ; Revival movements.

Table des matières

LIMINAIRE : Résumé en français / English abstract ; mots-clés / keywords	1
Table des matières.....	3
Remerciements	7
Avant-propos	9
Introduction.....	13
I. À l'origine, un travail d'archivage et de numérisation.	13
II. Angle d'approche théologique de la pensée de Louis Dallière	15
III. Remarques méthodologiques.....	21
 1^{ERE} PARTIE : UN PARCOURS THÉOLOGIQUE	23
Chapitre 1 : Louis Dallière (1897-1976), éléments biographiques.	25
I. 1.1. Les années de jeunesse (1897-1930).	26
I. 1.2. La période du Réveil (1931-1939).	33
I. 1.3. La fondation de l'Union de prière et du Cours Isaac Homel (1946-1976).....	41
 Chapitre 2 : Penser l'Église.	
L'option « réaliste » et la critique de l'idéalisme.....	49
I. 2.1 Introduction.	49
I. 2.2 L'ébranlement de la première Guerre mondiale.....	53
I. 2.3 Face à l'idéalisme, l'affirmation d'une « pensée chrétienne ».	59
I. 2.4 Le libéralisme théologique, expression de l'idéalisme philosophique.....	79
I. 2.5 La parenté de la démarche de L. Dallière avec celle de Karl Barth.....	103
I. 2.6 Le contexte catholique.....	117
I. 2.7 Conclusion du chapitre.	128
 Chapitre 3 : La réalité de l'Église.	
De l'indifférence religieuse au renouveau de la vie culturelle.....	131
I. 3.1 Introduction : fin de la chrétienté et siècle de l'Église.....	131
I. 3.2 La réalité de l'Église est-elle visible ou invisible ?.....	137
I. 3.3 La paroisse : de l'individualisme à la communion.	145
I. 3.4 De la paroisse à l'Église : la problématique des « ecclésiologies ».	158

3.4.1	Martin Bucer et son projet de <i>Christlichen Gemeinschaften</i> .	162
3.4.2	Le mouvement des Diaconesses.	163
3.4.3	La communauté de Taizé.	165
3.4.4	Les groupes de prière charismatique.	166
I. 3.5	Le culte en Esprit de l'Église.	171

2^{ème} PARTIE : LES QUESTIONS POLÉMIQUES..... 181

Chapitre 4 : La rupture avec le pédobaptisme.

	Comment l'Église de multitude sera-t-elle « confessante » ?	183
II. 4.1	Introduction : Un baptême entre institution et contestation.	183
II. 4.2	Le Réveil pentecôtisant et la problématique du baptême.	188
4.2.1	La période antérieure au Réveil (1925-1932).	188
4.2.2	La question du baptême et le Réveil pentecôtisant.	190
A.	La fin de la chrétienté :	194
B.	L'influence des autres pasteurs du réveil :	195
C.	Les exigences de l'accompagnement pastoral :	198
4.2.3	« Le Baptême en vue du Retour de Jésus ».	201
II. 4.3	L'Église réformée face à la remise en cause du pédobaptisme.	205
4.3.1	Le débat local (Drôme – Ardèche) sur le baptême.	205
4.3.2	La Commission du Baptême (1947-1949).	209
4.3.3	Le Synode national du Chambon-sur-Lignon (1951)	216
II. 4.4	Théologie et pratique du baptême dans l'Union de prière.	220
4.4.1	La liturgie d'immersion de l'Union de prière.	220
4.4.2	L'annexe au protocole d'accord avec l'ERF (1972)	229
4.4.3	La « confirmation » des vœux du baptême par immersion.	235

Chapitre 5 : Le Réveil de Pentecôte et l'actualité des charismes.

	Que signifie le retour de l'Esprit-Saint au cœur de l'Église?	247
II. 5.1	Cessation des charismes ou retour de l'Esprit ?	247
5.1.1	Luther et l'opposition aux « Spiritualistes »	249
5.1.2	Kant et l'identification de l'Esprit à la Raison.	252
5.1.3	Quelle place pour l'Esprit dans un monde sécularisé ?	253
II. 5.2	La pneumatologie du pasteur Louis Dallière.	256
5.2.1	Baptême du Saint-Esprit, expérience mystique et réforme du culte.	259
5.2.2	De l'expérience au fondement biblique et doctrinal des charismes.	268
5.2.3	Le cadre ecclésiologique de la vie charismatique.	275
II. 5.3	La pratique des charismes dans l'Union de prière.	280

5.3.1	Le baptême du Saint-Esprit.....	281
5.3.2	La prophétie.....	286
5.3.3	La prière pour les malades.....	291
II. 5.4	« L'esprit et l'épouse disent : Viens ! »	
	Perspectives eschatologiques et œcuméniques.....	300
5.4.1	Mouvements de Réveil et mise en avant de l'eschatologie	300
5.4.2	Le culte en Esprit comme cadre de l'espérance eschatologique	302
5.4.3	L'« Église finitive », plaidoyer pour un œcuménisme eschatologique.....	304

Chapitre 6 : Théologie de l'histoire et eschatologie

	La voie étroite entre le millénarisme et l'utopie	309
II. 6.1	Une théologie de l'histoire : possibilités et limites	309
6.1.1	En philosophie et en théologie.	314
	A. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)	315
	B. Henri Bergson (1859-1941).....	318
	C. Albert Schweitzer (1875-1965).....	320
	D. Oscar Cullmann (1902-1999).....	322
6.1.2	Le messianisme juif et ses répercussions dans le contexte du Réveil.....	325
6.1.3	Aux marges des Églises historiques.	331
	A. Montan / Montanus (2 ^e moitié du 2 ^e s. – 1 ^{ère} moitié du 3 ^e s.).....	332
	B. Joachim de Flore (c. 1130-1202)	335
	C. Edward Irving (1792-1834)	338
II. 6.2	Louis Dallière : lecture de l'histoire et eschatologie.	341
6.2.1	D'une éternité à l'autre : le salut comme histoire.....	341
6.2.2	La réfutation du dispensationalisme.....	347
6.2.3	Fin de la chrétienté, effusion de l'Esprit et Église « terminale ».....	357
6.2.4	Les dates-clés.....	365
	A. Exemples de dates-clés.	366
	B. Les dates-clés comme signes.	369
	C. Les « coups-d'état » de Dieu.	372
6.2.5	Le retour des Juifs et d'Israël dans l'histoire et dans l'eschatologie.....	373
6.2.6	Le cadre ecclésiologique et culturel de l'eschatologie.	378
6.2.7	La finalité de l'histoire du salut :	
	La victoire sur la mort / la plénitude de la présence.	382

Chapitre 7 : Conclusions	387
7.1 L'œuvre théologique de Louis Dallière : une pensée organique.	387
7.1.1 Les 4 sujets de prière :	
L'essentiel de la foi pour l'Église des temps derniers.	387
7.1.2 L'eschatologie :	
Fondement et clé de voûte de l'Église Une des temps derniers.	391
7.2 Une pensée ouverte au « nouveau ».....	395
7.2.1 Hors de l'Église pas de « nouveau »	395
7.2.2 La nouveauté, une grâce qui appelle à l'action.	398
7.3 « L'ordre véritable est fondé sur la prière »	402
7.3.1 La prière comme « disponibilité »	402
7.3.2 La prière comme combat.....	405
7.3.3 La prière comme communion	407
 Liste des figures	 411
Bibliographie des articles et ouvrages cités dans la thèse	413
Annexe 1: Charte de l'Union de Prière	431
Annexe 2 : Bibliographie des écrits de Louis Dallière (1922-1974)	443
Annexe 3 : Ouvrages évoquant la vie et l'œuvre de Louis Dallière	457

Remerciements

« À celui qui peut faire, par la puissance qui agit en nous, infiniment au delà de tout ce que nous demandons ou pensons, à lui soit la gloire dans l'Église et en Jésus-Christ, dans toutes les générations, aux siècles des siècles! Amen ! »

(Ephésiens 3.20-21)

Mener à bien un projet de thèse est rarement l'œuvre d'une seule personne. C'est avec le soutien et l'aide de nombreux proches et amis que nous avons pu venir à bout de cette entreprise exigeante. Nous voulons les remercier aujourd'hui.

Ma reconnaissance va tout d'abord à mon épouse, Myriam et à mes enfants, Maayan, Elianna et Jéhiel. Ils ont accompagné au quotidien cette aventure. Ils ont accepté aussi que je sois souvent enfermé dans mon bureau ou en bibliothèque ne partageant pas avec eux bien des moments précieux.

Mon épouse fut cette « femme forte » qu'évoque la fin du livre des Proverbes. A toute heure du jour elle a assuré à notre famille une qualité de vie jamais prise en défaut. Par ses compétences d'organisation elle a permis que les dix mois sabbatiques à Jérusalem soient une réussite. Elle a su aussi encourager et stimuler un mari pour qui la « thèse » devint parfois un but inatteignable ! Pourtant à cause de ce travail, elle s'est retrouvée seule bien des soirs. Puisse la conclusion de cette thèse marquer le passage à une vie plus sereine.

Je voudrais aussi remercier mon directeur de thèse, le professeur André Birmelé. Malgré l'éloignement et mon peu de disponibilité il a toujours répondu présent. Il a su guider ce travail qui, si facilement, pouvait se perdre dans des chemins de traverse. Il a depuis longtemps incarné à mes yeux la double exigence d'un travail théologique approfondi et sa transposition dans la réalité ecclésiale. Au moment où je vais moi-même entrer dans un ministère d'enseignement de la théologie, puisse son exemple m'inspirer.

Nous n'oublions pas non plus toutes les personnes qui ont rendu possible notre année sabbatique à l'Institut Œcuménique de Tantur (Jérusalem) en 2013-2014. Merci à nos familles pour leur appui sur le plan matériel et personnel. Plusieurs personnes ont aussi contribué à divers titres à ce séjour : Mme Benner, M & Mme Dutertre, Mme Faure, Mme Franck, Mme Giffon, M & Mme Hamel, M. Jacquemus, Mme Lovsky, M & Mme Moerman, M. Rochat, Mme Schaerer, M & Mme Sommer, M et Mme Vaillant, Sœur Emilie Vandenberghe. Nous y associons plusieurs organismes qui nous ont octroyé une bourse en lien avec ce projet : l'Église Protestante Unie de France, l'association Unité des Chrétiens, l'Association des Pasteurs de France. Ma reconnaissance aussi à la société Amaris qui par le biais de M. Tisseyre m'a permis de m'équiper d'un ordinateur performant. Nous pensons aussi à tout le personnel de Tantur, parmi lesquels beaucoup de chrétiens palestiniens, qui nous ont ouvert leur cœur et leur maison. Merci aussi à Mme Mazoyer, bibliothécaire à Tantur, pour avoir facilité notre venue à Tantur et notre travail dans cette belle bibliothèque.

Un grand merci aux personnes de l'Union de prière qui ont apporté leur aide pour la saisie des textes des archives de l'Union de prière et la relecture de chapitres de cette thèse : Mme Boudier, Mme Coet-Kheyra, Mme Devêche, Mme Hébraud, Mme Rahmé, M. Schaerer, et aussi tous ceux que j'oublie. Ma gratitude aussi à tous les pasteurs du Directoire de l'Union de prière, pour leur soutien spirituel et fraternel depuis plus de douze ans. Sans eux, ce projet n'aurait pu ni commencer ni aboutir.

Je ne peux oublier ici tous les paroissiens de l'Église Réformée de Saint-Laurent-du-Pape qui, de septembre 2013 à juin 2014, nous ont laissés partir une année à Jérusalem. Pendant cinq ans et à cause de la thèse, ils ont aussi accepté que « leur » pasteur ne soit pas toujours disponible autant qu'ils l'auraient souhaité. Merci à Emmanuelle Riotte qui a mis ses compétences informatiques à mon service dans la dernière ligne droite de la rédaction. Avec l'achèvement de ce travail, c'est aussi la fin de treize années de bonheur sur les bords de l'Eyrieux et le départ vers les rives du lac Léman.

Je voudrais aussi honorer mes parents qui depuis la fin du lycée ont accompagné et encouragé mes longues études. Ils ont accepté mes tâtonnements, se sont réjouis de mes projets et ont sans cesse voulu pour moi le meilleur. J'y associe mes beaux-parents qui, habitant Strasbourg, m'ont offert plus que le gîte et le couvert : la confiance que je pouvais mener ce projet à bien. Merci aussi à la famille Mourlam pour son amitié et son hospitalité. Claude a ouvert le sillon du doctorat et mes échanges avec lui, ont été précieux et stimulants.

Une dernière pensée pour Fadiey Lovsky, ce « petit grand professeur » (dixit Antoine Nouis), qui si souvent a témoigné à l'enfant, à l'adolescent et à l'adulte en devenir que j'étais toute l'amitié d'un cœur aussi large que son esprit était grand.

Puisse la lecture de ce travail par toutes les personnes citées (et je l'espère bien d'autres) les convaincre que le soutien et la patience dont ils ont fait preuve en valait la peine.

David Bouillon

Avant-propos

« L'intérêt d'un ouvrage se mesure aux perspectives inédites qu'il ouvre. »¹

« Le ministère de M. Dallière et l'Union de prière ne sont pas très connus car ils sont toujours restés une présence de prière cachée au sein de l'Église, notamment au sein de l'Église Réformée de France. Il ne fait aucun doute que l'Église au sens large n'était pas prête pour recevoir cette vision à l'époque, mais de nombreux signes semblent indiquer que le temps est venu de la répandre de manière plus élargie. »²

Décider dans le cadre d'une thèse de théologie systématique d'étudier de manière approfondie la pensée d'un théologien méconnu est une démarche qui appelle quelques clarifications. En effet, on pourrait estimer qu'au-delà de la curiosité historique, les écrits de Louis Dallière ne méritent pas, du moins pas plus que ceux de centaines d'autres pasteurs ou théologiens des décennies passées, de sortir de l'oubli où les années les ont enfouis. Même si aujourd'hui le développement de l'accès électronique à l'information rend possible d'en savoir un peu (ou beaucoup) sur tout et tous, le problème de la pertinence d'une pensée n'en reste pas moins posé. L'évangéliste Jean lui-même exprime à deux reprises à la fin de son Évangile qu'il n'est pas nécessaire de tout savoir ni de tout écrire (Jean 20.30-31 & 21.25). Après lui, les Pères de l'Église en constituant le Canon biblique adopteront une approche identique : dans ce qui a été rédigé pour accompagner la vie des croyants et de l'Église, tout n'est pas indispensable. Il y a une exigence de pertinence qui de tout temps a obligé l'Église à opérer des choix : elle a reconnu certains de ses membres comme « Pères » et quelques-uns furent même déclarés « docteurs ». La Réforme aussi a bénéficié de l'influence de quelques grands noms (ils ont leur statue à Genève !). Il suffira enfin de parcourir n'importe quelle histoire de la théologie moderne pour constater que leurs auteurs se concentrent sur un nombre limité de personnalités influentes (et d'un livre à l'autre ce seront souvent plus ou moins les mêmes).

Si j'ai estimé qu'il était non seulement utile mais aussi nécessaire d'entreprendre ce travail, ce n'est pas de ma seule initiative. Certes, j'ai un lien personnel fort avec l'Union de prière dont je suis membre depuis l'âge de 19 ans, moment où j'y ai demandé le baptême par immersion dans le torrent de l'Embroye. À la même époque, lors de mes études de philosophie à l'Université Catholique de Louvain, j'avais déjà manifesté un intérêt pour la pensée de Louis Dallière, puisque je consacrai mon mémoire de fin d'étude (1991) à la philosophie de William E. Hocking, le professeur dont le futur fondateur de l'Union de prière avait suivi les cours à Harvard en 1922-23.

Nourri par les quatre sujets de prière de la Charte de l'Union de prière, j'abordai ensuite les études de théologie à Strasbourg. À cette époque plusieurs membres de l'Union de prière m'aidèrent par leur exemple à concilier exigence de la réflexion universitaire et souci de cultiver ma propre vie spirituelle. La personne de Fadiev Lovsky, professeur d'histoire engagé dans le

¹ F. MOSER, « Existence sacramentelle aujourd'hui ! À propos d'un livre récent », *Études Théologiques et Religieuses*, 1999, 74 / 4, p. 561.

² P. HOCKEN, « Préface », in Serge JACQUEMUS, *L'Église se prépare. Quelques courants prophétiques de l'Église d'aujourd'hui*, Paris : Première Partie, 2007, p. 7.

dialogue judéo-chrétien et auteur de plusieurs livres qui ont fait date, reste pour moi un exemple de cette « théologie savoureuse » si souvent évoquée dans les Retraites de l'Union de prière. Le pasteur Paul Bechdolff, un temps membre du Conseil National de l'Église Réformée de France, fut aussi un mentor attentif et stimulant pour un étudiant en théologie qui hésita longtemps à entrer dans le ministère pastoral. Il faudrait mentionner tant d'autres noms, ceux de pasteurs ou de laïcs dont l'amitié et les partages m'aidèrent à trouver ma voie.

Quand en 2003, je fus sollicité pour occuper, à l'été 2004, le poste de permanent de l'Union de prière, ma décision fut rapidement prise. Comment pouvais-je refuser l'appel de cette communauté dont j'avais tant reçu ? D'autant plus que le Directoire des pasteurs me proposait de consacrer une partie de ce poste à mi-temps à travailler sur les archives de Louis Dallière avec comme perspective la rédaction d'une thèse.

Pour toutes ces raisons, il serait légitime de penser que le présent travail ne reflète finalement qu'un intérêt personnel, ou celui d'une communauté de croyants dont l'importance numérique reste minime, et n'a donc qu'une portée limitée dans le champ de la recherche théologique actuelle.

Il me faut donc apporter quelques éléments pour justifier l'enjeu de cette thèse et la pertinence à sortir de l'oubli une œuvre et une pensée théologique.

Un premier indice de la pertinence de la pensée du pasteur Louis Dallière est le fait que quarante ans après sa mort, des hommes et des femmes issus de différents horizons manifestent un intérêt pour son œuvre. La vitalité de l'Union de prière qui accueille aujourd'hui la quatrième génération de ses membres (j'appartiens moi-même à la troisième et mes parents à la deuxième) en est aussi le signe. Que des personnes issues d'une culture si différente de celle de l'après-guerre se reconnaissent malgré tout dans le texte de la Charte - lequel n'est pas vraiment rédigé en français courant et est même fortement marqué par un « patois de Canaan » -, souligne que la spiritualité initiée par le pasteur Dallière demeure en prise avec les préoccupations d'aujourd'hui. Plusieurs pasteurs pourraient aussi témoigner combien le fondateur de l'Union de prière les a aidés à trouver, ou retrouver, le sens profond de leur vocation dans une époque où nos Églises devaient affronter bien des remises en question tant sur le plan externe qu'interne. Les quatre sujets m'ont toujours semblé – et je ne suis pas le seul à le penser – un cadre prophétique et en même temps très systématique pour asseoir une vision du ministère et de l'Église. Et malgré les profondes révisions que ce texte a connues, surtout dans sa deuxième partie, il conserve un souffle dont la pertinence permet de penser les nouveaux défis adressés aux Églises.

En dehors du cadre de la communauté de l'Union de prière, on constate un intérêt réel pour la personne et l'œuvre de Louis Dallière. Plusieurs fois, j'ai ainsi été contacté par des chercheurs travaillant sur différents aspects de l'histoire protestante moderne et qui souhaitaient obtenir des informations sur celui dont ils croisaient souvent le nom sans pouvoir facilement accéder à des informations le concernant. Dans la bibliographie (annexe 3), j'ai tenté de répertorier les auteurs qui évoquent plus ou moins longuement la personne de Louis Dallière et cette liste est loin d'être insignifiante.³ À cet égard, le fait que l'*Encyclopédie du protestantisme* ait consacré une notice à Louis Dallière, indique bien son importance aux yeux

³ Je note que la plupart des travaux significatifs sur L.D. publiés dans des livres ou des revues, sont le fait de quelques auteurs de langue anglaise ou issus du monde anglo-saxon (voir annexe 3).

des éditeurs.⁴ D'autres ouvrages de référence vont également dans ce sens. Je pense à l'*International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*⁵ ou au travail de Daniel Robert, dans le volume 5 du *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* consacré aux protestants.⁶ Si l'action et la pensée du fondateur de l'Union de prière avait été considérées comme peu signifiantes, il n'aurait pas figuré dans de tels ouvrages qui, par principe, opèrent un choix entre l'important et l'anecdotique.

Pour conclure, je rappellerai simplement ce qu'écrivit, dans deux de ses livres, André Chouraqui, un auteur dont l'intérêt pour les religions ne serait jamais né sans sa rencontre en 1936 avec le pasteur de Charmes :

« Le lendemain, 5 juillet, je rencontrai le pasteur Dallièr. Notre entretien dura de dix heures quarante-cinq à midi dix ; les quatre-vingt-cinq minutes que nous passâmes ensemble furent pour moi inoubliables ; cinquante-deux ans plus tard, elles gardent en moi la même intensité ».⁷

« Le pasteur Louis Dallièr fut l'une des personnalités les plus émouvantes et les plus lucides qu'il m'ait été donné de rencontrer. Sa pensée religieuse mériterait d'être publiée et largement diffusée ».⁸

Cette large diffusion, c'est précisément ce que notre travail espère susciter !

⁴ P. PLET, « DALLIERE Louis (1897-1976) », in *Encyclopédie du protestantisme* (P. Gisel, éd.), Paris – Genève : Cerf – Labor et Fides, 1995¹, p. 345 ; Paris – Genève : Quadrige/PUF – Labor et Fides, 2006², p. 299.

⁵ P. HOCKEN, « Dallièr, Louis (1897-1976) », in *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Revised and expanded edition ; S. M. Burgess, ed.), Grand Rapids : Zondervan, 2002, p. 569-570.

⁶ D. ROBERT, « DALLIERE Louis », in *Les protestants* (Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, vol. 5 ; sous la direction d'André Encrevé), Paris : Beauchesne, 1993, p. 160-161. Le tome 2 du *Dictionnaire biographiques des protestants français de 1797 à nos jours*, inclura une notice sur Louis Dallièr (à paraître ; sous la direction de la SHPF, Patrick Cabanel et André Encrevé, Paris : Les Éditions de Paris-Max Chaleil).

⁷ A. CHOURAQUI, *L'amour fort comme la mort. Une autobiographie* (Collection « Vécu »), Paris : Robert Laffont, 1990, p. 137.

⁸ A. CHOURAQUI, *Mon testament. Le feu de l'alliance*, Paris : Bayard, 2001, p. 175.

Introduction

Pour faciliter la lecture de cette thèse, nous voudrions, dans cette introduction situer l'origine de notre travail, en présenter les grandes articulations et expliquer certains choix méthodologiques.

I. À l'origine, un travail d'archivage et de numérisation.

Comme nous l'avons écrit dans l'avant-propos, c'est à la demande de l'Union de prière qui nous avait appelé comme permanent de l'association, que nous nous sommes attelé dès l'automne 2004, au travail sur les archives du pasteur Louis Dallière (abrégié : L.D.).

Ce pasteur a vécu dans le village de Charmes-sur-Rhône de 1925 à son décès en 1976. C'est aussi dans ce lieu qu'il a fondé un collège privé protestant, le Cours Isaac Homel (1947-1975), et la communauté de l'Union de prière, sortes de tiers-ordre réformé voué à l'intercession et définie comme une « communauté de l'espérance ». Après sa mort, l'essentiel des documents liés à son ministère sont donc restés en dépôt au siège de l'Union de prière. Un premier travail de rangement et de classement avait été effectué par le pasteur Jacques Serr, proche collaborateur de L.D. depuis les années 1940. Le pasteur Serr, après un séjour d'une dizaine d'années dans un monastère trappiste de Terre Sainte (Latroun), avait accepté de prendre sa retraite dans un petit appartement mis à sa disposition au siège de l'Union de prière. Grâce à lui, de nombreux papiers personnels du pasteur Dallière avaient été archivés et classés. Il avait aussi rédigé un long travail manuscrit sur les articles de jeunesse du pasteur Dallière et, pour cette occasion, rassemblé les originaux ou les photocopies d'un grand nombre de ces textes :

- « *Pour un réalisme chrétien : analyse des articles publiés par le pasteur Louis Dallière de 1922 à 1932* », cahier manuscrit (1987).⁹
- « *Pour un Réalisme chrétien : l'option philosophique du pasteur Louis Dallière* », texte dactylographié, sans date.

Dans le cadre de ses activités de pasteur, d'enseignant, de guide spirituel, L.D. a beaucoup pensé et écrit, même si depuis l'été 1939 pratiquement aucune publication de sa plume ne fut plus diffusée. Malgré tout, les enseignements qu'il dispensait dans les retraites annuelles de prière étaient mis par écrit, ronéotypés et diffusés aux membres et par eux à un petit réseau de personnes issues de divers horizons chrétiens. L.D. fut aussi, comme beaucoup de personnes de son époque où n'existait pas encore Internet, un adepte de la correspondance. Comme nous le montrerons dans notre travail, certaines de ces lettres sont de petits exposés théologiques ou de bons résumés de sa pensée.¹⁰

⁹ Nous avons compilé et complété ce travail dans un document de synthèse disponible aux archives de l'Union de prière. Nous l'avons aussi utilisé pour notre propre rédaction du résumé des travaux édités par L.D. de 1923 à 1939. Voir Annexe 2. Nous reprenons cette 2^e annexe dans un volume séparé en y ajoutant un résumé de tous les articles publiés par L.D. Ce travail est joint à la présente thèse.

¹⁰ Plusieurs de ces correspondances figurent dans la compilation des textes de L.D. que nous joignons à cette thèse (voir le CD-Rom).

En effectuant ce travail sur les archives de L.D., nous prenions conscience du fait que pour ceux qui, en France ou dans d'autres pays, s'intéressaient à sa vie et à sa pensée, tous ces textes étaient assez difficiles d'accès. Les bibliothèques universitaires, même celles de théologie, n'ont pas en un seul lieu l'intégralité des publications auxquelles le pasteur Dallière avait collaboré dans sa jeunesse. Pour le journal *Esprit & Vie*, publication importante du réseau du Réveil dans les pays francophones entre 1931 et 1939, la collection complète est extrêmement difficile à trouver.¹¹ Deux livrets du pasteur Dallière avaient été réédités, l'un sur le baptême,¹² l'autre sur le mouvement de Pentecôte,¹³ mais ils sont aujourd'hui épuisés. Pour les études données par L.D. dans les retraites annuelles, d'assez nombreux exemplaires avaient été imprimés et des copies surnuméraires étaient disponibles mais ne pouvaient être obtenues qu'en contactant l'Union de prière. Cette difficulté d'accès aux sources explique que bien que le nom du pasteur Dallière soit souvent cité comme une figure importante des débuts du Pentecôtisme en Europe, ce que ces auteurs peuvent en dire est souvent limité et parfois inexact.¹⁴ Une mise à disposition des historiens et des chercheurs du maximum de documents liés à la vie et la pensée du pasteur Dallière s'avérait donc indispensable.

C'est pour cette raison qu'en travaillant sur les archives de L.D., il nous a semblé important de numériser cette masse documentaire et de la convertir en des formats électroniques susceptibles de la rendre accessible (sur un site Internet)¹⁵ ou de la diffuser facilement (fichier PDF). Grâce à un bon logiciel d'OCR (reconnaissance optique de caractères), la plupart des textes dactylographiés ont ainsi pu être numérisés même si le passage des textes tapés à la machine il y a plus de cinquante ans, à une version utilisable dans un traitement de texte a demandé un toilettage assez important.¹⁶ Pour les textes manuscrits nous avons bénéficié de l'aide de membres de l'Union de prière qui ont accepté de les retaper.

Après plusieurs années de travail, l'essentiel des documents publiés par L.D., complété par un choix de textes divers puisés dans les archives nous avait permis d'obtenir un corpus textuel significatif (environ 1500 pages A4 que nous avons rassemblées sur un CD-Rom en annexe de la thèse + une bibliographie avec des résumés de la majorité des articles publiés). C'est dans ce contexte que le père Peter Hocken qui, depuis la fin des années 1980 était entré en contact avec l'Union de prière et avait pu étudier un certain nombre d'écrits de L.D., nous suggéra en 2011 de prolonger notre travail sur les archives par la rédaction d'une thèse.

¹¹ Dans les archives de l'Union de prière, il manque les premiers numéros du journal. Ils datent de l'époque où le pasteur Dallière n'avait pas encore commencé à y collaborer. Signalons qu'une revue catholique porte aussi ce titre depuis 1969 (anciennement *L'Ami du clergé*).

¹² *Le baptême en vue du Retour de Jésus-Christ*, Cuesmes (Belgique) : Esprit et Vie, 1937 (?), 37 p. Réimprimé en 1978 : *Le baptême en vue du Retour de Jésus-Christ*, avec une introduction de Jean Neusy, Quévy-le-Petit : l'Église Chrétienne de Pentecôte de Belgique. Cette réédition a été faite sans l'accord de la famille Dallière ou de l'Union de prière.

¹³ *D'aplomb sur la Parole de Dieu : courte étude sur le Réveil de Pentecôte*, Valence : Imprimerie Charpin et Reyne, 1932, 56 p. Réédition par l'Union de prière en 1996.

¹⁴ Voir à ce sujet, l'annexe 3 – Ouvrages évoquant la vie et l'œuvre de Louis Dallière. Comme exemples d'erreurs courantes, citons la confusion de Louis avec son frère Émile, l'assimilation du pasteur Dallière au Pentecôtisme, son prétendu « baptême »...

¹⁵ www.uniondepriere.fr

¹⁶ D'où probablement la présence de quelques coquilles dans le corpus de textes joint à cette thèse malgré les relectures qui en ont été effectuées. Je remercie encore toutes les personnes qui m'ont aidé pour cela.

II. Angle d'approche théologique de la pensée de Louis Dallière

La proposition était intéressante même si nous étions conscient de la somme de travail que cela impliquait. Il nous fallait aussi, pour mener à bien ce projet, obtenir l'accord d'un directeur de thèse. Le DEA en théologie avait été validé en 1996, et en quinze ans, la faculté de Strasbourg avait vu son corps professoral fortement changer. Se posait aussi la question de savoir sous quel angle aborder un corpus textuel et théologique aussi vaste ? Fallait-il privilégier le regard historique ? Cet aspect serait sans doute nécessaire étant donné le manque d'informations concernant la vie et le ministère du pasteur Dallière. Cependant, l'apport de L.D. fut surtout décisif sur des questions touchant avant tout la théologie systématique. En effet, l'ecclésiologie occupe chez lui une position centrale. Dans sa jeunesse il déploya aussi une argumentation serrée à l'encontre de la théologie libérale protestante et utilisa pour cela toutes les ressources de sa formation philosophique. Son implication dans la question baptismale fut aussi décisive et devait déboucher sur une mutation majeure de la pratique de l'ERF en cette matière. L'ouverture qu'il manifesta envers le Pentecôtisme ne faisait que prolonger la bienveillance œcuménique qu'il avait exprimée dès sa jeunesse et les débuts de son ministère. Il comprit aussi l'importance du dialogue avec la foi juive, annonçant avec une décennie d'avance une évolution importante de la théologie chrétienne après Auschwitz. L'analyse minutieuse de son époque, l'attention aux mouvements de la pensée religieuse et profane, contribuèrent aussi à modeler sa redécouverte de l'eschatologie, non pas comme une bizarrerie qu'il s'agirait d'abandonner à tel ou tel mouvement marginal, mais comme un élément constitutif de la foi chrétienne et voué à reprendre une place prépondérante dans l'actualité théologique des Églises.

Pour ces différentes raisons, il nous semblait que demander l'appui de notre ancien maître, le professeur André Birmelé, s'imposait comme une évidence. Lui aussi, par ses travaux de systématicien, d'ecclésiologue et de spécialiste reconnu du dialogue inter-ecclésial nous paraissait apte à guider notre travail de recherche. Nous savions aussi son engagement auprès de la communauté catholique charismatique du Chemin Neuf et cela nous assurait d'une ouverture à l'aspect pentecôtisant de la théologie de L.D.

Après quelques échanges par mail, et une rencontre à Strasbourg, il accepta notre projet et nous aida à le définir. Sur ses conseils, nous avons choisi de limiter le travail historique au strict nécessaire et de privilégier l'étude de quelques questions où l'apport du pasteur Dallière avait été déterminant. Plusieurs de ces questions furent aussi à l'époque l'objet de polémiques dans le protestantisme réformé français. Avec le recul il s'avéra que le fondateur de l'Union de prière avait en fait anticipé des problématiques qui allaient se révéler des enjeux majeurs des évolutions ecclésiales jusqu'à notre époque. Comme souvent, les premiers à faire bouger les lignes durent en subir les conséquences, même si leur audace accompagna des évolutions qui se révélèrent inévitables. L'intérêt de ces questions est aussi d'obliger à sortir des limites des débats intra-confessionnels et à oser envisager des formes de la vie chrétienne qui intègrent des spécificités que les grandes traditions chrétiennes associaient plutôt aux courants marginaux. Même si au moment où s'amorçait sa réflexion on ne parlait pas encore de village global, L.D. à partir de son concept de « fin de la chrétienté » devinait l'émergence d'un monde nouveau où des recompositions se révéleraient indispensables.

C'est en tenant compte de ce contexte que nous avons donc élaboré le projet et le plan de la thèse. Tout en essayant d'apporter une information historique précise non seulement concernant L.D. mais aussi son contexte ecclésial et intellectuel, nous voulions montrer au

travers de quelques-unes des grandes questions qu'il avait soulevées, les enjeux de son temps et la pertinence de ces problématiques pour les Églises de ce début du 21^e siècle.

Pour le 1^{er} chapitre biographique, nous avons distingué trois grandes périodes qui correspondent à trois tournants dans la vie de L.D. : les études et les débuts du ministère en paroisse (1922-1930) ; l'engagement en faveur du Réveil de Pentecôte (1931-1939) ; la maturité et la fondation de l'Union de prière (1946-1976). Deux longues périodes d'une trentaine d'années entourent l'époque médiane et bien plus courte du réveil. Ce qui pourrait sembler un basculement et une sortie de la tradition réformée, constituera en définitive une parenthèse, certes cruciale, mais qui sur le plan de la pensée et de la théologie apparaîtra comme un interlude qui ne remettra pas en question les grandes orientations d'une pensée qui se veut enracinée dans la longue tradition spirituelle de la chrétienté.

Dans les deux chapitres suivants, un lien étroit est posé entre la refondation d'une « pensée chrétienne » et l'affirmation de la réalité de l'Église. Pour la clarté du propos, nous devons aborder ces questions de manière successive, mais il est important de comprendre que les deux domaines s'interpénètrent. Ainsi, c'est le constat d'une situation de crise dans l'Église protestante française, crise qui affecte aussi l'ensemble de la société européenne après 1918, qui incite L.D. à en chercher les raisons intellectuelles (chapitre 2). Creusant cette piste d'une manière philosophique, il entreprend une critique soutenue de la théologie protestante libérale, théologie qui fut dominante dans sa formation. Il estime que c'est l'influence néfaste de l'idéalisme allemand sur la théologie protestante (Kant étant considéré par L.D. comme celui par qui le « scandale » arrive) qui doit être mise en lumière et rejetée. Dans le contexte français, L.D. développe une démarche qui présente des similitudes avec celle de Karl Barth pour l'Allemagne. En même temps, il y a chez lui aussi la marque d'une pensée qui refuse le coup de force de la Révolution française et de la société nouvelle qui en a émergé tout au long du 19^e siècle. On ne peut s'empêcher de deviner derrière ses propos le regret d'un monde perdu et la disparition d'une tradition intellectuelle et spirituelle caractéristique du classicisme à la française. Nous étudierons donc aussi brièvement le contexte catholique, d'autant plus que par son beau-frère, le philosophe Gabriel Marcel, mais aussi dans sa correspondance avec l'abbé Paul Couturier, L.D. se sentait proche de certaines personnalités rattachées à l'Église romaine.

Avec le 3^e chapitre nous passons à la question ecclésiologique à partir d'un concept auquel L.D. restera durablement attaché : celui de la réalité de l'Église. Nous chercherons à montrer en quoi son analyse très axée sur une dénonciation des tendances à l'individualisme, propose un modèle ecclésial, qui sans revenir à celui des siècles passés, met en avant le groupe ou la communauté rassemblée dans le culte. Pour L.D. cependant, l'élément clé du culte ne sera pas comme pour la majorité des protestants depuis le 19^e siècle, la prédication mais la Cène. C'est autour de la table sainte que la plénitude du corps ecclésial se révèle et que chaque fidèle atteint le cœur de sa relation à Dieu et au prochain. D'ailleurs quand à partir de 1932 il adoptera l'essentiel du message pentecôtiste, il restera intransigeant sur son attachement au repas du Seigneur, considérant même qu'il demeure le cadre par excellence de l'accueil et de l'exercice des charismes de l'Esprit. Certains responsables pentecôtistes ou quelques collègues réformés qui l'avaient suivi dans son adhésion à ce mouvement centré sur l'Esprit, estimeront même qu'il y avait chez le pasteur de Charmes un risque de cryptocatholicisme !

En effet, malgré son tempérament conciliant, L.D. crée, souvent à son corps défendant, la polémique. Sans doute est-il parfois trop zélé dans son intégrité et, poussant la logique de sa pensée jusqu'au bout, il défend alors des positions qui suscitent l'incompréhension. Nous aborderons dans la 2^e partie trois questions qui ont fait – et font parfois encore – polémique.

Le chapitre 4 reprend, sur la base de nombreux documents d'époque, l'épineuse question de la remise en cause du pédobaptisme dans l'Église Réformée. Bien sûr, c'est l'adhésion au Réveil pentecôtisant qui va accélérer la problématique mais nous manquerions de rigueur en n'y voyant qu'une rupture avec la culture réformée. Au contraire, nous montrerons combien le pasteur Dallièr reste profondément enraciné dans l'approche « sacramentelle » des Réformateurs (hormis Zwingli) qui entend souligner l'absolue priorité de la grâce. Contrairement aux mouvements baptistes ou pentecôtistes qui justifient leur refus du pédobaptisme au nom du seul témoignage biblique mettant en avant la nécessité d'une confession personnelle préalable au baptême, le fondateur de l'Union de prière inscrit sa réflexion dans une perspective résolument ecclésiale qui ne craint pas d'invoquer l'apport de la Tradition chrétienne. Cela se traduit notamment par le maintien, voire le retour, à une liturgie baptismale des plus classiques même si elle reçoit les apports de sa redécouverte de l'eschatologie. C'est aussi en replaçant la question du baptême sur un horizon historique que ses interrogations sur le pédobaptisme doivent être explicitées. Pour L.D. en effet, le pédobaptisme n'a de pertinence qu'en contexte de chrétienté, c'est-à-dire entre 313 et 1914, entre l'édit de Milan qui officialise la religion chrétienne dans l'empire de Constantin, et le début de la 1^{ère} Guerre mondiale qui marque la fin en Occident de cette civilisation façonnée par l'Évangile. Avant 313 et depuis 1914, le christianisme est une religion à laquelle on doit adhérer par une démarche personnelle et non pas uniquement par naissance. Le pédobaptisme qui a été légitime ne l'est plus, sinon au risque d'amoindrir la force du témoignage chrétien. En cela, L.D. semble plus proche des pentecôtistes. Et pourtant, il ne l'est pas vraiment puisqu'il enseigne que le signe d'une église vivante et en croissance c'est la participation régulière à la table du Seigneur. Nous verrons d'ailleurs que sa thèse d'un amoindrissement de la réalité sacramentelle dans un pédobaptisme généralisé reçoit aujourd'hui l'appui de nombreux théologiens issus des grandes Églises chrétiennes historiques. Par contre, l'épineuse question des confirmations par immersion de personnes baptisées enfant – pratique autorisée par l'Église Réformée de France dans le cadre de l'Union de prière – reste un sujet controversé et qui doit essentiellement être abordé sur le plan de la pastorale plus que de la dogmatique.

Cette centralité de la Cène nous la retrouverons également au terme du chapitre 5 qui développe l'apport des pentecôtistes au renouveau de la spiritualité du 20^e siècle. Le pasteur Dallièr ne fut ni le premier ni le dernier représentant d'une église historique à rejoindre le Pentecôtisme. Pourtant son adhésion – toute relative – à ce mouvement mérite elle aussi d'être étudiée en détail. Comme pour la question du baptême, L.D. nous apparaît comme un théologien capable de s'ouvrir à une spiritualité *a priori* fort éloignée de la tradition calviniste (calvinisme qui par certains côtés adoptera une approche cessationniste où les charismes sont cantonnés à la période apostolique). En même temps, en rejoignant les rangs du Réveil il ne renonce en rien au riche héritage de la pensée chrétienne qui est le sien. Son mot d'ordre à ses collègues de ne pas créer de divisions en quittant l'ERF est à nouveau une manière de leur rappeler qu'en matière de foi chrétienne celui qui se croit né d'aujourd'hui risque bien de ne pas tenir la distance. Autant il semble à L.D. légitime et souhaitable de vouloir être une Église renouvelée par l'Esprit, autant il insistera pour que ceux qui entrent dans ce renouveau acceptent l'héritage d'une histoire dont les racines plongent jusqu'en Abraham. Certes pour le

fondateur de l'Union de prière, l'effusion sans précédent des charismes au début du 20^e siècle, est comprise comme la réponse divine inédite à cette « ère de destruction » qu'inaugure le premier conflit mondial. Mais quoi qu'il en soit de ce changement d'époque, rien ne justifie qu'on le vive en se coupant de tous ceux qui depuis deux mille ans ont aussi été les réceptacles et les porteurs de la foi. L.D. n'ignore pas à quels excès le fait de se revendiquer de l'Esprit a pu conduire certains chrétiens dans l'histoire. Pour autant, ces « poussées de zèle spirituelles » attestent que l'Esprit a toujours été là, prêt à embraser la vie des croyants. Cela répond à toutes les tentatives de vouloir cantonner l'Esprit à un temps révolu de l'histoire ou d'en faire une sorte de réalité désincarnée et idéalisée. L.D., au nom de son option réaliste, accepte que l'Esprit nous saisisse corps et âme ! Mais l'Esprit divin n'est pas cette force chaotique que tant de paganisme recherche par-delà l'extase ou la transe. L'Esprit-Saint, malgré sa fulgurance, se fonde dans le grand projet divin dont Christ est la tête : manifester l'Église et rassembler le peuple de Dieu. C'est pour se prémunir de tout risque d'enthousiasme incontrôlé, qu'à nouveau L.D. propose un point d'ancrage solide, offert par le Christ lui-même : celui de la Sainte-Cène. À la différence du Pentecôtisme qui privilégie l'élan missionnaire que l'Esprit rend possible, L.D. insiste sur la dimension d'adoration laquelle s'exprime avant tout dans le culte (ce qui est aussi vrai pour les pentecôtistes !).

Cela nous conduit à examiner trois aspects parmi d'autres de l'exercice des charismes tels que le pasteur Dallière les a réfléchis et pratiqués. Nous aborderons la question du baptême dans l'Esprit que beaucoup ont assimilé à cette « deuxième expérience » dont les milieux de Réveils parlaient depuis le 18^e siècle, notamment dans le méthodisme. Cette question redeviendra importante au début des années 1970 lorsque se développera le mouvement appelé « renouveau charismatique ». Nous évoquerons ensuite le charisme de prophétie auquel L.D. attachait une grande importance, non pas en ce qu'il serait une forme christianisée de divination, mais parce qu'il est ce cadre où se donnent à comprendre les grands mystères de la foi. Pour L.D., les prophètes sont ceux à travers qui Dieu dit à son Église où elle en est et où elle doit aller (pour L.D. Karl Barth est un prophète chrétien du 20^e siècle). Nous concluons en abordant la délicate question de la prière pour les malades. Le Pentecôtisme, en particulier avec le mouvement Tzigane « Vie et Lumière » l'a fortement remise en avant, avec parfois un côté « spectaculaire » (pour ne pas utiliser ici le terme anglais de « show ») qui a paru peu compatible avec l'approche feutrée des célébrations chrétiennes classiques. Pour L.D., la possibilité d'une intervention divine pour changer le cours de la maladie ne pose aucun problème intellectuel. Il n'hésitait pas à prier et à demander que l'on prie pour les malades. Mais encore une fois, cette prière devait trouver son cadre le plus juste dans le culte. Demander que le malade guérisse, c'était aussi refuser le règne de la mort. Cela rejoignait aussi le souci eschatologique de L.D., celui d'un Règne du Christ qui anéantirait le mal et la mort. Nous terminerons donc ce 5^e chapitre par un paragraphe pointant l'importance de l'effusion de l'Esprit en lien avec l'accomplissement des temps et la manifestation du Royaume.

Ce paragraphe fera la transition avec le chapitre suivant consacré à la théologie de l'histoire et à l'eschatologie de L.D. Bien que ce chapitre vienne en dernier, il constitue une clé essentielle pour comprendre toute l'œuvre du pasteur Dallière. En effet, il aurait pu se contenter comme tant d'auteurs contemporains de prendre acte de l'effondrement de la culture occidentale et de chercher à y répondre soit dans la veine existentialiste comme d'une certaine façon son beau-frère Gabriel Marcel lui en montrait la voie, soit en rejoignant l'une ou l'autre des grandes idéologies qui promettaient un monde nouveau (mais à quel prix !) comme ce fut

le cas de nombreux intellectuels qui adhèrent au marxisme ou à l'une des formes du fascisme. Bien sûr personne ne parlait encore de post-modernisme, de déconstruction ; la mode n'était pas non plus à ces nihilismes qui brillent aujourd'hui sur les plateaux de télévision, ni au consumérisme effréné qui propose de combler cette « ère du vide » par l'accumulation immodérée des biens de consommation dont l'obsolescence voulue garantit une recherche jamais achevée. Pour un pasteur comme L.D., confronté d'abord aux réalités d'une paroisse rurale dans un département, l'Ardèche, où la vie est exigeante à bien des égards, on ne peut se satisfaire de réponses idéologiques. Mais l'eschatologie n'est-elle pas précisément la plus illusoire des idéologies puisque tout ce qu'elle promet se situe hors du monde et de l'histoire ?

Mais comme nous l'avons déjà évoqué, L.D. a fait l'expérience réelle de ce que les réalités du Royaume invisible sont déjà manifestées ici-bas : cela se vit dans le culte, et plus particulièrement dans la célébration de la Cène rendue d'autant plus intense que l'Esprit descend sur ceux qui se sont rassemblés pour partager le pain et le vin, signes de la présence du Seigneur. Ce repas, comme le fait entendre la liturgie, est célébré dans l'attente de la plénitude du Royaume à venir. Ainsi le repas messianique et eschatologique qu'est la Cène, oppose un démenti puissant à tout ce qui nierait l'espérance de la foi ou la réduirait à une attente sans réel fondement ni accomplissement. Pour indiquer ce qu'est en son fond l'espérance eschatologique de L.D., nous la situerons dans un contexte à la fois philosophique et théologique. Au travers de quelques penseurs contemporains qui ont voulu eux aussi se saisir de cette problématique nous soulignerons à la fois la pertinence mais aussi l'originalité du pasteur Dallièr. Il faudra aussi évoquer la manière dont le judaïsme renouvelle cette question. Non seulement parce que tout ce qui touche à l'eschatologie chrétienne trouve en grande partie sa source dans les différentes formes du messianisme juif. Aussi parce que le sort tragique des Juifs au 20^e siècle vient reposer d'une manière radicale et incontournable la question d'un sens de l'histoire et de la possibilité de maintenir l'affirmation de l'espérance.

Avant d'aborder la pensée eschatologique de L.D nous évoquerons trois figures historiques sur lesquelles lui-même s'est interrogé : Montan, Joachim de Flore, Edward Irving. Malgré les filiations qu'il reconnaît entre ces personnages et lui, L.D. développe cependant une approche personnelle quant à sa vision de l'histoire. Nous retrouverons à nouveau des éléments importants déjà évoqués ailleurs dans notre travail : souci de l'ecclésiologie et donc refus des interprétations des prophéties bibliques qui tendent à faire de l'Église une réalité inconsistante (notion d'une Église invisible que L.D. refuse au nom du réalisme de sa pensée et du concret de l'agir de Dieu dans l'histoire) ; refus, au nom d'une vision biblique et mystique du créé, de toute dichotomie entre le monde présent et les réalités spirituelles invisibles ; conviction que dans la trame des événements, certains jouent un rôle prépondérant dans la manifestation du projet divin de salut et que par conséquent la lecture de l'histoire ne peut être purement livrée au travail de la raison (ou de la déraison). Dans le regard prospectif qu'il propose sur l'avenir, L.D. introduit deux éléments essentiels sur lesquels il reviendra sans cesse dès le milieu des années 1930. Tout d'abord, la réintégration du peuple juif dans le destin à venir de l'Église. Il n'y aura pas de réussite de l'œcuménisme sans greffage – pour utiliser la métaphore paulinienne de l'épître aux Romains – du peuple de la première alliance. Le comment de ce processus reste pour L.D. de l'ordre de l'espérance même s'il en voit les premiers signes dans la mutation que vont opérer, en ce qui concerne l'enseignement sur les Juifs, les grandes Églises chrétiennes dans les décennies qui suivent le 2^e conflit mondial. Le Concile Vatican II sera pour L.D. une confirmation de son intuition. Même s'il exprime de la sympathie pour le projet sioniste, il se montre réservé quant à l'assimilation trop rapide qui

serait établie entre ce mouvement essentiellement non-religieux dans son origine et telle ou telle prophétie biblique concernant le retour des Juifs sur la terre biblique. Ce qui intéresse au plus haut point le fondateur de l'Union de prière c'est l'apport des Juifs reconnaissant en Jésus, le Messie, à l'émergence de ce qu'il appelle « l'Église du Retour ». Car pour lui, l'Église n'a pas été voulue par Dieu comme une réalité destinée à vivre éternellement sur la terre ni à concevoir l'Évangélisation comme une lente transformation du monde en Royaume de Dieu.

Ce que prépare l'Église du Retour, c'est le dernier acte de l'histoire humaine ; celui que les prophètes annoncent quand ils versent dans le discours apocalyptique : la victoire sur le mal et la mort. Est-ce parce que dans son enfance L.D. avait été confronté à la perte d'une jeune sœur, ou est-ce parce qu'il avait été profondément secoué par l'horreur du premier conflit mondial, que l'on sent chez lui ce sentiment d'une profonde révolte contre le scandale que constitue la mort ? Il ne s'en est pas beaucoup expliqué mais on devine chez lui un refus existentiel et intellectuel de toute acceptation de la Mort, au sens où elle est cet ultime ennemi qui nargue les créatures de Dieu en brisant toute forme d'amour, qu'elle soit de l'ordre de l'eros, de la philia ou de l'agapê. Si Dieu est amour, alors la mort ne peut pas être. Et si elle ne doit pas être – alors qu'elle est si présente en notre temps – c'est que quelque chose ou quelqu'un doit la vaincre. Ce fut l'erreur du libéralisme théologique de croire en un Bien que l'homme pourrait peu à peu incarner. Le Bien souhaité est devenu un Mal absolu et récurrent, celui qui a jeté des enfants vivants dans des fours crématoires, celui qui a lancé une bombe atomique sur une population civile impuissante, celui qui par la tyrannie de la technique et de l'argent offre aux générations à venir une planète où la vie humaine semble réellement compromise. Pour L.D. il faut donc vouloir la défaite de la Mort et pour cela que Jésus vienne achever ce qu'il a inauguré à la croix pour qu'enfin Dieu soit tout en tous.

Mais pour que cela soit, il a choisi la voie la plus improbable, celle de la prière. Il n'a cherché ni à initier un mouvement théologique, ni à développer en nombre l'Union de prière. Il est resté le pasteur d'une petite paroisse d'un petit village de l'Ardèche ; il a créé une modeste école qui ne durera que trente ans ; il n'a jamais rassemblé plus de cent cinquante personnes autour de son mouvement ; il n'a pas voyagé, ni prêché par monts et par vaux ; ses écrits sont restés confidentiels et sans quelques fidèles et amis, son nom aurait rejoint la longue liste des oubliés de l'histoire de la théologie.

Est-ce qu'il doit encore en être ainsi ? Ce travail manquerait-il de respect en tentant de sortir de l'oubli quelqu'un qui avait si volontairement choisi la discrétion ? Seul l'avenir le dira. Mais ce qui est certain c'est que bien des analyses développées dans les textes que nous avons patiemment relus, gardent leur pertinence. Cette manière qu'a incarné L.D. d'être à la fois dans la fidélité et dans l'audace est une voie plus que nécessaire dans notre monde où l'alternative consiste soit dans le repli identitaire propice à toutes les rancœurs et les violences, soit dans la fuite en avant avec tout ce qu'elle peut avoir de néfaste parce que non réfléchi. Et si finalement derrière l'une ou l'autre de ces postures, c'était encore une fois la peur de la mort et l'incapacité à surmonter la « finitude et la culpabilité » (pour citer Ricœur) qui imposait son implacable logique ? Et si le seul mot libérateur était celui que Jésus donnait à son Église : Maranatha, viens Seigneur ! Car pour chacun d'entre nous, quelles que soient les peines ou les joies de la vie, ce dont nous avons profondément besoin, ce n'est pas d'une explication de la mort mais sa disparition.

III. Remarques méthodologiques.

Au moment où nous terminons cette thèse, nous sommes conscients de certaines limites inhérentes à notre travail.

Tout d'abord, quand on défriche une œuvre qui n'avait encore jamais vraiment été travaillée par d'autres chercheurs, on ne peut pas s'appuyer sur un réseau d'analyses et corriger certaines opinions qui se forment en nous. Pour y pallier au maximum j'ai demandé à plusieurs personnes qui avaient été proches de Louis Dallièr dans le cadre de l'Union de prière de relire certains chapitres et de nous donner un avis. Nous aurions aimé profiter de l'érudition du professeur Fadiey Lovsky mais il avait déjà plus de 95 ans quand nous avons entamé ce projet de thèse. Lors d'une visite que nous lui faisons en maison de Retraite et alors qu'il était déjà très affaibli, il a simplement dit ses mots : « il faut être dingo, pour se lancer dans un tel projet ». Nous avons la faiblesse de croire qu'il n'avait pas tout à fait tort !

En relisant notre travail, force est de constater que chacun des chapitres 2 à 6 aurait pu constituer un sujet de thèse en soi. Même si nous avons cherché à inscrire notre recherche dans un état de la question aussi précis que possible, nous avons dû, faute de temps et de place, ignorer bien des pistes, renoncer à lire des auteurs ou creuser plus en profondeur telle ou telle problématique. Notre objectif était en effet de donner un aperçu aussi global que possible de l'œuvre de L.D. Il fallait donc peindre à grands traits et laisser de côté bien des nuances ou des variantes. Certains aspects de la pensée du pasteur Dallièr n'ont pas été abordés car ils ne rentraient pas directement dans la visée de nos chapitres (en particulier les études de textes bibliques, hormis ce qui y était dit en lien avec les thèmes que nous souhaitions étudier).

De même, nous avons très peu utilisé certains textes comme les sermons ou les catéchismes. La raison en est simple, cela demandait un travail de saisie des textes qui n'était pas à notre portée. Nous ne voulions pas non plus utiliser des textes qui ne pouvaient pas être vérifiés par le lecteur ou le chercheur dans la compilation qui serait jointe à notre travail. Pour les catéchismes sur lesquels j'ai malgré tout travaillé, la difficulté consistait à établir une présentation cohérente de tous ces cahiers rédigés sur presque trente ans et régulièrement remaniés. Espérons que d'autres après nous sauront exploiter tout ce qui reste encore en friche dans les archives. Pour les chercheurs plus intéressés par l'histoire, il y a des centaines de pages des « Lettres d'information » rédigées dès les années 1950 à destination des membres de l'Union de prière. On y trouvera non seulement la chronique régulière de la vie paroissiale et communautaire à Charmes, mais une mine d'informations sur l'actualité de l'Église et du monde pendant ces décennies.

Concernant les articles et les ouvrages utilisés pour éclairer la pensée de L.D. ou pour la situer dans un contexte plus large, signalons qu'un certain nombre de contraintes nous ont été imposées. Travaillant essentiellement depuis l'Ardèche, nous n'avions pas à notre disposition de bibliothèque théologique importante. Nous avons pu utiliser les ressources de la bibliothèque de l'Union de prière qui contient l'essentiel des livres du pasteur Dallièr. Nous avons aussi accumulé au cours des années une bibliothèque personnelle qui sur certains aspects est assez bien fournie (en particulier sur les questions liées à l'eschatologie ou au judaïsme) mais n'est pas toujours à la pointe de l'édition. La possibilité de consulter à distance des ressources électroniques (livres et articles en ligne) a pu pallier certains manques mais pour ce qui est des livres en français, l'offre reste encore insuffisante.

Pendant l'année sabbatique à l'Institut Œcuménique de Jérusalem (Tantur, 2013-2014) nous avons pu profiter de la vaste bibliothèque théologique. Là aussi, les dernières publications manquent, en particulier au niveau des revues. Le fonds francophone grâce au legs du professeur Cullmann est très correct, en particulier pour la période qui nous concernait, mais forcément incomplet. La majeure partie des ouvrages était en anglais et cela explique pourquoi de nombreuses références de notre travail sont dans cette langue (en particulier pour le chapitre 2).

Une autre difficulté tient au fait que l'œuvre du pasteur Dallièr est à cheval sur deux mondes qui ne se rejoignent pas vraiment. D'un côté il s'inscrit dans tout cet héritage de la théologie érudite qu'il a lui-même travaillée et sur laquelle il se fonde. Mais d'un autre côté, il entre aussi en dialogue avec un mouvement qui rejette cette théologie savante (même si cela change aujourd'hui). Ce monde des publications évangéliques et pentecôtistes ne bénéficie pas encore dans l'université française d'une réelle prise en compte. Cette littérature souvent foisonnante et qui joua un rôle déterminant dans ces mouvements, n'est ni archivée ni étudiée en profondeur. Cela est particulièrement vrai pour ce qui touche à l'éschatologie. Il nous a donc semblé, au moment où nous devions approfondir certaines questions, que nous devions faire dialoguer deux univers intellectuels profondément divergents. Nous avons essayé, avec les ressources des études anglo-saxonnes, de pallier cette difficulté.

1^{ERE} PARTIE :

UN PARCOURS THEOLOGIQUE

Chapitre 1

Louis Dallièrre (1897-1976), éléments biographiques.¹⁷

Bien qu'il soit toujours un peu artificiel d'opérer des découpages dans la vie d'une personne, nous pensons qu'il sera utile d'indiquer malgré tout quelques dates charnières, lesquelles correspondent aussi à des tournants importants dans le ministère du pasteur Dallièrre. Nous distinguerons ainsi trois périodes : 1. les années de jeunesse, 2. la période du Réveil, 3. la fondation et l'enracinement de l'Union de prière.



Fig. 1 : Le pasteur Louis DALLIERE, fin des années 1960 – Charmes-sur-Rhône
(photo, archives UP)

¹⁷ Le document biographique le plus complet se trouve dans la thèse du père J. THOORENS : *L'Union de Prière de Charmes-sur-Rhône*, mémoire présenté à l'Institut Catholique de Paris, 1977, 180 p. Nous suivons ici le chapitre 4 (p. 63-75). Le pasteur Jacques Serr, proche collaborateur de L.D. a apporté des corrections manuscrites à l'exemplaire conservé dans les archives de l'Union de prière à Charmes-sur-Rhône. (Nous abrègerons par la suite cette mention en indiquant : archives UP). Pour l'enfance et la jeunesse, L.D. donne des indications dans un article de *Esprit & Vie* : « Toi aussi tu es de ces gens-là ! Luc 22/58 », avril 1934, 23, p. 167-169. Il y revient encore dans un texte de 1946 : « 3^e réunion en vue de la fondation de l'Union de prière » (25.06.1946).

I. 1.1. Les années de jeunesse (1897-1930).

Pendant de longues années, l'Union de prière dont le pasteur Louis Dallière fut l'initiateur, resta étroitement liée à l'Ardèche. C'est dans cette région qu'il passa l'essentiel de sa vie puisque tout son ministère eut comme cadre le village de Charmes-sur-Rhône avec les quelques localités voisines qui ensemble formaient la paroisse protestante (Soyons, Saint-Georges-les-Bains, Gilhac et Bruzac). Même arrivé à l'âge de la retraite, L.D. choisit de demeurer sur place, dans la maison de Boissier où l'Union de prière depuis 1946 avait trouvé son ancrage.

Pourtant, par ses origines familiales et le parcours de ses jeunes années, rien ne laissait présager un tel enracinement ardéchois. C'est loin de la France, à Chicago, aux États-Unis, que L.D. va voir le jour le 4 juillet 1897.¹⁸

Voici ce qu'écrivait l'abbé Thoorens au sujet de ces premières années :

[63] Son père qui travaillait au Comptoir National d'Escompte s'y trouvait en déplacement. Il avait épousé l'année précédente une anglaise et le mariage avait été célébré dans l'Église Anglicane. Lui-même était catholique, mais sans beaucoup de convictions et plutôt par naissance, la famille Dallière fixée en Anjou depuis 1600, ayant toujours été catholique. Sa femme n'était pas pratiquante non plus mais avait conservé assez de Foi pour apprendre à son fils quelques années plus tard le *Notre Père* en anglais.

Le pasteur Dallière gardait aussi de son grand-père un souvenir très net car il était mort âgé : c'était un travailleur et un homme de devoir, employé à la compagnie de l'Ouest et qui termina sa carrière à un poste important à la gare St. Lazare. Catholique de religion, non pratiquant, d'esprit plutôt voltairien mais pas fâché sans doute que sa femme, issue d'une famille bourgeoise d'Alençon soit plus pieuse que lui.

[64] Louis Dallière fut baptisé avec son frère cadet, dans l'Église Anglicane en 1901 à Nice où son père avait son nouveau poste. Mais ensuite jusqu'à dix ans on ne se soucia pas d'instruction religieuse. C'est un malheur familial (le décès de sa jeune sœur) qui fut l'occasion de son inscription à l'école du Dimanche.

De Nice la famille était venue à Paris puis à Saint-Germain-en-Laye. Elle s'était agrandie entre temps d'une sœur et de deux nouveaux frères. En 1907 M. et Mme Dallière perdirent leur sixième enfant ; et dans les contacts qu'il eut avec eux à ce moment, le pasteur de Saint-Germain s'inquiéta de l'instruction religieuse des aînés.

Louis fut confié à M. Reyroux puis à son fils Edouard qui exerça sur lui une grande influence. C'est de 1910 qu'il date sa première conversion à Jésus-Christ. Il est reçu dans l'Église Réformée le 26 mai 1912, fréquente l'église de Saint-Germain et devient moniteur de l'école du Dimanche pour les petits. Il lit à ce moment des ouvrages religieux de W. Monod, T. Fallot, G. Frommel. Dans le même temps il est lycéen à Saint-Germain, en section scientifique ; lycéen brillant paraît-il. [...] Il s'intéresse surtout aux mathématiques qu'il désire enseigner, passe ses 2 bachots [baccalauréats] en 1913-14 et fait math-spé. à Condorcet.

Alors a lieu sa 2^e conversion. Il se sent appelé au pastorat. Fin 1915 il entre à la faculté de théologie de Paris. Il en suivra les cours jusqu'en 1921, avec une interruption d'un an qu'il consacre à un service auxiliaire de l'armée.¹⁹ Parmi ses professeurs, [...] Il y a Henri Monnier

¹⁸ Le 4 juillet est la fête nationale des États-Unis. Louis est l'aîné. Il sera suivi de 4 frères et 3 sœurs : Emile (1900) ; il sera aussi pasteur mais suite à son adhésion au pentecôtisme développera un ministère indépendant en Normandie) ; Marcel (1902) ; Marguerite (1904) ; Raymond (1906) ; Hélène (1907, décèdera à l'âge de 3 semaines) ; Aline (1909-1934) ; Charles (1912).

¹⁹ Sans avoir vraiment connu l'horreur des tranchées, L. D. reviendra souvent sur le « choc de civilisation » que fut ce conflit pour de nombreux esprits. Je cite simplement cet extrait d'une lettre à son ami Pierre Ducros (27 octobre 1922) : « Tu sais que ce ne sera pas moi qui te jeterai la première pierre parce que tu as souffert comme soldat. J'ai perdu d'avril à décembre 1918 tout le peu de morale, de religion et de certitude que j'avais pu recevoir durant la première période de ma vie. » Dans cette correspondance, L.D. exprime longuement son aversion envers toute apologie militariste de la guerre (6 mars 1923) : « La tâche urgente est de détruire la foi en la guerre et en la gloire militaire. Tout ce que je me demande, c'est si une action non spécifiquement chrétienne dans ces croyances, peut lutter d'une

qui donne des cours sur le Nouveau Testament ; Eugène de Faye qui enseigne la patristique ; Adolphe Lods. Il y a surtout Maurice Goguel, très libéral, « très fort, dit M. Dallièrre, et très objectif sur St. Paul. » [...].

Surtout il y avait Wilfred Monod dont L. Dallièrre fut plus que l'élève, le disciple. [...] Auteur de nombreux livres religieux comme « Silence et Prière », dont on a vu qu'avant ^[65] de le connaître, L. Dallièrre en avait lu certains. Est-ce que ce sont ses thèses de licence et de doctorat en théologie qui portaient sur : « L'Espérance chrétienne : le Roi », « L'Espérance chrétienne : le Royaume », qui fixèrent aussi son attention sur le Retour du Christ ?

En même temps, il poursuit des études de philosophie à la Sorbonne, et obtient la licence. Bergson semble avoir exercé sur lui une profonde influence, Durkheim également et leurs noms reviendront ponctuellement dans ses écrits ultérieurs.

En 1921, il fait un voyage à Rome.²⁰ Est-ce en lien avec le sujet de sa thèse de baccalauréat en théologie intitulée : « Peut-on démontrer que l'Apôtre Pierre est mort à Rome ? ». Il reviendra en 1923 sur cette question dans un de ses premiers articles théologique.²¹ Remarquons déjà son intérêt pour la problématique ecclésiologique, puisque dans sa thèse et dans l'article cité, est soulevé un des points centraux du débat entre catholiques et protestants, à savoir le rôle du ministère pétrinien. Même si dans ces premiers écrits L. D. adopte un ton très protestant, il ose une incursion en territoire théologique catholique. Cet intérêt pour la doctrine catholique en annonce bien d'autres au point de le faire soupçonner quelques années plus tard de dérive catholicisante !

La même année 1921, en décembre, il épouse Marie-Caroline Boegner,²² fille d'Alfred Boegner, Directeur de la Société des Missions Évangéliques de Paris et cousine germaine de Marc Boegner, le futur président de la Fédération Protestante de France (1929-1961) et de l'Église Réformée de France (1938-1950). Par cette union, il entre de plein pied dans le cercle des protestants influents et ces relations lui seront plus tard utiles quand son refus de continuer à baptiser les nouveau-nés ou son soutien au pentecôtisme, un mouvement très peu « Haute Société Protestante » s'il en est, lui vaudront de sérieuses oppositions.

Par le biais de son épouse, c'est aussi avec l'aile « évangélique » du protestantisme qu'il se lie. En effet, la mère de Marie Boegner, Emilie, était fille d'Edmond Dehault de Pressensé et sœur de Francis, journaliste engagé en faveur de Dreyfus.²³ La famille de Pressensé s'était très énergiquement engagée dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle dans le débat entre orthodoxes et libéraux, en prenant fait et cause pour les premiers. Faut-il rappeler le contentieux profond entre la faculté de théologie du boulevard Arago et la Société des Missions, située un peu plus haut dans la même rue, quant à la formation des pasteurs et des missionnaires. Voici ce qu'écrit Anne Marcel à ce sujet :

façon durable contre le mal. La guerre est en effet une matière de croyance ; le militarisme fait partie d'une religion et d'un culte. Ce n'est pas de la pratique pure, c'est de l'esprit qui est dans le péché. Or je ne vois pas comment lutter contre une croyance, autrement qu'en la dominant par une vérité plus haute, en opposant au Culte païen le Culte chrétien ». [Mot souligné par l'auteur]

²⁰ Il gardait un merveilleux souvenir d'une rencontre avec Mgr. Duchesne († 1922), historien de l'Église. Je cite ce détail pour indiquer combien L.D. dès sa jeunesse fut ouvert au dialogue avec des auteurs catholiques.

²¹ « La mort de l'Apôtre Pierre et les récentes fouilles de Rome. À propos de l'ouvrage de Hans Lietzmann », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1923, 3, p. 145-155.

²² THOORENS précise : « Il l'a connue dans une œuvre d'enfants dont elle s'occupait. » (op. cit., p. 66).

²³ A. SCHWEITZ, *Les parlementaires de la Seine sous la III^{ème} République*, vol. II : Dictionnaire biographique, Paris : Publications de la Sorbonne, 2001, p. 486-487.

« Naguère, Alfred Boegner préférait que les élèves missionnaires reçoivent leur formation à la Maison des Missions même et non pas à la Faculté de Théologie protestante sur le trottoir d'en face ; un peu plus tard, celui qui devait devenir le grand pasteur de l'Oratoire, A.-N. Bertrand, libéral très intransigeant dans sa jeunesse, rencontra des difficultés pour se faire admettre comme missionnaire, en raison de son refus de toute croyance transmise autrement que par l'action directe et personnelle du Saint-Esprit. »²⁴

Quand on connaît l'opposition théologique farouche que L. D. aura envers bien des aspects du libéralisme théologique, on peut se demander si ses liens avec sa belle-famille n'ont pas aussi joué un rôle important ?

Les jeunes mariés quittent bientôt Paris et traversent l'Atlantique pour passer une année scolaire (1922-1923) à l'université de Harvard, aux États-Unis. L. D. y suit notamment les cours du philosophe américain W.E. Hocking.²⁵ C'est très certainement sur les conseils de son beau-frère, le philosophe Gabriel Marcel, que L. D. avait entrepris ce voyage. G. Marcel avait lui-même suivi les cours de Hocking quelques années auparavant et lui avait dédié son *Journal métaphysique*.²⁶ Par ces liens familiaux, par les échanges qu'ils ont suscités, on devine déjà les grands thèmes qui formeront plus tard les axes majeurs de la théologie de L. D. : la place de la théologie par rapport à la philosophie ; la foi qui, bien qu'incarnée dans une tradition confessionnelle particulière, doit malgré tout se laisser raviver sous risque de se pétrifier dans une religiosité sans force.

Pendant ce séjour américain, il entretient une correspondance avec quelques amis restés en France.²⁷ Ces longues lettres sont aussi l'occasion de prendre position, de jeter les bases d'une réflexion théologique à venir. Dans ces écrits, on devine un intellectuel qui loin de se laisser emporter par les pensées à la mode, a déjà quelques idées bien arrêtées sur ce qu'est la vocation du chrétien dans une société dont les idéaux se sont fracassés dans les tranchées de 14-18. Jacques Serr dans son étude sur la pensée de L. D. telle qu'elle s'exprime dans ses écrits de jeunesse, cite ce passage d'une lettre à Pierre Ducros²⁸ :

« Ce que j'ai en vue surtout, c'est une réhabilitation de la pensée religieuse que je souhaite de tout mon cœur. Comment collaborer à cette œuvre d'une manière efficace, c'est une autre histoire. Il me semble que deux tâches se présentent, étude sur la nature de la pensée, étude sur la nature de l'Église, ou, si tu veux, le Christianisme considéré comme une Église. C'est par ce dernier bout que je commence » (Lettre du 1^{er} avril 1923).²⁹

²⁴ « Gabriel Marcel entre le protestantisme et l'Église », in *Présence de Gabriel Marcel*, 2004, 14, p. 72.

²⁵ L. DALLIERE présentera la philosophie de Hocking dans un article de 1929 : « W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », *Les Cahiers de Foi et Vie*, Paris, trimestriel – sans date, ca. 1929, 71 p. Nous avons consacré notre mémoire de fin d'étude en philosophie à la pensée de ce philosophe : BOUILLON, David, *William Ernest Hocking : Aspects d'une philosophie idéaliste américaine*, Université Catholique de Louvain : Faculté de philosophie, 1991 (mémoire de Maîtrise).

²⁶ Sur les liens entre Dallière et Marcel, lire l'article d'Anne MARCEL (op. cit., essentiellement les pages 75-90 qui puisent largement dans une correspondance inédite entre les deux hommes).

²⁷ Une partie de ces lettres est conservée dans les archives de l'Union de prière à Charmes-sur-Rhône.

²⁸ Pierre Ducros (1900-1982) était un ami d'étude de L.D. Il sera consacré pasteur en 1926 et finira son ministère dans la paroisse de l'Oratoire du Louvre à Paris, haut lieu de la théologie libérale. Malgré une amitié profonde et des liens étroits entre les deux hommes (L.D. sera le parrain de l'un des fils de P. Ducros), leurs orientations théologiques trop divergentes les éloigneront peu à peu. Il n'y a pas d'autre correspondance ultérieure entre eux dans les archives. Il fut aussi engagé dans le mouvement du christianisme social. Il publiera plusieurs ouvrages référencés par la Bibliothèque nationale de France : <http://data.bnf.fr/documents-by-rdt/12171956/70/page1> (consulté 23/02/2016)

²⁹ « Pour un réalisme chrétien : l'option philosophique du pasteur Dallière » (voir p. 13 ci-dessus).

De retour en France, et ayant achevé sa formation théologique, l'heure semble venue d'entrer dans le concret du ministère en paroisse. Mais L. D. hésite : ne devrait-il pas prolonger d'une année ses études philosophiques ? Il s'en ouvre dans une autre lettre à son ami Pierre Ducros (janvier 1923).³⁰ Pourtant à l'automne 1924, il rejoint la paroisse de Charmes-sur-Rhône en Ardèche (avec la charge des villages voisins : Saint-Georges-les-Bains, Gilhac et Bruzac, Soyons). En janvier 1925, il y est consacré pasteur,³¹ et nommé officiellement comme pasteur de l'Église Réformée Évangélique de Charmes-sur-Rhône.³² Voici ce qu'il écrira quelques années plus tard sur les débuts de son ministère :

« Les certitudes de la Foi étaient grandes en moi, la pensée était heureuse, le cœur ne l'était pas encore. Au contact d'une paroisse de campagne la morsure de la tristesse grandit beaucoup dans mon cœur sans que j'en connusse bien la cause. Je fus à ce moment je crois, ce qu'on appelle un bon pasteur... mais la soif de communion parfaite avec les âmes n'était point étanchée. Chercher l'absolu dans une Église où tout est relatif, c'est heurter les âmes et se heurter à leur prudence avisée qui ne se livre pas. Chercher cet absolu sans connaître le Baptême du St. Esprit c'est se condamner à être empêtré dans des déceptions de toutes sortes. Dieu m'aida encore ici par des lectures... Je recherchai dans toutes les confessions chrétiennes les lectures qui parlaient de l'union de l'âme à Dieu, de la plénitude de la joie et de l'amour des âmes entre elles dans la vraie Église du Christ. »³³

Les quatre années qui vont suivre, en plus du travail quotidien d'un pasteur de paroisse rurale, le verront aussi poursuivre sa réflexion théologique et rédiger une quarantaine d'articles de longueur et d'intérêt très variables (voir la bibliographie). Outre des articles de circonstances comme des recensions de livres ou ses réactions à certains événements touchant à la vie protestante, il creuse deux veines théologiques principales : une réflexion ecclésiologique liée à un renouveau de la spiritualité ; une critique du rôle délétère qu'a joué pour lui la philosophie kantienne (ou néo-kantienne) sur la théologie protestante du 19^e siècle en la déconnectant du réel, qu'il soit celui de l'existence concrète ou du monde invisible.

Pendant cette période, on notera sa collaboration au journal protestant de droite *La Vie Nouvelle*, (de septembre 1925 à janvier 1928).³⁴ Certes, ce n'était un secret pour personne que le pasteur Dallièrre n'avait pas de sympathie pour ce que l'on désignait alors par « la gauche » (pour beaucoup, liés à la mouvance des radicaux-socialistes), même si de grandes

³⁰ J. SERR, *ibid.*

³¹ C'est le pasteur Henri Monnier qui préside cette consécration. Cité par J. THOORENS, *op. cit.*, p. 37. Sur Henri Monnier, voir J. VALYNSEELE, « Monnier, Henri », in LAPLANCHE, F., éd., *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. Vol. 9 : Les Sciences religieuses : Le 19^e siècle : 1808-1914*, Paris : Beauchesne, 1996, p. 480-481.

³² À cette époque, le protestantisme réformé français se divise en deux grandes unions : 1) L'Église Réformée Évangélique, comprenant la majorité des paroisses ; 2) L'Église Réformée de France, dite de Jarnac. La réunification des deux ne se fera qu'en 1938.

³³ L. DALLIERE, « Toi aussi tu es de ces gens-là ! », *op.cit.*, p. 168a.

³⁴ L'impression que la collaboration à cette publication fut considérée plus tard par L. Dallièrre comme une parenthèse regrettable, ou du moins comme un engagement désavoué par ses choix théologiques ultérieurs, est perceptible dans le style même de ces articles. On a l'impression que ce n'est pas vraiment la même personne qui écrit. Ici le style est souvent mordant, polémique avec une pointe d'arrogance. Signalons que ce journal protestant avait un temps cessé de paraître avant d'être relancé en 1925 par Louis Lafon, avec cette fois une orientation très à droite (P. WOLFF, dir., *Les protestants en France, 1800-2000*, Toulouse : Privat, 2001, p. 137 ; G. DAVIE, « L'extrême-droite protestante », in *Les protestants français pendant la Seconde Guerre mondiale*, Paris : Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1994 [Supplément au Bulletin de la SHPH, N° 3], p. 91-104 ; J. BAUBEROT, « L'évolution du groupe socio-religieux protestant dans la société française contemporaine. Indicateurs : Politique et éthique sexuelle », in *Églises et Groupes religieux dans la société française : intégration ou marginalisation*, Strasbourg : CERDIC, 1977, p. 151-153, coll. Hommes et Église, 8).

figures protestantes s'en réclamaient.³⁵ Lui-même affichait parfois ses options royalistes (il semble qu'il ait été abonné au journal *Sully*, publication des royalistes protestants).³⁶ Mais à la différence des nombreuses plumes protestantes qui s'exprimèrent dans ces publications, L.D. ne céda pas aux sirènes de l'antijudaïsme, encore moins de l'antisémitisme.³⁷ Avec le recul, lui-même semble avoir considéré cette collaboration comme un engagement malheureux voire regrettable, car apparemment, ces écrits furent par la suite complètement ignorés de tous ceux qui côtoyèrent L.D.³⁸ Soulignons que ces articles n'ont rien de politique³⁹ mais portent sur l'ecclésiologie et la question de l'unité, sur la philosophie et également sur le Réveil de la Drôme (les « Brigadiers »). Ces écrits sont donc dans la ligne des autres textes qu'il rédige pour des revues ou des journaux moins polémiques.⁴⁰

³⁵ Il reconnaît pourtant que, dans sa jeunesse, il a eu des affinités pour le socialisme. Il le dit dans une lettre à P. Ducros (27 novembre 1925) : « J'ai été dévoyé non pas pour avoir rallié le socialisme ou le communisme au lieu des partis modérés. J'ai été dévoyé en confondant l'Évangile avec des doctrines humaines. Mon changement, que tu connais, a été de prendre pied toujours plus solidement sur le roc du dogme chrétien. J'ai l'air de brûler ce que j'ai adoré en disant du mal du socialisme et du communisme. En fait j'espère, grâce à Dieu, garder toujours une intense pitié pour tous ceux qui souffrent, une ardente prière pour que nous soyons délivrés du mal. Mais je combats les doctrines philosophiques qui sont contraires au dogme chrétien où se trouve la vérité ». Il le confirme dans un article de la *Vie Nouvelle* (31 décembre 1926) : « Je ne vois pas d'obstacles à communier avec des coreligionnaires qui sont ou qui restent encore pour un temps enrôlés dans la mystique socialiste. J'y ai bien été enrôlé moi-même avant de conquérir la liberté protestante ».

³⁶ Parmi les ouvrages de la bibliothèque du pasteur Dallière, on trouve des livres du pasteur Noël NOUGAT (dit VESPER), abattu par la résistance en raison de ses prises de position trop favorables à la collaboration. En ce qui concerne la monarchie, la citation suivante indique bien vers quel bord politique allaient les sympathies de L. D. Un républicain convaincu n'aurait sans doute pas adopté la même lecture des événements : « L'histoire des temps modernes est celle d'une succession de digues qui s'écroulent les unes après les autres devant le flot du désordre. Pour notre patrie, il y a eu la digue des Bourbons, puis l'exécution de Louis XVI ; la digue napoléonienne, suivie d'écroulements lamentables », in *La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé*, 1947, p. 10 (archives UP).

³⁷ Cela dit, le pasteur Dallière, comme de nombreux Français, estime qu'il y a dans le monde des puissances de l'argent qui oeuvrent de manière secrète. Mais c'est plus la marque d'un antimaçonnisme que de l'antisémitisme. On peut citer ce passage un peu ultérieur : « Que se passe-t-il dans les conciliabules des rois de l'argent, dans les sociétés secrètes et internationales dont on soupçonne l'existence et entre les mains desquelles les plus fougueux dictateurs ne sont que des marionnettes peut-être ? » (« Père, pardonne-leur ! », *Esprit & Vie*, février 1935, 2, p. 20).

³⁸ D. BUNDY qui publia la première bibliographie quasi exhaustive des écrits de L. D. rédigés avant 1939, ne mentionne aucun de ces articles [« L'émergence d'un théologien pentecôtisant : les écrits de Louis Dallière de 1922 à 1932 », in *Hokhma*, 1988, 38, p. 23-51 (avec une bibliographie très complète des écrits de L. D. pour cette période). Version anglaise de cet article : « The Making of A Pentecostal Theologian. The Writings of Louis Dallière, 1922-1932 », *EPTA Bulletin*, 1988, 7 / 2, p. 40-64. Pour la période 1932-1939, consulter : « Louis Dallière : Apologist for Pentecostalism in France and Belgium, 1932-1939 », in *Pneuma*, 1989, 10 / 2, p. 85-115.]. J. J. Serr et F. Lovsky pourtant très proches du pasteur Dallière, n'en avaient pas non plus connaissance.

³⁹ Il faut rappeler combien, dans sa correspondance avec son ami Pierre Ducros, L. Dallière avait critiqué le nationalisme quand il s'érige en culte. Extrait de sa lettre du 25 mars 1923 : « Je crois que l'État est pour beaucoup d'esprits, une religion, avec son service, ses sanctions dernières, son Culte et ses sacrifices. Et ce culte m'est odieux parce qu'il exprime un athéisme fondamental, la négation d'une vérité métaphysique universelle. Au-dessus du Droit de la France, il y a Dieu. Au-dessus des vérités françaises, il y a Dieu. Au-dessus de la nation, il y a l'Église universelle. »

⁴⁰ L. D. le dit clairement dans un courrier à son ami Pierre Ducros (27/11/1925) : « Je crois que tu juges tout à fait bien la *Vie Nouvelle*, et M. Lafon en particulier. [...] Notre Église réformée s'est désagrégée. Elle n'est plus ce qu'elle a été. Elle est infidèle à son passé, à l'Évangile. Il faut qu'elle se réveille, qu'elle revive, qu'elle accomplisse sa tâche dans notre peuple. Pour cela, un vigoureux redressement doctrinal est nécessaire. Dans la mesure où M. Lafon m'a paru se mettre au service de cette œuvre de redressement, je lui ai apporté ma collaboration, non pas pour lui, mais pour servir l'Église ». Pour

Si ces publications le font connaître en dehors de l'Ardèche, elles contribuent aussi à affirmer son aura auprès de ses collègues pasteurs. Comme l'écrivent F. Lovsky et J. Serr :

« Très vite son autorité, son éloquence, sa compétence théologique, son sérieux pastoral exercent une certaine influence. »⁴¹

Cet avis est confirmé par le pasteur Henri Schaerer :

« Il y avait aussi, à Charmes, un jeune pasteur nommé Louis Dallièrè ; on le disait fort savant : n'était-il pas en train de préparer une thèse de doctorat consacrée à un philosophe américain nommé Hocking !... Je vous avoue qu'il m'intimidait beaucoup !... »⁴²

Alors qu'il est plongé dans ses réflexions sur l'avenir de l'Église et la pertinence de son ministère, et alors que dans la vallée de l'Eyrieux voisine, plusieurs pasteurs cherchent dans la prière les directions pour un renouveau spirituel, éclate de l'autre côté du Rhône un mouvement de réveil qui très vite fait grand bruit. On l'appellera bientôt le mouvement des « Brigadiers de la Drôme ». ⁴³ Dans une région où comme ailleurs, le protestantisme était sinistré et où de nombreux temples tombaient en ruine, voilà qu'en quelques mois des foules se pressent pour écouter la petite équipe des pasteurs et répondre à leur appel à une vie d'engagement à la suite du Christ. C'est une véritable résurrection d'entre les morts et même si dans les articles qu'il consacre à ce mouvement pour le journal *La Vie Nouvelle*, L. D. reste prudent, sa bienveillance est malgré tout évidente :

« Nous ne sommes pas de ceux pour qui toute la religion se réduit à la conversion brusque et au Réveil méthodiste. Les méthodes traditionnelles de l'Église chrétienne et ses dogmes nous sont trop chers pour en rien sacrifier. Mais il nous semble précisément que quiconque veut la grandeur de l'Église réformée de France doit éprouver une ardente sympathie pour un mouvement comme celui de la Brigade de la Drôme. »⁴⁴

autant, L.D. reconnaît que le pari est quasi impossible à relever (01/02/1926) : « La Vie Nouvelle a beaucoup effrayé le monde protestant. La plupart des pasteurs refusent de s'y abonner, à plus forte raison de le répandre. Y collaborer apparaît comme une anomalie, presque un scandale. Je crains qu'on n'ait pas du tout compris l'entreprise de M. Lafon ».

⁴¹ Texte inédit de 2 pages (archives UP) destiné à corriger les inexactitudes dans la notice consacrée à Louis Dallièrè par D. ROBERT (in ENCREVE, A., éd., *Les protestants*, Paris : Beauchesne, 1993, p. 160-161, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, vol. 5).

⁴² H. SCHAEERER, et R. de RICHEMOND, *Retour historique sur les origines de l'Union de prière. Étude présentée lors de la retraite de l'Union de prière d'août 1969* (Charmes-sur-Rhône, texte inédit, archives UP), p. 3. Concernant la thèse de Dallièrè sur Hocking, J. Serr écrit qu'il n'en fut jamais vraiment question, même si cette information est reprise par plusieurs auteurs. Il est vrai que dans une lettre à Pierre Ducros il semble évoquer ce point. On pourrait aussi penser que l'article de 1929 sur Hocking serait le fruit de cette thèse non-aboutie. Le seul projet de thèse sur lequel L.D. ait réellement travaillé fut, à la demande de Marc Boegner, un travail sur « Le mystère de l'Église composée de Juifs et de Païens » (un dossier avec des notes de lectures et les premiers chapitres est conservé dans les archives UP). Sur cette question, voir J. SERR, « Pour un réalisme chrétien... », op. cit., sous l'année 1929 et l'article sur Hocking.

⁴³ Sur ce mouvement et son impact religieux, l'ouvrage de référence est : P. BOLLE, P. PETIT, éd., *La vie des Églises protestantes de la vallée de la Drôme de 1928 à 1938*. Actes du colloque tenu à la Faculté de Théologie de Montpellier du 25 avril au 28 avril 1974, Paris : Les Bergers et les Mages, 1977 [de nombreux passages font aussi références à L. Dallièrè et aux tensions avec les pasteurs favorables au pentecôtisme]. Lire aussi : A. BERRUS, « Des Réveils au XX^e siècle : Brigade et Brigadette », *Revue réformée*, 1999 / 3, L / n° 204, p. 33-41 & J. CADIER, *Le matin vient*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1990, 193 p.

⁴⁴ « Le Réveil. 1. La Brigade de la Drôme », Vendredi 1^{er} janvier 1926, p. 3-4. On notera ce qui est dit de la « conversion brusque ». Quelques années plus tard, l'auteur sera bien plus compréhensif avec la manière de faire pentecôtiste. Notons aussi que dans ses échanges épistolaires avec son ami Pierre Ducros, L. D. est un peu plus caustique que dans ses articles de *La Vie Nouvelle* (04/10/1926) : « Quant au problème plus général que soulève ce mouvement, je suis persuadé qu'il s'agit d'une prédication qui

À cette époque de sa vie, il semble que L. D. soit encore convaincu que la bataille pour l'Église se gagnera sur le plan d'une réforme de la pensée théologique :

« Ainsi, contrairement à ce qu'on a beaucoup dit, c'est sur le terrain de la pensée que se livrent au XX^e siècle les batailles décisives pour ou contre, le christianisme en France. Une victoire complète de la conception laïque du monde marquerait la ruine définitive de nos Églises protestantes. Il n'est pas question de se rattraper sur le terrain de la pratique, du sentiment ou de l'expérience. Une fois que l'adhésion est donnée à l'erreur, l'âme est perdue pour le Christ. »⁴⁵

Mais avec lucidité, il pressent que c'est d'abord au plan de ses idées personnelles que le travail doit commencer. En même temps, dans la France de l'entre-deux guerres, L. D. affiche une sympathie intellectuelle pour ces courants qui prônent un ressaisissement général de la société et revendiquent l'idée d'une vocation civilisatrice de la France. On ne s'étonnera donc pas de retrouver plusieurs fois sous sa plume le nom de Charles Maurras, bien que ce dernier ait souvent assimilé les protestants à ces deux groupes qu'il déteste, à savoir les Juifs et les francs-maçons. La référence fréquente et durable (notamment dans la Charte de l'Union de prière) à Charles Péguy, certes une personnalité moins controversée que Maurras, semble corroborer cette impression que donnent certaines prises de position du pasteur de Charmes quant à la nécessité d'un renouveau général de la société, renouveau qui devrait également toucher l'Église protestante de France.

Mais peu à peu, L. D. relativise l'importance de l'influence de la seule théologie, même la plus biblique et orthodoxe, sur les mentalités religieuses. Attentif depuis ses études en théologie à la vie spirituelle personnelle (nous avons déjà signalé l'influence de Wilfred Monod et du mouvement des Veilleurs) il s'intéresse aux mouvements de sanctification et de réveil anglo-saxons. Le méthodisme et sa branche si étonnante qu'est l'Armée du salut alors en pleine expansion en France, reçoivent de sa part un accueil bienveillant. C'est que ces mouvements, comme celui des Brigadiers, n'ont pas peur d'en appeler à une expérience personnelle et concrète du salut. Rappelons que L. D. n'est pas, comme beaucoup de ses paroissiens ardéchois, un Réformé de naissance. Il est un protestant par « nouvelle naissance », par conversion. Cette importance d'une expérience personnelle indique combien il y aura toujours chez lui quelque chose de pascalien, au sens où le grand philosophe a pu l'écrire dans son Mémorial : « Feu,... Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants... ».

ne peut porter du fruit que dans des terrains déjà fortement travaillés par le protestantisme. Par l'expérience de conversion, ils mettent en œuvre et font passer à l'action un fonds latent de tradition chrétienne. La portée d'un tel Réveil est donc très limitée.

1° Chez les convertis eux-mêmes, il y a toute une question de culture chrétienne, de développement spirituel, de sanctification progressive, que les Brigadiers sont impuissants à résoudre. Leur violon n'a qu'une corde : l'appel à la volonté, à la décision. Ils apportent extrêmement peu de « nourriture » spirituelle.

2° En dehors de nos vieilles Églises, de gens qui ont un fond d'instruction biblique, je les vois complètement impuissants.

Ce n'est pas à dire que je veuille empêcher les Brigadiers de prêcher le Réveil dans nos paroisses. Ils y font certainement beaucoup de bien. S'ils ne tournent pas à la secte, c'est-à-dire si le démon de l'orgueil ne s'empare pas d'eux, ils peuvent faire un travail béni, mais, je le répète, de portée limitée.

L'œuvre qui nous appelle tous et qui dépasse de beaucoup les méthodes de la Brigade – œuvre où il y a place pour eux à côté d'autres ouvriers – c'est la reconstruction de l'Église réformée de France, dans l'unité, la foi, la culture chrétienne ».

⁴⁵ « Pour avoir les hommes », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 juillet 1926, p. 225.

Dans un de ses articles sur les Brigadiers de la Drôme, il l'exprime sans détour :

« C'est une action actuelle, directe, du Saint-Esprit qui nous sauve. Il faut être pris, conquis personnellement, par Dieu. On ne devient membre de l'Église que par un baptême d'Esprit-Saint. »⁴⁶

Cette attention à l'action de l'Esprit-Saint prépare la suite du cheminement personnel de L. D. Lui-même dans un article déjà cité du journal *Esprit & Vie*, témoigne qu'il a demandé et reçu, étant seul dans le temple de Charmes, le « baptême du Saint-Esprit ».

« Au cours d'un voyage, je tombai sur un opuscule de Torrey. Ce fut cet auteur qui m'enseigna le baptême du Saint-Esprit. [...] J'étudiai les conditions posées par Torrey pour recevoir le baptême du Saint-Esprit ; et, sans rien demander à personne, je m'enfermai dans mon temple, je sondai mon cœur et je saisis la promesse par la foi.

Il ne se passa rien, en apparence. Mais je fus conduit de transformation en transformation intérieure. L'incrédulité en moi me fut révélée bien plus profonde que je ne la soupçonnais. C'est dans cette période que je compris, par une sorte de révélation, qu'en accomplissant le plus consciencieusement possible le ministère d'un bon pasteur, je n'étais pas forcément dans le plan de Dieu. Souvent, au contraire, j'endormais, par mon zèle, les âmes, dans des formes qui n'avaient plus, pour elles, aucun rapport avec l'Évangile. C'est dans cette période aussi que je subis fortement l'influence de Finney, et que j'appris l'existence de M. Jeffreys et du mouvement de Pentecôte.

Bref, entre la prière pour le baptême que m'avait enseigné Torrey, et son exaucement, s'écoula une sorte d'attente active, qui devait durer près de vingt mois. Je ne les regrette pas, car Ils furent féconds et bénis. [...] On commence souvent à demander le baptême du Saint-Esprit, sans avoir sondé tout ce que cette demande implique. »⁴⁷

Même s'il ne donnera jamais beaucoup de détail sur cette expérience, elle prépare la période suivante qui sera celle de l'engagement dans le Réveil.

I. 1.2. La période du Réveil (1931-1939).

Suite à ce qu'il a vécu dans le temple de Charmes, mais aussi parce qu'avec plusieurs collègues de la vallée de l'Eyrieux, il est à l'affut de tout ce qui pourrait contribuer à un renouveau de la vie spirituelle des paroisses, en janvier 1932, L. D. se rend à Privas pour écouter l'évangéliste pentecôtiste Douglas Scott.⁴⁸ C'est le pasteur Samuel Delattre,⁴⁹ de

⁴⁶ « Le Réveil : 3. Une vérité nécessaire », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 janvier 1926, p. 18-19. Mais cette expression de « baptême d'Esprit-Saint » n'a pas encore ici le sens que la rencontre avec le pentecôtisme pourra lui donner. C'est d'ailleurs sur ce point que, quelques années plus tard, se fera la rupture entre le Réveil de la Drôme et celui de l'Ardèche.

⁴⁷ « Toi aussi tu es de ces gens-là ! Luc 22.58 », op.cit., p. 167-168. Lovsky et Serr dans leur notice biographique (op. cit., voir note 41) indiquent la date du 28 mai 1930.

⁴⁸ Sur le ministère de Scott dans les pays francophone, on consultera : G. R. STOTTS, *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, Carponne : Viens et Vois, 1981, p. 74 et suiv. Également : J.-P. WILDRIANNE, *Consécration totale. La vie, le ministère et l'influence durable de Douglas John Ranger Scott*, Grézieu-la-Varenne : Viens et Vois, 2006, 97 p. (aucune mention des contacts avec les églises protestantes sinon à fin de l'ouvrage qui reproduit un article du journal *Viens et Vois* à propos de la mission à Privas en 1933). H. SCHAEERER, et R. de RICHEMOND (*Retour historique...*, op. cit.), donnent aussi un compte-rendu détaillé de ce passage de Scott en Ardèche. Scott était arrivé en France en 1930, et avait commencé un travail d'évangélisation au Havre.

⁴⁹ Le journal *l'Ami*, sous la plume du pasteur Samuel Delattre, en donne deux comptes-rendus (Mars 1932, n° 3, p. 49-52 ; Avril 1932, n° 4, p. 77-79). Également un bref article dans *Viens et Vois* (Mai 1932, p. 19) ; à consulter sur le site : <http://sentier5.free.fr/viens-et-vois.html>. D. SCOTT et son épouse donneront un bref historique de leur ministère en France dans la brochure : *Les débuts du mouvement de Pentecôte en France*, Paris, 1965, p. 12-15.

l'Église libre, qui l'a invité pour une réunion de réveil. Interpellé par la prédication de Scott, L. D. demande l'imposition des mains en vue du don de glossolalie.

« Je m'agenouillai dans une réunion où il imposait les mains, selon le Nouveau Testament, pour le baptême du Saint-Esprit. Environ une semaine après, une nuit, étant seul au presbytère,... Il y a ici un mystère sacré. »⁵⁰

Très vite, L.D. a à cœur de défendre le message pentecôtiste, même s'il ne partage pas son ecclésiologie souvent schismatique.⁵¹ En avril 1932, en compagnie de D. Scott et du pasteur Bernard de Perrot, il participe aux journées pastorales de Nîmes où il expose les grandes lignes du nouveau mouvement. Quelque mois plus tard, il écrit un article pour la revue *Le Semeur* (novembre 1932) centré sur l'histoire du Mouvement de Pentecôte. Dans la foulée, il rédige *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, une brochure où après un aperçu historique sur les antécédents de ce réveil, il présente le Pentecôtisme autour des quatre grands slogans : Jésus sauve, Jésus baptise du Saint-Esprit, Jésus guérit, Jésus revient.⁵²

À l'été 1932, L.D. visite Elim, l'œuvre du pasteur Georges Jeffreys à Londres.⁵³ L'Angleterre n'offrait-elle pas cette particularité d'avoir su concilier mouvements spirituels novateurs avec un certain respect des traditions ? Ainsi, le méthodisme dont le rôle en France à la fin du 19^{ème} siècle fut si important, était un mouvement qui par certains côtés annonçait le Pentecôtisme tout en se voulant dans un premier temps respectueux de l'Église anglicane. Il y aura ensuite l'Armée du Salut, dont plusieurs officiers s'ouvriront à la prédication du baptême dans le Saint-Esprit.⁵⁴ On ne doit pas oublier non plus, le rôle important joué par le réveil du Pays de Galles vers les années 1904.⁵⁵ De nombreux échos en parvinrent en France, notamment par le biais de Ruben Saillens, et contribuèrent à raviver l'aspiration à un renouveau de la vie spirituelle. Il était donc logique de chercher outre-manche des idées et une expérience pour éviter que le Réveil de l'Ardèche ne soit qu'un feu de paille sans lendemain. On en retrouve la trace dans les nombreux articles traduits de l'anglais qui jalonnent la publication d'*Esprit & Vie*.

⁵⁰ « Toi aussi tu es de ces gens-là ! Luc 22.58 », op.cit., p. 168b.

⁵¹ Déjà en 1927, L.D. écrivait dans un article pour le journal *La Vie Nouvelle* (« Le réveil et la doctrine. IV : les dangers de la théologie », vendredi 30 septembre, p. 307) : « Il ne s'agit pas seulement, pour le vrai Réveil, de convertir des âmes individuelles. Il s'agit de servir l'Église de Jésus-Christ, de la fortifier et de l'étendre. Un converti dissident est plus mauvais qu'avant. Ce qu'il faut à Dieu et à la France, ce sont bien plutôt des *communiantes* ».

⁵² On attribue généralement ce quadruple slogan à A. B. Simpson, le fondateur de la *Christian and Missionary Alliance* dans les années 1880, mais pour lui le deuxième point était : Jésus sancitifie. Chez les pentecôtistes, ce point est devenu : Jesus baptizes with the Holy Spirit (Jésus baptise du Saint-Esprit). L'évangéliste Aimée Sample McPherson (1890-1944), à l'origine des églises Foursquare, une des branches du mouvement pentecôtiste, contribuera aussi à populariser ce quadruple slogan.

⁵³ Sur Georges Jeffreys (1889-1962), voir : D. W. CARTWRIGHT, in *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, Revised and expanded edition, p. 807-808. L. Dallièrè, rédigera un bref article sur cette visite pour le journal *Viens et Vois* (octobre 1932, n° 7, p. 134-135) : « Quelques impressions d'un voyage en Angleterre ».

⁵⁴ L'exemple le plus connu est celui de Catherine Booth-Clibborn (appelée « la Maréchale »), qui après avoir introduit l'Armée du Salut en France et en Suisse, quittera le mouvement avec son mari. Ils rejoindront d'abord John Alexander Dowie, célèbre pour son ministère de guérison aux USA avant de se séparer de lui pour adhérer à la mouvance pentecôtiste. Voir J. ROBINSON, « Arthur Booth-Clibborn : Pentecostal Patriarch », *Journal of the European Pentecostal Association*, 2001, XXI, p. 68-90.

<http://www.eptaonline.com/wp-content/uploads/2013/07/JEPTA-2001-211.pdf>

⁵⁵ J.-Y. CARLUER, « 1905-1906, ou l'impossible introduction du Réveil du Pays-de-Galles en France », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2005, t. 151, p. 785-800.

Avec d'autres pasteurs protestants, éduqués comme lui dans les facultés de théologie d'inspiration réformée, il pense que le pentecôtisme est une réponse providentielle aux besoins spirituels du temps. Par contre, quand en Ardèche et en Drôme, certains pasteurs protestants passent avec certains paroissiens au mouvement de pentecôte - et même parfois avec les bâtiments -, il exprime son désaccord. Les églises protestantes ont avant tout besoin d'un renouveau de la foi pas d'une nouvelle division. À cette époque, en effet, les différentes branches du protestantisme français ont amorcé un travail de rapprochement en vue de restaurer l'unité synodale.⁵⁶

Mais cet attachement à l'église protestante tout en adoptant la spiritualité pentecôtiste, n'est toutefois pas évident. Le mouvement des Brigadiers a désavoué avec virulence les idées véhiculées par D. Scott. Pour d'autres protestants, le pentecôtisme rappelle les excès de certains des prophètes cévenols du 18^{ème} siècle. Les soi-disant manifestations du Saint-Esprit ne seraient qu'une nouvelle expression d'un enthousiasme débridé et cause d'un nouveau fanatisme.⁵⁷

Dans un premier temps, l'Église protestante (faut-il rappeler les liens étroits de L. D. avec Marc Boegner ; il était également en bons termes avec Pierre Maury, un des initiateurs du barthisme en France) garde sa confiance au pasteur Dallièr malgré la position très claire qu'il a adoptée sur le pentecôtisme.

« En mai 1932, le Synode national de Grenoble de l'Église Réformée Évangélique nomme, L. Dallièr chargé de cours en théologie pratique à la faculté de théologie de Montpellier, en remplacement du Doyen Léon Maury décédé. L. Dallièr écrit aux autorités ecclésiastiques et à celles de la faculté pour exposer ouvertement sa position par rapport au réveil pentecôtiste (voir *Le Christianisme au XX^e siècle*, 23 et 30 juin 1932). Pour prévenir d'éventuelles difficultés, il propose qu'après deux années, la faculté décide s'il faut ou non prolonger son enseignement. Devant les oppositions, L. Dallièr ne maintient pas sa candidature à la chaire de théologie pratique, et se contente d'assurer l'intérim en 1932-1933. Il donne deux cours, l'un sur la doctrine de l'Église, l'autre sur la Paroisse. »⁵⁸

Face à ces difficultés à être acceptés au sein du protestantisme classique, ceux qui veulent malgré tout rester fidèle à leur Église et qui espèrent toujours son renouveau, préfèrent provisoirement s'organiser en réseau.⁵⁹ Des conventions sont organisées en Suisse, en Belgique, en France où les pasteurs de différentes dénominations, notamment des baptistes, mais tous acquis au « baptême de l'Esprit », se retrouvent pour s'encourager et réfléchir à l'avenir du mouvement. En 1934, il participe au Havre, à la quatrième Convention

⁵⁶ Sur cette question, voir : P. WOLFF, *Les protestants en France*, op. cit., p. 69-72. Le nom de L. D. y est cité en lien avec le possible risque de schisme que le réveil pentecôtiste introduit. C'est aussi lors de synodes régionaux (l'un de l'Union des Églises Réformées Évangéliques, l'autre de l'Union des Églises Réformées) en Drôme-Ardèche qu'en 1933 émane un vœu en faveur de l'union réformée (M. BOEGNER, *L'exigence œcuménique. Souvenirs et perspectives*, Paris : Albin Michel, 1968, p. 76).

⁵⁷ C'est dans cette ligne qu'un certain A.S. donne un compte-rendu critique de la brochure de L. D. (*Christianisme social* 1933, 7, p. 112-113). J. ANSALDI à l'occasion de la réédition de cet opuscule adoptera un ton plus irénique (*Études Théologiques et Religieuses*, 2/1997, p. 325).

⁵⁸ F. LOVSKY ; J. SERR, op. cit.

⁵⁹ Lors d'une pastorale à Pâturages (Belgique) en 1933, un texte est rédigé pour rassurer les pasteurs et les églises sur les doctrines et les pratiques du réveil (archives UP).

pentecôtiste,⁶⁰ et y rencontre Thomas Roberts, fils du Réveil du pays de Galles, qui deviendra son disciple et ami en rejoignant dès les débuts l'Union de prière.⁶¹

À cette époque, il est probable que L.D. ait pu songer à changer de poste pastoral. On sait qu'il a reçu des appels d'autres paroisses. Pourtant, il reste pasteur à Charmes et maintient son engagement avec le réveil. En Ardèche, plusieurs pasteurs se sont organisés pour donner un cadre formel à des rencontres. Une maison est même achetée dans le village de Chalencon, près de Vernoux, pour accueillir des rencontres.⁶² A Charmes, la paroisse investit dans de nouveaux locaux à côté du presbytère pour accueillir les personnes nombreuses qui participent aux réunions.⁶³

Mais tout le monde ne peut pas rejoindre les lieux où le réveil se vit. Un journal permettrait de relier entre eux ceux qui vivent désormais une spiritualité renouvelée. C'est le pasteur de l'église de Pâturages (Belgique), Henri de Worm, qui va offrir cet outil. Lui aussi a été convaincu en 1931 par la prédication de D. Scott. Depuis, a lieu dans la paroisse un puissant réveil qui draine des centaines de mineurs et d'ouvriers vers le temple. Le journal local, né de ce réveil, *Esprit & Vie*⁶⁴ propose des études bibliques, des témoignages, des réflexions plus théologiques qui veulent apporter aux nouveaux convertis toutes les bases à une foi solide. En accueillant les contributions des pasteurs francophones engagés dans le réveil, il devient une publication de plus grande ampleur. Il y a plusieurs milliers d'abonnés en Belgique, en France et en Suisse, et le pasteur Dallièr, à partir de mars 1933 et jusqu'en avril 1939, contribue à chaque numéro mensuel par un ou deux articles. Pendant cette période, ce sera d'ailleurs le seul journal où il écrira encore. Est-ce lui-même qui a renoncé à publier dans d'autres journaux ou revues, ou est-ce en raison de son soutien au Pentecôtisme que certaines portes lui furent dès lors fermées, difficile de le dire ?

Soulignons aussi le rôle que le pasteur de Worm jouera dans la compréhension que L. D. aura bientôt du baptême. En opposition à l'usage traditionnel des églises protestantes de Belgique, usage hérité de Calvin, de Worm, sous la pression de nombreux paroissiens d'origine catholique qui veulent recevoir l'immersion, annonce qu'il encourage désormais les baptêmes de convertis (le baptême des enfants par aspersion est maintenu si les familles le demandent). Soutenu par la paroisse, il est désavoué par le Synode. S'en suit une longue

⁶⁰ Voir le compte-rendu dans le numéro d'octobre 1934 de *Viens et Vois* [en ligne] : <http://sentier5.free.fr/viens-et-vois.html>).

⁶¹ Sur Thomas Roberts, on peut consulter : F. LOVSKY, « La rencontre avec le pasteur Louis Dallièr », *Tychique*, 1986, supplément au n° 59, p.12-15.

⁶² À la fin des années 1930, un contentieux s'ouvrira entre le pasteur Deffarges, pasteur de Chalencon, et L. D. Le premier reprochera au dernier de ne pas être resté dans l'esprit du Réveil. La maison de Chalencon acquise par le mouvement de l'Ardèche sera accaparée par le pasteur Deffarges. Une correspondance à ce sujet se trouve dans les archives UP.

⁶³ Le pasteur L. Schneider a déposé des notes à ce sujet dans les archives. Il y a consigné tout ce qui concernait le Réveil ou plus tard l'Union de prière dans les rapports manuscrits du Conseil presbytéral de la paroisse de Charmes. Malgré le contexte de crise économique suite au crash boursier de 1929, les fonds seront toujours trouvés pour financer les achats de locaux rendus nécessaires par le développement de la vie paroissiale.

⁶⁴ Ce journal est aujourd'hui difficile à consulter. Les archives UP disposent d'une collection quasi complète (manquent les premiers numéros avant la collaboration avec L. Dallièr). C'est une publication précieuse pour se faire une idée de l'effervescence religieuse qui animait un certain nombre d'Églises protestantes et évangéliques des pays francophones. Si les Églises protestantes nationales pouvaient vivre parfois en vase clos, si réformés et luthériens n'avaient que peu de contacts, on doit reconnaître que dans ce mouvement de Réveil, bien des barrières n'existaient plus.

procédure où se révèlent les profondes divergences entre un protestantisme plus traditionnel et un protestantisme marqué par le réveil et l'affirmation d'une foi confessante.⁶⁵

Pour les mêmes raisons pastorales, L. D. s'interroge lui aussi sur ce sacrement. Sans jamais contester comme le firent les mouvements baptistes ou anabaptistes, la pertinence d'un baptême demandé par des parents chrétiens pour leur enfant, ce qui le gêne de plus en plus, c'est le formalisme de cette pratique qui n'est plus que le vestige d'un attachement sociologique à la foi. Dans une société qui a rompu avec la chrétienté doit-on continuer cette pratique systématique du baptême des petits enfants ? Pour L.D. la réponse sera « non ». En adoptant cette position théologique et pastorale, il se met aussi au ban de l'Église protestante en France. Il est désavoué par la Commission permanente (14 février 1935) puis par le Synode national des Églises réformées évangéliques (1935) qui rappellent aux pasteurs que le baptême des enfants est obligatoire. C'est uniquement grâce au soutien de son Conseil presbytéral qu'il peut continuer à exercer un ministère en paroisse. Commence une longue période de discussions à tous les niveaux de l'Église protestante. Le fait que Karl Barth ait aussi publié en 1943 un texte où le pédobaptisme est remis en question, apportera des arguments à ceux qui comme L.D. veulent une autre approche pastorale de ce sacrement.⁶⁶ Ce ne sera qu'au synode national du Chambon-sur-Lignon (1951) que la question sera enfin réglée en offrant aux pasteurs objectant en conscience à la pratique du baptême des enfants la possibilité de proposer aux parents une liturgie de présentation. Mais nous reviendrons en détails sur cette question dans un autre chapitre.

Mais indépendamment de toutes ces questions théologiques qui ne concernent pas beaucoup les fidèles, le réveil poursuit son œuvre. C'est aussi pendant les années 1930 que L.D. entre en contact avec quelques personnes d'origine juive. Lui qui, quelques années auparavant, semblait si proche des milieux de droite et également des idées de Maurras, le voici qui découvre la réalité concrète d'Israël. C'est sans doute aussi au travers de ses échanges avec de nombreux acteurs du réveil, que son approche de la question juive va changer. Si on se réfère par exemple au journal *Esprit & Vie*, on y constate un grand intérêt pour les prophéties et notamment celles qui concernent Israël. Très vite cependant, L.D. se méfiera des schémas trop rigides dans lesquels certains voudraient couler le calendrier des événements à venir. Fadiey Lovsky l'exprime très justement : « (il) ne réduisait pas la "conversion" des Juifs à l'une des pièces qui seraient nécessaires à un puzzle eschatologique ».⁶⁷ Mais dans ce milieu de croyants fervents soucieux de discerner dans les événements du monde l'avancement du plan de Dieu, la question juive joue un rôle important. Il est indéniable, pour reprendre l'expression de Patrick Cabanel, qu'il y a entre les protestants des pays francophones et les Juifs, des « affinités électives ». Alors que dans d'autres journaux, même d'inspiration chrétienne, les Juifs sont présentés de manière caricaturale, *Esprit & Vie* s'intéresse au sort des Juifs, notamment dans l'Allemagne nazie. Les lecteurs sont informés des développements du sionisme et de la situation en Palestine.

Confronté à la question juive sous l'angle du Réveil, L.D. y répondra cependant d'une toute autre manière, et bien plus originale. N'oublions pas que la grande question qui l'a

⁶⁵ Sur cette question du baptême dans l'église de Pâtures : J. BLAIRON, *L'Église Protestante Évangélique de Pâtures des origines à nos jours*, compilation des archives, s.l., 1992, p. 65-74.

⁶⁶ K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zurich : Zollikon, 1947. Traduction française : « La doctrine ecclésiastique du baptême », *Foi et Vie*, janvier-février 1949, p. 1-50.

⁶⁷ « La pensée théologique du pasteur Louis Dallière », *Études Théologiques et Religieuses*, 1978, 53 / 2, p. 180.

occupé pendant les années 1920 était celle de l'Église et c'est donc par l'ecclésiologie qu'il va aborder la question des Juifs et d'Israël. Un premier article « Église de Réveil et Judaïsme », ⁶⁸ ne se détache pas vraiment d'une compréhension classique du judaïsme assimilé à une religion formelle et légaliste. Religion transmise par la naissance, il y manque, selon l'auteur, ce qui fait la force du Réveil : une expérience de « nouvelle naissance », de conversion. Comme nous l'avons signalé auparavant, Jacques Serr souligne ce que cette vision a d'injuste et de restrictif. Pendant toute l'année 1934, L.D. commente la lettre aux Ephésiens et à de nombreuses reprises, il souligne que le mystère de l'Église c'est de rassembler en son sein le Juif et le non-Juif. En 1936, dans une série de douze études sur le « Retour de Jésus », il affirme : « le peuple élu est le peuple juif » ⁶⁹, et plus loin « la Palestine est une terre élue » ⁷⁰. Quand on se souvient de la virulence des attaques antisémites en France pendant les années trente, on est ému de lire une phrase comme celle-ci : « Les patries terrestres, les gouvernements, les puissances temporelles, seront jugées d'après leur attitude envers les Juifs ». Une révolution s'est visiblement opérée dans la pensée de l'auteur. Tout n'est pas parfait si l'on en juge par nos critères d'aujourd'hui, mais quelle évolution et quel courage dans le contexte de l'époque !

La première personne juive qui va se lier au pasteur Dallière, est une jeune femme issue d'une famille de réfugiés russes. Elle s'appelle Anne Trachtenberg, mais à Charmes où elle viendra s'établir dans les années 1930, tout le monde l'appellera « Doucia ». Voici ce qui fut rédigé à son sujet au moment où elle fêtait ses cent ans : ⁷¹

« (Arrivée à Paris) Doucia va à l'école, puis au lycée [...]. Elle se lie d'amitié avec une jeune fille protestante, Alice Rohr, fille de pasteur qui fait partie des éclaireuses unionistes. Doucia a envie de tenter elle aussi l'aventure scout et ses parents sont d'accord. Pendant les vacances d'été, un camp est organisé à Saint-Georges-les-Bains (près de Charmes), et le dimanche, les éclaireuses vont au culte. C'est à cette occasion que Doucia rencontre le pasteur Dallière, dont les paroles la frappent. De retour à Paris, elle réfléchit à sa foi juive, se pose des questions, discute avec son amie chrétienne.

Puis c'est l'université : elle y étudie la philosophie. [...] Vers cette période, son amie Alice décède, ce qui constitue un grand choc pour Doucia. Elle-même tombe malade. On craint la tuberculose et on l'envoie à Briançon, au sanatorium Chantoiseau. Il y a là une toute jeune infirmière, passionnée par son métier, très proche de ses malades, qui elle-même a été en contact avec le Réveil de l'Ardèche et le pasteur Dallière. C'est Mlle Yvonne Jean. Un cheminement s'opère en elle, accompagné d'échanges épistolaires avec le pasteur Dallière, et elle décide de demander le baptême (mais elle ne reniera jamais ses racines juives). C'est un choix difficile car son père lui a fait comprendre que si elle persévérerait dans ce choix, il couperait toute relation avec elle. [...] Venue vivre à Charmes, elle rejoint la petite communauté qui s'est constituée autour du pasteur Dallière et de son épouse. Ce sont les années du Réveil, marquées par la prédication pentecôtiste. L'Union de prière n'existe pas encore. Doucia trouve un emploi comme secrétaire de mairie. Elle aide aussi bénévolement pour le secrétariat de la paroisse ».

En 1936, c'est un jeune homme juif, originaire d'Algérie qui fait le voyage jusqu'à Charmes pour rencontrer le pasteur L. D.. Ce garçon de dix-huit ans, André Chouraqui, deviendra plus tard célèbre pour sa traduction de la Bible (Ancien et Nouveau Testament) et du Coran, mais alors il cherche encore sa voie. C'est aussi l'infirmière Yvonne Jean qui dans

⁶⁸ *Esprit & Vie*, mai 1934, 24, p. 181-183.

⁶⁹ *Esprit & Vie*, mars 1936, 3, p. 180 col b.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Feuille de prière 3-4, du 8 au 20 octobre 2012, Charmes-sur-Rhône : Union de prière, p. 4.

son zèle à témoigner du réveil, lui a parlé du pasteur ardéchois. Dans son autobiographie,⁷² Chouraqui écrira longuement sur cette rencontre qui, entre autre résultat, le poussera à renouer avec la spiritualité juive.

« Le discours de Louis Dallière provoqua en moi une sorte d'illumination : l'héritage de mes pères n'était pas aussi nul que j'avais pu le penser un instant, aussi insignifiant que l'enseignement de tant de rabbins et de publicistes ne cessaient de le décrire. [...] Yvonne, Dallière et tant de mes amis nouveaux me donnaient l'exemple de ce que pouvait être une vraie recherche de Dieu, une véritable incarnation d'un absolu d'amour dans une existence terrestre, un service gratuit du prochain, plus particulièrement des plus pauvres d'entre les humains. Cet exemple serait à jamais présent en moi, même si je devais décevoir leur espoir de me voir devenir chrétien, protestant et membre de l'église de Charmes. Pour moi, je le voyais clairement, je me serais, à coup sûr, fourvoyé dans cette voie. Le chemin étroit et difficile était ailleurs ».⁷³

Dans les années qui suivront, des contacts ponctuels auront encore lieu, notamment pendant les années de la guerre 1939-45 où A. Chouraqui, engagé dans la résistance et le sauvetage d'enfants juifs, trouvera un soutien auprès de L. D. et d'autres pasteurs soucieux d'aider les Juifs traqués par Vichy ou la Gestapo.⁷⁴

Tout ceci, nous amène à dire un mot sur la fin de cette deuxième période de la vie du pasteur Dallière, et qui coïncide avec les années 1939-1945. Dès le printemps 1939, L. D., prévoyant les difficultés à venir annonce, mais sans donner d'explication circonstanciée, qu'il cesse sa collaboration au journal *Esprit & Vie*.⁷⁵ Le verset qu'il cite et qu'il reprendra à de nombreuses reprises souligne combien le temps qui s'ouvre devant lui est un temps d'enfouissement et de mort : « Amen, amen, je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jean 12:24). Voici ce qu'en a dit le pasteur de Richemont :

Voici donc la guerre ... Dans les mois qui l'ont précédée, maintes fois, dans des réunions de prière, des messages prophétiques ont annoncé l'approche d'un temps de mort qu'il fallait accepter ; certains de ces messages parlaient même de « temps de famine » (ce qui semblait fort étrange à l'époque...). Si bien que, lorsque la mobilisation appelle sous les drapeaux en septembre 1939 M. Dallière, M. Eldin, M. Bost, alors président du Consistoire de l'Eyrieux, et beaucoup de Conseillers presbytéraux, nous comprenons que ce « temps de mort » du Réveil, annoncé prophétiquement, est arrivé. En temps de guerre on ne construit pas, -c'est le temps de la patiente persévérance, de l'attente. Le dessein de Dieu est bien voilé...⁷⁶

⁷² *L'amour fort comme la mort. Une autobiographie*, Paris : Robert Laffont, 1990, p. 134-146, Collection « Vécu ».

⁷³ Ibid., p. 140.

⁷⁴ Ibid., p. 146-148. Le pasteur Dallière et son épouse Marie, reçurent en 1990 et à titre posthume le titre de « Justes des Nations » décerné par l'Institut Yad Vashem à Jérusalem. Lien : <http://www.yadvashem-france.org/les-justes-parmi-les-nations/les-justes-de-france/dossier-4501/>

⁷⁵ « Lettre ouverte à M. de Worm », 1939 (4), p. 33. Remarque d'A. SCHVARTZ : Cette fin de collaboration serait liée aux articles sur le mariage publiés en 1938 et aux nombreuses réactions d'incompréhension qui suivirent. Peter HOCKEN cite un courrier au Père Couturier où L.D. lie l'arrêt de ses publications au fait que les autorités de l'ERF lui auraient dit que ses écrits semaient le trouble dans l'Église. C'est donc par soumission à cet avis qu'il aurait alors limité la diffusion de sa pensée aux textes ronéotypés diffusés à un cercle restreint de personnes (« The Prophetic Contribution of Pastor Louis Dallière », in *The Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler*, London – New York : T & T Clark International, 2004, p. 257). On trouve d'ailleurs sur de nombreuses copies dans les archives la mention « ad usum privatum »

⁷⁶ H. SCHAEERER, et R. de RICHEMOND, *Retour historique...*, op. cit., p. 12.

En juin 1946 (2^{ème} réunion préparatoire à la fondation de l'Union de prière, texte dans les archives UP), voici comment L. D. lui-même évoquait les années de la guerre : « *Vous savez tous que la*

Pendant ces six années, le travail de méditation théologique de s'arrête pas. En octobre 1941, à la demande du pasteur Marc Boegner, les pasteurs de l'Eyrieux sont réunis à Saint-Laurent-du-Pape pour écouter un exposé du pasteur Dallière sur les chapitres 9 à 11 de l'Épître aux Romains.⁷⁷ C'était une façon habile d'aborder la question juive sans éveiller trop de soupçons. Et même si un grand nombre de protestants manifestèrent leur soutien aux Juifs pourchassés par le nazisme, la propagande antijuive relayée par l'extrême-droite française et appuyée depuis la capitulation par le régime de Vichy entraînait que les prises de position en faveur des Israélites n'étaient pas sans risques.⁷⁸

Cette conférence reflétait le travail que L.D. avait entrepris pour comprendre les racines de l'antisémitisme dans la culture européenne. Comme nous l'avons évoqué, ses orientations politiques s'inscrivaient dans la mouvance de la droite française, laquelle dans ses formes extrémistes était clairement antisémite. Faut-il rappeler ici l'impact de l'affaire Dreyfus ? Étonnamment, cet aspect raciste et antijuif de nombreux politiciens et intellectuels de droite heurte les convictions spirituelles du pasteur Dallière. On le devine dans la correspondance intense qu'il entretient avec Mademoiselle Henriette Matthieu, laquelle lui déniche livres et

déclaration de guerre, le 3 septembre 1939, a été comme un arrêt de mort sur le Réveil, de la part de l'Eternel notre Dieu. Avant, dans les réunions, il nous avait été annoncé que notre œuvre serait comme le grain de blé tombé en terre, mort. Et nous avons vu cette mort s'accomplir.

Il y avait un sentiment d'échec : notre prière pour la paix inexaucée ; les efforts des hommes, vains. Dispersion des jeunes hommes, même des plus vieux comme moi. Et impossibilité d'évangéliser. Je suis parti avec le sentiment d'une mort ; je ne savais si je reviendrais. Je n'avais nulle idée de me faire remplacer pour cette œuvre, en mon absence. Non ; c'était une mort totale, et il faut le dire aussi, purificatrice. Pour moi, surtout pendant les trois premières semaines où il n'y avait même pas de correspondance, je ne savais si on ne m'enverrait pas – comme on aurait dû le faire – au front, et je sentais qu'il fallait faire le sacrifice de ma vie. Aussi, quand j'ai eu les premières nouvelles, ma première permission à la Toussaint, cela a été comme une toute petite étincelle de vie ».

En 1958, devant le synode régional de Tournon (Ardèche), il revient à nouveau sur ce thème : « Ce Réveil de Charmes ne fut pas exempt d'erreurs, de tâtonnements ni de fausses manœuvres. Tous les pasteurs touchés par le mouvement de Pentecôte, ne furent pas d'avis de rester dans l'Église Réformée. Ma direction, si direction il y avait, fut battue en brèche, hors de Charmes et jusque dans ma paroisse. Aussi ai-je cru comprendre que la guerre de 39 faisait passer tout cela par une mort, amère, mais au fond nécessaire. Sans ce triste et long hiver de 6 années, la décantation se fit d'elle-même, un renouveau se prépara dans les profondeurs de la terre » (p. 7)

⁷⁷ « L'Église composée de Juifs et de Païens ». Voici ce qu'écrit le pasteur J. SERR dans une lettre du 3 février 1980 : « Le titre de cette conférence avait été suggéré, je pense, par le petit livre d'Erik Peterson paru en 1937 : *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église*. Certes, M. Dallière n'avait pas besoin de cela pour aborder le sujet. Mais comme il avait en grande estime E. Peterson, ce n'est pas impossible.

Cette étude était l'embryon de la thèse de doctorat en théologie que M. Boegner avait demandé de faire à M. Dallière, à cette époque. [...] M. Dallière s'y est mis "par obéissance". Il en a tracé le plan et rédigé le premier chapitre, un chapitre d'introduction qui n'aborde pas vraiment le fond du sujet. Puis M. Dallière a renoncé définitivement à la thèse. Il a écrit à ce sujet à M. Boegner en 1944. » (Archives UP)

Le doyen Pierre COURTHIAL évoque cette rencontre qui l'a durablement marqué dans sa propre approche des Écritures et dans l'élaboration de sa théologie (*De Bible en Bible : le texte sacré de l'alliance entre Dieu et le genre humain et sa vision du monde et de la vie*, Paris – Lausanne : L'Âge d'Homme – Kerygma, 2002, p. 38). Il avait d'ailleurs été impliqué, quelques semaines plus tôt, dans la rédaction des thèses dites « de Pomeyrol » qui marquent la première réaction protestante contre les lois antijuives de Vichy.

⁷⁸ Le pasteur Marc Boegner, suite à une prédication en faveur des Juifs au rassemblement du musée du désert fut violemment attaqué dans la presse d'extrême droite. Il faisait partie des personnes fichées par Vichy et les Allemands perquisitionnèrent ses bureaux. (M. BOEGNER, *L'exigence œcuménique...*, op. cit., p. 143-144 ; « *Je suis partout*, publication franco-allemande de Paris, me qualifiait de "champion de la juiverie" », ibid. p. 153).

articles tournant autour de ce que l'on appelle alors communément « la question juive ». Quand il n'a pas le temps de les lire, elle lui prépare des résumés détaillés ou lui suggère de nouvelles pistes de lectures.⁷⁹

Mais plus encore que cette réflexion sur la place d'Israël, le pasteur Dallière mûrit secrètement un autre projet : celui de rassembler dans un cadre communautaire et autour d'une intercession centrée sur quelques sujets précis, celles et ceux qui avec lui avaient participé à l'élan du réveil. L'aboutissement ce sera en 1946, la rédaction de la première Charte⁸⁰ et quatre réunions préparatoires à la fondation de l'Union de prière.

I. 1.3. La fondation de l'Union de prière et du Cours Isaac Homel (1946-1976).

La guerre s'est terminée et beaucoup découvrent l'ampleur des ravages commis, notamment le sort réservé aux Juifs dans les camps de la mort. Mais l'heure est aussi à la reconstruction, au redémarrage de tout ce que les années de la guerre avaient mis en veille. Il en va de même pour le pasteur Dallière et la paroisse de Charmes. Ainsi, dès la fin de la guerre, deux grands projets vont naître et se développer : le Cours Isaac Homel et l'Union de prière.

Le Cours secondaire privé « Isaac Homel » – du nom du pasteur de Soyons martyrisé sur la roue à Tournon en 1683 – accueillait de la 6^{ème} à la 3^{ème} des externes et des internes et permettrait aux enfants des pasteurs et des membres des églises d'Ardèche de ne pas aller en pension dans les lycées des environs.⁸¹ Il y avait aussi le souci de transmettre à cette nouvelle génération ce qui avait été vécu dans le Réveil d'avant-guerre et de protéger les enfants de l'influence morale, jugée souvent négative, des internats. Le collège reposait donc sur un projet très clairement chrétien et protestant et il était destiné en priorité aux enfants de l'Ardèche.

La première promotion, en 1945-46, ne réunit que quatre élèves, dont Madeleine, la fille adoptive des Dallière, un fils du pasteur Rozier de Boffres et deux autres enfants du village de Charmes. C'est surtout à partir de 1947-48, que l'école commence à se développer.⁸² Entretemps, un vaste bâtiment a été acheté pour héberger l'internat des garçons et loger quelques professeurs. C'est une ancienne filature adossée aux bords du torrent de l'Embroye, la maison dite de « Boissier » (dessin à la plume, Jacques Serr, archives UP).

⁷⁹ Cette correspondance a été dépouillée par le professeur F. Lovsky qui en a gardé de larges extraits qui furent ensuite confiés aux pasteurs du Directoire de l'Union de prière. La correspondance originale n'a pas été conservée probablement parce qu'elle contenait de nombreux échanges plus personnels. Nous avons joint cette correspondance au corpus des textes en annexe de la thèse (CD-Rom).

⁸⁰ Nous en donnons le texte dans l'annexe 1. Nous y indiquons aussi le texte de la version actuelle afin de voir les modifications qui y furent apportées, en particulier en 1971, du vivant du pasteur Dallière.

⁸¹ Pour cette présentation du Cours Isaac Homel, nous nous appuyons sur un texte de M. René SCHAEERER, fils du pasteur Henri Schaeerer qui, dès les débuts, fut engagé dans le Réveil et participa à la naissance de l'Union de prière. Texte rédigé lors d'une réunion des anciens élèves en avril 2005 et déposé aux archives UP.

⁸² Les archives de l'Union de prière conservent le registre des élèves de 1947 à 1975, date de la fermeture du cours. Le pasteur Dallière n'ayant pas initialement les titres requis pour l'ouverture de cette école, c'est son beau-frère, le philosophe Gabriel Marcel qui sera nommé directeur. Il va de soi que dans les faits, il n'exercera pas cette fonction.

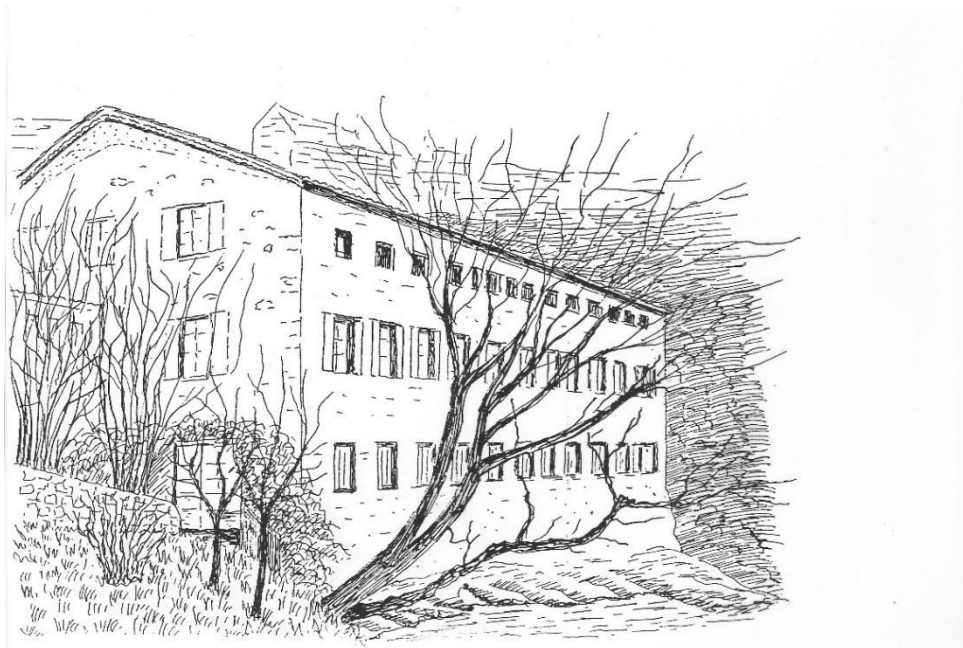


Fig. 2 : La maison de « Boissier », siège de l'Union de prière

Pour éviter que ne se reproduise l'incident de Chalencon (voir note 62), le pasteur Dallière demande à l'Église Réformée nationale de recevoir le titre de propriété en échange de quoi tous les travaux et l'entretien seront pris en charge par l'Union de prière.

Pour l'aider dans l'accueil des enfants et la dispensation des cours, le pasteur Dallière s'appuie sur une petite équipe, essentiellement des jeunes filles qui. Citons René Schaerer :

« depuis le Réveil de l'Ardèche, ... avaient décidé de consacrer leur vie au service de Dieu. Parmi elles se trouvait Mademoiselle Marthe Dorne, originaire de Vernoux, qui accepta d'être la maîtresse de maison de Boissier. Je ne sais pas quelle était sa formation initiale ; ce que je sais c'est que, dans sa Bible, en regard du verset de Matthieu 19/27 ⁸³, elle avait écrit au crayon : "Boissier". Ce qui veut dire qu'en acceptant ce que lui demandait M. Dallière, elle renonçait à tout projet personnel, et faisait pratiquement, sans que cela soit dit, les trois vœux monastiques de célibat, d'obéissance et de pauvreté. Mademoiselle Dorne faisait tout dans la maison, de la cuisine au ménage. Elle était aussi attentive à notre santé, à notre propreté et à la manière dont nous nous habillions.

Elle était aidée, mais de façon partielle, par plusieurs personnes dont Madame André, Madame Vésian et Mademoiselle Léa Fougier, elle-même Assistante de paroisse à Charmes aux côtés de Mr. Dallière. Il y avait aussi Mademoiselle Chastagnier, qui était institutrice à Saint Georges et venait donner un coup de main à Boissier quand elle le pouvait ; il y avait aussi Mademoiselle Merle, Mademoiselle Mours et parfois d'autres personnes dont le nom m'échappe. ...

La direction de la pension de Boissier où étaient logés les garçons était confiée au Pasteur Marc Eldin, tout jeune encore ; il avait été prisonnier de guerre en Allemagne pendant la guerre et il exerçait aussi à Charmes un ministère pastoral aux côtés de Monsieur Dallière. ... Monsieur Eldin [appelé au lycée du Chambon-sur-Lignon], fut remplacé à Boissier par Monsieur Serr, qui venait de Fives-Lille, une église du Nord où avait eu lieu, également avant la guerre, un Réveil autour du Pasteur Nick.

Le corps professoral était composé de Mademoiselle Violette Laplace, professeur de français et de latin ... Elle portait en elle un très profond souci œcuménique.

Mademoiselle Rose Jourdan était institutrice de formation et était le professeur de la classe de sixième, mais passionnée par la nature, elle enseignait aussi, sauf erreur, les sciences naturelles dans d'autres classes. ... Mademoiselle Doucia, de son vrai nom Anne Trachtenberg, avait été cachée par Monsieur et Madame Dallière comme beaucoup d'autres personnes juives

⁸³ « Et nous, nous avons tout quitté et nous t'avons suivi. »

pendant la guerre. Elle enseignait l'allemand et l'histoire et la géographie dans les petites classes. ...

Madame Dallièrre était le professeur de la classe de quatrième. Elle enseignait je crois le français, la musique, - avec un gramophone ! - et l'anglais. Monsieur Dallièrre outre la charge de la paroisse de Charmes où il prêchait presque tous les dimanches, était le Directeur de fait de l'école. Il s'occupait de la classe de troisième où il enseignait le latin, les mathématiques et l'histoire. Il enseignait aussi les maths dans plusieurs autres classes. Il aimait énormément les mathématiques. Il aimait aussi beaucoup Napoléon ! On se souvient de sa prononciation des syllabes muettes qu'il détachait, de ses rares colères à faire trembler l'école et de son rire tonitruant. »

Pour faire vivre l'école – réputée aussi pour son coût très bas -, il faut donc compter sur le bénévolat de beaucoup et sur des dons en nature ou en argent. Malgré un contexte difficile, l'école se développe. De nouveaux locaux sont construits à côté du presbytère. Un internat pour filles également ouvert dans une maison du village. Signalons que l'école accueille aussi des enfants de familles catholiques, ce qui dans le contexte de l'époque est tout à fait inattendu !

En même temps que démarre le Cours Isaac Homel, L.D. pose les bases du mouvement de prière dont il a mûri le projet pendant les années de guerre.⁸⁴ Deux rencontres préparatoires sont convoquées à Charmes en janvier et en juin 1946, puis après trois autres rencontres le 11, le 18 et le 25 septembre, c'est enfin, le 29 septembre la fondation de l'« Union de Prière de Charmes ».⁸⁵ L'acte d'engagement dans la communauté est scellé par une Sainte-Cène, car le souci principal du fondateur est de s'inscrire dans la continuité de l'Église réformée. D'ailleurs la première version de la Charte souligne à plusieurs reprises le lien de l'Union de prière avec la paroisse de Charmes et par elle avec l'Église réformée.⁸⁶ Il est en outre demandé aux membres, s'ils sont Réformés – et c'est alors le cas de la majorité d'entre eux – de participer pleinement à la vie paroissiale, notamment en étant assidus aux réunions de prière et à la Sainte-Cène.

Dès la première Charte – et cela ne variera que très peu dans les éditions ultérieures⁸⁷ - quatre sujets de prière rassemblent les membres et les participants de l'Union de prière :

- 1) le Réveil des Églises par la conversion des âmes (modifié en : conversion personnelle à Jésus-Christ) ;
- 2) le salut du peuple Juif ;
- 3) l'unité visible du Corps du Christ ;
- 4) l'Avènement de Jésus-Christ et la résurrection des morts.

⁸⁴ Note de Jacques SERR (ajout manuscrit p. 81 du mémoire de l'abbé Thoorens sur l'UP) : « Dès 1941, M. Dallièrre avait rédigé dans un cahier de brouillon un 1^{er} projet de "Ligue de prière" qui traçait déjà les lignes directrices de la future Union de prière. Ce 1^{er} projet de 1941 était le fruit des 15 années de ministère dans la paroisse et des 10 années d'expériences du Réveil ».

⁸⁵ Les textes de ces différentes rencontres sont conservés dans les archives et figurent dans le corpus de textes joint à cette thèse. Quelques temps auparavant (12 mars 1946), il avait présenté son double projet d'école et de communauté à une rencontre des délégués du Consistoire de l'Eyrieux : « Causerie sur l'œuvre de Charmes » (Texte dans les archives UP)

⁸⁶ Dans la Charte de 1946, 2^e partie, les § 70-71.

⁸⁷ Voici ce qu'écrivait le 13 août 1953, L. D. aux pasteurs du Directoire (équipe pastorale dirigeant l'UP) à propos de la 1^{ère} partie de la Charte : « *C'est un morceau d'une seule venue, et le laisser intact peut maintenir plus de continuité dans le développement de l'Union de Prière* ».

C'est autour du pasteur Dallière et du village de Charmes que dans un premier temps se constituera la vie communautaire. Pour tous ceux qui résident sur place et sont engagés dans le projet du Cours Isaac Homel, c'est chaque jour que ces quatre sujets seront intégrés à la vie spirituelle personnelle. Pour ceux qui habitent la Drôme ou l'Ardèche, des réunions dites « de continuation » sont proposées à intervalle régulier, en général trimestriel. Pour tous les autres qui vivent trop loin pour venir régulièrement à Charmes, c'est la Retraite annuelle de septembre (puis d'août) qui sert d'ancrage dans la vie communautaire. Pour tous cependant, un lien invisible quotidien s'affirmera dans la récitation le matin, du Notre Père, du Credo et le soir, du Psaume 23.⁸⁸ À partir de l'automne 1964, un moyen supplémentaire sera proposé sous la forme d'une « feuille de prière » envoyée aux membres et amis où, pour chaque jour, est proposée une lecture biblique (celle du guide biblique de la Ligue pour la Lecture de la Bible ; mais cette lecture était déjà en vigueur depuis 1946) ainsi que des nouvelles diverses en lien avec la vie de l'Union de prière ou l'œuvre de Dieu en France et dans le monde. Au début des années 1970, le pasteur Jacques Serr, proche collaborateur du pasteur Dallière depuis les débuts et homme d'une profonde spiritualité monastique, compilera dans cinq carnets, un florilège de prières chrétiennes et juives en lien avec les quatre sujets de prière.⁸⁹ Ceci pour souligner que même si l'influence pentecôtiste demeure au sein de la spiritualité et de la prière de la communauté, notamment dans l'exercice des charismes, elle ne supprime pas l'apport de toute la tradition spirituelle chrétienne. Au niveau de la célébration de la Sainte-Cène ou du baptême, les liturgies en vigueur sont aussi de facture plus classique que ce qui pourrait être attendu.

Pour l'aider dans sa tâche, et un peu comme pour les paroisses avec leur Conseil presbytéral, le pasteur Dallière s'entoure à partir de 1950 d'une équipe de collègues qui comme lui, avaient connu les années du Réveil.

« L'Union de Prière est un ordre dans lequel on s'enrôle par vocation. Son centre est à Charmes. Elle est dirigée par M. Louis Dallière, assisté par les serviteurs de Dieu engagés dans l'U. de P. et notamment MM. Philippe Blanc, Marc Eldin, René de Richemond, Thomas Roberts, Lucien Schneider, Jacques Serr ». ⁹⁰

Le terme de « Directoire » pour désigner cette équipe pastorale, apparaîtra dans l'édition de la Charte de 1953 (§§ 2 et 121-123 ; sur ce point les § 76-80 dans l'édition de 1996). Avec les années, d'autres pasteurs, notamment de Suisse, viendront renforcer cette équipe. À l'exception du pasteur Thomas Roberts, tous les pasteurs du Directoire furent jusqu'à ce jour, des pasteurs attachés à l'Église réformée de France ou à des églises équivalentes en Suisse ou en Belgique. On notera qu'aucune femme n'en a encore fait partie, initialement parce que cela ne cadrerait pas avec la conception de la place des femmes dans l'Église défendue par le pasteur Dallière et ses premiers collaborateurs. Aujourd'hui, il n'y a toujours pas de femme pasteur dans le Directoire simplement parce qu'aucune n'a vraiment manifesté le désir d'être membre ou ne s'est suffisamment impliquée pour être proposée au vote de l'assemblée générale.

⁸⁸ Toutes ces pratiques sont expliquées en détail dans la seconde partie de la Charte (§§ 85-90, édition de 1946). En 1949, L. D. précise encore les choses dans un *Mémento* (cf. : section 2 et section 4).

⁸⁹ Le pasteur Serr avait choisi la vocation au célibat. Dans les années 1970, il séjournera une dizaine d'années au monastère trappiste de Latroun en Israël. Il reviendra à Charmes par la suite pour occuper la maison de Boissier après l'arrêt du Cours Isaac Homel. Il y restera pratiquement jusqu'à sa mort. Avec Olivier Clément, il a co-écrit un livre sur la prière du cœur (*Spiritualité Orientale*, n° 6, Édition Abbaye de Bellefontaine, 2011², 136 p.)

⁹⁰ Charte (1951), 2^e partie, chap. 3 « Règlement intérieur », point 1.

Même si comme nous l'avons vu avec le cours Isaac Homel, la place des femmes fut prépondérante dans le développement des œuvres liées à l'Union de prière, il n'en reste pas moins que leur statut tel que précisé dans plusieurs textes allait à l'encontre d'une émancipation croissante. Bien des incompréhensions se manifestèrent quant à la théologie du vêtement qui s'appliquait de la manière la plus visible aux dames. Voici ce que précise le mémento (1949) :

« L'Union de prière n'a pas, comme les ordres religieux ou comme l'Armée du Salut, un costume uniforme, mais elle se distingue par l'austérité du vêtement. Elle bannit la tendance moderne au relâchement, sans négliger pour cela la recherche d'une vraie beauté, mais qui soit en CHRIST.

La raison de cette attitude est une théologie biblique du vêtement, que chacun peut approfondir, et qui ne laisse pas de place à l'incertitude. Le vêtement est un point secondaire, si l'on veut, et cependant il est aujourd'hui un point essentiel pour la résistance à l'esprit de l'Anti-Christ.

Il nous est extrêmement pénible de nous heurter à l'incompréhension de plusieurs, à la contradiction, ou même à la raillerie ; mais nous ne pouvons pas céder.

Répétons donc ici que nous demandons aux sœurs de l'Union de prière de porter leur chevelure naturelle sans la couper, et de se vêtir, en tout temps, tout entières.

Les femmes qui font profession de servir Dieu et de se consacrer à la prière pour le salut du monde, ne peuvent pas suivre la mode des « jambes nues » pas plus que celle des « bras nus » ou des « décolletés » immodestes, si le vent tournait de ce côté.

Il n'y a, ici, nulle contrainte, puisque toute sœur qui désire entrer dans l'Union de prière est invitée à examiner sérieusement cette question avant de s'engager. »⁹¹

À cette question de la place de la femme sera souvent liée celle du mariage et du célibat. Contrairement à la tradition protestante qui avait dénoncé le célibat consacré comme une institution non-biblique, le pasteur Dallièr le considère comme un état de vie particulièrement adapté à l'attente du Royaume de Dieu.⁹² Mais le mariage n'est pas pour autant déconsidéré. Lui-même semble avoir été assez attentionné pour son épouse. Sur certains manuscrits qu'il destine à son épouse, on trouve au crayon des petits mots doux, souvent en anglais. Le couple

⁹¹ Les mêmes précisions se retrouvent dans la Charte à partir de l'édition de 1951 (§ 17, 31-32) et demeureront dans toutes les éditions jusqu'à la révision de 2008 qui a considérablement atténué cette exigence en laissant à chacun, et surtout à chacune, la liberté de discerner comment mettre cette « théologie du vêtement » en pratique. Dans la Charte de 1946, en note du § 93, il est précisé que les femmes prient la tête couverte et qu'autant que possible il faudrait que « les femmes, membres de l'U.P., trouvent, chacune pour elle-même, un moyen d'avoir la tête couverte d'une manière continue dans la vie sociale ». Également une note pour le § 106 où est notamment dénoncé le « nudisme moderne » : L'U.P. n'admet pas de femmes qui ne soient entièrement vêtues dans toutes les circonstances de la vie sociale ; qui ne s'abstiennent pas des coiffures et des chevelures coupées ; qui usent de fards et portent des bijoux inutiles. Pour éviter toute discussion, il est précisé que les membres féminins de l'U.P. ne vont jamais jambes nues, malgré les difficultés actuelles, qui n'enlèvent ni le recours à Dieu selon Matthieu 6/30, ni l'entraide fraternelle.

⁹² Voir la conclusion de son article sur le mariage dans *Esprit & Vie*, 1938, 7, p. 75a. On trouvera aussi dans ce texte et dans d'autres, un plaidoyer en faveur de l'abstinence sexuelle, provisoire ou durable, dans le couple. Plusieurs témoignages indiquent que ce fut sans doute, à un moment donné, un choix personnel du pasteur Dallièr. Sans aller jusqu'à l'encratisme, on peut sans doute voir dans le « style de vie en résistance à l'Anti-Christ » une tendance au rigorisme assez typique de nombreux mouvements spirituels (et pas seulement chrétiens) qui se positionnent en rupture avec la société. Ainsi la question du vêtement des femmes rejoint ce qui est également attesté dans certains courants juifs ou musulmans. Ici comme sur d'autres questions, les idéaux-types (Église / secte / mystique) proposés par Max Weber et Ernst Troeltsch pourraient servir de grille d'analyse (J. SEGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris : CERF, 1980 ; N. LUCA, « Sectes », in Dictionnaire des faits religieux, Paris : PUF, 2010, p. 1145-1146). L.D. connaissait la typologie troeltschienne et la mentionne dans son article « Le Réveil, IV. — Un écueil à éviter », op. cit., p. 26b.

a été soudé dans la mise en œuvre des nombreux projets dont nous venons de parler. Pourtant, Madame Dallièrè avait dû renoncer à de nombreuses choses, notamment au niveau musical, pour rester toute sa vie dans un village comme Charmes où la vie intellectuelle ou culturelle n'avait rien à voir avec ce qu'elle avait connu à Paris. On comprend aussi le désarroi du pasteur Dallièrè quand, quelques mois avant l'âge de la retraite, on diagnostique chez son épouse un cancer qui l'emportera trop vite. Les funérailles de son épouse furent d'ailleurs les dernières qu'il présida en tant que pasteur (22 septembre 1962).

Puisque maintenant, la paroisse n'est plus de son ressort, il faut songer à repréciser les liens entre l'Union de prière et l'Église Réformée. Même si pour L.D., cela faisait déjà longtemps que le lien entre l'Union de prière et la paroisse de Charmes avait été coupé, comme l'indique les modifications entre la charte de 1946 (§ 69-70) et celle de 1953 (§ 70)⁹³, il fallait clairement repréciser les choses. Sur un plan statutaire, l'Union de prière n'était depuis ses débuts qu'une association de fait. C'est en 1970 qu'elle devient une « association cultuelle » (loi 1905) reconnue par le Conseil National de l'Église Réformée de France (devenue en 2013, Église Protestante Unie de France). Mais à la différence d'une paroisse, l'Union de prière est avant tout, comme Pomeyrol, une communauté (on pourrait dire un tiers-ordre)⁹⁴. Son champ d'action n'est pas délimité par des frontières paroissiales mais s'étend, selon la formulation de l'article premier de ses statuts à « l'ensemble des départements français ». Pour bien préciser cela, un « protocole d'accord » (1972) a été signé entre les deux instances.⁹⁵ L'Union de prière fait également partie du « Département des Communautés » de la Fédération Protestante de France.

Malgré le souci de son fondateur d'enraciner la communauté de l'Union de prière dans l'Église protestante, une question restait malgré tout problématique : celle du baptême. En raison de la guerre, la commission qui devait faire avancer le débat en vue d'une décision

93

§ 69	L'U.P. est branchée sur l'E.R. de Charmes ; mais elle ne saurait ni se confondre avec cette Église, ni s'enfermer dans les limites territoriales d'une paroisse.	§ 69	L'Union de Prière est <u>une communauté</u> qui a son centre au sein de l'Église Réformée de Charmes, sans se confondre avec cette Église, ni s'enfermer dans les limites territoriales d'une paroisse.
§ 70	Le branchement résulte de ce que le directeur de l'U.P. est le pasteur de l'E.R. de Charmes : tout naturellement une vie active de l'U.P. se manifestera dans sa paroisse même, <u>centre du mouvement spirituel</u> .	§ 70	L'articulation résulte de ce que <u>le directeur</u> de l'Union de Prière est en fait le pasteur de Charmes. Les membres de l'Union de Prière qui résident dans cette paroisse ou dans des paroisses avoisinantes portent d'une manière particulière la responsabilité de la vie du « centre », sans que leur adhésion à la communauté ou leur forme de vie diffèrent de celles des membres qui demeurent plus loin du centre.

⁹⁴ La « Fraternité des Veilleurs », fondée par Wilfred Monod est également un tiers-ordre protestant mais n'est pas directement lié à l'Église réformée. De même, les communautés de diaconesses sont d'abord liées à la Fédération Protestante, plus qu'à l'Église réformée ou luthérienne. La situation de Taizé a beaucoup évolué entre sa fondation et aujourd'hui. Les liens étroits des débuts (et le soutien appuyé de Marc BOEGNER, cf. : *L'exigence œcuménique*, op. cit., p. 216-217 ; 322-325) se sont ensuite relâchés. Notons que dans les années 1950, le pasteur Dallièrè avait été consulté par le Conseil National de l'ERF sur le cas d'un frère de Taizé qui au terme de son proposanat comme pasteur avait dû choisir entre son engagement à Taizé et la consécration pastorale dans l'ERF. L. Dallièrè déplorait à cette époque le blocage idéologique de certains réformés, opposés à l'idée d'une vie consacrée qui serait compatible avec un ministère en paroisse (documents dans les archives UP).

⁹⁵ Une annexe sera ajoutée pour développer la question très délicate des confirmations par immersion pratiquées à Charmes. Mais nous reprendrons ce point dans le chapitre sur le baptême (II 4.4.3).

synodale avait dû ajourner ses travaux. Dès la fin de la guerre, elle se remet à la tâche et L.D. en fait partie. Comme nous consacrerons un chapitre à cette question, nous ne nous étendrons pas plus ici. Signalons toutefois qu'au synode national de 1951 réuni au Chambon-sur-Lignon, la possibilité de remplacer le baptême des petits enfants par une cérémonie de présentation sera adoptée. Signalons que même si plusieurs pasteurs membres de l'Union de prière se rallieront à cette pratique, d'autres continueront à baptiser les enfants en bas âge. Par contre, quand sera soulevée au début des années 1970 la question de « confirmation par immersion », un nouveau débat très tendu sera relancé. Il aboutira à un accord très encadré entre l'ERF et l'Union de prière, accord défini dans une annexe au protocole d'accord signé en 1972.

Si cette problématique rejaillit dans les années 1970, c'est que depuis le bouleversement profond que la société française a vécu avec les événements de mai 1968, l'Église est traversée par de nombreuses remises en question. C'est aussi l'époque de l'apparition en France du Renouveau Charismatique. Par certains côtés, il prolonge l'élan du mouvement hippie qui remet en avant une recherche de l'expérience spirituelle personnelle. Certains jeunes se tournent vers les religions orientales, d'autres vers les drogues hallucinogènes, quelques-uns, dans la lignée des « Jesus people » redécouvrent un christianisme ouvert aux manifestations de l'Esprit-Saint. L'heure est aussi aux communautés nouvelles, à un nouvel engagement social tant au plan national qu'international. Parmi les prêtres et les pasteurs, c'est aussi un temps de remise en question. Pour plusieurs, le Renouveau offre l'espoir d'un printemps de l'Église et d'un élan nouveau pour les paroisses. Le pasteur Dallièr avait été informé de ce courant spirituel nouveau dès son apparition aux États-Unis à la fin des années 1960. Au mois de mai 1968 (étonnante coïncidence !), il souhaite partager cela avec des pasteurs et plusieurs sont invités à Charmes pour rencontrer David du Plessis, un ténor du Pentecôtisme mondial qui s'était depuis quelques années ouvert aux autres églises et à l'œcuménisme.⁹⁶ Par là, L. D. et l'Union de prière expriment ainsi leur soutien à ce qui deviendra bientôt le Renouveau charismatique. Plusieurs pasteurs du Directoire participent dès l'été 1971 aux conventions de la Porte Ouverte à Châlon-sur-Saône, mais aussi, à l'initiative du pasteur Thomas Roberts, à la Rencontre charismatique interconfessionnelle de Viviers en 1973.⁹⁷ Lors de cette session à laquelle se joignent plusieurs dizaines de pasteurs de l'ERF, de nombreux prêtres et religieux, un élan œcuménique est donné au mouvement. L'implication de plusieurs pasteurs de l'Union de prière dans les origines du Renouveau peut aussi expliquer que certaines thématiques qui le caractériseront s'apparentent aux quatre sujets de prière.

Cette ouverture au Renouveau charismatique qui n'est pas sans rappeler l'accueil favorable fait au Pentecôtisme dans les années 1930, ne doit pas masquer l'autre souci

⁹⁶ L.D. évoquera cette rencontre lors de la Retraite de 1968 (1^{ère} étude, § III). Dès 1962, L.D. s'était intéressé à ce pasteur pentecôtiste qui un des premiers, avait osé sympathiser avec des membres d'autres confessions. Il l'évoque à la Retraite suisse de 1962 (*Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 2^{ème} étude, § 4 : L'exigence d'une bonne conscience envers le mouvement de Pentecôte). Le frère de L.D., Emile, traduira en français la biographie de D. Du Plessis, sous le titre *Monsieur Pentecôte* (Lillebonne - Le Mont-sur-Lausanne : Foi et Victoire, 1981, 307 p.).

⁹⁷ Dans le numéro spécial de *Foi et vie* consacré au Renouveau charismatique (1973, 4-5), on retrouve plusieurs articles rédigés par des pasteurs de l'Union de prière ainsi que la réédition de deux études du pasteur Dallièr publiées en 1933 et 1935 dans le journal *Esprit & Vie*. Sur la rencontre de Viviers une brochure récapitulative fut éditée (146 p.). On trouvera aussi un compte-rendu dans l'autobiographie du pasteur Arnold BREMOND, *Sur les chemins du renouveau. Une aventure sociale et spirituelle*, Paris : Pneumatheque, 1976, p. 172-174 (Collection du Chemin Neuf, II).

constant de L. D., à savoir l'attention aux autres Églises. Son ouverture au catholicisme est sincère et ancienne, sans doute aussi pour des raisons familiales puisqu'un frère et une sœur de son épouse s'y étaient convertis.⁹⁸ En France l'orthodoxie était moins présente et moins connue, mais quand en 1960, le Patriarche de l'Église orthodoxe russe lance une invitation à une délégation de l'ERF, deux pasteurs de l'Union de prière font partie du voyage (du 28 juin au 18 juillet). Ils en feront un compte-rendu lors de la Retraite qui suivra.⁹⁹ Il vaut la peine de relire les conclusions que rédige le pasteur Dallièr. De la même manière que le réveil et le Pentecôtisme l'avaient obligé à revoir certaines de ses convictions théologiques, l'orthodoxie qu'il semble découvrir au travers de ses échanges avec ses collègues J. Serr et A. Brémond, le pousse à relativiser certaines de ses conceptions, ou plutôt à leur donner un horizon plus large. Malgré tout, il n'oublie pas les quatre sujets de prière et dans son exposé il les éclaire avec cette « lumière de l'Orient », pour que tous puissent continuer de les prier avec plus de ferveur.

De 1962 à 1976, L.D. vit à la maison de Boissier. Il consacre ses forces et sa pensée à la Communauté de l'Union de prière qu'il a fondée, et au Cours Isaac Homel, son œuvre privilégiée. Il décède le 10 janvier et les funérailles ont lieu le lundi 12 janvier, cinquante et un an après, jour pour jour, sa consécration au ministère pastoral dans le temple de Charmes.

Voici comment s'exprima sœur Myriam devant les sœurs de Reuilly alors qu'elles s'associaient par la prière, en ce jour de la fête du baptême du Seigneur, aux funérailles du pasteur Dallièr :

« Il y a des hommes qui sont des cordages entre le ciel et la terre.

Il y a des hommes qui relient l'invisible et le visible, tel Jean-Baptiste.

Il y a des hommes qui sont des aiguilleurs de l'histoire, qui font changer le cours des choses.

Il y a des hommes merveilleux que nous avons rencontrés, des « Jean-Baptiste » qui n'étaient pas le Christ mais auprès de qui nous nous sommes informés de la lumière qui est en Christ...

C'est ce que le baptême nous dit ce matin. Et moi, je ne peux faire autrement que de penser à ces hommes-là, alors que notre frère, notre père, notre ami, Louis Dallièr repose aujourd'hui en la terre...

Qu'avons-nous donc à recevoir de cette mort, si ce n'est la vie, une vie meilleure, une vie qui nous appelle à être aujourd'hui un peu plus ce qu'il aurait voulu : que nous soyons attachés à Celui qu'il montrait du doigt avec tant d'évidence. »¹⁰⁰

⁹⁸ Il s'agit d'Henri Boegner qui outre son passage au catholicisme sera un militant de la droite conservatrice, notamment dans le Cercle Fustel de Coulanges. Sa belle-sœur Jacqueline avait épousé le philosophe et écrivain Gabriel Marcel qui dans sa jeunesse était agnostique mais qui se convertira lui aussi au catholicisme.

⁹⁹ *Lumière de l'Orient*, Charmes-sur-Rhône, Union de prière, août 1960. Cette découverte de l'orthodoxie par le pasteur Dallièr sera l'occasion d'une réelle remise en question de certains de ses postulats théologiques (cf : III / 5, p. 24).

¹⁰⁰ Propos rapportés par Sr ELISABETH : « L'Union de prière de Charmes et la Communauté des Diaconesses de Reuilly », *Communio* (courrier de la communauté des Diaconesses de Reuilly), Mai 1982, N° 79, p. 13.

Chapitre 2

Penser l'Église : l'option « réaliste » et la critique de l'idéalisme.

I. 2.1 Introduction.

Ce qui frappe celui qui étudie la vie et les écrits du pasteur L.D., c'est que dès avant l'entrée dans le ministère il eut cette conviction que l'exercice de la vocation pastorale ne pouvait faire l'économie d'une pensée théologique rigoureuse et approfondie. Certes, et ce fut un trait important de la Réforme, le protestantisme avait fait le choix non seulement de la formation intellectuelle de ses pasteurs mais, par le biais des catéchismes, incitait aussi les fidèles à approfondir leur compréhension de la foi.¹⁰¹

Pour ce qui est des pasteurs, dans la plupart des cas, les exigences de la vie paroissiale font qu'une fois les études terminées, l'accent sera mis sur bien d'autres choses que la poursuite d'une réflexion théologique. Même si l'invitation à la formation continue cherche à offrir la possibilité d'une mise à jour des compétences, force est de constater son caractère limité (de l'avis des responsables eux-mêmes, trop peu de pasteurs y participent). Au niveau des paroissiens, la sécularisation et l'influence de mai 68, ont fait que l'engagement social, politique, humanitaire ont largement remplacé le besoin d'être instruits de la doctrine. Et même si depuis quelques années on constate une réelle demande de formation théologique (les facultés de théologie francophones y répondent de diverses manières) ou plus simplement d'information sur le christianisme en général (le succès des *Parcours Alpha* en est un des indices), cela n'endigüe pas l'ignorance croissante de nos sociétés vis-à-vis du christianisme ou de la Bible. Notre société médiatique impose des formats qui ne favorisent pas la nuance et le risque est réel que les affirmations essentielles de l'Évangile ne soient encore audibles que si elles prennent la forme de slogans.

Le pasteur Dallière n'a connu que les premiers soubresauts de cette mutation culturelle et spirituelle. Pourtant, par l'aspect prophétique de sa pensée et par le souci de rester un chrétien à l'écoute du monde, son œuvre, même datée, garde une grande pertinence. Les membres de l'Union de prière sont devenus familiers de cette expression qu'il utilisait souvent : « une théologie savoureuse ». Par là, il soulignait cette exigence mainte fois reprise dans l'histoire chrétienne de ne pas se contenter d'une érudition théologique inaccessible aux « pauvres en esprit », mais de viser au contraire à ce que le plus humble des membres de l'Église puisse aussi être nourri de cette nourriture essentielle qu'est Jésus lui-même pour les siens.¹⁰² Cette saveur de la théologie ne vient pas seulement des théologiens qui se considéreraient, par leur savoir, les mieux à même de révéler les « arômes » de l'Évangile.

¹⁰¹ Un même souci est évident pour les éditeurs du journal *Esprit & Vie*. Les nombreux articles théologiques ou bibliques que le pasteur Dallière y rédigea attestent de cette volonté d'équiper les croyants et pas uniquement de cultiver une piété du Réveil qui ferait l'économie de la culture spirituelle. Il reviendra sur cette question à propos de la formation des pasteurs dans un article qui date de la période où un poste d'enseignement de la théologie pratique lui avait été confié à la Faculté de théologie de Montpellier : « La culture de l'esprit et le ministère pastoral », *Études Théologiques et Religieuses*, 1932, 5-6, p. 377-387.

¹⁰² *L'Église et l'évangélisation*, 1956, 2^e étude, pt 3, p. 9 et 3^e étude, pt 2, p. 14 et pt 3, p. 15.

L'expérience du pasteur Dallière fut aussi d'apprendre de ses paroissiens, d'écouter les prières des retraitants de l'Union de prière, de ne pas mépriser ce que pouvait lui apporter un Douglas Scott, évangéliste pentecôtiste pourtant bien moins cultivé que lui.

Mais cette pratique d'une théologie en Église reste à l'époque un phénomène marginal. Pour l'essentiel, ce travail de la pensée est délégué aux enseignants des facultés de théologie. Dans une France longtemps marquée par le rationalisme et valorisant la figure de l'intellectuel, on peut penser que le monde protestant n'a pas toujours échappé à cette survalorisation de certaines figures ou de certains auteurs. À relire les péripéties autour de la nomination de L.D. à la faculté de théologie de Montpellier (1931-32), on est en droit de se demander si l'articulation néo-testamentaire des ministères dans l'Église – et non pas le cumul des différents ministères par les seuls pasteurs, ou l'hypertrophie de certaines fonctions au détriment d'autres¹⁰³ – n'a pas laissé place à un cloisonnement des fonctions source de bien des crispations dans nos Églises francophones actuelles.¹⁰⁴

À ceux qui malgré toutes les contraintes de la vie d'Église veulent rester dans le mouvement de la pensée, il y a la possibilité de rejoindre une « école ». On se réclame alors de la pensée de tel ou tel théologien ; on tente d'appliquer ses idées dans la vie ecclésiale ou de la cité ; on polémique parfois avec ceux qui appartiennent à d'autres courants... La chose est bien connue pour le mouvement barthien même si du point de vue actuel cela semble déjà une histoire ancienne.¹⁰⁵ Il serait aisé de citer aujourd'hui d'autres noms ou d'autres courants. Je pense à la postérité diverse des écrits de Jacques Ellul ou à la théologie du *process* pour le libéralisme. Avec L.D., la quête intellectuelle ne se satisfait pas de se rattacher à un auteur ou à une école, ni même à un mouvement spirituel (bien qu'on puisse facilement le croire à propos de son engagement en faveur du Pentecôtisme).

« Il y a parmi nous [= les protestants] trop d'écoles, trop de tendances, trop de petits groupes. Cette dispersion de l'autorité est un péril pour la liberté elle-même ; car lorsque tout se réduit à des questions de petites chapelles, voire à des questions de personnes, il n'y a plus de véritable indépendance. »¹⁰⁶

¹⁰³ Dans un article sur l'ecclésiologie de Tommy Fallot : « Qu'est-ce qu'une Église ? », *Foi et Vie*, 1927, 9, p. 484. Il le soulignera encore plus tard dans sa défense du Réveil de Pentecôte : « le ministère du pasteur protestant français n'est-il pas devenu trop souvent le ministère unique, à tout faire, le contenu de toute religion, en face de Temples qui se vident et de fidèles qui ne font rien ? » (*D'aplomb sur la Parole de Dieu : courte étude sur le Réveil de Pentecôte*, Valence : Charpin & Reyne, 1932, p. 25).

¹⁰⁴ Si nous nous limitons au contexte suisse romand, on peut faire référence à deux livres récents : S. KESHAVJEE, *Une théologie pour temps de crise. Au carrefour de la raison et de la conviction*, Genève : Labor et Fides, 2010 ; P. GLARDON ; E. FUCHS, *Turbulences, Les Réformés en crise*, Ed. Ouverture : Le Mont-sur-Lausanne, 2011. Il suffit de lire sur Internet les nombreux échanges autour de ces publications pour se rendre compte que les problématiques soulevées sont, *mutatis mutandis*, très proches de celles que nous aborderons dans ce chapitre : difficultés à articuler le travail théologique universitaire aux besoins de l'Église et de ses membres, risque d'une hyper-spécialisation exigée par le monde académique qui tend à déconsidérer les travaux destinés aux fidèles des Églises, dimension spirituelle du vécu théologique peu à peu reléguée hors du cadre de la vie facultaire...

¹⁰⁵ Cf. B. REYMOND, *Théologien ou prophète : Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 1985. L'auteur a consulté de nombreuses publications protestantes françaises pour y vérifier l'impact de la pensée de Barth. Le plus étonnant est que Barth lui-même ne prétendait pas être l'initiateur d'un mouvement ou d'une école et qu'il ne souhaitait pas que certains se disent ses disciples (G. DORRIEN, *The Barthian Revolt in Modern Theology : Theology without Weapons*, Louisville : John Knox Press, 1999, p. 1).

¹⁰⁶ « Le Réveil et la doctrine », *La Vie Nouvelle*, vendredi 7 octobre 1927, p. 316.

Ceci étant dit, L.D. aura malgré tout ses maîtres. Leurs noms reviendront souvent dans le fil des prochaines pages : Augustin, Calvin, Pascal... Dans les écrits de jeunesse, c'est le nom de Calvin qui domine car son œuvre, sa pensée, son action restent les fondements de la vie du protestantisme français. Et même si les auteurs allemands du 19^e siècle, notamment les philosophes, semblent l'avoir relégué à l'arrière-plan et si les reprises modernes de sa pensée sont surtout le fait des néo-calvinistes hollandais ou américains, lesquels sont engagés dans une lutte farouche pour une orthodoxie qui semble à bien des esprits français d'un conservatisme malvenu, L.D. estime, lui, que la réappropriation des intuitions calvinistes sont porteuses d'espoir pour l'Église réformée.¹⁰⁷

« Voilà pourquoi nous travaillerons à la renaissance de la pensée calvinienne. Calvin a formé l'esprit de notre Église au temps de sa plus belle gloire. Si, aujourd'hui encore, nous sommes venus à Dieu par le moyen du protestantisme, nous ne le devons ni à Rousseau ni à Schleiermacher, mais à Calvin. »¹⁰⁸

Avec Paul, Augustin, Calvin, ce que cherche L.D., c'est à fonder sa pensée propre et avec elle, établir un cadre suffisamment cohérent pour que tout le reste puisse venir s'y articuler, y compris les contraintes quotidiennes d'une vie en paroisse. Il l'écrit à son ami Pierre Ducros :

« C'est une profonde critique de la théologie moderne que j'ai entreprise pour mon compte personnel. Je suis nettement un réactionnaire dogmatique et intellectualiste parce que je veux la vie de l'Église... Remonter du cliquetis des opinions politiques et sociales au contenu doctrinal qu'elles enveloppent. Poser le problème de la vérité métaphysique, voilà le mouvement de ma pensée. Si on laisse flotter dans le vague la question métaphysique, alors l'esprit n'a pas de boussole et il accueille un peu n'importe quoi : la première opinion humaine venue lui paraîtra vraie ; du jour au lendemain on portera la main sur les articles essentiels du Christianisme » (27 novembre 1925. C'est nous qui soulignons).

En même temps, la maturation de cette pensée ne se fera pas dans une tour d'ivoire. L.D. est à l'écoute du monde où il vit, ce monde qui sort chamboulé par la Grande Guerre et qui doit fonder à nouveaux frais son présent et son avenir. Il n'ignore pas la littérature de son époque ; il s'engage – modérément – sur les questions politiques ; il rejette une forme d'aristocratie intellectuelle qui s'enfermerait dans le vase clos des débats universitaires. En relisant les textes de jeunesse et la correspondance avec Pierre Ducros, on a l'impression que L.D. a voulu élargir sa pensée à toute l'étendue de la réalité humaine. Il est important de le préciser d'emblée car par la suite, en fonction des choix qu'il va opérer, on pourrait croire que

¹⁰⁷ Le théologien américano-hollandais, Cornélius VAN TIL, est quasi contemporain de L.D. Son œuvre apologétique est très différente de celle du futur fondateur de l'Union de prière, notamment par son refus très ferme de toute ouverture œcuménique. Mais sur plusieurs points comme sa critique de Kant, du libéralisme théologique ou encore de la démarche barthienne, il rejoint souvent les positions de L.D. Sur van Til : R. PERRON, *Plaidoyer pour la foi chrétienne. L'apologétique selon Cornélius van Til*, Montréal : Publication de la FTE, 1996. Dans la même veine néo-calviniste, les écrits de G.C. BERKOUWER développent des idées souvent proches de celles que l'on retrouvera chez L.D. (« Incertitudes modernes et foi chrétienne », *La Revue réformée*, 2007 / 1, LVIII / 241, p. 11-85). Je vois au moins deux divergences importantes entre L.D. et les néo-calvinistes de son temps : d'abord l'importance donnée par L.D. à l'expérience mystique (et plus tard charismatique) qui accompagne la référence à la Bible alors que pour le néo-calvinisme le témoignage intérieur du Saint-Esprit s'exprime essentiellement dans une systématique biblique ne laissant pas de place aux expériences ou aux intuitions spirituelles ; ensuite leur vision du catholicisme qui chez ces auteurs reste très critique mais beaucoup plus ouverte chez L.D. Pour eux, la pensée calviniste classique est la meilleure expression de ce que devrait être l'Église conforme à l'Évangile : hors de Calvin pas de salut ! Pour L.D., s'il est possible d'envisager la possibilité d'une Église fidèle, c'est non pas dans le passé qu'il faut chercher mais dans l'horizon eschatologique (il utilise l'expression « Église terminale »).

¹⁰⁸ « Notes sur une lecture de Saint Augustin », *Foi et Vie*, 1927 (6), p. 313.

sa pensée se cantonne dans des replis dogmatiques et traditionnels. N'a-t-il pas utilisé lui-même dans la citation ci-dessus le terme de « réactionnaire » ? Il nous appartiendra de montrer que c'est cette largesse de vue qui appuiera également son souci de la catholicité de l'Église, ce terme étant à entendre dans son sens étymologique (gr. καθ' ολου : lié au tout, conforme au tout).

Cette visée de la globalité pose question à plusieurs niveaux. Tout d'abord, dans le contexte français postérieur à la loi de séparation de l'Église et de l'État (1905), les Églises se voient marginalisées. Elles ne sont plus ces instances desquelles la société devrait recevoir ses orientations, ses valeurs, sa cohésion. Au contraire, la laïcité renforce le mouvement de privatisation de la religion qui avait accompagné la chute des monarchies de droit divin et les différents édits de tolérance. En France, étant donné le caractère minoritaire du protestantisme, cette relégation à l'arrière-plan de la vie de la nation est d'autant plus sensible. Malgré les quelques figures protestantes qui marqueront la vie politique et culturelle de la France au 19^e siècle et en dépit des accusations répétées de certains milieux catholiques contre la prétendue influence des protestants (avec les Juifs et les francs-maçons), les héritiers de la Réforme ne comptent pas pour beaucoup.

La remise en question d'une vision « holistique » du monde n'est pas seulement politique, elle est aussi culturelle. Après 1918, la foi dans un progrès ou un développement des sciences et de la culture qui permettraient la maîtrise humaine sur le monde et sur son avenir, ont volé en éclat.¹⁰⁹ La civilisation n'est qu'un vernis bien fragile sous lequel reste tapie la violence. Quelles que soient les prétentions de la Raison, elle se heurtera toujours à l'énigme du mal. Les décennies qui suivront le premier conflit mondial et qui verront la montée des idéologies totalitaires confirmeront les risques à promouvoir une interprétation trop totalisante de la réalité. Dans la ligne d'auteurs comme Hannah Arendt, force est de constater que ceux qui se réclamèrent d'un projet salvateur de l'humanité ou d'une partie d'entre elle (le nazisme et le peuple allemand, le communisme et les prolétaires, le libéralisme économique et les entrepreneurs) -, la catastrophe fut toujours l'aboutissement des espoirs initialement suscités. En cela, nous sommes passés d'une modernité confiante à une post-modernité où les raisons d'espérer sont plus que ténues et pour certains suspectes.

Pourtant, pas de foi biblique sans affirmation de l'espérance. Le Nouveau Testament se risque aussi à prôner, au nom du Royaume, une vision du monde et de l'histoire qui culmine dans l'abolition de tout ce qui faisait de l'humanité une réalité brisée : rupture entre le Créateur et sa création ; opposition entre Israël et les nations ; disparités entre riches et pauvres, entre citoyens et esclaves, entre l'homme et la femme (Galates 3.28 ; Colossiens 3.11).

« Les trois oppositions fondamentales qui résultent du péché sont l'opposition de l'homme et de la femme - l'opposition du maître et du serviteur, que l'on peut aussi appeler l'opposition du pauvre et du riche, puisque, de nos jours, l'argent règle tous les rapports de service - enfin l'opposition du païen et du juif. C'est à cette dernière que Paul pense directement dans le texte du mur de séparation. Cette opposition est aussi la plus irréductible des trois. »¹¹⁰

¹⁰⁹ « En définitive, notre civilisation, malgré des aspirations généreuses, n'est pas brillante ; elle représente pour nous, non un idéal, mais le monde qu'il faut sauver. Méfions-nous des idées d'évolution et de progrès. Elles ne sont pas chrétiennes, et leur irruption dans les doctrines théologiques du XIX^e siècle a nui à la religion » (« Enquête : la jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France », *Foi et Vie*, 1925, 4, p. 199).

¹¹⁰ *La vie de communauté*, 1949, 2^e étude, § 4 : Les oppositions à surmonter.

Paul le proclame encore quand il décrit le Christ comme celui en qui tout est récapitulé (Ephésiens 1.10). Il s'agira donc de trouver comment réconcilier une vision biblique traversée par la thématique du « plérôme » et une pensée philosophique moderne confrontée à l'éclatement non seulement du sens, mais de la condition humaine.

I. 2.2 L'ébranlement de la première Guerre mondiale.¹¹¹

En 1914, L.D. était trop jeune pour être mobilisé, mais il sera cependant profondément marqué par le 1^{er} conflit mondial. Pour la première fois dans l'histoire, les victimes n'étaient plus seulement limitées aux militaires engagés sur les champs de batailles, mais touchaient aussi de nombreux civils, soit qu'ils aient été directement visés par l'ennemi soit qu'un proche ait péri ou ait été blessé. Si la guerre est mondiale du fait des pays impliqués, elle est aussi globale dans son impact. Y a-t-il une seule localité de France où l'on n'ait pas dressé un monument aux morts avec gravé au moins un nom ? Nous retrouvons donc à nouveau cette problématique de la globalité que nous évoquions ci-dessus.

Car, il faut le redire, cette guerre inaugure une époque inédite. Même si les campagnes napoléoniennes avaient annoncé la grande boucherie de 14-18, elles restaient des événements limités dans le temps et l'espace. Pour beaucoup d'esprits, les victoires de Bonaparte étaient auréolées de l'idéal de liberté né de la Révolution.¹¹² Le grognard français venait mettre un terme à la tyrannie séculaire des monarques absolus. Un siècle plus tard, avec le conflit entre la France et l'Allemagne, et sous prétexte de défendre la Patrie ou la Civilisation, ce sont de toutes autres valeurs qui vont s'imposer. Alors que les *Lumières* avaient consacré l'émergence de l'individu, c'est désormais la réalité de la masse humaine qui s'impose. Avec la prise de l'uniforme, la singularité est occultée. Ce ne sont plus seulement les cohortes d'ouvriers agglutinés dans les villes où se concentrent les usines qui sont concernés, mais toutes les couches de la société, par le biais de l'enrôlement, vont marcher au même pas et se plier aux mêmes ordres.

« Depuis le 1^{er} août 1914, le cœur de Dieu est déchiré plus qu'il ne l'a été jamais depuis les heures du Vendredi Saint. Christ, dans sa gloire, est déchiré à nouveau, par une humanité tout entière plongée dans les ténèbres du meurtre. Le cœur de Dieu est un cœur de Père qui voit avec horreur une terre où les hommes sans cesse, depuis vingt ans, s'entredéchirent, et voudraient, dans leur folie, s'entredéchirer encore davantage. Les soldats sont là, au premier

¹¹¹ André GOUNELLE résume très bien ce choc de la 1^{ère} Guerre mondiale et son impact sur la culture européenne et la théologie : « Le tournant théologique des années 20 », [en ligne] <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-tournant-theologique-des-annees-20.php>, (consulté le 19/10/2013). Voir également J. BAUBEROT : « Courants de pensée, piété, apostolat. I. Le protestantisme », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XII : Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Desclée-Fayard, 1990, p. 87, 91-92.

¹¹² On peut citer le fameux passage extrait de la lettre que Hegel adresse de Iéna à son ami Niethammer le 13 octobre 1806 alors qu'il vient d'achever la veille la rédaction de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « J'ai vu l'Empereur - cette âme du monde - sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine » (*Correspondance*, T. I, p. 114) [en ligne] http://www.napoleon.org/fr/salle_lecture/articles/files/Napoleon_heros_hegelien.asp (consulté le 20/10/2013).

Nietzsche aussi, dans le *Gai savoir* (§ 362) confessa son admiration pour l'Empereur : « C'est donc à lui que reviendra un jour l'honneur d'avoir refait un monde dans lequel l'homme, le guerrier en Europe, l'emportera, une fois de plus, sur le commerçant et le "philistin" ; peut-être même sur la "femme" cajolée par le christianisme et l'esprit enthousiaste du dix-huitième siècle ».

I. 2 - Penser l'Église

rang. Non plus une petite compagnie, avec un capitaine, pour exécuter trois condamnés, mais des troupes, par millions sur la terre entière. Hommes du peuple, cultivateurs, ouvriers, enrégimentés à contre cœur. »¹¹³

Combien d'écrivains, d'artistes, de penseurs, de responsables politiques ou religieux, déjà à l'œuvre ou encore à venir, vont ainsi être emportés par la tourmente ? Parce qu'il sera souvent cité par L.D., mentionnons seulement le poète Charles Péguy. Cette guerre, c'est donc le triomphe de la matière sur l'esprit, de la technique sur l'homme.¹¹⁴ Ainsi, ce n'est qu'avec l'arrivée des Américains et de leur incroyable outil de production que l'issue du conflit pourra enfin être entrevue.¹¹⁵

Mais dans les premiers mois de la guerre, cette prise de conscience n'a pas encore eu lieu. On le perçoit nettement dans le fait que tant les intellectuels que les hommes d'Église, qu'ils soient d'un côté ou de l'autre du Rhin, prennent fait et cause pour l'option militaire.¹¹⁶ C'est d'ailleurs ce qui scandalisera le jeune Barth et le poussera avec son premier commentaire sur l'Épître aux Romains à poser les bases de ce qui deviendra la « théologie de la crise ».¹¹⁷ Ce soutien de certains intellectuels et religieux à la guerre est d'autant plus étonnant que dans les premières années du siècle, de nombreux mouvements avaient cherché à dépasser les clivages nationaux ou confessionnels : l'Internationale Socialiste se voulait au-dessus des intérêts particuliers pour défendre les classes laborieuses des différents pays européens ; les Églises, surtout protestantes, posaient les bases d'un œcuménisme

¹¹³ « Père, pardonne-leur ! », *Esprit et Vie*, février 1935, 2, p. 19b.

¹¹⁴ Jacques ELLUL sera incontestablement l'auteur protestant qui au 20^e siècle poussera le plus loin la réflexion critique sur la technique. L.D. sera lui aussi sensible à cette problématique : « La technique n'est pas un mal. Un technicien de génie, celui qui a inventé la brouette ! On ne s'est pas fait de mal avec la brouette ! Alors, à quel moment la technique devient-elle mauvaise ? Où est la limite qui sépare la brouette du tank et de tous les autres engins : c'est difficile à dire : mais le résultat est là : la technique nous dévore. (...) L'homme est devenu esclave de son instrument. Mais les locomotives donnent en fait naissance à des appareils plus puissants, de sorte que les développements sont devenus de plus en plus monstrueux. De nos jours, il y a une technique biologique qui est tragique, c'est la technique qui enlève à la vie humaine son caractère sacré, toutes les techniques qui touchent aux sources de la vie, à la mort. – Gabriel Marcel + « Technique et Péchés » – C'est ici que nous entrons dans le domaine de l'horrible. » (*La question que posent à l'Église les structures du monde moderne*, conférence, 1948 - Synode d'Annonay, p. 2-3). Pour d'autres citations sur ce sujet, voir ci-dessous la fin du § I 3.4.

¹¹⁵ Karl BARTH dans sa *Dogmatique* (III / 4**, § 55 - La liberté de vivre, 2. La protection de la vie, Genève : Labor et Fides, 1965, p. 139-150) développe aussi cette problématique de la guerre moderne qui est faite avant tout pour des raisons d'intérêts économiques, en utilisant toutes les ressources techniques possibles et en impliquant non plus seulement les « hommes de guerre » mais toute la société. Pour Barth, la guerre moderne ne peut être désormais qu'une tuerie !

¹¹⁶ Alors qu'en France l'Église catholique avait connu de très fortes tensions avec le pouvoir politique suite à la loi de séparation de 1905 et qu'un climat d'anticléricalisme avait contribué à la marginaliser, l'entrée en guerre va sceller une sorte de retour en grâce. Tant le clergé que les intellectuels se mobilisent pour soutenir le zèle patriotique et l'esprit de sacrifice. Voir : J.-P. LAPIERRE ; D. LEVILLAIN, « Les catholiques français de 1914 à 1919 », in REMOND, René, dir., *Histoire de la France religieuse. Tome 4 : Société sécularisée et nouveaux religieux*, Paris : Seuil, 1992, p. 116-122.

¹¹⁷ « Et ce fut la Première Guerre mondiale ; l'horrible manifeste des quatre-vingt-treize intellectuels allemands qui faisaient leur, au vu et au su de tout le monde, la politique guerrière de l'empereur Guillaume II... Avec effroi, je devais découvrir presque tous les noms de mes maîtres allemands... Tout un univers d'exégèse théologique, d'éthique, de dogmatique et d'homilétique, que j'avais tenu jusqu'alors pour authentique, fut ébranlé dans ses fondements par la lecture de ce manifeste et de ce qu'on pouvait lire à cette époque sous la plume de certains théologiens allemands » (« Postface sur Friedrich D. E. Schleiermacher », in *La théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Genève : Labor et Fides, 1969, p. 448. De Barth également : *La théologie évangélique au XIX^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 1957, p. 11-12 (Cahiers du Renouveau, XVI). Plus de détails chez G. DORRIEN, *The Barthian Revolt*, op. cit., p. 36-39.

nouveau où les questions de société et de paix avaient aussi toute leur place.¹¹⁸ C'est cet élan que la guerre vient stopper. Les socialistes oublient bien vite leur idéal d'entente transnationale et se rangent derrière les logiques guerrières de leurs pays respectifs.¹¹⁹ Du côté des Églises des voix s'élèvent pour reporter à plus tard les initiatives d'union.

En France, la situation est la même. On trouve à la fois des défenseurs du caractère « sacré » de la guerre (couplé à une volonté de revanche suite à la guerre de 1870)¹²⁰, mais aussi très vite de nombreux acteurs qui en découvrent le caractère absurde et brutal. Comme l'exprime très bien Jonathan Glover,¹²¹ ce qui est nouveau avec ce conflit, c'est le sentiment de se retrouver pris au piège, d'être obligé de risquer sa vie pour des offensives inutiles, de voir que les efforts de paix, ceux des simples soldats qui à Noël pactisent pour quelques heures, ou ceux d'un Benoît XV appelant chaque camp à arrêter le massacre, sont désavoués par les officiers supérieurs qui n'entendent rien changer à la conduite de guerre. Ce fut surtout dans les années qui suivirent l'armistice que l'onde de choc des millions de soldats sacrifiés ébranlera le bel optimisme avec lequel s'était ouvert le 20^{ème} siècle (notamment dans le cadre de l'exposition universelle de Paris en 1900).

Citons par exemple ce témoignage du philosophe Gabriel Marcel :

« Je pense que superficiellement la guerre a certainement retardé mon accès au christianisme considéré sous son aspect confessionnel. J'ai été profondément choqué de constater comment les adversaires revendiquaient chacun l'appui de Dieu. ... Je pense que c'est la guerre qui a fait de moi un penseur existentiel, que c'est elle qui m'a complètement débarrassé des résidus idéalistes qu'on trouve encore dans la première partie du Journal métaphysique. »¹²²

¹¹⁸ Voir : J. BAUBEROT, « Les Églises et les relations internationales », in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XII : Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Desclée-Fayard, 1990, p. 259-267.

¹¹⁹ Comme le souligne F. JEHLE, (*Ever Against the Stream: The Politics of Karl Barth 1906-1968*, Grand Rapids – Cambridge : W.B. Eerdmans, 2002, p. 37), Barth fut aussi choqué par les Sociaux-démocrates allemands qui jusqu'à l'entrée en guerre avaient tenu un discours plutôt pacifiste et internationaliste, pour bien vite se rallier à l'offensive en votant un crédit de guerre au Reichstag. C.J.H. HAYES, dresse en 1936, un tableau général de cet emballement en faveur de la guerre. Il indique que l'un des seuls grands noms du socialisme de l'époque à avoir manifesté son opposition à la guerre fut Lénine. Mais ajoute l'auteur, « il vivait alors en Suisse » [notre traduction] (« The World War », in *A Political and Cultural History of Modern Europe. Vol 2 : A Century of Predominantly Industrial Society 1830-1935*, New York : Macmillan, 1936, p. 786)

¹²⁰ À titre d'exemple pour la France, le journal du très jeune Yves CONGAR, futur cardinal et théologien majeur du dialogue œcuménique (*Journal de la guerre 1914-1948*, Paris : CERF, 1997, 298 p.). Citant un auteur catholique, il écrit : « Si nous croyons à la vertu du sang répandu au Calvaire, comment ne croirions nous pas, d'une manière analogique, à la vertu du sang répandu pour la patrie ? » (p. 251). Dans la postface à ce journal, S. AUDOUIN-ROUZEAU revient sur le sens qu'a eu cette guerre pour Congar, et à travers lui pour de nombreux Français : « Cette guerre fut à ses yeux celle de la Civilisation contre la Barbarie, une guerre du Bien absolu contre le Mal absolu. Vision banale : ce fut celle de la très grande majorité des Français de son temps » (p. 280).

¹²¹ J. GLOVER, « The Trap of the Trenches », in *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven and London : Yale University Press, 2001, p. 155-164. Ce sentiment d'être piégé par des logiques sur lesquelles personne ne semble avoir de prise a pu contribuer chez certains penseurs à révéler la faillite de toute une philosophie moderne qui s'était justement construite sur cette conquête rationnelle de la liberté. Ayant prôné l'affranchissement de l'absolutisme politique, du dogmatisme religieux, voici qu'une nouvelle tyrannie apparaissait, celle de la mort absurde : obéir aux ordres et se faire massacrer, désobéir et être fusillé pour désertion. Il y avait de quoi perdre la raison, ce qui fut le cas de nombreux soldats.

¹²² *En chemin vers quel éveil*, Paris : Gallimard, 1971, p. 97. Mais un peu plus loin, il nuance l'impact de la guerre sur ses collègues philosophes : « Alain est un des seuls philosophes français qui ait été

I. 2 - Penser l'Église

L.D., son beau-frère, va dans le même sens :

« J'ai perdu d'avril à décembre 1918 tout le peu de morale, de religion et de certitude que j'avais pu recevoir durant la première période de ma vie. »¹²³

« En août 1914, la guerre a pris possession de nos vies pour ne plus les lâcher. »¹²⁴

Entre ces deux citations, trente-sept années se sont écoulées, mais on mesure la dimension durable que cette guerre aura pu avoir. Et si la Seconde Guerre mondiale semblait monter d'un cran dans l'horreur, tout était déjà en germe dans la boue des tranchées. C'est sans doute pour cette raison, parce que le premier conflit mondial marqua la fin d'une époque, que dans ce texte fondateur que sera la Charte de l'Union de prière (1946) on trouve une référence explicite au début du conflit :

§ 22 / 26 « Sur le reste fidèle, regroupé autour de S. Pierre, s'articule l'œuvre de S. Paul parmi les Païens : œuvre qui s'est poursuivie jusqu'à nos jours, on pourrait peut-être dire jusqu'au 2 août 1914, jour où la Chrétienté s'est définitivement déchirée elle-même. »¹²⁵

Nous reviendrons au chapitre 6 (6.2.4) sur l'importance des dates dans la théologie de l'histoire de L.D., mais pour le moment il nous suffit de prendre acte de l'impact du conflit sur l'orientation de la pensée du jeune théologien. Contrairement à Barth pour qui l'ébranlement fut essentiellement « académique »¹²⁶ puisque le soutien de ses maîtres à la guerre semblait aller à l'encontre des intentions progressistes de la théologie libérale du 19^{ème} siècle, chez L.D. c'est toute une vision du monde qui bascule.¹²⁷ Un peu comme pour saint Augustin avec la prise de Rome par les Barbares, c'est une civilisation qui disparaît remplacée par une autre réalité – on n'ose presque pas dire une culture – vue désormais sous un jour négatif et pessimiste.¹²⁸

vraiment et profondément affecté et atteint par la guerre [...] Car chez d'autres, il ne semble pas que celle-ci ait déterminé rien qui ressemble à un ébranlement profond » (Ibid., p. 99)

¹²³ Lettre à P. Ducros 27 octobre 1922. C.J.H. HAYES dans « Cosmos and Chaos », le dernier chapitre de son livre, intitulé son premier § : « The disillusionment » (op. cit., p. 1090-1095)

¹²⁴ *Les trois premiers fruits du Saint-Esprit : AGAPE - XARA – IRENE*, 1959, III. 1.

¹²⁵ Dans l'édition actuelle, ce § porte le n° 22. Le 2 août 1914 correspond à la mobilisation générale en France. Dans le calendrier juif, le 2 août 1914 correspondait au 9 Av (*Tisha Bé-Av*), date associée aux deux destructions du Temple de Jérusalem. C'est un jour de deuil et de jeûne pour les communautés juives. L'expulsion des Juifs d'Angleterre (1260) ou d'Espagne (1492) aurait aussi eu lieu un 9 Av. (en ligne : <http://www.loubavitch.fr/pratique/tamouz-av/9-av>, consulté 15/01/2017).

¹²⁶ En utilisant l'adjectif « académique », je souligne le fait que la crise fut surtout de portée intellectuelle. Cela ne signifie pas que Barth aurait été indifférent à ce qui se jouait concrètement sur les champs de bataille, bien qu'en tant que citoyen suisse il n'ait pas été confronté à la réalité des tranchées. Cependant son intérêt pour les questions sociales et son adhésion de cœur au socialisme remontait à l'époque de ses études et aux débuts de son ministère en paroisse à Safenwil (juillet 1911). C'est en janvier 1915 qu'il adhère au parti social-démocrate (F. JEHL, *op. cit.*, p. 18-35 ; G. DORRIEN, *The Barthian Revolt*, op. cit. p. 39).

¹²⁷ Cette perception de la Grande Guerre comme rupture radicale ne fut pas partagée par l'ensemble des théologiens dont beaucoup, comme en France avaient puisé dans les travaux de leurs collègues de langue allemande. Ainsi en Angleterre et aux États-Unis les représentants du libéralisme ne furent pas tous ni prompts ni désireux de remettre en question les grands axes de leur pensée (confiance dans le progrès, refus d'une anthropologie postulant la corruption radicale de l'être humain, méfiance vis-à-vis des structures d'Église qui portaient plus de responsabilité dans l'échec de la paix que les théologiens...). W. R. HUTCHISON, « The Great War and the Logic of Modernism », in *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Cambridge – London : Harvard University Press, 1976, p. 226-256.

¹²⁸ Pour certains auteurs, le 20^e siècle, ou du moins la théologie du 20^e siècle, commence en 1914 (S. J. GRENZ ; R. E. OLSON, *20th Century Theology. God and the World in a Transition Age*, Downers

« Toute l'humanité vit sous le signe de 1914, sous le signe de la guerre et de la ruine. »¹²⁹

« Avant 1914, la civilisation occidentale se laissait volontiers bercer par des idées d'évolution, de progrès irrésistible. On ne croyait plus beaucoup aux grands bouleversements.

Mais, depuis le 2 août 1914, le monde est entré dans l'ère des plus grands bouleversements qu'il ait jamais connus, et il ne semble plus devoir en sortir. L'état de guerre, partiellement interrompu le 11 novembre 1918, se prolonge, comme un feu qui couve sous la cendre, prêt à rejaillir. »¹³⁰

Ce sentiment d'un monde perdu, s'exprimera aussi dans la Charte de l'Union de prière :¹³¹

§ 19 / 23 Car la situation actuelle du monde marque le triomphe d'une chrétienté infidèle qui, alliée au Judaïsme infidèle, a instauré **une ère de destruction**.

§ 59 / 63 Il est vrai que la vie de la chrétienté a été belle, spécialement dans la France des cathédrales, de St. Louis et de Jeanne d'Arc, dans la scolastique de St. Bonaventure et de St. Thomas, dans la vie quotidienne des humbles de toute nation. Certains voient dans ce passé le vrai Millénium chrétien, et l'UP n'exclut pas ceux qui partagent cette opinion. Mais **ce temps est terminé**.

§ 60 / 64 L'Église, au cours des siècles, a remporté d'immenses victoires. Elle n'a pas vaincu la mort. La mort règne aujourd'hui, avec ses deux pourvoyeuses : la chair et la richesse. **Ce qu'on appelle la civilisation moderne est le triomphe de la mort**.

C'est donc à partir de ce constat d'un monde en ruine mais aussi avec la claire conscience qu'il est illusoire de prétendre revenir à telle ou telle forme antérieure de société que L.D. au terme de ses études et à l'aube d'entrer dans le ministère, définit les deux grands thèmes de sa pensée et de son action :

« Ce que j'ai eu en vue surtout, c'est une réhabilitation de la pensée religieuse que je souhaite de tout mon cœur. Comment collaborer à cette œuvre d'une manière efficace, c'est une autre histoire. Il me semble que deux tâches se présentent : **étude sur la nature de la pensée, étude sur la nature de l'Église**, ou si tu veux, du christianisme considéré comme une Église. C'est par ce dernier bout que je commence. »¹³² [C'est nous qui soulignons]

Cette attention à la réalité de l'Église peut être comprise comme une manière de faire droit à l'affirmation forte de la fraternité chère non seulement à la France qui l'a intégrée à sa devise,¹³³ mais aussi à ce qu'il y a pu y avoir de meilleur chez de nombreux penseurs. Dans la « Réalité de l'Église » (un article important sur lequel nous reviendrons dans le chapitre

Grove : InterVarsity Press, 1992, p. 13). P. TILlich également partage cet avis: « Le 20^e siècle commence en Europe en août 1914, quand éclate la 1^{ère} Guerre mondiale. Il commence en Amérique en novembre 1929 [...] quand éclate la grande crise économique » (*Le fondement religieux de la morale*, Paris – Lausanne : Centurion – Delachaux & Niestlé, 1971, p. 183).

¹²⁹ « Père, pardonne-leur ! », *Esprit et Vie*, février 1935, 2, p. 19-21.

¹³⁰ « Douze études bibliques sur le retour du Seigneur, n° 1 : Introduction générale », *Esprit et vie*, Janvier 1936, 1, p. 155a.

¹³¹ Nous citons l'édition de 1946. Dans les versions ultérieures, des modifications seront apportées (voir l'annexe 1 avec les deux éditions présentées en vis-à-vis). Les passages en caractères gras sont soulignés par nous.

¹³² Lettre à Pierre Ducros, 1^{er} avril 1923.

¹³³ Ceci ne veut pas dire que L.D. ait été un grand admirateur de 1789. Comme le révèle un article du journal *La Vie Nouvelle* (« Révolution, réaction, réforme », vendredi 3 décembre 1926, p. 384-385), la Révolution française et la Réforme n'ont pas, pour lui, grand-chose en commun. Toutefois dans cet article, il souligne que la Réforme, parce qu'elle a eu le souci de l'union, même si c'était surtout sur un plan spirituel, a contribué à valoriser cette dimension réconciliatrice de l'Église. Voici ce qu'il écrit vers la fin de l'article : « nous sommes sur le plan supérieur où l'homme s'efforce de résoudre les problèmes de la vie non pour lui-même, ni pour son parti, ni pour le triomphe de son idéologie, mais pour Dieu. Et devant Dieu, on trouve l'union, l'ordre et l'amour, au lieu de la division, de la tyrannie et de la haine auxquelles aboutissent les révolutions et les réactions ».

suivant), L.D. souligne combien dès l'Antiquité, avec Platon et Aristote, il y a eu déjà une profonde aspiration à l'unité humaine.¹³⁴ On retrouve une même préoccupation chez plusieurs philosophes modernes (notamment Kant : *Zum ewigen Frieden : Ein philosophischer Entwurf* – Sur la paix perpétuelle : un projet philosophique - 1795). Et c'est précisément cette aspiration à l'entente entre les êtres que la Grande guerre est venue anéantir, même si par ailleurs, comme par une sorte de retournement inattendu, il a existé une réelle fraternité des tranchées, par-delà même les classes sociales ou les opinions politiques ou religieuses.¹³⁵

De même l'élan œcuménique né peu de temps avant ce conflit, sortira renforcé et constituera une forme de pendant religieux à ce qui se met en place sur le plan politique avec la Société des Nations qui, dès 1919, cherchera à promouvoir la paix entre les peuples. Mais suffit-il d'aspirer à la réconciliation ou d'œuvrer à l'unité pour que cela adienne ? On aimerait le penser, mais la réalité nous en montre le caractère illusoire. Pour que cela réussisse, il faudrait que l'être humain soit malléable à la pensée pure ; il faudrait que les impératifs de la raison deviennent vraiment efficaces. Ce qui n'est pas le cas. Péguy déjà ironisait sur la morale kantienne en écrivant : « Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains ». ¹³⁶ L.D., influencé par la philosophie de l'instinct de W. E. Hocking,¹³⁷ son professeur à Harvard, considère que seule l'action de Dieu dans la pâte de la vie humaine et non pas uniquement la raison, est à même de dompter la tendance de l'homme à se dresser contre son semblable. Pour qu'une existence collective redevienne possible, que ce soit dans l'état ou dans l'Église, il faut plus qu'une morale : une profonde refonte de la nature humaine.¹³⁸ C'est pourquoi, comme il l'écrivait dans la lettre citée ci-dessus, la réflexion sur la nature de l'Église doit s'accompagner d'une réflexion sur la nature de la pensée.¹³⁹ Car c'est un des aspects du réalisme de L.D. que d'estimer qu'une pensée s'incarne toujours dans une forme concrète et historique bien définie. La situation problématique de l'Église, et plus largement l'impossibilité des peuples à s'entendre n'est donc pas seulement conjoncturelle mais avant tout l'expression d'une crise de la pensée. Parmi les raisons de cette crise, L.D. en pointera une en particulier : l'influence de la philosophie idéaliste sur la théologie protestante.

¹³⁴ *Études Théologiques et Religieuses*, 1927, p. 395-441.

¹³⁵ J. BAUBEROT, « Les Églises et les relations internationales », op. cit., p. 264 : « Un "poilu" protestant français acceptera, dans une situation de détresse, qu'un prêtre catholique prie avec lui et pour lui. Inversement, il arrive que des aumôniers protestants assistent des soldats catholiques lors de leurs derniers moments ».

¹³⁶ « Je compte, Halévy, que vous ne réglerez point ces débats par les méthodes kantiennes, par la philosophie kantienne, par la morale kantienne. Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains. Et nous nos mains calleuses, nos mains noueuses, nos mains pécheresses nous avons quelquefois les mains pleines ». *Victor-Marie, Comte Hugo*, § 84, in *Œuvres en prose : 1909-1914*, La Pléiade, v. 2, Paris, Gallimard, 1957, p. 824-825.

¹³⁷ Il en donne une présentation dans « W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », *Les Cahiers de Foi et Vie*, Paris (trimestriel – sans date), 71 p. L.D. fait sienne cette affirmation de G. MARCEL qui écrivait à propos de la pensée de Hocking qu'elle peut être regardée « comme une dialectique de l'instinct qui trouve son couronnement dans une philosophie de la mystique » (« W. E. Hocking et la dialectique de l'instinct », *Revue philosophique*, juillet-août 1919, 88, p. 19).

¹³⁸ C'est le titre d'un des premiers livres de W. E. HOCKING : *Human Nature and its Remaking*. Voir note ci-dessus.

¹³⁹ Quelques mois auparavant il exprimait une vision semblable à son ami P. Ducros : « Je voudrais travailler à l'élaboration philosophique et théologique de la pensée du Corps de Christ, de la Société parfaite qui est notre religion » (lettre du 27 octobre 1922). Notons la compréhension du corps de Christ comme étant une « société ». Cette position démontre que dans ses premiers écrits et dans son engagement politique, L.D. croit possible sinon une christianisation de la société française, du moins un renouveau tel de l'Église que la société en subirait l'impact positif.

I. 2.3 Face à l'idéalisme, l'affirmation d'une « pensée chrétienne ».¹⁴⁰

Le combat intellectuel que le jeune L.D. entend mener contre l'idéalisme est un thème majeur des textes de la première période. Dès les années 1930 et son engagement avec le Réveil, il s'en préoccupera beaucoup moins.¹⁴¹ Dans les enseignements des Retraites de l'Union de prière, il en ira de même : les références à la philosophie seront occasionnelles, peu d'auteurs seront cités et sans jamais s'étendre sur leur pensée. Ce constat nous pousse à dire que si combat il y eut, il ne dura que quelques années. À partir de 1932, on peut dire que L.D. a posé les bases intellectuelles sur lesquelles tout l'édifice ultérieur pourra se construire sans qu'il y ait plus jamais besoin d'y revenir.¹⁴²

Cette assise solide, le pasteur Dallièrre la désigne du titre de « pensée chrétienne ». Au travers de cette notion, il veut surmonter l'opposition courante entre philosophie et théologie, raison et révélation. Comme le résume très bien O. Abel : « Dans les échanges entre théologie et philosophie, qui chacune ont leur rigueur et leur questionnement, l'histoire moderne a oscillé entre deux tentations : celle d'une séparation qui confine à la dénégation mutuelle, et celle

¹⁴⁰ Tout au long de ce travail nous écrirons « pensée chrétienne » entre guillemets pour souligner le caractère quasi technique de cette expression dans les écrits de L.D. Pour être exact, dans le long article « Examen de l'idéalisme » (op. cit.), il utilisera aussi l'expression « philosophie chrétienne », sans doute parce qu'elle était mieux comprise dans le contexte français. Toutefois l'usage qu'il fait de cette expression correspond à ce qu'il appelle la « pensée chrétienne » dans cet article et dans bien d'autres textes.

¹⁴¹ Ainsi le nom de Kant qui revient plus de 170 fois dans les articles rédigés entre 1923 et 1932, n'apparaîtra plus qu'une seule fois dans les nombreux articles du journal « Esprit & Vie ». Il y aura quelques allusions à la philosophie et quelques noms seront cités (Platon, Spinoza, Hocking, Bergson).

¹⁴² Cette impression est confirmée par un courrier adressé en 1961 au jeune théologien Daniel PATTE (qui depuis a fait carrière aux États-Unis) où le fondateur de l'Union de prière revient longuement sur sa vision du lien entre philosophie et théologie. Son argumentation, bien que plus brève, reste très proche de celle de ses articles de jeunesse (Lettre du 21 novembre 1961, Charmes-sur-Rhône, archives UP).

Relevons aussi le fait que, dans la suite de ses écrits, on ne trouvera pas de réflexions développées sur ces mouvements philosophiques qui marqueront l'après-guerre : phénoménologie, existentialisme et plus tard structuralisme. Certes désormais très occupé par la paroisse, le cours Isaac Homel et l'Union de prière naissante, le temps pour lire et méditer toutes ces œuvres dut manquer. À moins qu'il n'ait estimé que malgré leur prétention à l'originalité, ces pensées n'étaient que des avatars des philosophies du 19^e siècle. La seule indication d'une remise en compte sur le plan de la pensée figure dans les écrits tardifs de L.D. et apparaît dans une des études de la Retraite de 1960, *Lueurs de l'Orient* (III/5, p. 24). La découverte de la théologie orthodoxe, grâce au rapport que firent les pasteurs J. Serr et A. Brémont suite à leur voyage en Russie, fait prendre conscience au fondateur de l'Union de prière que sa théologie a pu rester trop occidentale :

« Personnellement j'ai toujours un peu connu, et beaucoup aimé, les Pères grecs. Jeune j'avais été formé par St. Augustin. Dans la maturité j'en suis venu à regarder Grégoire de Nysse comme le maître insurpassable parmi tous les maîtres de la pensée chrétienne. Dans l'Union de prière, j'ai donné depuis longtemps une orientation que nous découvrons incarnée dans l'Orthodoxie, avec sa théologie savoureuse, baignant à la fois dans la liturgie et dans l'expérience personnelle, l'expérience "mystique". Cependant, j'ai toujours gardé comme des bases inébranlables de ma pensée une interprétation latine des grands dogmes chrétiens, la Trinité et les deux natures.

Le témoignage de nos pèlerins m'incite à réviser ces positions que je croyais inébranlables. Pour la première fois, je me dis qu'il y a peut-être quelque chose à apprendre du rejet oriental du *Filioque*, et de leur "cercle" divin, allant de Dieu à l'homme pour que l'homme soit fait Dieu.

Traduisant cela en langage courant, je procède à mon autocritique théologique, en me demandant si ma pensée sur Dieu, la Trinité, le Christ, ne serait pas à certains égards comme un écran qui sépare de Dieu lui-même. L'Orthodoxie invite à un contact plus direct du Dieu invisible avec nous, et de nous avec Lui ».

d'un mélange où l'on ne sait plus de quoi il retourne ».¹⁴³ L.D. refuse la première tentation, reste alors à poser la question en évitant le second écueil du mélange. En 1961, dans sa longue lettre à Daniel Patte, voici ce qu'il écrit :

« La difficulté de la compénétration entre la pensée chrétienne, issue de la Révélation, et la philosophie est la suivante : il y a, à chaque époque, une philosophie prépondérante. Ou bien, en tous cas, le théologien peut choisir parmi les philosophies régnantes, celle qui lui paraît la plus juste. À ce moment-là, ne risque-t-il pas de couler le contenu vivant de la Révélation dans des moules préfabriqués par la pensée humaine ? Ne fabriquera-t-il pas un platonisme christianisé, ou un aristotélisme christianisé, ou encore, aujourd'hui, un existentialisme christianisé ? Cette difficulté est réelle, mais il ne faut pas l'exagérer. Je pense que saint Augustin n'est pas asservi au platonisme, et que saint Thomas n'est pas asservi à l'aristotélisme. Dans leur œuvre, en tant que docteurs chrétiens, il y a un exposé de la Parole de Dieu, qui se compénètre avec les philosophies en question, mais qui ne déforme pas le message de la Révélation. Certes, le danger existe : mais ce danger est peut-être surtout d'ordre sociologique ; lorsque l'État veut s'emparer d'un système chrétien pour construire une Cité où tout sera réglé d'avance, et où le pouvoir suprême, religieux ou politique, sera revêtu d'une sorte de sacrement divin. »¹⁴⁴

Dans cette citation, la donnée importante est le lien entre la « pensée chrétienne » et « le message de la Révélation ». Fidèle à l'héritage de la Réforme, L.D. estime qu'une des formes concrètes et historiques de cette révélation est la Parole de Dieu. Contrairement à de nombreux théologiens des générations précédentes, L.D. ne révoque donc pas la Bible sous prétexte qu'elle serait l'expression d'un discours d'autorité ne se soumettant pas ni ne résistant à l'examen rationnel.

« Le libre examen des Réformateurs ne consiste pas à substituer aux Écritures une doctrine nouvelle, mais à recevoir la doctrine de l'Écriture pour critiquer, s'il y a lieu, la politique et la théologie de l'Église. Dans cet examen, il y a une règle qui n'est pas la raison, mais l'Écriture. Ce qu'on est libre d'examiner, c'est l'enseignement reçu, pour voir s'il est conforme à la Parole de Dieu. La foi est soumise au permanent contrôle de la Bible, mais non celle-ci à l'interprétation de la raison. »¹⁴⁵

Pour lui, la Parole de Dieu rend compte d'une « altérité » qui tout en se donnant à moi me confronte. Plus qu'un objet d'analyse, la Bible est une réalité vécue, ou plutôt « vivifiante ». En elle le *Logos* se plie à la lisibilité, lisibilité qui n'est pas limitée à l'intellect (nous serions alors dans la gnose) mais se comprend comme une des formes de l'incarnation. Si le *cogito* cartésien a pu être pris comme paradigme de la démarche philosophique moderne, à savoir la réduction du donné de l'expérience aux schèmes de la Raison, la Parole de Dieu témoigne d'un « tu » que ce « je pense » ne peut prétendre ramener à lui.¹⁴⁶ Ce qui confronte l'être humain dans l'Écriture, ce n'est pas seulement le texte (on risquerait sinon de sombrer dans un fondamentalisme bibliolâtre)¹⁴⁷, mais Celui qui, à travers l'Écriture, me parle : Dieu lui-

¹⁴³ « Philosophie et théologie », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 907 col. b. Plus loin il écrit : « Le XX^e siècle est donc une époque de recomposition autant que de crise ». L.D. aurait partagé cette affirmation.

¹⁴⁴ Lettre du 21 novembre 1961, op.cit.

¹⁴⁵ « Notes sur une lecture de Saint Augustin », *Foi et Vie*, 1927, 6, p. 317-318.

¹⁴⁶ Cette critique du *cogito* cartésien fera aussi partie du programme des auteurs de la revue barthienne *Hic et nunc* : « En face de philosophies qui de Descartes à Kant, ou de Hegel à Marx, ont cru pouvoir nous sauver de l'angoisse en fondant l'être humain sur soi-même, sur l'intelligence et la volonté supposées non déçues, il y a lieu et ordre d'attester avec l'un des prophètes de ce temps, que la raison d'un homme n'est pas sa raison d'être : "*cogitor, ergo sum*" (Je suis pensé) » (B. REYMOND, *Théologien ou prophète*, op. cit., p. 232).

¹⁴⁷ « Il faut savoir gré aujourd'hui à tous ceux qui nous aident à concevoir comment nos pères spirituels ont compris la Bible, car s'il est vrai que notre raison ne peut se passer des analyses de la critique,

même, en tant qu'il s'est aussi manifesté historiquement en Jésus-Christ. L'affirmation du *solā scriptura* n'a de sens que si elle se vit comme *coram Deo* (devant Dieu).

« Elle (la métaphysique) s'incline devant une expérience où elle ne peut que reconnaître un contact, une présence, une manifestation de Dieu. Un contact entre Dieu et la pensée ; non pas que Dieu soit dans la pensée comme une boule qu'on tient dans la main, mais parce que, conformément à ce qu'exprimait déjà saint Augustin, la pensée reconnaît qu'elle n'existe qu'en Dieu. »¹⁴⁸

Avec l'idéalisme, le *coram Deo* est rendu caduc. Désormais, tout est *coram ego*. Et même si de nombreux auteurs affirmeront leur attachement à la religion, voire chercheront à refonder la métaphysique (L.D. mentionnera à plusieurs reprises Malebranche), quelque chose d'irréversible a eu lieu et ouvre la porte aux démarches radicales d'un Feuerbach, d'un Marx, d'un Nietzsche.¹⁴⁹

« À notre sens, l'idéalisme aboutit à vider la religion de son contenu. Il transpose, en effet, sur le plan de l'esprit humain, des affirmations que l'expérience religieuse, même la plus élémentaire, n'applique qu'à une divinité transcendante. Si l'homme ne s'englobe pas lui-même dans les réalités caduques, dont l'insuffisance le porte à chercher Dieu, sa démarche peut-elle encore s'appeler religieuse ? En fait, on a vu les philosophies religieuses appuyées sur l'idéalisme aboutir à attribuer à l'esprit humain tous les attributs que la théologie traditionnelle donnait à Dieu : omniscience, omniprésence, et même toute-puissance. »¹⁵⁰

En penseur protestant, héritier de Calvin, L.D. maintient donc, comme aussi Karl Barth à la même époque, un rapport d'écoute humble à la Parole de Dieu. N'est-ce pas d'ailleurs le grand commandement du judaïsme : Ecoute, Israël ? Ce rapport fondateur à l'Écriture n'a cependant rien de romantique (dessinant la courbe qui irait des textes hébreux archaïques aux élans « sublimes » des paroles du Christ) ou de fidéiste (au sens où l'entendait Eugène Ménégoz, figure marquante de théologie protestante française au tournant du 19^e et 20^e siècle).¹⁵¹ En effet, si dans ces deux approches, le rôle de la raison est relativisé, elles ont encore en commun avec le rationalisme de conserver au sujet une position centrale et arbitrale. En d'autres termes, si la focalisation sur le sentiment religieux ou l'affirmation de l'expérience religieuse semblent autoriser le maintien de la foi sur un plan intellectuel, ce maintien se fait toujours à l'intérieur d'un cadre conceptuel qui reste celui d'une approche critique.

« Le christianisme n'est plus une certitude absolue. Loin que ce soient les sciences ou les découvertes qui aient obligé la philosophie à douter du christianisme, c'est, au contraire, un

notre pensée profonde n'en a pas moins besoin d'un contact vivant avec un livre qui reste pour nous la Parole de Dieu » (« Le mysticisme de St. Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzi », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1925, 5, p. 481).

¹⁴⁸ « De la métaphysique au dogme », *Le Semeur*, janvier 1929, 31^e année / 3, p. 124. Dans sa lettre à D. Patte, L.D. résume aussi sa pensée en disant que sa philosophie est avant tout une philosophie / théologie de la présence.

¹⁴⁹ Sur cette question du rapport entre autonomie du sujet (Kant) et théonomie (christianisme classique) consulter H. THIELICKE, *Modern Faith and Thought*, Grand Rapids : Willian B. Eerdmans, 1990, p. 313-318.

¹⁵⁰ « L'Église comme fondement de la réalité humaine », *Le Semeur*, février 1931, 33^e année / 4, p. 209-210.

¹⁵¹ B. REYMOND, « L'école de Paris », *Études Théologiques et Religieuses*, 1977, 52/3, p. 371-383. Le slogan qui résumait sa pensée était : « Le salut par la foi indépendamment des croyances ». André Gounelle explique cet aphorisme en le mettant en rapport avec la distinction théologique classique entre la *fides qua* et la *fides quae*, entre croire en Dieu et croire que Dieu existe [en ligne] <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/fides-qua-creditur--fides-quae-creditur.php> (consulté le 02/12/2013).

I. 2 - Penser l'Église

doute initial, un refus de croire, une incapacité de croire, une rupture de la croyance millénaire, qui a poussé la philosophie dans cette recherche sans cesse renaissante d'une science, d'une vérité humaine, qui seraient une vérité absolue.

L'idéalisme croit qu'il y a un Dieu de vérité qui se révèle. Il n'admet pas qu'il se soit révélé en Jésus-Christ. Il cherche une révélation qui se fasse par le ministère de l'homme moderne.

Désormais le doute est l'objet d'une sorte de promotion. Il est un instrument de recherche, une pièce indispensable de la méthode. Grâce à lui, on parvient à la vérité absolue que promettait en vain le christianisme traditionnel, et qu'il faisait dépendre d'un acte de foi initial. La vérité absolue sera désormais non reçue par l'acte de foi, mais découverte par l'acte de doute. »¹⁵²

Ainsi, à propos du fidéisme (au sens protestant)¹⁵³, le souci de L.D. n'est pas une énième réflexion sur la manière dont s'articuleraient la *fides qua* et la *fides quae* (voir note 151), mais bien de se demander si pour la philosophie moderne une *fides* est toujours concevable. Il ne faut pas se laisser abuser par la formule célèbre de Kant dans la préface de la *Critique de la Raison pure* : « *j'ai aboli le savoir pour faire place à la croyance* ». Comme l'indique Gilles Deleuze, cette « foi » n'est pas à comprendre comme celle de la religion traditionnelle, celle du piétisme dont Kant est issu, mais « la foi de la raison » :

« La nature supra-sensible, nous ne pouvons la connaître, pourtant nous pouvons la penser... Connaître, c'est une organisation spécifique de la pensée quand elle prend pour objet la nature sensible. Un point c'est tout. "Connaître" n'épuise pas "penser", connaître est un cas de penser. Donc il y a les pensées qui ne sont pas des connaissances, et en effet nous pensons la nature supra-sensible et nous ne la connaissons pas. Mais il faut bien qu'il y ait un rapport entre les deux natures : la nature supra-sensible et la nature sensible. ... Mais ce rapport est inconnaissable. C'est ce rapport qui renvoie à une foi. En d'autres termes, il y a une foi de la raison. Il y a une foi de la raison en tant que raison. De même qu'il y a les illusions de la raison en tant que raison, lorsque la raison pense connaître la nature supra-sensible, et bien il y a une foi de la raison en tant que raison. Lorsque la raison pense la nature supra-sensible et pense son rapport avec la nature sensible. »¹⁵⁴

Si pendant dix-huit siècles la Bible avait été lue comme ouvrant sur ce monde supra-sensible, désormais avec la Modernité, il s'agit de la plier aux exigences de la raison (cela se traduira notamment dans certains aspects de la démarche historico-critique), laquelle raison postule que son seul domaine d'application légitime est celui du sensible.¹⁵⁵ C'est ainsi que Kant conçoit sa « révolution copernicienne » : placer le sujet pensant au cœur de la compréhension du monde. Et c'est bien ainsi que L.D. a compris la démarche idéaliste dans

¹⁵² « Examen de l'idéalisme », op.cit., p. 149-150.

¹⁵³ Dans l'histoire théologique, le fidéisme recouvre un certain nombre d'auteurs et de démarches. Il faut toutefois distinguer la question fidéiste qui s'est développée en contexte catholique et qui récuse vigoureusement le rôle de la raison dans l'affirmation de la foi, et le fidéisme protestant qui, en France, a avant tout voulu remettre en évidence les conséquences du *sola fide* sans pour autant rejeter complètement l'apport de la réflexion rationnelle en théologie (K-H. NEUFELD, « Fidéisme », in LACOSTE, J-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 464-465).

¹⁵⁴ Cinéma/pensée, cours 68 du 06/11/1984 - 3 transcription : Clara GHISLAIN, [en ligne] : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=367 (consulté le 03/12/2013). La distinction entre « connaître » et « penser » est à relier à la distinction que nous mentionnions entre « entendement » et « raison ». La suite de cet article souligne aussi combien nous vivons, avec la modernité, dans une société en perte de sens. Ne pouvant plus croire en un autre monde (la religion) ni dans la possibilité de changer le monde (les idéologies politiques), nous en sommes venus à douter qu'il y ait même un monde, tant notre culture est celle de l'illusion.

¹⁵⁵ En toute rigueur, notamment chez Kant, il faudrait distinguer « entendement » et « raison ». Cf. : « L'entendement n'a affaire qu'aux intuitions présentes et aux intuitions passées qu'il synthétise par le concept. Mais la raison est l'expérience de ce dont il n'y a pas d'intuition » (N. GRIMALDI, « Révolution dans la révolution. Étude sur le surnaturel chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1974, 4, p. 307). C'est grâce à cette distinction que Kant contrairement à d'autres philosophes plus sceptiques estimera possible d'élaborer une métaphysique qui soit malgré tout fidèle aux exigences de la raison.

son ensemble, même si dans les détails des différents systèmes, des nuances pourraient être apportées :

« L'essentiel de l'idéalisme consiste à n'admettre comme véritablement réel que ce qui fait l'objet d'une évidence immédiate pour l'esprit. À tout prendre, l'idéalisme ne bannit pas la notion de réalité, mais sa démarche aboutit à dénier le caractère de réalité précisément à tous les objets que le type précédent de pensée qualifiait de réels. Le monde du sens commun descend au niveau des apparences, des phénomènes. Ce qui subsiste en elles de réalité véritable ne peut plus provenir que de l'acte de la pensée qui les lie, ou qui les pose. La réalité fondamentale, ce n'est plus l'objet soi-disant présent au dehors de nous, mais c'est l'idée de l'objet. Le fondement de la réalité est de l'ordre de la pensée, et, précisons-le, de la pensée transparente à elle-même, capable de projeter, du dedans au dehors, une clarté d'évidence, qui sera précisément la caractéristique du réel, par opposition à l'apparent. »¹⁵⁶

Ainsi au *solī Deo gloria* de la Réforme, l'époque moderne substitue un *solī ego gloria* !¹⁵⁷ Ce n'est plus la Révélation qui m'éclaire, mais moi qui éclaire la révélation. La Bible n'est donc plus cette « lampe sur nos pieds, et lumière sur notre sentier » (Ps 119.105), mais un livre ancien, obscur, dont il faut extraire par les lumières de la raison moderne et les apports de l'histoire un sens plus noble et plus compatible avec l'époque évoluée qui serait la nôtre. Marcion n'est finalement pas loin.¹⁵⁸

Une autre conséquence de cette affirmation moderne du sujet, c'est que, poussée à son terme, elle aboutit au solipsisme : si seul le *cogito* peut être assuré de lui-même, non seulement la chose-en-soi mais aussi autrui me restent fondamentalement inconnaissables.¹⁵⁹

« L'idéalisme nous apparaît essentiellement comme une philosophie de l'homme isolé, c'est-à-dire coupé de l'ordre des présences. »¹⁶⁰

¹⁵⁶ « L'Église comme fondement de la réalité humaine », op. cit., p. 208.

¹⁵⁷ Comme le fait remarquer L. BOUYER, « Le principe du Solī Deo gloria... c'est toute une conception de la religion et de la théologie elle-même, c'est une vision globale et finale de l'univers et ce qui le dépasse qui se propose à nous » (*Du protestantisme à l'Église*, Paris : CERF, 1954, p. 72).

¹⁵⁸ Ce lien entre marcionisme (Harnack lui consacre un ouvrage en 1922) et théologies liées à l'idéalisme moderne est développé par P. J. LEITHART, « Marcionism, Postliberalism, and Social Christianity », *Pro Ecclesia*, 1999, VIII, 1, p. 85-97. L'auteur souligne aussi le réflexe de nombreux théologiens à forcer la discontinuité entre Ancien Testament et Évangile. Il nous semble que cette stratégie de la discontinuité peut ensuite se reproduire à d'autres niveaux (entre catholiques et protestants ; entre diverses dénominations protestantes ; entre une culture sécularisée qui se veut progressive et le christianisme jugé conservateur et rétrograde...). Sur cette question : R. K. SOULEN, « Christian Divinity without Jewish Flesh : Kant and Schleiermacher », in *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis : Fortress Press, 1996, p. 57-80.

¹⁵⁹ Bien sûr il faudrait de longs développements pour justifier que les conséquences de certaines logiques philosophiques ne se limitent pas à un débat théorique mais se traduisent aussi dans les faits. À cet égard, l'œuvre d'auteurs comme G. Marcel ou J.-P. Sartre où se conjuguent textes philosophiques et œuvres littéraires, y compris théâtrales, montrent cette perméabilité entre monde de la pensée et expérience vécue (L.D. consacre quelques lignes à cette question dans l'œuvre de G. Marcel : « Figures contemporaines : Gabriel Marcel », *Foi et Vie*, 1931, 32, p. 236-238). Ne serait-ce pas dans cette perspective que nous pourrions entendre la réplique fameuse de Garcin, un des trois personnages de Sartre dans *Huis-clos* : « L'enfer c'est les autres » ? C.S. LEWIS, apologiste chrétien anglais, exprime une vision très proche dans sa fiction spirituelle *The Great Divorce* (traduit en français : *Le grand divorce entre le ciel et la terre*, Le Mont-Pèlerin : Raphaël, 2006) : l'enfer est présenté comme une ville immense où chacun cherche à vivre le plus loin possible des autres. Chaque jour un autobus embarque vers le ciel, ceux qui ont surmonté leur misanthropie et accepté de faire la queue à l'arrêt du bus... Le chemin vers le ciel s'ouvre à partir du moment où l'on renonce à sa misanthropie, forme radicale de l'individualisme qui pour Lewis est un des grands maux modernes.

¹⁶⁰ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 371.

Ce solipsisme, pourrait n'être qu'un postulat théorique. Il se traduira cependant par une tendance croissante à l'individualisme dans la vie sociale. Entre le *cogito* et l'*ecclesia* quelle continuité poser ? On comprend pourquoi, dès ses lettres à Pierre Ducros, L.D. lie si étroitement sa réflexion philosophique à une refondation de la réalité de l'Église. D'où aussi une relecture critique de certaines explications contemporaines de la Réforme y voyant l'origine de l'individualisme. Parce qu'elle se veut une restauration d'une Église plus authentique, la Réforme n'est en rien responsable de cet état de fait.

« Une opinion fort répandue veut que l'œuvre de la Réforme ait consisté dans son essence en une libération de la vie religieuse, qui serait à ce moment devenue indépendante de la réalité sociale dans laquelle jusque-là l'histoire nous la montre incorporée. Des écrivains venus des points les plus éloignés de l'horizon intellectuel s'accordent pour reconnaître en Luther l'auteur de cette émancipation. Les uns le louent, d'autres le blâment, mais ils partent d'une conception analogue de son œuvre (...) »

On sent bien que ces choses-là ne sont pas toutes dites sur le même ton. Mais quel accord remarquable sur la nature de la Réforme. Elle serait, d'après nos trois auteurs, l'apparition, bonne ou mauvaise peu importe ici, d'une religion individuelle par opposition à la religion de l'Église. Accord d'autant plus remarquable que ces trois auteurs sont, vous l'aviez deviné, M. Emile Bréhier, M. Adolphe Harnack et M. Jacques Maritain. »¹⁶¹

La loyauté de nombreux réformés français à l'institution royale, malgré toute la violence qu'elle déchaînera contre eux après la révocation de l'Édit de Nantes (1685), indique au contraire leur souci du respect de l'État. On ajoutera que le système presbytéro-synodal, contrairement au modèle congrégationaliste, souligne combien la foi personnelle n'a de sens que vécue dans un ensemble plus vaste et organisé de manière cohérente. Pour les protestants, la communion qui les lie s'affirme enfin en continuité avec l'héritage spirituel de l'Église des siècles passés, même si chaque génération sut, par de nouvelles intuitions, enrichir ce qui lui avait été donné.¹⁶² Le protestantisme n'est donc pas cette cassure libérant l'affirmation du sujet moderne.¹⁶³ Le pasteur Dallièrè répond ainsi à des idées devenues

¹⁶¹ « La réalité de l'Église », *Études Théologiques et Religieuses*, 1927, p. 421-422.

¹⁶² Cette idée est clairement affirmée aussi en 1936 dans la déclaration de foi de la future Église Réformée de France :

« Fidèle aux principes de foi et de liberté sur lesquels elle est fondée, dans la communion de l'Église universelle, elle affirme la perpétuité de la foi chrétienne, à travers ses expressions successives, dans le Symbole des Apôtres, les Symboles œcuméniques et les Confessions de foi de la Réforme, notamment la Confession de La Rochelle ; elle en trouve la source dans la révélation centrale de l'Évangile :

« Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » (Jean 3.16)

Le préambule de 1938, pour ne pas heurter de front l'aile libérale qui rejoignit l'Union, apportera cependant cette nuance :

« Celle-ci [= la déclaration de foi] vous rappelle, en même temps que les principes permanents de la Réforme, les faits et les vérités sur lesquels est fondée l'Église de Dieu. Vous lui donnerez votre adhésion joyeusement, comme une libre et personnelle affirmation de votre foi. Sans vous attacher à la lettre de ses formules, vous proclamerez le message de salut qu'elles expriment ; ainsi sera maintenue la prédication fidèle de l'Évangile de Jésus-Christ selon le témoignage apostolique et conformément à la tradition de foi et de vie chrétienne que nous avons reçue de nos pères ». [souligné par nous]

¹⁶³ « L'affranchissement religieux du XVI^e siècle a délivré les âmes de la tyrannie d'un clergé pour les soumettre d'autant plus à la volonté de Dieu. On commet dès lors un contresens en rattachant par des liens soi-disant logiques le dogme de la divinité du peuple au mouvement religieux [c'est-à-dire la Réforme] qui a abaissé plus que tout autre l'homme et le peuple devant la majesté suprême de Dieu » (« Révolution, réaction, réforme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 3 décembre 1926, p. 384). Sur cette question du lien entre calvinisme et modernité, R. C. HANCOCK, *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca and London : Cornell University Press, 1989, p. 1-22, 164-194.

courantes tant dans la polémique catholique qui, pour expliquer le déclin du pouvoir de l'Église romaine en France, accusait en vrac Juifs, protestants et libres-penseurs, que du côté des auteurs laïcs qui espéraient trouver chez les Réformés des alliés utiles.

La « pensée chrétienne », est donc une pensée nourrie de l'Écriture mais qui dialogue aussi avec la longue tradition philosophique héritée de l'Antiquité. Elle ne fait cependant pas sienne cette conviction de certains Pères qui proclamaient « *credo quia absurdum* », mais au contraire elle reconnaît une légitimité à l'intelligence.¹⁶⁴ La sagesse parce qu'elle nous invite à nous situer dans ce monde, à fonder nos relations interpersonnelles et à leur assigner aussi un sens ultime, n'est pas contradictoire avec la foi biblique ou l'Évangile. Physique, éthique, métaphysique, trois des axes de la philosophie antique, restent des genres majeurs que la philosophie médiévale mais aussi moderne, reprendront à leur compte. Pour la « pensée chrétienne » cependant, ni le monde, ni l'âme, ni Dieu ne peuvent, être réduits au seul statut d'objets contraints de se soumettre au jugement d'un sujet rationnel, lequel s'instituant en instance critique, aboutit à se poser lui-même comme absolu.¹⁶⁵ Le penseur chrétien, à la fois parce qu'il se sait pécheur et parce qu'il fonde sa foi sur l'expérience d'une altérité qui le confronte, refuse de s'instituer en sujet « dominant » son objet.¹⁶⁶ La solution pourrait être alors de mettre entre parenthèse le sujet avec ses imperfections pour faire place à la raison dotée de tous les attributs de l'absolu. Hegel en offrit une version sophistiquée et qui séduisit bien des esprits, mais comme le signale G. Gusdorf : « L'erreur consiste à croire qu'il serait possible de situer Dieu et l'homme dans une sorte de domaine commun où s'inscrirait leurs relations. La raison, dominant ce champ par rapport auquel elle aurait pris ses distances, arbitrerait le dialogue de l'âme et de Dieu (...) Mais il apparaît clairement que si la raison peut ainsi survoler Dieu et codifier les relations de l'homme à Dieu, cela signifie que la raison a, en fait, usurpé la place de Dieu. »¹⁶⁷

La « pensée chrétienne » ne s'épanouit pas en sacralisant la rationalité humaine mais en s'ouvrant à la révélation Divine. Dans la ligne du débat entre Luther et Erasme, L.D. irait plutôt

¹⁶⁴ G. EBELING partage aussi cette vision quand, à propos de Luther, il donne son avis sur la question du lien entre philosophie et théologie (*Luther : introduction à une réflexion théologique*, Genève : Labor et Fides, 1983, Lieu théologique n° 6, p. 71-75). « La théologie chrétienne se trouve donc, dans les faits, depuis l'Église ancienne, en relation constante de dialogue avec la philosophie, dans une mesure plus ou moins grande. Et il faut remarquer que le fait d'approuver franchement ce dialogue a toujours été justement le signe distinctif de la théologie orthodoxe » (p. 75).

¹⁶⁵ L'âme, le monde et Dieu sont pour Kant les trois grandes Idées de la raison. Ce qui frappe chez ce penseur c'est qu'à la fois il en montre le caractère inconnaissable du point de vue de la raison pure et pourtant nécessaire du point de vue de la raison pratique. A. LEONARD, *Foi et philosophies : Guide pour un discernement chrétien*, Namur : Culture et vérité, 1991, p. 45-50, 139-144 (Chrétiens aujourd'hui, N.S. 4). N. GRIMALDI développant l'articulation de la physique et de la métaphysique kantienne indique qu'« il y a donc chez Kant, une double révolution. La fameuse révolution copernicienne a montré que la nature a sa vérité dans l'esprit. Mais par une *révolution dans la révolution*, Kant nous montre que c'est dans le surnaturel que l'Esprit a sa vérité » op. cit., p. 504-505).

¹⁶⁶ De manière sans doute provocatrice et caricaturale, L.D. relie la démarche philosophique à sa transposition politique et écrit : « Idéalisme et guillotine ne sont pas contradictoires » (« L'Église comme fondement de la réalité humaine », op. cit., p. 209). Mais le 20^e siècle a suffisamment montré que quand la philosophie devient idéologie, la violence totalitaire n'est jamais loin. Pour L.D., c'est aussi l'occasion d'envoyer une petite pique aux admirateurs trop naïfs de la Révolution française.

¹⁶⁷ *Mythe et métaphysique*, Paris : Flammarion, 1963, p. 206.

I. 2 - Penser l'Église

dans le sens de Luther : la raison n'est pas entièrement libre car l'être humain lui-même ne l'est pas.¹⁶⁸

« En somme rationalisme et pensée sont deux attitudes opposées un peu à la manière de l'intelligence et de l'intuition chez Bergson. Or nul doute qu'entendu en ce sens un peu élargi, le rationalisme a régné sur de vastes domaines dans l'époque moderne. Il considère qu'il suffit de voir le mal pour que tout s'arrange. (...) Nous nous figurons qu'après avoir dit à notre voisin qu'il est égoïste ou paresseux, il devra se corriger aussitôt, ou bien alors la persistance de son défaut trahira, pensons-nous, une volonté vraiment perverse. Mais depuis longtemps la religion a découvert qu'il y a un homme naturel, une nature qui résiste, et que la vertu ne peut pas s'acquérir par décret. Peu à peu, les sciences sociales font la même découverte : voilà en quel sens elles abandonnent de plus en plus la théorie qui ne voyait en l'homme qu'un être raisonnable, capable de posséder sans effort toutes les vertus raisonnables. »¹⁶⁹

Mais malgré cette réserve, la « pensée chrétienne » rejoint aussi Saint Anselme quand il affirmait : *credo ut intelligam* (je crois afin de comprendre).

« Par la foi nous croyons en un Dieu que nous ne connaissons pas encore, mais afin de le connaître et de l'aimer. »¹⁷⁰

« Avec Origène déjà, avec St. Augustin, St. Anselme, St. Bonaventure, Calvin, on adorera Dieu de toute sa pensée, on mesurera à toute son horreur le péché humain et ses conséquences dans l'histoire, on apprendra à confronter dans tous les domaines les lois de la grâce avec celles de la nature. Ainsi l'intelligence concourra, selon les forces qui lui seront données d'en haut, à former une nouvelle créature, comme le sentiment et la volonté y concourront dans la pratique de la morale et du culte. »¹⁷¹

« Si le théologien est en même temps philosophe, il essaiera de tracer une conception chrétienne du monde et de l'homme, et il enrichira par là la philosophie profane elle-même. Ainsi la théologie s'épanouit en *philosophie chrétienne* chez un Augustin, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Calvin, un Pascal, un Malebranche. »¹⁷²

Notons que dans cette dernière citation L.D. parle non pas de « pensée chrétienne » mais de « philosophie chrétienne ». On pourrait croire que les deux expressions sont synonymes. Cela sera parfois le cas dans quelques textes de L.D. Pourtant, il semble aussi nécessaire de les distinguer, l'une étant plus englobante que l'autre. La « pensée chrétienne » peut s'inspirer de telle ou telle philosophie chrétienne alors qu'une philosophie chrétienne ne s'élèvera pas au niveau plus global d'une « pensée chrétienne ». Selon l'expression d'André Léonard, la « pensée chrétienne » peut être dite « transrationnelle et raisonnable »¹⁷³ alors que la philosophie chrétienne cherche avant tout à rester, malgré ses références théologiques, dans

¹⁶⁸ Ceci dit, L.D. n'a pas non plus une approche radicalement pessimiste de la raison. Il n'irait pas jusqu'aux outrances de Luther, traitant la raison de « putain du diable ». Mais comme le rappelle G. EBELING (*Luther...*, op. cit., p. 122-123) cette parole provocatrice doit être nuancée par ce qu'il dit aussi de positif sur la raison. Ce qu'il craint, c'est une réhabilitation telle de la raison et à travers elle de la nature, que l'œuvre de la grâce en perdrait son efficience. Le souci de Luther est plus d'ordre sotériologique qu'épistémologique : P. METZGER, « Luther et la "prostituée du diable" », *La Revue réformée*, 1999 / 2, L / 203, p. 47-55. Au sujet de la dispute entre Luther et Erasme : H. J. MCSORLEY (CSP), « Erasmus versus Luther – Compounding the Reformation Tragedy », in WICKS, J. (SJ), ed., *Catholic Scholars Dialogue with Luther*, Chicago : Loyola University Press, 1970, p. 107-117. McSorley souligne aussi les malentendus entre les deux penseurs. La querelle du libre ou du serf arbitre est avant tout une querelle théologique qui indirectement met en jeu des compréhensions de l'usage de la philosophie.

¹⁶⁹ « W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », op. cit., p. 13-14.

¹⁷⁰ « La réalité de l'Église », op. cit., p. 420.

¹⁷¹ « Pour la métaphysique », *La Vie Nouvelle*, 16 octobre 1922, p. 194-195.

¹⁷² « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 46.

¹⁷³ *Les raisons de croire*, Paris : Fayard, 1987, p. 23-30.

le domaine de la rationalité.¹⁷⁴ À titre d'exemple, on pourrait dire que Pascal représente une « pensée chrétienne », alors que Malebranche reste, lui, un philosophe chrétien.

En étudiant comment les Pères de l'Église ont envisagé le rapport entre la foi et les diverses philosophies de leur temps, Etienne Gilson, démontre comment s'est élaborée peu à peu la notion d'une philosophie chrétienne. C'est d'abord une certaine démarche que l'on retrouvera depuis Justin jusqu'à Thomas d'Aquin en passant par Augustin et Anselme : « [Il y a] primauté de la foi sur la raison, car si la raison veut être pleinement raisonnable, si elle veut se satisfaire comme raison, la seule méthode sûre consiste pour elle à scruter la rationalité de foi. En tant que telle, la foi se suffit, mais elle aspire à se transmuier en une intelligence de son propre contenu ; elle ne dépend pas de l'évidence de la raison, mais, au contraire, c'est elle qui l'engendre. »¹⁷⁵

Mais à côté de la démarche, il y a un contenu : « Le contenu de la philosophie chrétienne est donc le corps des vérités rationnelles qui ont été découvertes, approfondies ou simplement sauvegardées, grâce à l'aide que la révélation a apportée à la raison. »¹⁷⁶

C'est sans doute ici que L.D. élargirait le propos de Gilson en introduisant la notion de « pensée chrétienne » et du même coup s'affirmerait aussi en continuité avec l'héritage de la Réforme. La Révélation n'est pas seulement « une aide », un élément correctif qu'il faudrait ponctuellement introduire pour éviter à la raison de se fourvoyer. La Révélation est aussi porteuse de contenu ; elle est même ce qui nous donne le contenu essentiel : Jésus-Christ lui-même. Pour les disciples d'Emmaüs, Jésus ne discourt pas seulement en vue de corriger leur entendement mais, parce que leur cœur est lent à croire, « il leur explique, en commençant par Moïse et par tous les prophètes, ce qui le concernait dans toutes les Écritures » (Luc 24.27). Ainsi, contrairement à la philosophie chrétienne qui peut facilement s'enfermer dans le cercle de la rationalité et dans un dialogue certes fécond avec les pensées non-chrétiennes, la « pensée chrétienne », elle, cherche aussi le feu de la Parole qui seul pourra aviver ce cœur lent à croire.¹⁷⁷ Car comme le résumera Pascal, ce cœur enflammé « a ses raisons, que la raison ne connaît pas » (*Pensées*, Brunschvicg, 277 ; Lafuma 423).

Mais qu'il s'agisse de la « pensée » ou de la philosophie chrétienne, il y a dans les deux cas une dialectique réelle entre le penser et le croire. Le coup de force de Kant consiste non seulement à renverser la formule, *intelligo* prenant la place de *credo*, mais aussi à substituer au *ut un et* : *Intelligo et credo*, je comprends et je crois. Le penser c'est le domaine de la raison

¹⁷⁴ La littérature sur cette question est très vaste. Citons du côté protestant et parce qu'il est presque contemporain de L.D., R. MEHL, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1947, 205 p. ; du côté catholique, un professeur également de Strasbourg, M. NEDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?*, Paris : Arthème Fayard, 1956, 121 p. (Coll. Je sais, je crois, 10). Dans ce dernier ouvrage, on lira particulièrement les pages 65-76 qui exposent le débat qui eut lieu en France au début des années 1930 sur la question de la possibilité d'une philosophie chrétienne et qui mit aux prises E. Gilson, E. Bréhier, M. Blondel et quelques autres.

¹⁷⁵ « La notion de philosophie chrétienne », in *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris : Vrin, 1932, p. 35.

¹⁷⁶ Ibid., p. 36-37.

¹⁷⁷ « L'expérience religieuse comporte toujours en elle-même la présence d'un dogme, c'est-à-dire d'une vérité absolue qui n'est pas découverte par la raison — "ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela" — mais transmise par une Église, à partir d'un point de départ qui s'appelle la Révélation » (« Dogme et intelligence », *Le Semeur*, février 1929, 31^e année / 4, p. 210).

pure ; le croire, ressortit à celui des postulats de la raison pratique. D'autres penseurs plus radicaux supprimeront la seconde partie de la formule : le croire est une aliénation.

Tel n'est pas l'avis de cette longue lignée d'auteurs chrétiens que L.D. aime à citer. Cette filiation spirituelle et intellectuelle avec les Pères et les docteurs de l'Église, mais aussi avec le grand réformateur français, se retrouve souvent sous la plume de L.D. Cette ligne remonte également jusqu'à Paul, car l'apôtre a en commun avec Augustin et Calvin, une expérience forte de conversion, une relation critique avec la philosophie qui n'exclut cependant pas le souci d'une articulation raisonnée de la foi.¹⁷⁸ S'ajoutera parfois à cette liste Pascal, esprit brillant et âme fervente.¹⁷⁹ Ce qui étonne dans cette liste, c'est qu'elle postule une continuité entre des périodes pourtant si diverses que furent l'Antiquité, le Moyen Âge et la Réforme, et surtout qu'elle n'entérine pas cette conviction partagée par beaucoup de contemporains de L.D., que les *Lumières* constitueraient une rupture décisive avec tout ce qui les avait précédées.¹⁸⁰

¹⁷⁸ « Ainsi Saul le meurtrier deviendra un puissant apôtre, Augustin le débauché sera le docteur par excellence du christianisme occidental : les derniers sont devenus les premiers ; mais ils ont été convertis par le Christ, et par leur conversion ils sont entrés dans l'Église » (« L'Église et les Chrétiens », *La Vie Nouvelle*, vendredi 20 novembre 1925, p. 234b).

« Tous ceux qui veulent être des hommes de Réveil doivent aujourd'hui se mettre à l'école de la théologie réformée, laquelle peut être définie par ces trois mots : saint Paul, saint Augustin, Calvin (...) Conduite, inspirée, formée, réformée par saint Paul, saint Augustin et Calvin, elle reprendra la tête de la chrétienté protestante » (« Le Réveil et la doctrine », *La Vie Nouvelle*, vendredi 7 octobre 1927, p. 315-316).

« Il y a une unité de la pensée chrétienne, que nous avons constatée tout à l'heure entre Paul, Jean, Augustin et les Réformateurs » (« La Réalité de l'Église », *Études Théologiques et Religieuses*, 1927, p. 439).

« La philosophie religieuse de M. Hocking, par exemple, repose sur une interprétation métaphysique de l'expérience religieuse qui nous paraît dans son ensemble parfaitement justifiée. Cette interprétation rejoint en effet le grand courant de la pensée chrétienne qui, à travers saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure, Calvin — a toujours tracé cette courbe qui va de l'expérience religieuse authentique à la certitude métaphysique de Dieu » (« De l'expérience à la métaphysique », *Le Semeur*, décembre 1928, 31^e année / 2, p. 52-53).

On peut aussi citer la Charte de l'Union de prière § 3 : « L'Union de prière part de la réalité de l'Église : fondée par S. Pierre le jour de la Pentecôte, ouverte à nous Païens par S. Paul, portée en particulier dans la vallée du Rhône par des chrétiens d'Asie Mineure, dont quelques-uns pouvaient être disciples, au moins indirects de S. Jean ».

¹⁷⁹ L'expérience du mémorial telle que Pascal la consignera sur ce fameux billet retrouvé cousu dans la doublure de sa veste, n'est pas un renoncement à la raison, mais la prise de conscience, quasi mystique, que le Dieu de la révélation biblique, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, est celui qui rend à l'intelligence sa pleine valeur. Chez L.D., c'est surtout après sa propre expérience d'un baptême de feu en 1932, que le parallèle avec Pascal sera cité comme référence (« Réveil et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^{ème} siècle*, 30 juin 1932, p. 358 ; *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 5, 47).

¹⁸⁰ Ici encore il faut évoquer Kant et son texte devenu fameux, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784). « Qu'est-ce que les *Lumières* ? La sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières ».

« La réalité du monde extérieur... a son point de certitude au centre même du sujet pensant. S'il en est ainsi, tous les siècles précédents apparaîtront comme des siècles plus ou moins avortés. Maintenant commence une ère nouvelle : celle d'une humanité qui connaît le secret. »¹⁸¹

Dans son « Examen de l'idéalisme », L.D. utilise d'ailleurs souvent l'expression « monde de l'idéalisme » pour souligner combien en voulant fonder en raison notre appréhension du réel et échapper ainsi au scepticisme d'un Hume, Kant finalement n'aboutit qu'à créer un monde nouveau dont le rapport au réel demeure problématique (cf. sa fameuse distinction entre le phénomène et le noumène).

« La conception du monde dont nous mettons en doute la validité a été tellement proposée aux esprits, que beaucoup la confondent avec le monde lui-même. Il leur est impossible de discerner qu'ils transposent leurs vies dans le monde de leurs conceptions, alors que Dieu les invite sans doute à vivre dans son monde à lui. Montrer que le monde de l'idéalisme ne peut pas légitimement se substituer au monde réel, tel est notre but le plus immédiat. »¹⁸²

Rappeler tous ces grands noms de la pensée, c'est refuser de se limiter à ce « monde de l'idéalisme » pour renouer avec le réalisme des générations antérieures.¹⁸³ En cela, L.D. s'inscrit aussi dans une mouvance importante de la philosophie française de l'entre-deux guerres. Bien sûr, le « réalisme » du pasteur Dallièr se veut l'écho du débat médiéval autour du nominalisme, lequel fut perçu comme une menace pour la métaphysique scolastique qui considérait que l'existence des universaux s'appuyait sur la doctrine de Dieu. Le nominalisme

Si Kant distingue l'enfance (dogmatisme), l'adolescence (scepticisme) et l'âge adulte de la raison (criticisme), ce n'est pas uniquement de manière diachronique, mais comme trois types de méthodes philosophiques. Ceci dit, ne pas opter pour le criticisme serait une inconséquence intellectuelle et la preuve que l'on n'a pas pris acte de l'ère nouvelle qui s'est ouverte avec les *Lumières*. Sur cette question : J. SEIDENGART, « Kant et le problème de la constitution d'une histoire de la raison d'un point de vue transcendantal », in BERNER, C., CAPELLERES, F., eds., *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine: 1804-2004*, Villeneuve d'Asq : Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 76-79.

¹⁸¹ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 31. On retrouve un jugement semblable dans un texte du philosophe Eric VOEGELIN : « Therefore, in this sense, beginning with the nineteenth century, we have a peculiar development of historical constructions in which all previous history is thrown out. A sort of original beginning is made, always in the present, (...) a sort of apocalyptic construction by which all past history is thrown out as more or less irrelevant, or having its relevance only as leading up to its present point, the modern point in which we all have to live. Living on a point, throwing out all past history, that is perhaps the characteristic of the modern apocalyptic mood ».

[Par conséquent, en ce sens, commençant avec le 19^e siècle, nous avons un développement particulier des constructions historiques dans lesquelles toute l'histoire antérieure est évacuée. Une sorte de nouveau commencement est posé, toujours au présent, (...) une sorte de construction apocalyptique par laquelle toute histoire passée est évacuée comme étant plus ou moins non pertinente, ou n'ayant sa pertinence que pour autant qu'elle conduise au point présent, ce point présent dans lequel nous avons tous à vivre. Vivre sur un point, rejetant toute histoire passée, c'est peut-être la caractéristique de l'humeur apocalyptique moderne] (« The Drama of Humanity », in *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers : 1939-1985*, Columbia : University of Missouri, 2004, pp. 178-179 (Collected Works Vol. 33).

¹⁸² « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 25.

¹⁸³ Le théologien mennonite J. H. YODER dans une note portant sur une remarque de K. Barth à propos du « réalisme biblique » de certains théologiens de l'école « souabe », lequel réalisme manquerait de recul critique, écrit ceci : « Le "Réalisme" dans ce sens [...] signifiait une vision antiplatonicienne, antiscolastique, et anti-Lumières, prenant très au sérieux la *réalité* de ce monde et de son histoire en tant que cadre où Dieu est à l'œuvre. Le "Réalisme" d'un piétiste tardif comme Blumhardt signifiait un Dieu qui accomplit des miracles réels d'exorcisme et de guérison » (« Addendum : Karl Barth and "Biblical realism" », in *To Hear the Word*, Eugene : Cascade Books, 2010², p. 194). [“Realism” in this sense [...] meant an antiplatonic, antischolastic, and anti-Enlightenment vision, taking with great seriousness the *reality* of this world and its history as the setting where God works. “Realism” in late pietist Blumhardt meant a God who does real miracles of exorcism and healing].

au contraire contribuait à mettre en avant le rôle déterminant du sujet. Dans trois études au titre significatif, *Vers le concret*,¹⁸⁴ le philosophe Jean Wahl prend aussi le contre-pied de la philosophie qui dominait alors en France et qui privilégiait comme dans le kantisme la dimension formelle et abstraite de la pensée. C'est ce que souligne Mathias Girel dans l'avant-propos à la réédition de *Vers le concret* : « Se tourner vers le concret, c'est alors tourner le dos à une certaine façon de pratiquer la philosophie, en particulier à l'idéalisme qui domine l'université à l'époque de Wahl. [...] Wahl ne fait d'ailleurs nul mystère de cette partie critique de son œuvre, que ce soit dans la préface, ou dans les introductions aux parties de l'ouvrage, avec une sympathie certaine envers "un effort vers une conception tout opposée au kantisme et aux recherches sur la théorie de la connaissance" (*Vers le concret*, p. 127) ». ¹⁸⁵ C'est d'ailleurs parce que Gabriel Marcel réhabilite la métaphysique que Wahl et L.D. s'intéressent à son œuvre, même si leurs motivations sont différentes.¹⁸⁶

Ainsi, L.D. en réinscrivant sa critique de l'idéalisme non seulement dans une lignée d'auteurs du passé mais aussi en écho à des préoccupations qui se font à nouveau jour dans le contexte intellectuel de son temps, souligne la pertinence de son propos. C'est peut-être aussi la manière, pour un protestant comme L.D., de revendiquer son inscription dans une succession qui n'est pas apostolique mais philosophique ? À ce sujet il devient presque lyrique :

« Chaque docteur est semblable à un homme qui vient prier à l'intérieur d'une cathédrale. Il est enfermé spatialement dans le vaisseau que les siècles de piété ont élevé et, à l'intérieur de cette réalité stable, sa personnalité s'épanouit dans la communion des vivants et des morts. De même le docteur chrétien a une pensée harmonieuse, parce qu'il est lui-même une pierre vivante dans un édifice. Kant est venu proclamer qu'il fallait sortir des cathédrales, des limites de toute religion historique, de tout dogme, de toute communion de fait. »¹⁸⁷

« La pensée chrétienne est un patrimoine que nous n'avons aucune raison sérieuse de renier. Ce reniement serait une ingratitude et une folie. Aucune philosophie humaine n'atteint à la profondeur, à la beauté, à la joie qui émanent des systèmes que le génie a conçus avec l'illumination de la grâce. La théologie de Calvin, en particulier, est une œuvre éternelle, comme les cathédrales gothiques ; comme les liturgies, comme la musique religieuse, comme les psaumes huguenots, comme les poèmes et les traités mystiques que nos devanciers nous ont transmis. Nous ne savons plus apprécier à son juste prix la grandeur intellectuelle du christianisme, parce que la science du XX^e siècle a pris (on se demande pourquoi) le pli d'analyser tout ce qui lui tombait sous la main, plutôt que d'en jouir. »¹⁸⁸

La « pensée chrétienne » s'inscrivant dans une catholicité de la foi, relativise donc l'idée de rupture au profit de la notion de réforme ou de réveil. Cette démarche fut d'ailleurs celle de Calvin qui bien que participant à l'élan de la Renaissance, n'en demeure pas moins un classique plus qu'un moderne. Comme le prouve son Epître au Roi au début de l'*Institution Chrétienne*, son souci n'est pas d'initier une révolution sociale ou religieuse mais de contribuer à un renouveau de l'Église tout en souhaitant la paix du Royaume. Calvin le souligne : la doctrine qu'il expose n'est pas nouvelle mais un retour aux sources. Et quand ses espoirs de voir la France s'ouvrir à la Réforme seront définitivement anéantis, c'est à Genève que se

¹⁸⁴ Sous titre : *Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2004, 269 p. (édition originale : 1932)

¹⁸⁵ Ibid., p. 13-14.

¹⁸⁶ G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris : Gallimard, 1927, p. 127 : « rendre à l'existence cette priorité métaphysique dont l'idéalisme a prétendu la priver ». Cité par M. GIREL, op. cit., p. 18.

¹⁸⁷ « La réalité de l'Église », op. cit., p. 439

¹⁸⁸ « Le Réveil et la doctrine », *La Vie Nouvelle*, vendredi 7 octobre 1927, p. 315b.

déploiera l'ébauche d'une société évangélique où Calvin, loin des utopies sociales de certains *Schwärmer*,¹⁸⁹ agira avant tout comme un « intendant » de l'Église, se montrant parfois autoritaire et souvent conservateur. Nous sommes donc très loin de cette identification entre protestantisme et progrès que le 19^e siècle va populariser. Remarquons d'ailleurs que cette identification est toute relative et ne concerne qu'une minorité d'intellectuels ou d'acteurs de la vie politique. Dans bien des paroisses au début du 20^e siècle, comme le soulignera L.D., la piété reste marquée par une relative « orthodoxie » ou un piétisme peu enclin aux innovations.

Dans son long article « Examen de l'idéalisme », un des griefs de L.D. contre la pensée moderne est ce qu'il appelle « la catégorie du périmé »¹⁹⁰ : seul ce qui relève de la modernité est digne d'intérêt ; avant ce fut la nuit et l'erreur. Et même s'il est indéniable que l'histoire est faite de progrès successifs, pour la première fois avec les *Lumières*, on postule une rupture si radicale qu'un quelconque retour en arrière n'est plus envisageable.¹⁹¹ Appliquée d'abord à la métaphysique, la catégorie du périmé se serait ensuite étendue à tous les domaines de la vie.

Pour L.D., l'histoire de la pensée n'est donc pas forcément celle d'un progrès où les lumières de la raison iraient croissant.¹⁹² Elle peut être aussi une histoire qui se fourvoie sur

¹⁸⁹ « Le verbe *schwärmen* désigne à l'origine le vol désordonné et bruyant d'un essaim d'abeilles. Le substantif *schwärmer* est traduit d'ordinaire par "enthousiastes" » (A. GREINER, « Une "lettre ouverte" de Martin Luther sur le rebaptême », *Positions luthériennes*, 2005, 1, p. 26).

¹⁹⁰ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 138-146. Voici un extrait qui fait écho à ce que nous écrivions ci-dessus (voir note 180). « *Aujourd'hui*, c'est la lumière, *avant*, c'étaient les ténèbres. Une idée, un usage, pour être acceptables *aujourd'hui*, n'auront pas seulement à justifier leur bien-fondé. Il ne suffira pas qu'ils soient conformes à la nature des choses. Encore faudra-t-il qu'ils ne soient pas *périmés*. Tout ce qui appartient à l'ancien ordre est entaché d'une sorte de faiblesse congénitale, comme si l'humanité en ce temps-là n'était pas encore parvenue à l'âge adulte » (p. 139). Plus loin il cite la boutade de Péguy : « C'est le 1^{er} janvier 1789, à minuit, que tout a changé dans le monde » (p. 139). La référence à Péguy est importante car L.D. aimait à citer cet écrivain. C'est peut-être à l'auteur de *Notre jeunesse*, que cette critique de l'idée de progrès a été empruntée. Comme le signale A. FINKIELKRAUT, « Péguy avait rompu avec l'illusion proprement moderne d'une supériorité automatique d'aujourd'hui sur hier (...) Et quand notre monde, par le fait même de se dire moderne, affirme qu'après c'est toujours mieux qu'avant, il généralise abusivement le modèle cumulatif des sciences et des techniques à tous les secteurs de l'existence » (*Le mécontemporain*, Paris : Gallimard, 1991, p. 106).

¹⁹¹ En allemand, le terme utilisé pour dire « l'époque moderne » est très explicite : « die Neuzeit ». L.D. postule aussi cette rupture sans retour quand il écrit : « Avec l'avènement de l'idéalisme on peut véritablement parler de changement de paradigme » (« Examen de l'idéalisme », op. cit. p. 47). Cette question de la nouveauté sera reprise plus loin dans notre étude. Ainsi, à propos de la question de l'Unité, il faudra se demander comment comprendre la nouveauté du christianisme par rapport au judaïsme ou du protestantisme par rapport aux autres confessions. Il semble que conformément à la position adoptée par L.D. sur la question de la « pensée chrétienne », cette nouveauté ne doive jamais être envisagée en termes de rupture radicale.

¹⁹² G. EBELING, à propos des auteurs qui voient en Luther et dans la Réforme l'avènement d'une ère nouvelle apporte cette précision : « Dawn proclaims the end of the night, the aurora, the sunrise. (...) As far as I can see, the obvious thought of the ultimately returning sunset does not overshadow the application of that history-interpreting metaphor to the Reformation and the modern age. The light of the gospel may be threatened by ever recurring periods of darkness ; nevertheless, it has the character of finality, even as the conviction that a definitive source of light has risen is combined with the light of reason » (« Luther and the Beginning of the Modern Age », in *Luther and the Dawn of the Modern Era*, Leiden : E.J. Brill, 1974, p. 13-14). [L'aube proclame la fin de la nuit, l'aurore, le lever du soleil. (...) Autant que je puisse le voir, l'idée évidente qu'il y aura aussi ultimement un coucher de soleil n'éclipse pas l'application de cette métaphore historico-interprétative à la Réforme et à l'époque moderne. La lumière de l'Évangile pourrait être menacée par de récurrentes périodes d'obscurité ; néanmoins, elle a un caractère de finalité, avec la conviction qu'une source de lumière définitive s'est levée combinée à la lumière de la raison].

des chemins sans issue où la vie même de l'humanité est en jeu.¹⁹³ L'image de la cathédrale sera reprise dans la *Charte* de l'Union de prière. Elle rappelle un passé qui fut sans doute moins obscur qu'on le pense parfois.

§ 63 Il est vrai que la vie de la chrétienté a été belle, spécialement dans la France des cathédrales, de S. Louis et de Jeanne d'Arc, dans la scolastique de S. Bonaventure et de S. Thomas, dans la vie quotidienne des humbles de toute nation. Certains voient dans ce passé le vrai Millenium chrétien, et l'UP n'exclut pas ceux qui partagent cette opinion.

À l'image des cathédrales, on pourra considérer la « pensée chrétienne », comme cet édifice qui, bien que composé de styles différents, garde cependant dans son projet une unité intrinsèque : glorifier Dieu. Ce grand œuvre de la « pensée chrétienne » n'exclut pas la philosophie, surtout pas celle des siècles passés, mais s'oppose cependant de toutes ses forces à ce que celle-ci ne finisse par s'asseoir dans le temple, et à se proclamer Dieu (2 Thess. 2.4).

« Ainsi qu'on se rassure : il ne s'agit pas de revenir, sur la Bible, l'histoire, l'âme, à des croyances superstitieuses. Pour guider l'Église il faut que son élite soit instruite des recherches de la science et de la philosophie : mais qu'elle ne mette aucune science ni aucune philosophie à la place du dogme. La mission de l'élite est de faire rayonner à la gloire de Dieu une pensée chrétienne authentique. Kant et tant d'autres nous y aident dans la mesure où nous prenons conscience de la différence qu'il y a entre le christianisme et leurs philosophies. »¹⁹⁴

Pour éviter une telle issue, il importe qu'à côté de l'enracinement dans l'Écriture, l'autre fondement (et aussi sa clé de voûte) de la « pensée chrétienne », soit le Christ.

« La pensée chrétienne est parfaitement fondée à prendre son point de départ en Jésus-Christ. Pour elle, l'affirmation de l'être est antérieure au problème de la connaissance : celui-ci ne se pose que parce qu'il y a effectivement un objet connu. Pour qui connaît, il est intéressant d'analyser ce que c'est que l'acte même de connaître ; mais il ne peut être question de faire dépendre ce qu'on connaît d'une analyse préalable de la faculté de connaître, supposée vide de tout contenu. Comme nous l'indiquions déjà plus haut, Jésus-Christ est et demeure, au centre de la philosophie chrétienne, l'objet radicalement autre, et, en même temps, l'objet pleinement connu. »¹⁹⁵

D'une certaine façon, on pourrait dire que la révélation du Christ constitue pour la « pensée chrétienne » ce que fut pour Descartes le *cogito* ou pour Kant la démarche transcendante.¹⁹⁶ C'est d'ailleurs parce qu'elle s'articule à la réalité du Christ que cette pensée a pu être qualifiée de « chrétienne ». Et même si comme l'évangéliste Jean on peut

¹⁹³ Sur ce point, L.D. a pu emprunter ce jugement au philosophe W.E. Hocking qui avec son « principe d'alternation » souligne combien tant les individus que les sociétés sont confrontés aux effets négatifs des élans positifs qui les poussent en avant (« W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », *op. cit.*, p. 23-29).

¹⁹⁴ « Culture et unité », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 octobre 1926, p. 336a.

¹⁹⁵ « Examen de l'idéalisme », *op. cit.*, p. 365

¹⁹⁶ M. NEDONCELLE souligne aussi ce point : « Il y a eu, et il y aura toujours tant qu'on aura affaire à des chrétiens, un donné initial qui est le rayonnement de Jésus, et puis un regroupement de tout le reste sous son influence (...) Au salut par la connaissance d'une philosophie, le chrétien oppose le salut par l'action rédemptrice d'une personne. C'est pourquoi le concept de philosophie chrétienne a mis du temps pour apparaître et pour se purger de toute équivoque » (*Existe-t-il une philosophie...*, *op.cit.*, p. 26-27). Connaissant l'intérêt de L.D. pour Pascal, on peut aussi rapprocher ce texte d'une des *Pensées* : « Non seulement nous ne connaissons Dieu que par J-C mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par J-C. Hors de J-C nous ne savons ce que c'est ni que notre vie ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes » (*Pensées*, éd. Lafuma, n° 417 ; éd. Brunschwicg, n° 548).

rapprocher Jésus et le logos, la réalité de la croix empêche cette identification de devenir un pur rationalisme. Car Jésus n'est pas un autre Socrate ; la croix n'est pas la cigüe. Paul en fera l'expérience face aux Athéniens (Actes 17) : la croix est une folie.

Vouloir plier la figure et l'enseignement de Jésus aux exigences modernes de la raison comme tendra à le faire la théologie au 19^e siècle, c'est finalement postuler que sur lui, en tant que personnage historique, on ne peut rien connaître, même si on s'évertue à l'honorer comme Christ.¹⁹⁷ C'est aussi courir le risque de réduire l'Évangile à la morale et la foi à des concepts que l'on n'aurait plus qu'à faire jouer entre eux. Certes la scolastique réformée n'avait pas toujours été à l'abri de cette dérive en cherchant à tout intégrer à cette vision totalisante d'une double prédestination,¹⁹⁸ mais en tentant de s'en distancier, la théologie protestante des 18^e et 19^e siècles a basculé dans une autre forme de systématisation.

Dans une note d'un article consacré à l'état de grâce, L.D. introduit une distinction qui rejoint notre propos :

« Nous disons la théologie réformée et non la théologie protestante. Car, ce qui complique beaucoup la question, c'est que, depuis Kant, les protestants sont assez portés à considérer qu'une morale du devoir constitue la vraie libération à l'égard d'une morale du conformisme. Cette position peut être vraie, mais il faut bien reconnaître qu'elle est à l'extrême opposé du calvinisme. Elle érige la gloire de l'homme à la place de la gloire de Dieu. Par un étrange retournement historique, il y a donc une théologie protestante qui a moins besoin de la grâce que le catholicisme. Notre position étant foncièrement calvinienne, nous considérons au contraire que le mérite du protestantisme fut de restaurer la grâce. »¹⁹⁹

Pour la théologie protestante (qui n'est donc pas forcément réformée) l'enjeu sera désormais de reformuler tous les grands thèmes chrétiens de manière compatible avec les postulats de la raison critique. À cet égard, Schleiermacher peut être considéré comme le « docteur » de la théologie protestante moderne.

« Pour beaucoup de théologiens, Schleiermacher représente le point de départ moderne, au-delà duquel on ne doit pas remonter. Son système marque la naissance d'une théologie scientifique, moderne. Schleiermacher est, pour la théologie, ce que Galilée fut pour la physique, Lavoisier pour la chimie. Rien de la théologie antérieure ne peut être reçu à première vue. Tout devra être interprété, repensé, après Schleiermacher. Si l'on garde quelque chose d'antérieur, c'est qu'on en aura trouvé la raison d'être, le fondement, dans la philosophie religieuse d'après le point de coupure radical. »²⁰⁰

Même si l'approche du grand théologien allemand est plus romantique en prêtant une grande attention à l'expérience ou au sentiment religieux, cela se fera toujours à partir des présupposés rationnels et critiques mis en avant par la philosophie moderne.

« Les philosophes qui, en dehors de la pensée chrétienne, ont proclamé qu'il n'y avait pas d'autre connaissance que celle des faits naturels, expérimentaux, n'avaient évidemment pas de connaissance de Dieu. Leur philosophie prouve la limite de leurs connaissances

¹⁹⁷ C'est la conclusion à laquelle arrive A. SCHWEITZER en 1913 (2^e édition) dans son livre : *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. L.D. cite aussi plusieurs fois Paul-Louis COUCHOUD qui s'était rendu célèbre en publiant des livres tentant de prouver le caractère non-historique de Jésus (*L'énigme de Jésus*, 1923 ; *Le mystère de Jésus*, 1924).

¹⁹⁸ « Le "scandale" de la prédestination, qui semble annuler tout le libre-arbitre de l'homme, me semble être la cause profonde du procès fait à Dieu par la raison moderne » : M. SHERRINGHAM, *La critique philosophique de la religion au XVIII^{ème} siècle*, [en ligne], <http://eduscol.education.fr/pid25222-cid46653/la-critique-philosophique-de-la-religion-au-xviiieme-siecle.html> (consulté le 28 novembre 2013).

¹⁹⁹ *L'état de grâce*, Paris : Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Étudiants, 1929, p. 46.

²⁰⁰ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 145.

I. 2 - Penser l'Église

individuelles, et rien de plus. Cependant, au lieu de leur opposer les vérités de foi que garde l'Église, certains apologètes ont voulu mettre ces vérités pour ainsi dire à la portée des esprits incomplets, et les faire apparaître à l'intérieur du domaine de la nature. Ainsi est, né le concept hybride d'expérience religieuse, au sens où l'entendent les Anglo-Saxons.

Une expérience religieuse, en ce sens, c'est la constatation d'allure scientifique ou pseudo-scientifique d'un fait qui ne l'est pas. C'est le résultat de la transposition arbitraire à l'intérieur d'une science expérimentale, la psychologie, de faits qui appartiennent précisément à la métaphysique chrétienne. »²⁰¹

Pourtant, L.D. ne repousse pas l'expérience en matière de religion et de foi. Mais il la comprend de manière très différente d'un William James, l'auteur des *Varieties of Religious Experience*. Pour ce dernier et pour de nombreux auteurs de la seconde moitié du 19^e siècle, il s'agissait d'appliquer aux adeptes des religions les moyens de l'analyse scientifique. Le croyant est ici un pur objet d'étude et toutes les expressions de sa foi, y compris les plus irrationnelles ou surnaturelles, devront pouvoir s'expliquer sinon dans le langage de la science positive au moins dans le contexte de la psychologie (nous reprendrons cette question dans la 2^e partie 5.2.2). Pour L.D., l'expérience est entendue au contraire comme le démenti à la réduction scientiste de la religion. Pour lui, dans l'expérience, c'est Dieu qui se donne à connaître faisant ainsi éclater les limites de la simple raison :

« 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. »²⁰²

Cette compréhension de l'expérience explique son intérêt récurrent pour la mystique et la manière dont certains auteurs contemporains tentent d'en rendre compte.²⁰³ Dès 1923, dans une lettre à son ami Pierre Ducros, il indique ce lien entre la « pensée chrétienne » et la mystique :

« La pensée chrétienne efficace (St Paul, St Augustin, Calvin par exemple) est un mysticisme épanoui dans un contenu qu'il se crée. Plus ce contenu est riche, puissant, élevé, plus il a d'action sur les hommes » (6 mars 1923). [C'est L.D. qui souligne]

Son « premier article un peu sérieux »²⁰⁴ sera d'ailleurs la recension détaillée d'un livre que le philosophe J. Baruzi avait consacré à Saint Jean de la Croix.²⁰⁵ Ce qui l'intéresse dans ce travail, c'est l'effort loyal d'un philosophe formé dans le moule de l'université laïque pour rendre compte d'une œuvre éminemment religieuse, et cela sans tomber dans une lecture psychologisante.²⁰⁶ Pour L.D., l'expérience mystique authentique n'a rien de pathologique ou d'hystérique, mais soulève d'une manière particulière la question métaphysique. En paraphrasant de manière anachronique une formule célèbre de P. Ricœur, nous pourrions

²⁰¹ « Pour la métaphysique », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 octobre 1925, p. 194.

²⁰² « De l'expérience à la métaphysique », *Le Semeur*, novembre 1928, 31^e année, 1, p. 6.

²⁰³ Pour une présentation détaillée des liens entre protestantisme et mystique, on lira M. CORNUZ, *Le protestantisme et la mystique, entre répulsion et fascination*, Genève : Labor et Fides, 2003. « La mystique pourrait constituer aujourd'hui une chance pour le protestantisme, en lui permettant de ne pas se figer dans un intellectualisme sans vie et un moralisme sans joie » (p. 139).

²⁰⁴ « J'ai envoyé à M. Causse un article sur ce livre de M. Baruzi. Je me demande s'il le publiera ; il ne m'a rien écrit. Ce serait mon premier article un peu sérieux dans ma partie – et peut-être que tout le monde va justement penser qu'il ne vaut rien » (lettre à Pierre Ducros, 27 mars 1925).

²⁰⁵ « Le mysticisme de St Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzzi », op. cit., p. 478-485.

²⁰⁶ Sur cette question : E. POULAT, *L'université devant la mystique. Expérience du Dieu sans mode ; transcendance du Dieu d'amour*, Paris : Salvator, 1999, 290 p. Un chapitre est consacré aux travaux de Baruzzi.

résumer l'intérêt de L.D. pour la mystique en disant : « l'extase donne à penser ». Essayant de dégager le sens de la démarche de Baruzi, L.D. conclut :

« Ainsi on pourrait dégager de l'expérience mystique une qualité permanente, qui se prêterait à une transposition dans un effort spirituel d'une autre nature, au sein d'une vivante élaboration philosophique. »²⁰⁷

De la même manière que Saint Jean de la Croix déploie dans une reprise théologique ses expériences mystiques consignées sous forme poétique, la philosophie au lieu de chercher à ramener au cadre étroit du rationalisme les réalités transcendantes gagnerait au contraire à laisser ces réalités élargir son champ d'analyse. Cette conviction, L.D. l'emprunte à son maître de Harvard, le philosophe W. E. Hocking :

« Mais il y a une expérience spirituelle, sublime entre toutes, celle du mystique, qui comporte en soi la certitude que le monde est bien celui d'un Dieu d'amour. (...) Mais, étant donné une expérience mystique authentique, il est possible au philosophe de scruter le tissu intellectuel qu'elle contient. Autrement dit, il peut apprécier du point de vue de la connaissance philosophique, la valeur de l'idée de Dieu, qui est à l'œuvre dans l'expérience : car si le Dieu du mystique est un Dieu réel, il est un Dieu donné en quelque mesure, même à ceux qui ne le connaissent pas. La philosophie joue alors le rôle d'interprète entre l'expérience mystique d'une part, et la connaissance intellectuelle de l'autre : elle les explique l'une à l'autre et l'une pour l'autre. »²⁰⁸

Nous retrouvons donc derrière cette prise en compte de l'expérience mystique, des thématiques récurrentes dans la réflexion de L.D. : Dieu comme présence (amour) et donc irréductible à la notion d'objet, éclatement du cadre étroit du rationalisme critique en faveur d'une pensée métaphysique ancrée dans le réel, dialectique dynamique entre expérience et reprise réflexive. Pour autant, l'expérience mystique n'est pas propre au christianisme. En rester à ce niveau, reviendrait à revenir une fois encore à cette quête d'une essence de la religion, certes généreuse mais bien incapable de faire droit à cette réalité de l'Église qui, comme nous l'avons dit, est l'autre face de la « pensée chrétienne ». Ainsi, la dimension universelle à laquelle aspire la philosophie, qu'elle soit classique ou critique, est relativisée par le renvoi à une révélation particulière, celle du Dieu biblique, et par l'incarnation qui, dans l'histoire, est affirmée comme un événement absolument central et unique. La « pensée chrétienne » telle que la conçoit L.D. est ainsi un délicat équilibre entre un pôle volontairement large qui est propre à une *pensée* qui cherche à accueillir l'infinie variété de la vie et un pôle spécifiquement *chrétien*, qui lui confère son caractère particulier.

« Si nous n'avions qu'un Dieu transcendant, entrevu dans l'expérience mystique, ce Dieu ne résoudrait aucun des problèmes que le monde pose à notre pensée. Une religion fondée sur l'expérience individuelle, indépendamment de la révélation et de l'Église, nous laisserait aux prises avec les thèses réaliste ou idéaliste de la philosophie, sans nous conduire à aucune certitude. La rencontre entre l'idéalisme et l'expérience mystique a pu produire ces systèmes, qui prétendaient que la doctrine chrétienne n'était jamais que l'expression transitoire d'une foi, en son essence informulable. Puisque l'idéalisme ne nous paraît pas pouvoir répondre aux besoins religieux de l'âme humaine, ces doctrines se trouvent, par le fait, condamnées, et avec elles, se trouverait condamné le Christianisme, si réellement il ne pouvait que nous donner des contacts plus ou moins fugitifs avec un dieu inconnu.

²⁰⁷ Ibid., p. 485. Dans la réédition de son livre, Baruzi entérine cette analyse (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Paris : Félix Alcan, 1931, p. III, note 1). Louis BOUYER fait remarquer la proximité entre la démarche du mystique espagnol, contemporain de la Réforme, et celle d'un Calvin soucieux de rendre à Dieu toute la gloire en dépouillant la religion de toutes ses formes d'idolâtrie (*Du protestantisme à l'Église*, op. cit., p. 99-102).

²⁰⁸ « W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », op. cit., p. 66-67.

I. 2 - Penser l'Église

Le Christianisme ne saurait être fondé que s'il enveloppe un système de pensée qui apporte aux hommes la réalité fondamentale pour leur vie terrestre aussi bien que pour leur vie éternelle. À notre sens, il ne fait point de doute que le Christianisme n'ait rempli cette mission. »²⁰⁹

Affirmer ainsi la mission du christianisme, n'est-ce pas finalement en rester à cette conception typique d'un occident se définissant lui-même comme phare de la civilisation et point culminant de la culture ? On s'est parfois gaussé de ce que certains penseurs du 19^e siècle, particulièrement en Allemagne, aient identifié l'aboutissement du cheminement de la raison dans l'histoire avec le protestantisme. C'est très clair dans le cas de Hegel quand il publie la *Phénoménologie de l'Esprit* : l'oiseau de Minerve qui prend son envol le soir (la chouette est le symbole de la philosophie), c'est un peu sa philosophie.²¹⁰ Eugène Ménégoz allait aussi dans ce sens quand dans ses *Réflexions sur l'Évangile du salut*, il décrivait l'histoire du salut en sept étapes, la dernière étant celle du fidéisme : Le salut par la foi indépendamment des croyances.²¹¹

Si L.D. avait nourri des sympathies pour l'idée de progrès, on pourrait lui faire ce reproche. Mais nous l'avons déjà dit, la conception qu'il se fait de son époque est plutôt à l'opposé de cette idée. Pour lui, ce ne sont pas les lendemains qui chantent, mais c'est plutôt la mélodie du matin de Pâques qu'il s'agit de réentendre. Rester dans le monde de la philosophie idéaliste, c'est continuer à « chercher parmi les morts celui qui est la vie » (Luc 24.5). La « pensée chrétienne » n'est donc pas ce qui se déploie au terme d'un processus historique, mais comme la Croix est au cœur de l'histoire, la source de cette pensée nous est déjà donnée même si toute une série de réalités tendent à nous la voiler.

En cela, L.D. est bien augustinien et non idéaliste.²¹² Comme l'auteur des *Confessions*, il pourrait dire : « *J'ai tardé à t'aimer, Beauté si ancienne et si neuve, j'ai tardé à t'aimer ! Ah ! voilà : tu étais dedans, moi dehors... Je t'ai goûté : j'ai faim et soif. Tu m'as touché : j'ai pris feu pour la paix que tu donnes* ». (Conf. X, 27-28). Le penseur chrétien ne se comportera donc pas en douanier, décidant par la critique de ce qu'il accueille ou non, mais se découvrira comme un fils prodigue,²¹³ au bénéfice d'un accueil immérité. Si retour il y a, ce n'est pas à

²⁰⁹ « L'Église comme fondement de la réalité humaine », op. cit., p. 211-212.

²¹⁰ Léon CHESTOV le dit avec une ironie mordante : « Tous ces Tertullien, Ambroise, Irénée, Augustin, Pélage, les mystiques médiévaux, les scolastiques et même Luther ont vécu, souffert et cherché uniquement pour que triomphe aujourd'hui la vérité du protestantisme libéral... » (« Sola fide », *Revue de théologie et de philosophie*, 1957, II, p. 88).

²¹¹ B. REYMOND, « Ménégoz, Bultmann, Tillich : Réflexions sur trois étapes modernes du fidéisme protestant », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, 1979, 8, 2, p. 153-158. Reymond à partir des écrits ultérieurs de Bultmann et Tillich, indique que d'autres étapes pourraient être ajoutées. Finalement, dans la démarche de Ménégoz, c'est la quête chère aux *Lumières* et de nombreux auteurs qui en sont les héritiers, de trouver une « essence du christianisme », une sorte de « religion dans la religion ». Peut-être, cette quête répondait-elle à ce que Luther et la Réforme avaient initié en définissant un « canon dans le canon » pour mieux mettre en évidence le message du salut par la grâce seule.

²¹² Par Saint Augustin, le contact est aussi établi avec la tradition platonicienne. Et même si Platon développe une théorie des Idées, sa démarche n'est en rien annonciatrice de l'idéalisme. L'idéalisme rejeterait la notion d'Idées platonicienne dans le domaine du « noumène » et donc de l'inconnaissable. Avec la philosophie moderne, il ne peut être question d'une quelconque contemplation des Idées par-delà le sensible ; les idées sont le produit de la raison en tant qu'elle accepte de se limiter aux phénomènes ou à l'histoire. En ce sens, la modernité doit plus à Aristote.

²¹³ H. THIELICKE (*Modern Faith and Thought*, op. cit., p. 315-316) utilise aussi cette référence à la parabole de Luc 15 pour illustrer la problématique de l'autonomie du sujet moderne dans la philosophie kantienne.

une époque révolue ou à un âge d'or envisagé avec nostalgie (au sens maurrassien) mais redécouverte de ce que le Royaume était toujours déjà-là.

Cette conviction qui demeure forte dans la théologie chrétienne d'orient et dans la liturgie orthodoxe,²¹⁴ reviendra en quelque sorte sur le devant de la scène théologique avec l'écrit devenu célèbre de Rudolph Otto, *Le sacré*. En proposant sa notion du « numineux », notion basée sur une étude de diverses religions, il redonne une légitimité à ce que tout un courant de la pensée moderne avait combattu, à savoir l'expérience d'un « tout autre » qui ne plie pas au cadre de la raison (C'est ce qu'indique le sous-titre du livre : *Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* / *Sur l'irrationnel dans l'idée du divin et de sa relation au rationnel*). L.D. très tôt est au courant de cette publication (il l'évoque dans une lettre à Pierre Ducros du 10 mai 1923).²¹⁵ Il se montrera ensuite plus réservé car comme pour tant d'autres auteurs, cette affirmation d'un divin qui se manifeste dans la terreur et la fascination, reste tributaire d'un cadre de pensée sinon clairement idéaliste (Otto avait écrit une thèse sur Kant) du moins moderne :

« Chaque nouvelle philosophie religieuse remet le problème sur la ligne de départ (...). Partie intégrante du monde de l'idéalisme, la philosophie religieuse non seulement se constitue en vertu de la catégorie du périmé ; mais encore depuis cinq quarts de siècle, elle refait ce que fait tout le monde de l'idéalisme : elle se remet sans cesse sur la ligne de départ. Après Schleiermacher, on aura les découvertes initiales de Ritschl, puis de chacun des membres de son école ; puis R. Otto reprend le problème : innombrables sont les essences du christianisme ou les fondements de la religion qui ont pu être ainsi proposés. »²¹⁶

Malgré les espoirs qu'une telle œuvre pouvait laisser présager, le fond du problème n'est cependant pas réglé : du point de vue d'une pensée critique, l'expérience chrétienne la plus authentique, même étudiée avec bienveillance, reste suspecte.

« La pensée ne peut-elle être qu'objective (au sens criticiste), en sorte qu'il ne reste plus en dehors d'elle que des zones de foi, de sentiment, d'intuition, dont on ne peut dire que par analogie qu'elles sont pensées, et qui, par rapport au christianisme (le christianisme unique, celui du Christ et de la tradition, il n'y en a pas deux), nous obligent toujours à prendre un parti moderniste ? »²¹⁷

Certes on peut aspirer à définir une religion dans les limites de la simple raison, on peut souhaiter fonder une morale humaniste et généreuse sur l'enseignement du rabbi de Nazareth, on peut estimer que l'attente eschatologique peut se traduire en engagement social pour qu'ici-bas déjà soit manifesté le Royaume ; malgré tout, c'est encore et toujours l'humanité autonome qui définit les règles. Ce n'est plus Moïse qui doit enlever ses sandales pour s'approcher du buisson, mais c'est désormais Dieu qui se déchausse s'il entend rejoindre ses créatures par le biais de la raison. À cause de l'incarnation, cela pourrait être à la rigueur envisagé. Pourtant, tel ne semble pas être le cas puisqu'au mieux certains parleront d'une éclipse de Dieu (Martin Buber) ou au pire, d'une mort de Dieu (Nietzsche et bien d'autres).

²¹⁴ Voir Y. CONGAR, « La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente », in *Chrétiens en dialogue : contributions catholique à l'œcuménisme*, Paris : CERF, 1950, p. 257-272, Unam Sanctam 50. L'importance de la pneumatologie dans la déification sera reprise dans le chapitre sur les charismes. Il serait intéressant de comparer le thème de la sanctification dans les Réveils et celui de la « re-spiritualisation de la nature humaine » (p. 262).

²¹⁵ Il le citera aussi plusieurs fois dans son article « La doctrine de la rédemption » (*Foi et Vie*, 1930, 10, p. 490).

²¹⁶ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 146.

²¹⁷ « Le renouveau Réaliste : Gabriel Marcel et son journal métaphysique », *Études Théologiques et Religieuses*, 1930, p. 421.

Force est bien de constater que depuis Descartes et Kant, l'affirmation de Dieu et sa présence sont non plus des évidences mais essentiellement un problème. Que nous cherchions à aller à Lui ou que nous affirmions qu'Il vient à nous, toujours un obstacle se dressera sur le chemin. Mais à la différence du récit de la Genèse où un ange à l'épée flamboyante empêche l'accès au jardin d'Eden, c'est désormais l'humanité qui par son scepticisme verrouille l'accès à Dieu.

Pour L.D., cet état de fait est inacceptable. Si la Réforme a eu raison de proclamer le *sola gratia*, c'est précisément parce qu'au cœur de l'Évangile retentit ce message d'une réconciliation entre Dieu et ses créatures. De même que tombe en Christ le mur qui se dressait entre le Juif et le non-Juif (Ephésiens 2.14), de même nous pouvons par l'œuvre de la croix entrer au-delà du voile (Hébreux 10.20) et vivre de cette union avec Dieu qui est participation à la vie trinitaire.²¹⁸ C'est un des aspects du réveil de Pentecôte qu'il mettra en avant.

« Mais ce n'est pas tant dans l'exercice des dons surnaturels (miracles de guérisons, prophéties et parler en langues des Camisards, exorcismes, etc.) que nous verrions la persistance du baptême du Saint-Esprit dans l'Église : c'est dans l'expérience mystique elle-même. On sait combien de chrétiens, connus ou inconnus, ont eu part à un état d'union avec Dieu qui a renouvelé leur être d'une manière ineffable. Or la nouvelle naissance, par laquelle on devient chrétien, n'est pas un état d'union avec Dieu. (...) Dieu et l'homme y agissant comme deux volontés qui vont se rejoindre, après avoir été séparées ; c'est un temps de lutte, de mort et de résurrection intérieure. C'est le nouvel être ainsi créé qui peut connaître plus tard l'expérience mystique. Dans cette dernière, la volonté divine pénètre et embrase la volonté humaine. Il n'y a plus seulement soumission, mais union. À des degrés divers, tout au long de l'histoire de l'Église, des milliers et des milliers de croyants ont connu cette union ineffable. Elle a eu une importance capitale pour l'édification du corps de Jésus-Christ, parce que c'est dans l'état d'union que sont nées toutes les grandes intuitions fondamentales de la pensée chrétienne. »²¹⁹

Que la philosophie moderne et critique rompe, à la rigueur, avec la grande tradition classique qui aspirait elle aussi à la contemplation de l'ineffable, cela demeure explicable. Ce qui l'est moins, c'est que la théologie en adoptant le cadre conceptuel de l'idéalisme, puisse espérer conserver cette notion d'union à Dieu.²²⁰ Une des étymologies possible du terme « religion » (du latin *religare*, relier) souligne cette dimension d'un lien entre la divinité et les humains. Pour L.D., la véritable rupture opérée par Kant et après lui par l'idéalisme, fut de vider cette relation de tout contenu réel.

« Si le kantisme est vrai, il faut supprimer l'Église chrétienne, sa confession de foi, ses sacrements, ses liturgies, ses rites. Vous me direz qu'on peut les garder quand même. Oui : mais en les transposant. Ils ne seront plus ce qu'ils sont. On aboutit encore, si vous le voulez,

²¹⁸ À propos de la célèbre icône de la Trinité de Roublev, certains ont fait remarquer que les trois personnages sont assis chacun à l'un des côtés de la table, mais que le quatrième côté, celui qui s'ouvre sur l'observateur, est libre. Comme si l'invitation nous était adressée à rejoindre la communion trinitaire. Ci-dessus (voir notes 99 et 142) nous évoquions l'impact qu'eut sur L.D. la découverte de l'orthodoxie. C'est probablement cette insistance de la tradition orientale sur la *theosis* qui a interpellé L.D. et renforcé sa conviction que la « pensée chrétienne » était avant tout une philosophie de la présence.

²¹⁹ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 46-47. Nous soulignons trois éléments qui sont essentiels dans cette problématique.

²²⁰ Déjà de son vivant, Kant avait trouvé en la personne de Johann Georg Hamann, un brillant contradictoire. Les deux penseurs se rencontrèrent souvent et échangèrent par écrit sur la question de la démarche critique et ses rapports avec la religion. Hamann qu'on désignait du surnom de « mage du Nord », tirait argument d'une conversion aux allures très mystiques pour dénoncer le rationalisme invétéré de Kant. Hamann qui avait la plume souvent acérée publia un écrit au titre révélateur : *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (1784). Le philosophe protestant Jean BRUN lui consacre un article fouillé : « Hamann et Kant », in QUILLIEN, J. ; KIRSCHER, G. (eds.), *Cahiers Eric Weil III : Interprétations de Kant*, Lille : Presse Universitaire de Lille, 1992, p. 9-24.

à cette proposition : "Si le kantisme est vrai, il faut transformer du tout au tout la religion chrétienne, en la transposant du plan de l'absolu au plan du relatif". »²²¹

La question est alors de savoir quelle forme de religion le protestantisme moderne veut être. Soit il s'inscrit dans l'élan de la Réforme et redécouvre la profondeur du *coram Deo*, soit il rompt avec cette conception et comprend la religion sur le mode du *relegere* (relire). L'herméneutique de l'expérience religieuse prendra alors le pas sur la mystique de l'existence spirituelle.

« Bon gré mal gré, tout théologien qui part de Kant est obligé de faire quelque chose de semblable. [...] La religion n'est plus une source de pensée, elle doit être expliquée par la pensée. De là vient ce thème si caractéristique de la philosophie religieuse du XIX^e siècle, le thème de l'interprétation. On n'accepte jamais les choses visibles telles qu'elles sont. On cherche une explication par derrière elles. [...] Désormais il y a des systèmes sur le christianisme. Saint Paul n'est plus une autorité pour la pensée, mais un sujet pour l'analyse. »²²²

Ceci nous conduit donc maintenant à examiner la critique que L.D. opère du libéralisme théologique.

« Dans l'élite protestante il s'est trouvé beaucoup d'esprits depuis un siècle pour penser que l'avènement du monde de l'idéalisme, loin de pouvoir nuire à l'Église chrétienne, lui permettait au contraire de prendre enfin son véritable visage. Il y aurait une sorte d'harmonie préétablie entre le courant religieux issu de Jésus-Christ et le courant philosophique issu de Descartes.. La convergence, que Malebranche salua pour son propre compte avec tant d'enthousiasme, devait, en terrain protestant, cesser d'être une opinion individuelle, pour exprimer le fond même des choses. Etablie systématiquement par l'élite des penseurs, propagée par les prédicateurs et la presse, l'affirmation d'une harmonie quasi-providentielle entre les principes idéalistes et le protestantisme ne pouvait manquer de pénétrer de plus en plus profondément dans nos Églises. Jusqu'à quelle profondeur ? Nul ne saurait le dire. Le présent examen aura pour résultat de montrer que la convergence supposée n'est pas réelle. »²²³

I. 2.4 Le libéralisme théologique, expression de l'idéalisme philosophique.

Si L.D. attache tant d'importance à fonder cette « pensée chrétienne », c'est aussi parce que comme d'autres théologiens de la même période, il entrevoit les limites du libéralisme, ce courant qui s'est imposé parmi les élites protestantes. La faculté de théologie protestante de Paris où il a fait ses études se revendiquait d'ailleurs explicitement de ce courant.²²⁴ Suite à la

²²¹ « Dogme et intelligence », *Le Semeur*, février 1929, 31^e année / 4, p. 209. Y. CONGAR dans l'article déjà cité sur la « déification » souligne combien l'Orient a gardé une approche de la connaissance très différente de celle de l'Occident : « Pour l'Orient, la connaissance est l'affaire de tout l'être, et la connaissance religieuse celle d'une transfiguration charismatique de tout l'être. Elle est d'ailleurs en continuité avec la connaissance naturelle comme la grâce l'est avec la nature ; la philosophie s'achève en sagesse pneumatique. Pour l'Occident, (...) les "pouvoirs" de la raison sont soigneusement distingués de ceux de l'âme élevée à l'état de grâce et considérés comme ayant validité et autonomie dans leur ordre : consistance propre de la philosophie » (op. cit., p. 268)

²²² « La réalité de l'Église », op. cit., p. 438.

²²³ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 25. Citons aussi cet autre passage de l'article « La réalité de l'Église » (op. cit., p. 436) : « On connaît la page fameuse d'Auguste Sabatier qui commence ainsi : "Les esprits qui pensent se peuvent aujourd'hui diviser en deux classes : ceux qui datent d'avant Kant et ceux qui ont reçu l'initiation et comme le baptême philosophique de sa critique..." ». Qu'il y ait un avant et un après Kant est souligné par A. C. MCGIFFERT, un théologien américain, disciple de Harnack, qui intitule une histoire de la pensée protestante de la Réforme aux Lumières : *Protestant Thought Before Kant* (London : Gerald Duckworth & C°, 1911).

²²⁴ L.D. utilise aussi l'expression « néo-protestantisme » qui peut renvoyer à la distinction opérée par Troeltsch.

défaite française de 1870, plusieurs professeurs de la faculté protestante de Strasbourg avaient trouvé refuge dans cette faculté. Et malgré tout ce que la société française pouvait conserver de ressentiment à l'égard de l'Allemagne, le meilleur de l'érudition d'outre-Rhin restait solidement enseigné à Paris. En même temps, malgré la dette intellectuelle des théologiens français vis-à-vis de leurs homologues allemands, le libéralisme francophone avait aussi sa spécificité.²²⁵ Il était lié à l'émancipation des protestants après la révolution française et à leur engagement politique pour des gouvernements qui garantiraient que la liberté de conscience si durement acquise ne serait pas à nouveau révoquée. Dans la seconde moitié du 19^e siècle, de grandes figures protestantes contribueront à asseoir un état de plus en plus laïque et de moins en moins dépendant de l'influence catholique.²²⁶ Dans ce contexte, le libéralisme théologique protestant pouvait donner l'impression, non seulement par les idées qu'il défendait, mais aussi par sa vision politique et culturelle, d'être du côté du progrès.²²⁷ À côté de cela, dans les paroisses, de nombreux fidèles et pasteurs restaient attachés à un protestantisme plus classique.²²⁸ L'impact du Réveil de 1820, des figures comme Alexandre Vinet ou Adolphe Monod, contribuaient également à couper le monde protestant en deux grands blocs de pensée, ce qui se traduisait aussi par deux synodes distincts (sans compter tous les mouvements dissidents).

Nous l'avons déjà évoqué dans le chapitre biographique, L.D. par son parcours personnel, par son mariage, par ses propres réflexions et sans doute aussi par ses orientations politiques plus conservatrices, n'était pas vraiment attiré par le libéralisme.²²⁹ C'est donc très logiquement qu'il en entreprend la critique dans la ligne de son analyse de l'idéalisme. Pour lui, le libéralisme est la traduction dans le champ théologique de cette rupture culturelle

²²⁵ J-L. BRUCH distingue la France et l'Allemagne dans leur manière d'aborder les *Lumières*. En Allemagne il n'y eut pas de rupture avec la théologie contrairement à la France. Outre-Rhin, les *Lumières* passèrent par l'université et furent donc plus modérées. En France, l'université contrôlée par l'Église, reste fermée et la contestation passera par des publications publiques et clandestines. Ce qui atteste aussi l'influence de la philosophie allemande et particulièrement de Kant, c'est que « jusqu'au début de notre siècle, l'éthique kantienne fut la doctrine morale dominante de l'Université française, et tout particulièrement des Ecoles normales, c'est-à-dire de l'enseignement primaire » (« Kant et les Lumières », *Revue de métaphysique et de morale*, 1974, 4, p. 457-472, citation p. 471).

²²⁶ P. CABANEL, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2003, 282 p.

²²⁷ Un exemple parmi d'autres avec cet extrait de Benjamin Constant où il oppose la religion qui par nature serait ouverte au changement et le sacerdoce qui lui résisterait : « Néanmoins, comme toute vérité porte ses fruits, celle qui avait réveillé dans l'âme des réformateurs du XV^e siècle le sentiment des droits de l'indépendance intellectuelle n'a pas tardé à briser les chaînes dont ses premiers organes prétendaient le charger. Et c'est du sein de l'église protestante que le christianisme, rendu tout à la fois à sa pureté ancienne et à sa perfectibilité progressive, se présente aujourd'hui comme une doctrine contemporaine de tous les siècles, parce qu'elle marche avec tous les siècles ; ouverte à toutes les lumières parce qu'elle accueille et adopte toutes les lumières ; s'enrichissant de toutes les découvertes, parce qu'elle ne lutte contre aucune découverte ; se plaçant à chaque époque au niveau de l'époque et déposant par cela même toutes les notions qui sont en arrière des pas que fait chaque jour l'esprit humain » (E. HARPAZ, *Benjamin Constant : Écrits d'un humaniste engagé*, Genève : Slatkine, 2000, p. 77)

²²⁸ C'est l'avis de L.D. : « Nos paroissiens ignorent le libéralisme, l'orthodoxie et tous les dosages qu'on en peut faire. Ils savent qu'il y a la foi en Jésus-Christ ou l'incrédulité, l'immortalité ou le néant, la présence de Dieu ou le vide immense, et ils maintiennent, lorsqu'ils croient, la vérité séculaire dont a toujours vécu l'Église. Ils ignorent l'idéologie et ses divisions » (« La réalité de l'Église », op. cit., p. 440).

²²⁹ Il est sans doute exagéré de ranger tous les représentants français du libéralisme théologique avec la gauche politique, ceci dit, L.D. pense en particulier à des hommes comme Wilfred Monod et le mouvement du christianisme social. C'est avec ce courant qu'il se distancie de manière affirmée.

essentielle que furent les *Lumières* et avec elles, le développement de l'idéalisme. Car le mouvement libéral, dans la diversité des formes qu'il prendra, a fait cependant sien un principe essentiel de la modernité, à savoir l'exigence d'une libre-pensée.

« En face de l'orthodoxie issue du méthodisme anglais, apparaît le libéralisme. Celui-ci perçut sans nul doute l'insuffisance d'une doctrine où tout se ramène à l'expérience individuelle de la conversion. Au lieu de centrer le christianisme sur l'individu, il suivit un mouvement inverse, et s'efforça de dégager les principes essentiels du christianisme, en accord avec les lois générales de l'esprit humain. Le libéralisme français est-il né sous l'influence des grands systèmes idéalistes de l'Allemagne ? Ou bien est-il allé au-devant d'eux ? Question que nous ne saurions résoudre pour notre part. Qu'il nous suffise de constater qu'une union étroite devait s'engager entre le libéralisme protestant d'une part, et l'idéalisme kantien et post-kantien de l'autre. Kant a inauguré un courant de pensée qui devait profondément pénétrer le protestantisme français. La formule calviniste d'une révélation divine proposée à la conscience humaine qu'éclaire le Saint-Esprit, fait place, sous l'influence de Kant, à la notion d'une conscience qui tire d'elle-même les normes de la Révélation. Dans ce changement tient toute l'innovation de la critique biblique. Celle-ci suppose en effet toujours, sous sa forme libérale, que l'esprit humain, armé de ses catégories et de ses instruments de contrôle, est juge en dernier ressort de ce qui a pu se passer autrefois. » ²³⁰

En cela, le libéralisme adopte une lecture très novatrice de la Réforme, une lecture, nous l'avons déjà indiqué, que L.D. refuse catégoriquement, celle qui consiste à y voir l'avènement d'une Église affranchie de l'autoritarisme et du dogmatisme romain et affirmant comme principe fondateur le libre-examen. Autant Calvin comme d'autres réformateurs, s'étaient tournés vers le passé et vers les Pères de l'Église pour y redécouvrir les fondements de l'Église véritable, autant les penseurs libéraux, se tournent sinon vers l'avenir, du moins vers les auteurs contemporains qui mènent comme eux ce combat pour le libre-examen. L'enjeu n'est pas d'abord pour eux de retrouver la Sainte doctrine en la dépouillant des oripeaux de la scolastique, mais de favoriser l'avènement de théologies originales qui fassent droit aux exigences de cette pensée rationnelle qui peu à peu s'est affirmée dans le domaine des sciences exactes ou humaines.²³¹ Ainsi, si pour L.D. le lieu par excellence où s'épanouira la « pensée chrétienne » est l'Église, pour les théologiens libéraux, ce sera plutôt l'université et aussi, dans le monde germanique en particulier, l'État. Pour un pasteur soucieux d'un

²³⁰ « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », *Foi et Vie*, 1930, 22, p. 1161. À titre de comparaison, voici une des définitions possibles du libéralisme : « Liberal theology is an attempt to incorporate into Christian systematic thinking the values that have been expressed in modern political and social movements while emphasizing the ethical over the doctrinal aspects of the Christian faith, thus stressing the freedom of man and his capacity for response to God's will and for shaping his own life in conformity thereto » [La théologie libérale est une tentative d'incorporer à la pensée systématique chrétienne les valeurs qui s'exprimèrent dans les mouvements politiques et sociaux modernes, tout en soulignant les aspects éthiques de la foi chrétienne par dessus les aspects doctrinaux, et mettant ainsi en avant la liberté humaine et sa capacité à répondre à la volonté de Dieu et à façonner sa propre vie en conformité avec cette dernière] (« Liberalism », in J. C. BRAUER, ed., *The Westminster Dictionary of Church History*, Philadelphia : The Westminster Press, 1971, p. 496b).

²³¹ C'est aussi l'avis d'A. ENCREVE : « Cette volonté de permettre aux hommes de rester chrétiens dans un monde qui renouvelle rapidement ses connaissances dans tous les domaines sonne comme le *leit-motiv* de la théologie protestante au XIX^e siècle » (*L'expérience et la foi. Pensée et vie religieuse des huguenots au XIX^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 2001, p. 46). J.-J. VON ALLMEN abonde lui aussi à cette vision, mais pour la seconde moitié du 20^e siècle : « S'il fallait caractériser brièvement la tendance de ce qui paraît de meilleur dans le domaine théologique, en France et en Suisse française, je crois qu'il faudrait y voir le message d'une orthodoxie solide utilisant les méthodes d'un saint libéralisme. [...] L'erreur du libéralisme, si l'on veut schématiser, c'est d'avoir pensé qu'à partir de la nature on pouvait atteindre le mystère de Dieu (la démarche de l'*adoptianisme* en christologie), et l'erreur de l'orthodoxie, c'est d'avoir négligé le fait que le mystère de Dieu s'était librement dévoilé à nous dans un homme qui a vécu dans l'histoire (la démarche du *docétisme* en christologie). » (« Remarques sur quelques collections théologiques », *Foi et Vie*, 1948, 46 / 1, p. 84-85).

renouveau de la vie paroissiale, on comprend que le libéralisme n'ait pas semblé la meilleure carte à jouer.

Pourtant, le libéralisme contrairement à certains penseurs qui en vinrent à prôner un athéisme philosophique et civil, reste attaché à la vie ecclésiale et à des formes de piété. Sans doute estime-t-il que les lumières nouvelles apportées par la raison contribuent au *semper reformanda* que la Réforme a initié ? L.D. reconnaît cette aspiration à la spiritualité malgré le rôle prépondérant donné à la raison :

« Mais le libéralisme peut s'allier avec la vie religieuse. Le croyant continuera d'employer les formes et les formules de la piété. Quand il se fera théologien, il les interprétera à la lumière du kantisme ou du néo-criticisme ou de quelque autre doctrine. Mais il restera fermement attaché au sentiment religieux sous-jacent. L'Allemand, discipliné au possible pour la vie pratique, et facilement outrancier dans le domaine spéculatif, s'accommode aisément de ce dualisme. On le retrouve chez nous avec la délicatesse et les nuances propres à l'esprit français, chez un Sabatier par exemple, âme cévenole et mystique, se jouant à travers les découpures d'un fin système libéral appuyé sur le kantisme. C'est probablement une coïncidence, mais même en France, plusieurs théologiens libéraux marquants appartiennent à la conservatrice Église luthérienne, tel feu le professeur Eugène Ménégoz, par exemple. »²³²

Derrière la figure de Kant, que L.D. cite comme une sorte d'archétype de l'idéalisme, c'est en fait un ensemble de philosophies qui, dans le monde universitaire européen et particulièrement dans les facultés de théologie, se rejoignaient dans une réinterprétation de la compréhension traditionnelle des éléments centraux de la foi. Paul Tillich évoque ce mouvement en le désignant de « retour à Kant » (Back to Kant).²³³ Ce mouvement ayant constaté l'échec des grandes synthèses philosophico-théologiques de la première moitié du 19^e siècle (Schleiermacher et Hegel), veut revenir à la rigueur de l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Mais cette quête de l'objectivité ou d'une rationalité auto-fondée appliquée à la

²³² « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », op. cit., p. 1161-1162. Barth aussi reconnaîtra la grandeur des maîtres qui le formèrent : « Celui qui a pu encore connaître quelques-uns de ces hommes comprendra ce que j'entends en disant que la personnalité de beaucoup d'entre eux est vraiment inoubliable : ils respiraient la probité scientifique jointe à une authentique piété, qu'elle fût encore d'église ou non. (...) Les théologiens évangéliques du XIX^e siècle, ou en tout cas les meilleurs d'entre eux, représentent un type d'homme extrêmement respectable en son genre, et que, pour cette simple raison déjà, nous avons vraiment le devoir de les écouter » (*La théologie évangélique au XIX^e siècle*, op. cit., p. 15-16). L.D. rappelle aussi que de nombreux penseurs idéalistes conservèrent un attachement réel à la religion même s'ils la réinterprétèrent :

« Quelle fut l'attitude des idéalistes de la seconde vague à l'égard de la religion ? Quelle fut celle des théologiens à l'égard de l'idéalisme ? Dès le début, le christianisme et l'idéalisme passèrent en sympathie. Un large champ s'ouvre pour des efforts de compréhension mutuelle et d'entraide. C'est ainsi que Leibniz consacre ses forces, selon l'expression de M. Baruzi, à l'organisation religieuse de la terre. Kant., tout comme Descartes, a des intentions apologétiques ; on sait les influences piétistes qu'il subit au début de sa vie. Hegel fut étudiant en théologie : jamais les préoccupations religieuses ne l'abandonnèrent.

Partout où l'idéalisme a fleuri, il a manifesté des tendances spiritualistes, et au moins des sympathies pour le sentiment religieux. Seule, la catastrophique gauche hégélienne brisa l'alliance. Mais, pour le reste, le fait est indéniable : qu'il suffise de rappeler pour la France le nom de Renouvier. Quant aux universités anglaises, il semble que, désemparées par le naturalisme, elles aient choisi délibérément Hegel, pour en faire le rempart des vérités religieuses auxquelles elles étaient foncièrement attachées » (« Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 43-44).

²³³ *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, London : SCM Press, 1967, p. 215-219. Tillich pose cette question : « Why Kant and nobody else ? None of these people [Ritschl, Harnack, Troeltsch, Rauschenbusch. N.d.r.] said "back to orthodoxy" or "back to pietism" ». [Pourquoi Kant et pas quelqu'un d'autre ? Aucun de ces gens ne dit "retour à l'orthodoxie" ou "retour au piétisme"]. Ce « retour à Kant » correspondrait à la deuxième phase du libéralisme après les travaux de D. F. Strauss et de F. C. Baur (cf : « Liberalism », in *The Westminster Dictionary of Church History*, op. cit., p. 496-497).

doctrine chrétienne semblera toujours un leurre au pasteur de Charmes, du moins si l'on veut renouer avec l'élan spirituel qui fut celui des Réformateurs et restaurer une véritable doctrine évangélique.

« S'il y a une philosophie qui s'oppose radicalement au calvinisme, c'est bien celle de Kant.. Pour le premier tout s'oriente vers la gloire de Dieu. Pour l'autre tout converge vers l'expérience morale d'un être dont la pensée est privée de toute communication avec Dieu. Tandis que le chrétien voit en Dieu la source de toute lumière, Kant fait de Dieu quelque chose d'inconnaissable et d'impensable ; la seule lumière est dans "la loi morale au dedans de moi".

Ainsi le protestantisme, doctrine de la grâce, doctrine dont le danger à l'origine était de pencher vers une insuffisante appréciation de l'effort de l'homme pour obéir à Dieu, s'est infléchi dans le sens d'un moralisme où la conduite bonne, et non plus l'adoration de Dieu, est devenue le centre de la religion.

Ce serait peu si le centre de gravité du protestantisme n'avait fait que se déplacer de Calvin vers Kant : à partir de ce premier écart, que d'autres glissements ! Jusque dans William James ».²³⁴

En effet, on constate aisément que si l'on veut être cohérent avec la démarche critique, peu d'éléments de la foi peuvent garder leur statut traditionnel. La religion libérale²³⁵ n'est-elle pas vouée alors à sa propre disparition, du moins si elle entend être la sève d'une réelle vie ecclésiale ?

« Le libéralisme, dans la mesure où il fut un rationalisme conséquent, n'existe plus par la force même des choses. Niant l'Église il ne peut subsister dans l'Église. Il la détruit, ou il s'en élimine. Sur la réalité du surnaturel, sur le réalisme de la vérité chrétienne que souligne excellemment M. Boegner, tous les protestants croyants sont d'accord. Mais notre pensée protestante tâtonne cependant. Elle ne sait pas exactement qualifier le réalisme dont elle sent en tous cas l'absolue nécessité. Cela tient à des faits historiques, à des filiations de pensée, qui ont modelé notre théologie et notre esprit protestant. Nous ne croyons pas nous tromper en disant que nous hésitons entre le calvinisme et le modernisme. »²³⁶

Ainsi, à quelques décennies de distance, L.D. et les adeptes du retour à Kant adoptent-ils la même démarche, celle de la reprise d'un auteur de référence qui leur est antérieur. Le pasteur de Charmes renoue avec Calvin et à travers lui avec Augustin, les néo-kantiens font de même mais avec le maître de Königsberg. Ce retour n'est évidemment pas une reprise pure et simple visant à réhabiliter l'une ou l'autre orthodoxie.²³⁷ C'est plutôt l'espoir de creuser plus loin un sillon dont ils pensent qu'il n'a pas porté tous ses fruits. La grande différence cependant, et elle tient je pense à cette rupture profonde de la 1^{ère} Guerre mondiale, est que les néo-kantiens ont encore une vision optimiste des pouvoirs humains alors que L.D. ne partage plus cette conviction. Dans la suite de Hocking, il redonne place à la mystique et à

²³⁴ « Culture et unité », op. cit., p. 335-336a.

²³⁵ Dans notre texte, nous utiliserons souvent le singulier pour parler du libéralisme théologique. Comme le souligne B. REYMOND, il serait plus juste d'employer le pluriel car « il n'y a jamais eu une théologie libérale, mais plusieurs, pas toujours conciliables entre elles. Dans l'ensemble, elles relèvent en revanche d'un même état d'esprit et les traces qu'elles laissent derrière elles vont toutes dans la même direction quand elles ne se rejoignent pas jusqu'à se confondre » (*Sur la trace des théologies libérales : un demi-siècle de rencontres, de lectures et de réflexions*, Paris : van Dieren Éditeur, 2002, p. 12). Notre singulier renvoie donc à la démarche libérale plus qu'aux théologies. Pour L.D., l'élément commun au libéralisme théologique était son enracinement dans les postulats de la philosophie kantienne.

²³⁶ « La tâche de l'apologétique », *Foi et Vie*, 1928, 14, p. 787-788.

²³⁷ « En somme, dira-t-on, vous préconisez l'adoption naïve des croyances des simples. Vous voulez que les protestants éclairés viennent enfoncer des racines dans le sol des vieilles paroisses. Justement ils s'en détachent parce que leur mission est d'éclairer la foi. Votre principe conduirait à l'obscurantisme » (« Culture et unité », op. cit., p. 335a).

travers son analyse à la métaphysique, alors que l'école libérale issue du néo-kantisme réitère sa volonté d'en rester aux limites de la simple raison. L.D. a été confronté à cela aussi par ses études à la Sorbonne où à côté d'une école kantienne conduite par Victor Delbos se déploie la pensée originale d'un Bergson. Gabriel Marcel dans son *Journal métaphysique* atteste aussi de ce basculement vers une pensée où le souci de l'objectivité fait place à la prise en compte de l'existence dans sa multiplicité.²³⁸ Marcel De Corte résume d'ailleurs cette rupture marcélienne avec l'idéalisme comme une conséquence logique qui serait étroitement liée à un processus de « décomposition » de cette pensée. Entièrement tournée vers l'intelligibilité de l'objet, elle a négligé le sujet qui pourtant initie ce mouvement de la pensée vers le phénomène. Reprenant les propos de Marcel, De Corte écrit : « L'idéalisme escamote l'existence parce qu'il veut être objectif, et il veut être objectif en vertu de son intellectualisme radical. »²³⁹

Et c'est justement cet intellectualisme radical qui après 1918 ne peut plus être défendu. En effet le couronnement moral de la raison défendu par Kant et qui n'était peut-être qu'une autre manière d'exprimer cette culture policée qui fut souvent attribuée aux Prussiens, a volé en éclat. Freud dont les écrits commencent à être connus en Europe, ne vient-il pas apporter la preuve éclatante que l'humain obéit plus aux pulsions qu'à la raison ?²⁴⁰ Telle n'était pas encore la vision des théologiens néo-kantiens. Ils se méfient de cette irruption de l'existence dans le champ de la pensée. Tillich le souligne : revenir à Kant, c'est dresser une digue contre l'irruption de toutes ces « formes de mysticismes, parmi lesquelles il y a les théologies de l'expérience (dont Schleiermacher)... L'expérience signifie que le divin est en nous, pas nécessairement par nature, mais malgré tout donné et ressenti dans notre propre être ». ²⁴¹ Ce que dit Tillich, confirme ce que nous avons déjà pu montrer de la pensée de L.D. : La vérité n'est pas à trouver en nous, dans le raffinement croissant de la démarche épistémologique, mais se découvre dans l'irruption de cet autre qu'est le Christ en tant aussi qu'il révèle l'Évangile. Sans la sophistication de ces débats théologiques, n'est-ce pas un peu ce que réclameront les adeptes du Réveil ou du Pentecôtisme : faire droit à l'expérience existentielle qui bouscule nos schémas, nos certitudes, nos routines, nos théologies ?

Cette expérience de Dieu, je ne peux prétendre être le premier à la vivre. Rien ne garantit non plus que ma manière de vivre cette expérience de Dieu soit plus authentique que celle de ceux qui m'ont précédé dans l'histoire, même s'il est illusoire d'espérer m'en forger une connaissance fiable. C'est pourquoi, L.D. refuse de considérer que seules les philosophies les plus récentes et les plus novatrices seraient dignes d'intérêt. Pour lui, nous l'avons déjà signalé, les Pères de l'Église, les docteurs de l'Église, les Réformateurs, restent des croyants dont l'expérience spirituelle n'est pas par principe à suspecter. Ils sont aussi des penseurs, nourris de la sagesse séculaire et parfaitement à même d'enrichir la foi et la pensée d'un

²³⁸ L.D. consacre un article à la présentation de ce texte majeur de G. Marcel, qui était aussi, rappelons-le, son beau-frère : « Le renouveau Réaliste : Gabriel Marcel et son journal métaphysique », *Études Théologiques et Religieuses*, 1930, p. 404-421. Plus tard, G. Marcel proposera cette distinction devenue célèbre entre « problème » et « mystère » pour précisément aller au-delà du carcan formel de l'idéalisme de sa jeunesse.

²³⁹ DE CORTE, M. « L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1935, 38, N° 48, p. 471, [en ligne], http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0776-555x_1935_num_38_48_2941 (consulté le 08/01/2014)

²⁴⁰ L.D. en parle dès 1922 dans sa correspondance avec P. Ducros. Il le citera occasionnellement dans quelques articles.

²⁴¹ *Perspectives...*, op. cit., p. 216 (notre traduction).

croyant du 20^e siècle. En cela, il peut sembler un anti-moderne.²⁴² Dans ce débat où se rejoignent théologie et philosophie, St. Augustin lui sert de modèle car lui aussi, à sa manière, dut articuler la réflexion à la révélation.²⁴³ Et comme pour l'évêque d'Hippone ferraillant avec les manichéens, les donatistes ou les pélagiens, le pasteur Dallière doit entrer dans l'arène du débat théologique. Contrairement à la polémique protestante de l'époque, l'adversaire n'est, pour lui, ni le catholique, ni l'athée, mais un ennemi de l'intérieur, le libéralisme théologique et à travers lui cette tendance de plus en plus fréquente dans la théologie protestante de prendre comme point de départ les présupposés de la démarche critique et non plus les affirmations fondatrices du credo. Pourtant, le ton adopté pour sa critique ne sera jamais agressif ou méprisant. Sans doute parce qu'il était lui-même issu de ce milieu, il connaît la valeur et le sérieux de ses représentants. Mais cette forme de protestantisme a pour lui fait son temps et ne peut fournir ce qui sera nécessaire à un renouveau des Églises de la Réforme. Il l'exprime déjà dans un texte de jeunesse :

« La raison d'être permanente du protestantisme est, à mon sens, en lui-même, et non pas relativement à aucun autre groupement. Le protestantisme représente une branche de la tradition chrétienne. Ce n'est pas son alliance avec un certain libéralisme, un certain idéal de la démocratie, de la science ou de la libre pensée, qui justifie son existence en France : c'est bien plutôt sa fondation historique, l'apport spirituel qui a été le sien par ses docteurs et ses martyrs du XVI^e au XVIII^e siècles. L'apport du protestantisme ne saurait se traduire par de vagues formules ; il consiste en un contenu spirituel qu'on s'approprie par une vie de piété, de pensée ou de travail. Il continue la christianisation du monde, sous une forme "réformée". Sa "raison d'être", c'est en définitive d'être une forme vivante du christianisme. »²⁴⁴

Nous retrouvons dans ce texte « programme », cette référence récurrente aux premiers temps de la Réforme. Ce n'est pas tant la nostalgie d'un passé révolu qui s'exprime ici que la prise en compte d'une situation qui pour bien des raisons n'a pas pu s'épanouir comme elle l'aurait dû. Si ce n'était pas un pasteur qui écrivait, nous pourrions presque croire à un plaidoyer gallican.

« L'œuvre du Synode de 1559 a été accomplie une fois pour toutes, et nous ne prétendons pas qu'il faille la répéter. Chaque époque agit selon ses circonstances propres. Mais ce que l'on doit relever en tous cas dans cette page, c'est l'idée directrice qui guide les pasteurs du temps. Ils veulent constituer l'Église chrétienne "qui est dressée en France". On chercherait en vain là dedans une définition des principes protestants, des méthodes protestantes ; on y chercherait en vain le mot même de protestantisme. Les pasteurs, qu'unit le double lien des persécutions supportées en commun et de la sainte Cène, travaillent à constituer en France une Église chrétienne.

Quel bon sens, quelle clarté, et en même temps quelle foi sérieuse, vivante, agissante ! Les guerres de religion et les persécutions sont venues ruiner tout cela. Mais voilà plus d'un siècle que l'on ne nous persécute plus. Avons-nous repris la pioche et la truelle que l'on

²⁴² C'est d'ailleurs le titre d'un ouvrage polémique de Jacques MARITAIN (*Antimoderne*, Paris : Desclée & C^{ie}, 1922, édition revue et augmentée, 269 p.). Mais à Saint Augustin, Maritain préférera Saint Thomas, ce en quoi il est fidèle à la logique de sa conversion au catholicisme. Il parle aussi pour son époque de ce danger du « misonéisme », autre forme de la « néolâtrie » (p. 16). Un peu plus loin, ces lignes que L.D. aurait pu faire siennes : « Parce que nous préférons adhérer à une philosophie [le thomisme] dont la pérennité est le caractère propre, et qui donc est d'aujourd'hui comme d'hier, nous aimons le nouveau. Mais à une condition, c'est que ce nouveau continue véritablement l'ancien et s'ajoute, sans la détruire, à la substance acquise » (p. 18).

²⁴³ Il faut relire le bel article consacré par L.D. à Augustin car dans ce texte au ton très personnel, il exprime comment l'auteur du traité *De l'utilité de croire*, l'a sorti d'un trouble intellectuel et lui a donné les éléments pour fonder les grandes lignes de sa pensée chrétienne (« Notes sur une lecture de Saint Augustin », *Foi et Vie*, 1927, 6, p. 312-322).

²⁴⁴ « Réponse à l'enquête : la jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France », op. cit., p. 198.

I. 2 - Penser l'Église

arracha par la violence de la main de ces grands bâtisseurs ? Avons-nous retracé le plan d'une Église réformée, dressée en France ? Et, si nous ne l'avons pas fait encore, ne nous attardons pas aujourd'hui à chercher les causes de ce retard. Demandons-nous plutôt pourquoi l'on ne continuerait pas maintenant, avec hardiesse et en toute connaissance de cause, le travail commencé au XVI^e siècle, combattu pendant deux siècles par des procédés iniques et stupides, repris trop mollement et avec trop peu de netteté depuis que la liberté de conscience a été obtenue.

Edifier l'Église chrétienne réformée de France, voilà bien l'idéal qui anime les appels à l'autorité et à l'unité que nous signalions plus haut. »²⁴⁵

Mais ce noble projet ecclésiologique reste en panne, comme si finalement avec les différents concordats, un statu quo s'était imposé renforcé par la laïcisation croissante de la vie politique et la marginalisation des Églises. L.D. désigne cette période particulièrement défavorable au protestantisme par l'expression « la grande cassure ».

« Or, nous constatons que, depuis un siècle, le protestantisme français, au lieu de chercher auprès de ses propres ancêtres le témoignage rendu à Jésus-Christ, se réfère sans cesse à des points de repère plantés hors de notre sol. Cela n'est possible qu'en raison de ce que nous appellerons la grande cassure du protestantisme français : grande cassure historique et spirituelle qu'il faut placer entre les années 1770 environ et 1820 (...) Le temps est venu de réparer consciemment cette cassure. Il faut prendre conscience de nous-mêmes en tant que Réformés, vivants sur ce sol de France, non pas depuis 1820, mais depuis 1520. Il faut renouer le fil de notre tradition de pensée, prendre pour base ce qu'ont posé nos fondateurs. Partant de là, nous saurons juger ce que nous devons prendre et laisser dans tout mouvement contemporain. Depuis un siècle, la pensée protestante s'est installée dans des centres de référence étrangers à elle-même. Elle s'est jugée elle-même, critiquée, et on peut dire elle ne s'est pas comprise elle-même, parce qu'elle s'est placée au point de vue méthodiste, au point de vue kantien, au point de vue pragmatiste. Remettons-nous sur notre base : la Réforme des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles. Nous vivons ou périssons avec elle : et, appuyés sur ce fondement, nous saurons assimiler dans les apports du dehors tout ce qui peut accroître notre vie.

Nous vivons ou nous périssons avec la Réforme ? Mais nous vivons ! Car reprendre la continuité historique de l'œuvre réformée, c'est retrouver saint Augustin, c'est retrouver saint Paul. C'est comprendre qu'au fond du Christianisme, il y a la réalité de l'Église, corps de Christ, fondé et gouverné par le Saint-Esprit. »²⁴⁶

Pourtant, dans certains endroits de France, dans ces paroisses souvent rurales qui ont gardé le dépôt de la foi huguenote, subsiste encore une doctrine réformée suffisamment préservée pour qu'à partir d'elle on puisse espérer redonner vie à tout le corps ecclésial.

« Non seulement l'unité de l'Église réformée de France est possible, elle est nécessaire, et son fondement, c'est la tradition huguenote. (...) Gardons-nous d'entendre en un sens matérialiste les termes de tradition huguenote, de terroir huguenot. Ils font allusion au privilège qu'ont encore quelques protestants français de vivre sur le sol même où leurs ancêtres se sont convertis à la Réforme, soit au XVI^e siècle soit depuis lors. Ces protestants-là ont reçu des mains de leurs parents le précieux dépôt de l'idéal qui fut celui des réformateurs français, des pasteurs d'autrefois, et spécialement des martyrs.

Il va de soi que c'est le dépôt qui importe, et non, en elle-même, la parenté huguenote. On ne devient pas protestant par droit de naissance. Si, en beaucoup d'endroits, huguenot signifie anticatholique, et non plus chrétien, nous répudions ce lamentable contresens. Nous n'employons ce titre, au contraire, que dans la mesure où il désigne une tradition de foi toujours vivante. »²⁴⁷

²⁴⁵ « Soyons une Église », *La Vie Nouvelle*, vendredi 2 octobre 1925, p. 178-179.

²⁴⁶ « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », op. cit., p. 1164, 1168. Cette notion de « grande cassure » sera reprise par J. CADIER, « La tradition calviniste », in BOEGNER, M. & SIEGFRIED, A., éd., *Protestantisme français*, Paris : Plon, 1945, p. 299. Nous citons cet auteur en particulier car il fut un des responsables du mouvement des Brigadiers de la Drôme et un temps en désaccord avec L.D.

²⁴⁷ « Culture et unité », op. cit., p. 335a.

Mais si cet élan de la Réforme a été brisé en vol et s'il ne survit plus que de manière éclatée qu'en quelques lieux, ce ne sont pas les ailes artificielles qu'on essaierait de remettre qui changeront la situation. Il faut un souffle nouveau qui vienne de Dieu lui-même. Méditant sur la pensée de Hocking, c'est précisément le même constat qu'il y trouve :

« La tâche du penseur est de descendre dans les profondeurs de la nature humaine, et de chercher où tendent les forces qu'il y découvre. Pour sa part, Hocking a découvert que notre nature cherche avec passion une puissance qui est de l'ordre de l'esprit et de l'ordre de l'amour. Nos instincts profonds, interprétés selon la vérité, veulent une religion qui ne consiste pas en froides formules, orthodoxes ou libérales, **mais en Esprit et en puissance**. Ils veulent une démocratie qui soit, non un plat système rationaliste, mais la réalisation des voies mêmes de Dieu. Ils veulent enfin un Christianisme qui nous sauve actuellement, dans la chair de notre chair et au cœur de notre cœur, et qui ne se contente pas de nous promettre une félicité lointaine dans le ciel, ou à la fin de l'évolution cosmique. La révolte des instincts nous indique l'urgence d'un retour aux vraies sources spirituelles » (nous soulignons).²⁴⁸

Ce retour aux sources, L.D. va le déployer dans deux grands domaines et approfondir ce faisant son analyse critique du libéralisme. Le premier sujet portera sur le dogme et la doctrine, le deuxième sur la prière.

Cette attention à la question des dogmes et de la doctrine s'amorce dès la fin de ses études en théologie dans les échanges épistolaires avec P. Ducros.

« La gloire de Dieu. La résurrection de l'Église réformée. Ce sont bien nos buts communs n'est-ce pas ? Or notre Église meurt de décomposition dogmatique. En l'absence de convictions ancrées dans la réalité spirituelle, notre théologie libérale ou libéralisante se contente d'opinions empruntées à des modes passagères : expérience religieuse, action sociale, souveraineté du fait historique, etc. Toutes ces opinions qui nous attirent et qui désagrègent l'Église parce qu'elles occupent l'esprit sans avoir la force de l'intégrer au corps mystique de Jésus-Christ, - ces opinions ne doivent leur prédominance dans nos cerveaux qu'à l'absence de convictions fermes sur le monde surnaturel. Nous tombons dans les doctrines humaines – et elles nous dirigent – quand nous nous écartons du Saint-Esprit qui illumine et fait communier les âmes dans une commune adoration, une commune obéissance. »²⁴⁹

L.D. n'utilise pas encore le terme de relativisme comme on le ferait aujourd'hui pourtant il constate cette ignorance des grandes vérités de la foi non seulement chez le commun des fidèles mais aussi dans le corps pastoral. Il est certain que parler de doctrine dans un protestantisme français qui reste divisé entre libéraux et orthodoxes, qui doit faire face en même temps à la polémique des libres-penseurs et se distancer d'un catholicisme qui après Vatican I s'est replié dans un dogmatisme forcené caractérisé par l'affirmation de l'infaillibilité pontificale, n'est pas du meilleur goût. L'heure est aussi au christianisme social, sorte de troisième voie permettant aux différentes factions protestantes de se réconcilier dans le champ de l'action en laissant de côté les questions qui fâchent.²⁵⁰

²⁴⁸ « W.E. Hocking : la refonte de la nature humaine », op. cit., p. 11-12. Nous soulignons l'expression « en Esprit et en puissance », car quelques années plus tard, avec l'adhésion au Pentecôtisme, elle prendra un sens très particulier.

²⁴⁹ Lettre à P. Ducros, 27 novembre 1925.

²⁵⁰ « Le Christianisme social, ou pratique, peut être considéré, d'un certain angle, comme un effort tenté par l'élite elle-même pour mettre fin à de stériles discussions. Son mouvement interne le portait à chercher une réalité stable, qu'on dénomma d'abord *sociale ou pratique* et qui fût située à l'abri de toutes les littératures sans valeur que pouvait produire la *rabies theologica* » (« Cartes idéologiques », *Foi et Vie*, 1928, 9, p. 434-435).

I. 2 - Penser l'Église

La première démarche consiste à définir le sens de ce terme et du même coup à tenter de lui renouer une valeur positive.²⁵¹ Pour trop de personnes, dogme signifie presque automatiquement dogmatisme et est donc entaché d'une connotation négative.

« Voltaire, à la suite des rationalistes anglais, et suivi à son tour par des centaines d'esprits forts, a su lier étroitement les idées de dogme et d'intolérance, de vérité religieuse et de fanatisme. Par suite de cette perméabilité si notable de la pensée protestante du XIX^e siècle aux influences non chrétiennes, ces associations d'idées ont fini par devenir nôtres. »²⁵²

« La doctrine, au contraire, c'est froid, c'est compliqué, c'est statique, c'est loin des préoccupations actuelles. Pour s'y reconnaître il faut étudier, raisonner. (...) L'Évangile, c'est une vie ; la vie, c'est l'essentiel. La doctrine est une superfétation à laquelle se complaisaient des âges plus raisonnants. À quoi bon s'embarrasser de ce superflu périmé ? Ajoutons encore que la doctrine, quand on l'aime, expose à des défauts d'ordre spirituel et moral. C'est très joli de vouloir penser juste. Mais si cela doit nous rendre étroits, tranchants, intolérants, nous nous sommes éloignés de Dieu, au lieu de nous rapprocher de lui. De dogme on a fabriqué un adjectif à sens péjoratif : dogmatisant. Il y a une rage dogmatisante, une manie dogmatisante, et je crois que Fallot a parlé du délire dogmatisant. Il ne semble guère possible d'allier dans une même âme les deux qualités dogmatisante et fraternelle. Le dogmatisant vous aurait plutôt quelque chose de vindicatif, de méfiant, presque de haineux. Peut-il encore, s'appeler chrétien ? »²⁵³

C'est donc à un exigeant travail de réhabilitation du dogme et de la doctrine que L.D. va s'atteler dans une série de textes publiés dans différents journaux et revues.²⁵⁴ La première précision à apporter est que pour L.D., la reprise de la notion de dogme est étroitement liée au contexte historique du début du 20^e siècle. Dans un contexte de déchristianisation mais aussi d'affirmation des grandes idéologies politiques,²⁵⁵ l'Église doit avoir en quelque sorte une vision du monde (Weltanschauung). Cette vision, exprimée dans la doctrine, s'est dégagée de la compréhension des Écritures et de l'Évangile par les fidèles de l'Église au cours des âges. Si ce lien entre le dogme et l'histoire est important, ce n'est pas qu'à chaque époque – comme l'enseignait Harnack – une doctrine finirait pas s'imposer mais parce que la doctrine résume l'œuvre de Dieu dans l'histoire : création, élection, rédemption...

« Ma conclusion (...) est que les vérités essentielles du christianisme : Dieu, la mission de Jésus-Christ, la résurrection et l'éternité, doivent être enseignées par nous à une multitude qui les ignore ».²⁵⁶

²⁵¹ Il nous semble que L.D. utilise indifféremment les termes doctrine et dogme. L'expression « articles de foi » ne lui est pas familière.

²⁵² « Unité et tolérance », *La Vie Nouvelle*, vendredi 29 octobre 1926, p. 343.

²⁵³ « Le Réveil et la doctrine », *La Vie Nouvelle*, vendredi 9 septembre 1927, p. 283-284.

²⁵⁴ « Le Réveil et la doctrine. I à IV », *La Vie Nouvelle*, vendredis 9, 16, 23 et 30 septembre 1927 / « De la métaphysique au dogme », *Le Semeur*, janvier 1929, 31^e année, 3, p. 121-132 / « Dogme et intelligence », *Le Semeur*, février 1929, 31^e année, 4, p. 205-218 / « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », *Foi et Vie*, 1930, 22, p. 1155-1170. Soulignons que pour les articles du journal *La Vie nouvelle*, leur brièveté ne permettait pas de longs développements, même si le côté positif est de donner une présentation tranchée et accessible au plus grand nombre.

²⁵⁵ Mais la doctrine n'est pas un « programme politique » (« Le Réveil et la doctrine. III. Piété et dogme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 23 septembre 1927, p. 299b) qui serait à la « pensée chrétienne » ce que la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* a été à la Révolution française, ou le *Manifeste du parti communiste* a été pour la gauche radicale vers 1850. On n'adhère pas à la doctrine mais on la reçoit comme on accueille le Christ.

²⁵⁶ « Le Réveil et la doctrine », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 septembre 1927, p. 291a. On ne trouve pas dans ces textes de jeunesse de liste précise des « vérités » à croire parce que là n'est pas l'essentiel. L.D. s'attache plus à la démarche doctrinale elle-même qu'à établir une liste normative des

Il y a dans la démarche de L.D. une dimension de combat²⁵⁷ : non seulement sortir le christianisme de l'ornière libérale et antidoctrinaire, mais surtout lui redonner un caractère suffisamment structuré pour qu'il ait voix dans le concert des grands discours proposant d'organiser la vie sociale, culturelle et politique.

« L'armature du monde sans Dieu est une armature doctrinale. Il faut que cette armature soit renversée par la vérité chrétienne pour que les âmes se soumettent à la loi évangélique. (...) Hors de ce beau combat, bien franc, bien net, ce n'est pas la peine. (...) En présence d'un monde sans Dieu doctrinalement équipé, un individu isolé, un homme de Réveil tout seul, ou, ce qui revient au même, une Église formée d'une poussière d'hommes sans ciment doctrinal, ne pourront rien. Il faut, pour que nous ayons le droit de conquérir les âmes qui sont loin de Dieu, que nous soyons parfaitement convaincus de ce que nous annonçons. Jamais vous ne ferez croire à un Français que des hommes doctrinalement désunis sont porteurs d'un authentique message de Dieu. Peu lui chaut, à ce Français, votre bonne volonté pratique. Il veut savoir ce qu'est l'Évangile que vous prêchez. Jésus-Christ est-il vraiment le Sauveur des hommes, est-il vraiment ressuscité ? Quand on prie, Dieu entend-il et exauce-t-il, ou bien est-ce une espèce d'exercice psychologique ? Voilà ce qu'il s'agit de savoir et de dire avant de partir en campagne pour le Réveil. Et c'est de la doctrine. »²⁵⁸

Toutefois, à la différence des idéologies politiques qui sont le plus souvent des visions du monde fondées sur la raison, la doctrine protestante prend sa source dans le *sola scriptura*, même si elle se veut aussi à l'écoute des défis du temps.²⁵⁹ Le souci de la doctrine n'est donc en rien la crispation sur un monde perdu, celui de la chrétienté triomphante au cours du Moyen Âge ou dans les premières générations de la Réforme,²⁶⁰ mais avant tout le souci de transposer à la situation présente les vérités de l'Évangile qui depuis la Pentecôte ont soutenu la vie de l'Église et ont orienté l'horizon de son témoignage et de son action. Cette

doctrines. Mais avec son adhésion au Réveil, L.D. entreprendra de manière résolue ce travail dont le résultat sera les différents catéchismes d'adulte proposés aux paroissiens de l'église de Charmes.

²⁵⁷ « Je combats les doctrines philosophiques qui sont contraires au dogme chrétien où se trouve la vérité » (Lettre à Pierre Ducros, 27 novembre 1925).

²⁵⁸ « Le Réveil et la doctrine », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 septembre 1927, p. 291b.

²⁵⁹ Ce souci d'articuler les affirmations de la foi et donc la doctrine avec les questions du temps n'est pas propre à la modernité. Toute la pensée apologétique des premiers siècles, elle-même à la source des élaborations dogmatiques des Pères de l'Église et des Conciles, atteste cette prise en compte du dialogue avec la culture. La théologie protestante du 19^e siècle cultivera aussi ce souci même si les réponses apportées iront dans des sens divers. Sur ce point, lire les pages très éclairantes d'A. ENCREVE, « La pensée protestante », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XI : Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Desclée, 1995, p. 367-426. On est frappé du nombre d'auteurs cités et qui ont consacré des études à l'histoire de la doctrine ou à la dogmatique cherchant à les concilier avec l'esprit du temps. Mais comme le signale A. GOUNELLE, « le dix-neuvième siècle a voulu une théologie descriptive qui s'appuie sur la "psychologie et l'histoire". Il remplace le terme de "dogmatique" par celui de "doctrine de la foi". En effet, la dogmatique dit ce qu'il faut croire, elle définit des dogmes que le croyant doit accepter, qui s'imposent à lui de manière autoritaire. Au contraire, la doctrine de la foi dit ce que l'on croit, elle décrit les formes et les contenus de la conscience croyante » (« Le tournant théologique des années 20 », [en ligne] <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-tournant-theologique-des-annees-20.php>, consulté le 15/01/2014).

²⁶⁰ Dans son article « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », L.D. adopte un ton très critique sur l'orthodoxie réformée : « Que fut d'abord l'orthodoxie du XIX^e siècle ? Essentiellement le dépôt stratifié du mouvement revivaliste qui avait galvanisé nos Églises aux alentours de 1820. (...) L'orthodoxie protestante du XIX^e siècle n'est pas l'attachement pur et simple aux vérités révélées du Christianisme, C'est une orthodoxie qui revêt la teinte spéciale d'un revivalisme plus ou moins ossifié. Ce n'est pas non plus un traditionalisme pur. C'est un attachement aux traditions, greffé sur une certaine conception de la conversion. Otez telle partie de la doctrine orthodoxe, et vous n'avez plus de possibilité de conversion, donc plus de ciel. Ce péril explique l'acharnement des orthodoxes à défendre leurs thèses » (op. cit., p. 1159-1160).

compréhension dynamique du dogme permet de le distinguer du dogmatisme qui se résume, lui, à un corpus de vérités figées qui au lieu de nous soutenir dans nos moments de doute et de nous ramener toujours à Jésus, se dresse comme un mur, fut-ce celui de la dévotion, au-delà duquel nul espoir n'est perceptible.

Nous retrouvons dans cette approche de la doctrine une manière typiquement protestante de procéder : non pas bâtir une cathédrale conceptuelle,²⁶¹ mais donner un bagage simple et efficace pour accompagner la marche de la foi. Le *Petit catéchisme* de Luther ne fut-il pas rédigé d'abord pour les pères de famille ? L'*Institution chrétienne* de Calvin malgré son aspect plus systématique fut aussi composée pour un lectorat instruit mais pas forcément érudit.²⁶² Le fait qu'une édition française fut rapidement proposée souligne bien ce souci de faire passer la doctrine réformée vers le plus grand nombre.²⁶³ De même, les exemples que donne L.D. sont inspirés de sa pratique pastorale. Pour lui, les vérités de la foi qu'il s'agit de se réapproprier ne sont pas uniquement destinées à combler un vide ou un manque sur le plan intellectuel, mais plus fondamentalement à conférer une ossature permettant à la vie de foi de prendre chair. Car avec Paul, L.D. reconnaît que le combat n'est pas seulement « contre le sang et la chair (les philosophes ou les théologiens), mais contre les principats, contre les autorités, contre les pouvoirs de ce monde de ténèbres, contre les puissances spirituelles mauvaises qui sont dans les lieux célestes » (Eph 6.12), et qui savent plonger l'humanité dans des idéologies mortifères. Face à la puissance de séduction de certaines pensées, il faut une doctrine bien charpentée pour non seulement tenir le choc mais aussi renverser les forteresses. Dès ses premières lettres à Pierre Ducros et à propos d'un professeur qu'il admire pourtant, il souligne de besoin :

« Il y a vraiment chez W. M[onod] une humanité profonde et une science de l'âme merveilleuse : il sait comprendre, guérir, assainir et libérer. Mon idée sur lui est qu'il s'est fourvoyé dans le Christianisme social ; l'insuffisance de sa doctrine, qui reste toujours faite de pièces et de morceaux mal ajustés (un peu d'évolutionnisme à la Spencer, un peu de Bergson, des métaphores scientifiques qui font l'effet d'une batterie de cuisine sur la table de communion) – me voilà entortillé dans une longue phrase où je voulais dire que l'insuffisance de sa doctrine le rendait peu qualifié pour s'occuper des affaires extérieures du protestantisme. Que peut faire une « intuition », une poésie inspirée, contre un système logique comme ceux que le péché sait si bien échafauder : nécessité de la guerre, droit des peuples, etc. ? Il y faudrait d'autres béliers. »²⁶⁴

Si L.D. tient à cet aspect militant du dogme, il entend corriger toute dérive belliqueuse en soulignant sa dimension existentielle. Il est vrai que dans l'histoire, les dogmes ont parfois été transformés en armes et qu'en leur nom de grands torts ont été commis.

« Quand on parle de dogme, aussitôt on est accusé de vouloir brûler tous ceux qui ne souscriront pas à la prédestination des réprouvés, ou au règne de mille ans. Mais précisément

²⁶¹ Précédemment dans ce chapitre, l'image de la cathédrale fut évoquée. Ce qui importe pour L.D. dans cette image, c'est que la cathédrale traverse le temps et qu'elle est aussi bâtie par une foule de petites gens. L'aspect de beauté formelle ne lui est pas indifférent mais n'est toutefois pas l'élément essentiel.

²⁶² Il faut distinguer la première édition de 1536 qui se veut un catéchisme un peu plus développé, de la dernière édition de 1539 où le travail de systématisation théologique est clairement affirmé.

²⁶³ « La Réforme s'est portée au-devant du peuple avec l'ardent désir que la vérité devînt une nourriture véritable pour les âmes, même les plus simples » (« Qu'est-ce qu'une Église ? », *Foi et Vie*, 1927 (9), p. 486).

²⁶⁴ Lettre à P. Ducros, 2 août 1923. À cette époque on ne parlait pas encore de « bricolage religieux » même si c'est un peu ce que L.D. reproche à W. Monod. Que dirait-il aujourd'hui dans une société où cette manière de procéder s'est généralisée ?

la croyance dogmatique nous affranchit de tout asservissement à une théologie particulière. En dirigeant l'âme vers J.-C. et J.-C. seul, elle la rend libre à l'égard des spéculations qui ont pu s'ajouter à la révélation. »²⁶⁵

Mais conformément à la vision du prophète Esaïe, les armes peuvent devenir des outils et en tout cas, ce fut la force des confessions de foi protestantes que de mobiliser en quelques décennies des foules d'hommes et de femmes qui n'avaient pas pour la plupart de bagage théologique mais qui très vite comprirent quels étaient les enjeux fondamentaux de la foi réformée et y demeurèrent fermes quand vint la persécution.

« Il appartient à la nature de l'Église chrétienne d'être persécutée, non persécutrice. Les périodes où elle fut intolérante marquent un affaissement de son attachement à la vérité et de son idéal de l'unité mystique en Christ. La Réforme, sur ce point, a heureusement réagi ; c'est un de ses plus beaux titres d'honneur. Elle n'a pas complètement échappé aux erreurs de la passion politique. N'oublions pas cependant que la Confession de foi et la Discipline de 1559 sont le fruit admirable de trente années de souffrances subies par l'Église réformée de France avant les guerres de religion. »²⁶⁶

Ce lien entre dogme et réalité de l'Église apparaît dans les quelques passages où L.D. esquisse une ébauche de définition :

« Le dogme est l'affirmation nécessaire des communautés chrétiennes, la prise de possession par elles des vérités qu'elles reçurent des apôtres et de leurs continuateurs. Plus exactement, le dogme naît au point de rencontre de la Parole de Dieu qui est prêchée et des âmes régénérées qui l'ont acceptée. Jésus-Christ est véritablement le fils de Dieu, cette proposition n'est pas une élaboration savante sortie du cabinet d'un théologien, elle est le cri de l'âme qui fait, à travers la prédication qu'elle entend, la rencontre de la réalité invisible et certaine à laquelle elle se soumet enfin et où elle trouve son salut. »²⁶⁷

« La doctrine n'est pas la pilule à avaler pour être converti ; elle est la préhension, par l'esprit de l'homme en qui agit la grâce, de la réalité religieuse, de Jésus-Christ. »²⁶⁸

Dans ces deux citations, trois éléments sont importants : la dimension communautaire (en lien avec la réalité de l'Église), la dimension transhistorique (la filiation Paul, Saint Augustin, Calvin) et enfin la dimension christologique et mystique (réalisme de la foi opposé à l'idéalisme philosophico-théologique). Ceci est tout à fait dans la ligne de la « pensée chrétienne » telle que nous avons essayé de la présenter précédemment. Bien entendu, nous sommes aux antipodes de ce que la théologie protestante du 19^e siècle et particulièrement son courant libéral proposaient. Dès sa correspondance avec Pierre Ducros, L.D. avait pointé cette divergence notamment à propos du classique de Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol. (1909).

« Tu reconnais sans fard dans ta lettre le peu d'intérêt que tu portes à la dogmatique. De mon côté je concède que l'enseignement de la dogmatique ne me paraît pas conçu sous une forme très attrayante, ni dans les cours de Paris, ni dans les livres. Mais je t'assure que tout cela pourrait être rendu vivant et attrayant.

Harnack a défini le dogme comme une formule de foi valable pour un groupe ecclésiastique. C'est en vertu de cela qu'il considère l'évolution dogmatique comme terminée, parce que le dogme catholique a trouvé son couronnement dans l'infaillibilité pontificale – et que d'autre part il n'y a pas de dogmatique protestante, la religion pour les protestants étant une foi, non une Église.

²⁶⁵ « Dogme et intelligence », op. cit., p. 216.

²⁶⁶ « Unité et tolérance », op. cit., p. 344a.

²⁶⁷ « Le Réveil et la doctrine. III. Piété et dogme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 23 septembre 1927, p. 299a.

²⁶⁸ « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », op. cit., p. 1169.

I. 2 - Penser l'Église

Je ne saurais en 4 pages dire tout le mal que je pense de cette théorie : la place me manquerait. Ce qui importe ici c'est que, en accord avec Harnack, on enseigne généralement le dogme sous forme de formules. La dogmatique se présente à l'étudiant sous la forme d'un jeu de concepts (un concept, c'est le sens précis d'un terme fixé une fois pour toutes). Dans telle ou telle confession de foi, chez tel ou tel auteur, on trouve tel ou tel concept et pas tel ou tel autre, par exemple la justification par la foi chez Luther, la grâce universelle chez Calvin, etc. Un homme est présenté sous la forme d'une mosaïque de concepts, et ceux-ci ont une vie pour ainsi dire indépendante : le dogmaticien a l'air de jouer avec eux comme avec des jetons.

En fait, que le dogme soit tout ce que l'on voudra, il y a une pensée chrétienne. La pensée n'existe que chez les penseurs. L'intérêt que je prends à la dogmatique réside tout entier dans l'étude des penseurs chrétiens. Cet intérêt est décuplé chez moi par cette conviction que j'ai, que, si Dieu est Dieu, la solution du problème de l'être posé par la philosophie depuis Platon, ne peut se former que dans la pensée chrétienne. »²⁶⁹

Il revient à nouveau sur Harnack en 1927, dans la série d'articles sur le Réveil et la doctrine.

« Nous voudrions proposer (...) une distinction, qui nous paraît capitale, entre la théologie et le dogme. Une théologie, c'est le système de pensée d'un auteur ou d'une école qui travaillent à tel moment, dans tel milieu, avec telles ressources d'érudition. Il y a, par exemple, la théologie de Schleiermacher, celle de Ritschl, celle de Sabatier, etc. Une opinion très répandue parmi nous — c'est la thèse du fameux *Lehrbuch* de Harnack — prétend que tout le dogme chrétien se ramène à de la théologie. Autrement dit, le dogme serait le résumé et comme le dépôt stratifié de la théologie des époques antérieures. Par conséquent, conclut-on, chaque époque peut et doit avoir sa théologie propre ; il n'y a pas de dogme stable, et la pensée chrétienne, rendue ainsi variable et transitoire, devient en effet un accessoire toujours peu utile et souvent encombrant. (...) S'il en était ainsi, c'est sur ce point qu'il serait aujourd'hui très désirable de préciser tout particulièrement la pensée protestante. En effet le dogme apparaît dans l'histoire comme quelque chose de radicalement distinct de la théologie, et c'est dans cette distinction même que réside le principe d'une solution du problème du Réveil et de la doctrine. »²⁷⁰

Ce que dénonce ici L.D., c'est l'identification moderne du dogme et du concept (cf. citation ci-dessus) et donc sa réduction au seul champ du travail intellectuel, ce qu'il appelle « la théologie ». Franz J. Leenhardt, dans un article où il essaie de faire droit et à l'orthodoxie et au libéralisme, rejoint L.D. sur ce point : « le rationalisme n'a rien à voir, en principe, dans les systèmes des théologiens chrétiens, pas plus que dans les dogmes des Églises. Ce sont les rationalistes qui se sont trompés en lisant les formules théologiques et dogmatiques comme des énoncés de philosophie ».²⁷¹ Il est clair que dans l'opposition du dogme à l'Évangile,

²⁶⁹ Lettre du 14 décembre 1922. Nous retrouvons déjà le lien entre dogme et Église même si c'est l'Église catholique qui est visée. Également l'allusion aux penseurs chrétiens du passé. La dimension mystique n'apparaît pas aussi nettement même si la référence au problème de l'être et donc à la métaphysique peut y conduire.

²⁷⁰ « Le Réveil et la doctrine. III. Piété et dogme », op. cit., p. 299a. Dans un autre article, il précise cette distinction : « Aujourd'hui on confond souvent d'une manière illégitime le dogme et la théologie. Par exemple, la prédestination calvinienne est une doctrine théologique, non un dogme. Les dogmes des protestants ont été définis une fois pour toutes par l'Église primitive unanime (autorité des Saintes Écritures en matière de foi), et par les Conciles œcuméniques (Trinité, incarnation, nature divine et nature humaine de Jésus-Christ, etc.). Les Réformateurs n'ont formulé aucun dogme nouveau, et ils n'avaient pas à le faire » (« Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 46 n. 3).

²⁷¹ « Pour une orthodoxie libérale », in *Parole – Écriture – Sacrements. Études de théologies et d'exégèse*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1968, p. 25. Dans cet article où l'auteur veut souligner la complémentarité d'une orthodoxie et d'un libéralisme libérés de leurs excès, il n'est pas fait beaucoup référence à l'influence de la philosophie. L.D. partagerait bien des affirmations de Leenhardt, ceci dit, il vise plus loin en soulignant combien le nouveau paradigme issu de la pensée moderne rend délicat et finalement peu tenable une position même aussi nuancée que celle du professeur de Genève. Pour Leenhardt, orthodoxie et libéralisme sont des postures attestées à toutes les époques.

Harnack – mais il n'est pas le seul – a survalorisé l'influence de la philosophie hellénistique sur le travail théologique des Pères de l'Église.²⁷² Dans cette opposition d'Athènes et de Jérusalem,²⁷³ chaque époque thématise sa propre compréhension du rapport entre foi et raison. À cet égard, la compréhension libérale du dogme est aussi un fruit de son temps. Si on en reste à cette perspective rationnelle, il est alors aisé de démontrer que les dogmes sont des élaborations déficientes au regard des acquis de la pensée moderne. Plus la théologie intégrera les acquis des diverses sciences critiques (et c'est l'énorme travail qu'entreprend Harnack), plus le dogme apparaîtra comme un discours contaminé par des métaphysiques non seulement étrangères à l'Évangile mais aussi à un usage droit de la raison. Le dogme n'est dès lors plus cette vérité de la foi, mais un substrat d'erreurs ou, de manière moins négative, une pensée sclérosée.

« De la découverte de l'essence de la religion par la voie historique, résulte que la théologie traditionnelle apparaît comme un apport surajouté au noyau primitif. Ce qu'on aura découvert par les méthodes historiques que formule le sujet pensant ne saurait manquer de présenter

²⁷² P. TILICH reproche à Harnack d'avoir compris la pensée hellénistique comme étant essentiellement une lecture intellectuelle du monde alors que cette pensée, sous diverses influences, avait fait place à des approches beaucoup plus religieuses et syncrétistes. Par conséquent, la théologie des Pères ne peut pas être accusée d'avoir remplacé l'Évangile par des formules philosophiques. De même, croire qu'en dépouillant le dogme chrétien de ses habits philosophiques on retrouverait le pur Évangile est un raccourci peu crédible. (*Perspectives...*, op. cit., p. 221-222 ; sur Harnack et cette question de l'influence de l'hellénisme sur le dogme : A. ENCREVE, « La pensée protestante », op. cit., p. 393-398). L.D. semble au fait de ce débat et on trouvera dans deux articles, un peu technique, un écho de cette problématique et une critique très nette de la théorie ultra-hellénisante appliquée à la pensée paulinienne (« L'antijudaïsme dans la pensée paulinienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1926, 93, p. 264-278 ; Recension de : Hans EIBL, - *Augustin und die Patristik*. [Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Band 10/11] 1 vol in-8°, 462 p. Munchen, E. Reinhardt, 1923, in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1929, p. 399-403, surtout la p. 402).

²⁷³ Ces deux noms de villes ont servi à plusieurs auteurs à thématiser le rapport entre foi et raison. On peut citer le penseur juif Léo STRAUSS (1899-1973) : *Athènes et Jérusalem*, Paris : Nadir, 1999, 74 p. À propos de ce texte, voici le commentaire de la philosophe S. MANON : « La force de la philosophie antique et médiévale est à ses yeux d'avoir déployé un rationalisme exempt des facilités et des illusions du rationalisme moderne. Il n'amputait pas l'expérience humaine de sa part de mystère, il ne prenait pas l'humanité comme une donnée mais comme un idéal d'excellence à réaliser, il ne s'autodétruisait pas comme conduit à le faire l'historicisme moderne, il n'exposait pas l'humanité au poison du nihilisme et surtout il n'ignorait pas que la raison ne peut pas plus se fonder elle-même qu'elle ne peut disqualifier la Révélation » [en ligne] <http://www.philolog.fr/athenes-et-jerusalem-leo-strauss/> (consulté le 20/01/2014). Dans un tout autre registre, même s'il aborde aussi cette question de la critique de l'idéalisme, citons l'ouvrage de Léon CHESTOV également intitulé *Athènes et Jérusalem* (Paris : Aubier, 1993, 349 p.). Avec lui, c'est le retour tempétueux de la révélation dans l'univers trop bien organisé de la rationalité. Soulignons que ces deux auteurs sont d'origine juive, formés au contact de la pensée allemande (nous pourrions ajouter Franz Rosenzweig) et que d'une certaine façon ils mettent le doigt sur l'occultation massive de l'arrière-plan hébraïque par la philosophie idéaliste qui de manière générale ne considérait le judaïsme que comme une forme religieuse supplantée par le christianisme (voir note 191). La redécouverte par L.D. du « mystère d'Israël » ne viendra que plus tard mais ne pourra se faire que parce que la « théologie de la substitution » qui parasite bien des théologies protestantes du 19^e siècle aura été corrigée par une ecclésiologie où Israël et les Nations, Jérusalem et Athènes, n'ont plus vocation ni à s'ignorer ni à se détruire. Dans sa lettre à Daniel Patte (21/11/1961), L.D. distingue aussi ce double héritage grec et hébraïque : « La philosophie est une activité de l'esprit qui s'est manifestée avec puissance à deux époques de l'histoire : chez les anciens Grecs, et à l'époque moderne, en Occident, à partir de Descartes. D'un autre côté la Révélation a été donnée aux Juifs, elle a atteint sa plénitude en Jésus-Christ et a été prêchée dans le monde par les apôtres. Il y a donc deux pôles de la pensée humaine, et comme deux aspects de cette pensée, selon le point de départ qu'elle adopte : d'une part, les Grecs et les Modernes partant à l'assaut de la Vérité, de l'Etre, du Réel, - de quelque nom que l'on appelle l'objet de la recherche, - et ils essaient d'atteindre ou d'approcher le but par les forces propres de l'esprit humain. D'autre part, la pensée juive ou chrétienne part de la Parole de Dieu, elle l'écoute, elle la reçoit, elle la sonde, elle l'expose, elle la prêche ».

I. 2 - Penser l'Église

une sorte d'harmonie préétablie avec les besoins de la conscience religieuse de ce même sujet. Mais le surnaturel, le miracle, le dogme appartiennent précisément au monde périmé du réalisme. C'est parce qu'insuffisamment éclairés sur la constitution intime du sujet pensant que les théologiens du temps passé ont professé leurs doctrines étrangères à l'essence véritable du Christianisme. Le conflit de la science et de la foi se trouve évidemment surmonté, puisque la religion véritable survit à l'abolition du monde du réalisme qui entraîne avec lui la dogmatique du passé. **L'histoire des dogmes se constitue ainsi chez un Harnack comme l'histoire d'une erreur** — erreur qui sans doute a été nécessaire pour préserver le Christianisme en le mettant au niveau de siècles enténébrés. La tâche des modernes, entrevue par Luther et pleinement comprise depuis la fin du XVIII^e siècle, est de libérer le Christianisme de cette erreur » (souligné par nous).²⁷⁴

Mais pour L.D. on ne corrige pas un excès de rationalisation dogmatique en renonçant à toute démarche théologique formelle.

« La croyance dogmatique nous affranchit de tout asservissement à une théologie particulière. En dirigeant l'âme vers J.-C. et J.-C. seul, elle la rend libre à l'égard des spéculations qui ont pu s'ajouter à la révélation. Cela n'empêche que ces spéculations ont leur valeur. Elles sont le mouvement le plus hardi de la pensée humaine pour explorer le domaine de l'esprit. Leur méthode, chez les plus grands, est non pas le syllogisme, mais la contemplation, jointe à la prière. Je ne connais pas pour ma part de plus grande joie intellectuelle que la contemplation à laquelle initie saint Augustin. »²⁷⁵

Suivre cette voie, c'est aussi renoncer à cette longue et vénérable tradition de la pensée occidentale qui s'est donné pour but la quête de la vérité.²⁷⁶

« M. Pierre Maury le rappelait récemment [...] s'inspirant de la théologie de Karl Barth : ce que les âmes veulent savoir, au plus profond d'elles-mêmes, c'est le vrai. Notre pensée doit avoir le courage d'aller au cœur même du vrai. Voilà pourquoi l'érudition, même sous sa forme normale, restera toujours en deçà de nos besoins. Au plus profond de nos études théologiques, comme au plus profond de notre être, il y a un problème métaphysique, le problème de Dieu, plus abstraitement encore le problème de la vérité. Aucune discipline théologique ne saurait s'édifier sans s'arc-bouter à cette spéculation métaphysique fondamentale. »²⁷⁷

Ce n'est pas parce que certains ont voulu imposer leur vérité ou que d'autres ont prôné un scepticisme radical qu'il faut aujourd'hui liquider cette question de la vérité.

« On a manifesté de belles indignations contre tous les dogmatismes, contre tous les systèmes qui prétendent affirmer quoi que ce soit. Indignations qui seraient à passer au tamis d'une saine analyse. Qui ne voit qu'il y a quelque chose de merveilleusement beau dans la démarche de la pensée qui, dominant tout le mouvement incertain et parfois tragique de la destinée humaine, s'élance héroïquement vers les horizons éternels de la vérité. Héroïsme de Platon et d'Aristote, de Descartes, de Spinoza et de Malebranche, héroïsme auquel on peut imposer tous les prolégomènes que l'on voudra : l'homme ne vit pas de maximes morales seulement, mais de vérité.

Le chrétien possède, lui aussi, une certitude. On a chargé le dogme de tous les péchés d'Israël. C'est lui qui serait cause de l'intolérance, du fanatisme, des guerres, de l'inquisition, que sais-je encore. Méfions-nous de ces réquisitoires grandiloquents. À une sereine

²⁷⁴ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 156-157.

²⁷⁵ « Dogme et intelligence », op. cit., p. 216. On peut aussi faire remarquer que chez un Saint Augustin (mais aussi chez Saint Anselme) la prière accompagne fréquemment l'exposé théologique, soit pour le préparer soit pour le conclure. L.D. pendant de nombreuses années, concluait les Retraites de l'Union de prière en rédigeant une prière qui était ensuite diffusée aux membres de la communauté. Sur la place de la prière dans la démarche d'Anselme, K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1958, p. 32-35).

²⁷⁶ À titre d'anecdote, signalons la passion du pasteur de Charmes pour les romans policiers. N'est-ce pas la littérature où, par excellence, se pose la question de la recherche de la vérité ?

²⁷⁷ « La culture de l'esprit et le ministère pastoral », op. cit., p. 384.

méditation, il apparaît clair comme le jour que la certitude chrétienne, avec son optimisme, sa joie, son accent de triomphe, s'apparente à la certitude du penseur qui aime la vérité. »²⁷⁸

Il est vrai que pour les modernes ce caractère autoritaire attribué au dogme pose question, et cela pas seulement en ce qui concerne l'Église catholique mais aussi chez les défenseurs de l'orthodoxie luthérienne ou calviniste.²⁷⁹ Mais rappelons ici la distinction qu'opérait sur ce point L.D. entre dogme et dogmatisme. Dans le contexte français marqué depuis le début du 20^e siècle par la séparation de l'Église et de l'État, les esprits ont aussi été rendus méfiants à l'encontre de toutes ces tentatives, particulièrement de l'Église de Rome (et de toutes les autres si elles s'opposent à la laïcité républicaine), de garder une emprise sur les consciences. Ainsi, la question du dogme n'est pas seulement une problématique théologique ou ecclésiale mais a pu avoir des répercussions politiques. Et ce que de nombreux protestants français ne souhaitent pas, c'est être assimilés au camp du dogmatisme réactionnaire et obscurantiste. L'autre grief fait au dogme, après l'avoir assimilé à l'erreur, serait donc de l'identifier à la servitude. Ce n'est pas sans raison que le journal du mouvement protestant libéral s'intitule à partir de 1913 « Évangile & liberté » !²⁸⁰

Mais peut-on être libre en renonçant à trouver la vérité ? En méditant sur le parcours de Saint Augustin, L.D. remet en avant cette quête de la vérité qui est au cœur de l'être humain et que l'évêque d'Hippone trouvera en quittant le manichéisme pour l'Église (catholique !).²⁸¹ Comme nous l'avons déjà indiqué, cet article permet à L.D. de réfléchir à son propre cheminement et ainsi de se réapproprier la question métaphysique de la vérité. Mais dans cette quête de la vérité un abîme barre le chemin, celui creusé par le scepticisme de la pensée moderne. Certes, les philosophes ne renonceront pas à cette quête de vérité mais le ver est

²⁷⁸ « De la métaphysique au dogme », op. cit., p. 123-124.

²⁷⁹ Le dernier livre du théologien protestant Auguste SABATIER, publié à titre posthume, s'intitule précisément : *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1904 (Réédité : Paris : Bergers-Levrault, 1956, L + 427 p.). Il y dénonce autant le catholicisme que le protestantisme. On trouve une allusion à ce livre chez L.D. : « En dehors de la religion d'autorité il paraît bien vain de chercher une religion de l'esprit qui n'est plus guère qu'une aspiration et non une foi précise » (« Notes sur une lecture de Saint Augustin », op cit, p. 318). Voir aussi l'article de R. CADOUX sur ce livre dans : *Évangile & liberté*, 2011, 254, [en ligne] : http://www.evangelie-et-liberte.net/article_751_Les-religions-dautorite-et-la-religion-de-lEsprit (consulté le 17/01/2014). Sa remarque distinguant nettement religion de l'Esprit et spiritualité pentecôtiste ou charismatique vaut la peine d'être citée car elle pose bien une des problématiques qu'il faudra reprendre plus loin dans ce travail : « Enfin si Sabatier appelait de ses vœux l'émergence d'une religion de l'Esprit, il n'envisageait certainement pas que le XX^e siècle et le début du troisième millénaire seraient marqués par le développement d'un christianisme charismatique qui affirme l'immédiateté d'un Dieu tout-puissant et qui prône le réenchancement du monde, tout en développant des spiritualités du combat spirituel et des théologies de la prospérité. Avec cette vague pentecôtiste, nous sommes entrés dans "le temps de la religion sans culture" (voir l'ouvrage d'Olivier Roy, *La sainte ignorance*, Paris : Le Seuil, 2008), caractéristique d'un christianisme émotionnel et quasi-magique, étranger à tout dialogue avec les cultures contemporaines ».

²⁸⁰ Nous retrouvons ici la question récurrente de la liberté telle qu'elle s'est posée depuis le débat entre Luther et Erasme avec sa reformulation dans la dispute entre calvinistes et arminiens. Le protestantisme oscillera toujours entre ces deux pôles du serf-arbitre et du libre examen. L.D. se range, évidemment, dans le premier camp : « ce qu'il faut à notre génération, ce n'est pas un programme éclatant de liberté, mais une philosophie de la libération, une religion du salut : car la servitude est toujours là, que l'on lance ou non le cri de : liberté ! » (« M. George Santayana et la tradition philosophie que Harvard », *Foi et Vie*, 1923, 20, cahier B, p. 387).

²⁸¹ « Notes sur une lecture de Saint Augustin », op. cit., tout l'article. Ce lien entre vérité et Église est caractéristique du catholicisme romain mais s'avère plus délicat à articuler dans le protestantisme comme l'indique F. J. LEENHARDT, « Pour une orthodoxie libérale », op. cit., p. 27.

dans le fruit : le doute est désormais le passage obligé, et si vérité il y a elle n'est jamais que provisoire. Pour la foi chrétienne, les conséquences seront dévastatrices.

« Le monde moderne garde du christianisme la notion de vérité absolue. Mais il ne la garde que comme forme. Il la dépouille de tout contenu. Il veut en donner lui-même le seul contenu valable... Loin que ce soient les sciences ou les découvertes qui aient obligé la philosophie à douter du christianisme, c'est, au contraire, un doute initial, un refus de croire, une incapacité de croire, une rupture de la croyance millénaire, qui a poussé la philosophie dans cette recherche sans cesse renaissante d'une science, d'une vérité humaine, qui seraient une vérité absolue. »²⁸²

Pourtant n'est-ce pas précisément du doute que l'Évangile vient nous libérer ? Ne lit-on pas chaque année après le dimanche de Pâques, le récit de la rencontre entre Thomas et le ressuscité ? À nouveau nous voyons combien sans renoncer au dialogue franc avec la pensée moderne, L.D. cherche à en surmonter certaines apories en revenant à celui qui osa dire de lui-même : « Je suis la vérité », Jésus-Christ.

« Le vrai, en réalité, c'est ce que l'esprit voit. Et pour le chrétien c'est la révélation du Christ. »²⁸³

« Ne sommes-nous pas en réalité entraînés par le Saint-Esprit vers la formation d'une chrétienté dont l'unité ne serait fondée ni sur le gouvernement visible de Rome, ni sur les théories passagères des théologiens, mais sur la vérité immuable du Christ ? Catholicisme véritable, dont Augustin vit l'ébauche, et qui ne sera ni de Rome ni de Genève, mais de Jésus-Christ ? (...) La tradition de la divinité de Jésus-Christ, n'est-ce pas le fondement de l'Église chrétienne véritable ? On ne peut exclure aucun groupe qui la professe. Tous, actuellement, la professent à leur manière. Le catholicisme véritable naîtra quand, professant parfaitement la vérité parfaite de Jésus-Christ, nous nous trouverons unis en lui. Ce n'est pas en l'homme qu'il faut placer son espoir, dit saint Augustin. »**Error! Bookmark not defined.**²⁸⁴

Cette référence à Jésus-Christ comme source de la vérité doit être précisée. De nombreux théologiens, y compris libéraux, pourraient certainement établir ce lien entre le rabbin de Nazareth et la question de la vérité.²⁸⁵ Par ses actes et ses paroles n'est-il pas l'exemple de ce que la vérité peut s'incarner en l'homme ? Pourtant cette approche bienveillante parvient-elle à dépasser la vision d'un Christ philosophe ? Si, comme l'a établi Schweitzer (voir ci-dessous 6.1.1.C), la quête du Jésus historique a montré au tournant du 19^e siècle toute sa limite, faut-il se résoudre à n'avoir accès au Christ que par le kérygme ?

Evidemment L.D. refuse une telle christologie qui circonscrit Jésus aux limites de la simple raison. Pour lui il est insuffisant de dire que la vérité s'incarne en Jésus (elle pourrait aussi s'incarner chez tant d'autres figures). De manière beaucoup plus radicale, il faut affirmer que Jésus est la vérité incarnée et qu'en dehors de lui, c'est le règne de l'erreur. Ce *solus Christus* n'est pas l'imposition d'un dogmatisme christologique, mais la réappropriation de ce qui a traversé tout l'héritage chrétien depuis les Apôtres : la référence à une rencontre à partir de laquelle tout se réorganise. C'est Paul sur le chemin de Damas, c'est Augustin dans le

²⁸² « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 149-150.

²⁸³ « Le Réveil », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 janvier 1926, p. 18a.

²⁸⁴ « Notes sur une lecture de Saint Augustin », op. cit., p. 321-322.

²⁸⁵ F. J. LEENHARDT, « Pour une orthodoxie libérale », op. cit., p. 35-36 : « L'orthodoxie authentique repose sur l'autorité de la vérité (...) Mais l'autorité est ici celle de Jésus-Christ, qui est la vérité. L'action de cette vérité sur l'homme se manifeste dans une rencontre et elle vise à une communion (...) Les doctrines d'autorité ont interposé, entre la vérité et le croyant, entre Jésus-Christ et les hommes, un intermédiaire qui est censé garantir la vérité par son autorité propre (...) L'intermédiaire peut être l'apôtre, l'Écriture, l'Église, le pasteur ou le prêtre, aucun d'eux ne garantit la vérité dernière de l'Évangile ».

jardin de Milan, c'est Pascal et l'expérience du *Mémorial*... La question de la vérité est chez eux déplacée du seul domaine épistémologique pour recevoir une dimension existentielle et, à partir de cette expérience de la conversion, retrouver alors sa portée intellectuelle et doctrinale. La référence à Jésus n'est donc en rien un fidéisme anti-théologique (comme le reprochera au protestantisme la polémique catholique), mais le moyen de réhabiliter, par-delà l'idéalisme ou le libéralisme, la dimension métaphysique de la foi. Si la vérité c'est Jésus, cela m'oblige à remettre en question cette notion d'une vérité qui se manifesterait au terme d'une démarche critique, pour reconnaître que la vérité est d'abord de l'ordre d'une révélation extérieure. Cette conception de la vérité nous autorise aussi à remettre en question non seulement la philosophie idéaliste mais aussi la doctrine chrétienne elle-même. Ce fut la voie de Luther quand il entama sa critique de certaines doctrines ecclésiales. S'il invoqua le fait d'être lié par sa conscience ce n'est pas que les lumières de sa raison l'auraient contraint à résister aux injonctions du pape et de l'empereur, mais parce que cette conscience était liée à Jésus-Christ.

Ce point d'appui christique au cœur du débat sur la vérité et le dogme pose bien sûr de nombreuses questions. Par principe il s'oppose à toutes les exigences de la pensée critique moderne. Pour L.D. c'est malgré tout la voie à suivre pour éviter une orthodoxie qui tout en s'inquiétant des menaces pour la foi posées par la théologie libérale, partage malgré tout avec elle une forme de rationalisation de la pensée qui pourrait très vite devenir un pur intellectualisme.

« C'est par l'orgueil de la connaissance enfin que l'on s'efforcera de convertir des âmes en leur présentant la vérité des doctrines théologiques. Pour convertir une âme, il faut changer, non son intelligence seulement, mais son cœur. Et pour toucher le cœur, il faut le contact avec Jésus lui-même. Le contact de l'intelligence avec une doctrine même juste ne suffit pas. »²⁸⁶

« Qu'il est précieux de comprendre, d'après Jean 14/6, que la ceinture de la vérité, que nous devons revêtir, c'est le Seigneur Jésus lui-même (Romains 13/14), et non telle doctrine particulière. Il est la Vérité vivante qui tient toute doctrine à sa vraie place. (...) La vérité, c'est la personne même de Jésus-Christ. »²⁸⁷

L'enjeu pour L.D. n'est pas d'opposer la foi à la raison, une vérité révélée à une vérité raisonnée, mais de définir le point de départ ultime de la démarche de la « pensée chrétienne » : en l'homme ou en Dieu ? Pour lui, l'expérience mystique, quelles que soient les formes qu'elle puisse prendre, est d'abord une expérience du décentrement de soi, une découverte que cette transcendance que la modernité a repoussée aux marges ou éliminée, ne cesse de faire retour.²⁸⁸

« Ainsi il y a une vérité absolue pour le réalisme chrétien. Bien différente est-elle de l'absoluité que proposait l'idéalisme. Pour celui-ci, l'homme, isolé avec ses objets, coupé de l'ordre des présences, semblable, si l'on veut, à Dieu devant le monde avant la création d'aucun être spirituel, devait atteindre d'emblée une explication totale de la connaissance. (...) Or, connaître comme Dieu connaît est une expression qui n'a pas de sens pour la philosophie chrétienne. Car, si Dieu est le Dieu qu'on adore, il est radicalement Autre que l'homme, et il est absolument impossible à l'homme de se mettre à sa place, à son point de vue. Cette

²⁸⁶ « Connaissance et charité », *Esprit et Vie*, novembre 1935, 11, p. 127-128.

²⁸⁷ « Épître aux Ephésiens, n° 11 », *Esprit et Vie*, Novembre 1934, 30, p. 262a-262b.

²⁸⁸ Sur cette question de l'importance de la dimension mystique pour le christianisme, L.D. serait beaucoup plus proche de Tillich que de Barth. Pour Tillich en effet, « sans l'élément mystique, la religion est réduite à un intellectualisme ou au moralisme. (...) La tradition chrétienne serait un immense terrain vague sans toutes les richesses apportée par la mystique. (...) La doctrine tillichienne de l'existence a pour berceau le cadre de son ontologie mystique » (C. E. BRAATEN, « Paul Tillich and the Classical Christian Tradition », in *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, op. cit., p. xxv).

I. 2 - Penser l'Église

ambition, inavouée peut-être souvent, anime tout le monde de l'idéalisme : il se met d'emblée au point de vue de Dieu. Mais comme il ne peut plus s'agir, dans une pareille entreprise, d'un Dieu adoré, d'un Dieu réel, la source de la vérité, au lieu d'être cherchée au-dessus des choses, dans l'ordre des présences, et dans la présence de Jésus-Christ, est cherchée dans un hypothétique en-dessous. D'un en-dessous matériel, d'un substrat, nous n'avons nulle nouvelle, et ainsi, bien vite, le réalisme de l'isolement fait place à l'idéalisme, pour lequel l'acte de connaître est le véritable en-dessous de l'objet connu. »²⁸⁹

À cause de Jésus-Christ et de ce qui nous lie à lui par la foi, le dogme et la doctrine peuvent avoir droit de cité sans être suspectés d'entrave à la vérité et à la liberté, sinon L.D., comme les libéraux, serait évidemment favorable à leur dépassement. Mais à nouveau, ce jugement ne vaut que pour le dogmatisme ou pour la doctrine sclérosée. Mais la doctrine qui entretient un lien vivant avec Celui qui en est le cœur, Jésus-Christ, garde toute sa raison d'être.

« **La plénitude de la connaissance...** de Christ est aussi une plénitude d'amour : c'est toute la plénitude de Dieu (versets 18-19). Comme elle est belle, cette apparente contradiction de la prière de saint Paul : que les hommes *connaissent* l'amour qui surpasse *toute connaissance* ! Oui, Christ surpasse toute connaissance ; cependant on peut le connaître d'une manière réelle, sûre, par une saisie directe, par une communion personnelle. Mais, quand on connaît ainsi, il y a toujours plus à connaître ; il faut aller au-delà, avancer toujours plus loin. Malheur à celui qui prend sa connaissance pour en faire une sèche confession de foi, dans laquelle il se fixera, refusant d'aller plus loin, et empêchant les autres d'avancer ! La prière de l'apôtre au contraire, c'est que le peuple connaisse toujours davantage et à nouveau, Celui qui surpasse toute connaissance, et qui ne sera pleinement connu que par une éternité d'amour, (comparez 1 Corinthiens 8/1-2, 13/8-12, Philippiens 3/10-14). »²⁹⁰

Cette connaissance de la vérité, cette réhabilitation de la doctrine c'est-à-dire cette remise de Jésus-Christ au cœur de la foi, doit s'accompagner de l'exercice de l'amour. Paul déjà avait exprimé ce couple indissociable quand il invitait à confesser la « vérité dans l'amour » (Eph 4.15). Pour L.D. cela implique que toute démarche sur le plan de la pensée ou de la doctrine doit avoir comme son corolaire une transposition au plan ecclésiologique. Face au risque d'un cogito replié sur lui-même, l'issue n'est pas un recours à la morale mais le rassemblement autour de celui qui est la tête de l'Église.

« Le dogme nous oriente vers une conception œcuménique de la chrétienté. Seul il nous autorise à espérer qu'un jour toutes les Églises pourront communier dans une vérité unique. Le dogmaticien accueille avec intérêt les œuvres spéculatives qui proviennent des différentes églises chrétiennes. Il s'efforce de les éprouver, de les classer. Il a une pierre de touche, la bonne nouvelle, Jésus-Christ, le dogme. »²⁹¹

L'autre terrain sur lequel L.D. va proposer une critique du libéralisme, c'est celui de la prière. En effet, prier c'est croire que par-delà les réalités visibles, un être nous écoute. Non seulement il nous écoute, mais, on l'espère quand on prie, il nous répond. Bien sûr, dans ce mouvement de l'intercession à l'exaucement, bien des interférences peuvent se produire et, d'un point de vue moral ou pastoral, la question des motivations de la prière ne peut être écartée. Mais indépendamment de ces considérations qui existent aussi dans l'Évangile, la question soulevée par L.D. à propos de la prière consiste à se demander quelle place elle peut avoir dans les limites de la simple raison. Si la modernité est bien la consécration de l'immanence, quel crédit accorder à une pratique dont toute la raison d'être vise le

²⁸⁹ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 373-374. Il faut relire sur ce point toute la conclusion de ce long article (à partir de la page 365) qui est un développement détaillé sur toutes les implications de cette identification entre la vérité et le Christ.

²⁹⁰ « Épître aux Ephésiens », *Esprit et Vie*, Juin 1934 (25), p. 202b.

²⁹¹ « Dogme et intelligence », op. cit., p. 216.

transcendant ? Car il est incontestable, et pas seulement dans la sphère du christianisme, que la prière fait partie des expériences fondamentales de la piété humaine. C'est d'ailleurs en reprenant encore une fois la question du dogme que nous pouvons introduire cette problématique de la prière :

« De même que l'on ne peut pas opposer dogme à Évangile, on ne peut pas non plus opposer dogme à piété. Les vérités fondamentales du christianisme — ses dogmes éternels : le monothéisme, le péché de l'homme, la divinité et la résurrection de Jésus-Christ, le don du Saint-Esprit, le pardon des péchés, la vie éternelle — voilà les générateurs permanents de la piété. Ce sont des réalités de l'ordre invisible qui pénètrent dans l'homme par le moyen de l'expérience mystique. (...) Si ces réalités ne tiennent pas bon, si vous n'avez pas avec elles de communication, si la vérité en elles ne vous est plus donnée, alors vous n'avez plus de piété d'aucune sorte. Vous avez de la morale peut-être, de la théologie peut-être encore, en tous cas des efforts humains ; mais vous n'avez plus de grâce, plus de réalité divine, plus rien du tout. »²⁹²

Derrière ce terme de piété, on pourrait ajouter immédiatement le qualificatif de « protestante ». C'est ce qui a frappé le jeune pasteur arrivé en Ardèche : la vie de piété de ce petit peuple protestant est aux antipodes des grandes théories théologiques dont il avait été nourri. Cette piété du terroir²⁹³ protestant, il ne la voit pas comme un archaïsme qu'on pourrait balayer d'un revers de manche. Au contraire, il y a en elle la survivance d'une réalité de la foi qu'il s'agit précisément de se réapproprier.

« La réalité de l'Église que menace l'idéologie issue de Kant continue d'exister cependant. [...] Les paroisses où les âmes meurent dans l'espérance du ciel, où de petits noyaux de fidèles communient encore avec la certitude de la présence réelle et spirituelle du Sauveur, elles existent toujours, elles ne veulent pas mourir. S'il y a pour les théologiens, à cause de Kant, un problème de la prière ou un problème de l'Église, il y a aussi des âmes qui prient et que Dieu exauce, il y a des âmes qui aiment l'Église. »²⁹⁴

Cette rupture entre une élite « éclairée » et des fidèles perpétuant la piété huguenote se retrouve aussi dans la France de l'époque. Face aux dévots qui se rendent à l'Église, il y a désormais l'homme laïque (souvent un survivant de la Grande Guerre) qui lui prend le chemin du bistrot. Pour ces derniers cette piété populaire est un archaïsme voué à disparaître. Situation étonnante en effet que celle de cette France qui d'un côté se réclame de Comte ou de Renan et de l'autre multiplie des pèlerinages à Lourdes ou à La Salette et les dévotions au Sacré-Cœur de Montmartre !²⁹⁵ Cette ligne de fracture, le protestantisme la vit en lui-même : ici on peine à attirer les hommes au culte,²⁹⁶ mais là on assiste au renouveau de la lecture de la Bible et de la prière.²⁹⁷

Mais quoi qu'il en soit de la vie paroissiale, la vie spirituelle du protestantisme n'est pas brillante. N'est-ce pas pour cette raison que Wilfred Monod a souhaité fonder le mouvement

²⁹² « Le Réveil et la doctrine. III. Piété et dogme », op. cit., p. 299b.

²⁹³ L.D. utilisera souvent les termes de « terreau » ou de « sol » pour souligner combien les paroisses où survit la piété huguenote sont des lieux potentiellement féconds pour un renouveau du protestantisme.

²⁹⁴ « La réalité de l'Église », op. cit., p. 440.

²⁹⁵ J. GADILLE, « Courants de théologie et de spiritualité dans le monde catholique », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XI : Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Desclée, 1995, p. 361-362.

²⁹⁶ Titre d'un article de L.D. : « Pour avoir les hommes », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 juillet 1926, p. 224-225.

²⁹⁷ « Le réveil de la piété », *La Vie Nouvelle*, vendredi 13 janvier 1928, p. 12-13 ; « La prière et le culte », *Foi et Vie*, 1926 (6), p. 295-304.

des Veilleurs ? Pour autant, L.D. ne peut se satisfaire d'une initiative qui valorise surtout la piété privée et qui ne débouche pas sur la réalité de l'Église. De même que la « pensée chrétienne » devait s'exprimer dans tout le domaine de la vie sociale et historique, la prière doit s'épanouir dans l'Église tout en enrichissant sa vie.²⁹⁸ Ici aussi il prend des distances avec la piété libérale qui non seulement prône une ascèse intellectuelle de la prière pour en écarter tout ce qui pourrait y subsister de pensée magique, mais accorde aussi peu de place à la prière communautaire surtout dans sa forme piétiste (la « réunion de prière ») ou liturgique (dont la Cène est pour L.D. la forme la plus élevée).

Qu'il y ait au début du 20^e siècle le constat d'un « problème de la prière » est confirmé par le gros ouvrage que va consacrer à cette question le professeur Fernand Ménégoz, livre qui n'a pas laissé L.D. insensible.²⁹⁹

« Le problème de la prière ! Il a mis longtemps à venir. Mais le voici qui se pose, tout à coup, avec une singulière brutalité. Et, comme l'éclair dans la nuit, il jette une vive lumière sur le caractère paradoxal et dangereux de la situation dans laquelle se débat aujourd'hui la théologie. Le problème de la prière, c'est bien le problème actuel. C'est autour de lui que se livrent et que se livreront les combats les plus acharnés entre amis et ennemis de la religion. Et c'est de l'attitude de la théologie à son égard que dépendra, dans une large mesure, l'avenir du christianisme dans le monde. »³⁰⁰

Contrairement à L.D. qui réfléchit en pasteur, Ménégoz écrit du point de vue universitaire. Son livre fait l'inventaire des principales théologies du 19^e siècle sous l'angle de la prière. Il consacre aussi toute une partie à une relecture des données bibliques avant de livrer ses conclusions. L'étude de la prière est aussi dans l'air du temps. Il y a ces études historiques ou ethnographiques qui se sont multipliées tout au long du 19^e siècle, notamment grâce aux travaux de l'Ecole de l'histoire des religions (fin 19^e s.). Avec l'expansion coloniale, avec les œuvres missionnaires, beaucoup découvrent ce monde bigarré des religions autochtones. La mode est au comparatisme (un ouvrage comme *Le roseau d'or* de Frazer sera très populaires) et le corollaire de cette démarche est un décentrement du christianisme. La lecture historico-critique de la Bible permet de tracer des parallèles entre ce qui y est dit de la religion ancienne des patriarches ou des tribus d'Israël et ce que l'on découvre dans les religions des pays non-européens. La prière offre un excellent objet d'étude, du moins dans ses formes les plus extérieures.

Dans ce contexte quelle peut être la pertinence ou la spécificité de la prière chrétienne ? Faut-il la ranger comme toutes les autres formes de rites dans le domaine des études ethnographiques ou au contraire chercher à lui redonner une place éminente dans la vie de l'Église ? L.D. prendra cette dernière voie, particulièrement quand il fondera l'Union de prière, un mouvement spirituel essentiellement centré sur la prière. Mais déjà dans ses écrits de

²⁹⁸ « La fonction spirituelle du culte », *Foi et Vie*, 1926, 5, p. 230-237.

²⁹⁹ F. MENEGOS, *Le problème de la prière. Principe d'une révision de la Méthode théologique*, Strasbourg – Paris : Librairie Istra, 1925, 463 p. (Études d'histoire et de philosophie religieuse publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Fascicule 13). L.D. fait référence à ce livre dans : « La réalité de l'Église », op. cit., p. 432-433.

³⁰⁰ F. MENEGOS, *Le problème de la prière*, op. cit., p. 2. De longs développements seront consacrés à Kant et à d'autres « attaquants » de la prière. Il y aura aussi l'étude des « défenseurs », et notamment des pages sur K. Barth qui commençait à peine à être connu en France (voir REYMOND, B., *Théologien ou prophète*, op. cit., p. 21). G. S. HENDRY, indique que quand il veut se faire une opinion sur la pensée systématique d'un théologien, il lit ce que celui-ci écrit sur la prière. Dans cette perspective, Barth a toute sa faveur (« The Life Line of Theology », *The Princeton seminary bulletin*, 1972, LXV, 2, p. 22-30).

jeunesse il cherche à distinguer la prière telle qu'elle est pratiquée par les diverses religions et la prière telle que Jésus l'enseigne.

« Toute prière non chrétienne reste entachée de magie, c'est-à-dire du désir d'utiliser les forces divines, de les plier au service de l'homme. Sous une forme grossière ou sous une forme raffinée, — et même dans les Psaumes, si on les prend à la lettre, — la volonté de domination de l'homme subsiste.

La seule prière absolument pure qui soit montée de cette terre à Dieu est celle de Jésus Christ, résumée dans les paroles de Gethsémani : "... Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux".

Une prière sera chrétiennement orientée si, dans la communion du Christ, elle tend à la victoire de la volonté de Dieu sur la volonté de celui qui prie. La prière est un progrès par négation de soi-même au profit de Dieu. Elle aboutit, elle triomphe, quand le désir de l'homme isolé a été si intimement vaincu par Dieu que la volonté de Dieu s'épanouit en l'âme régénérée comme une seconde nature, plus vraie que la première. »³⁰¹

Ce qu'il entend aussi montrer, c'est qu'une réappropriation théologique et ecclésiale de la prière est un moyen privilégié de répondre aux questions soulevées par l'idéalisme. C'est notamment au travers d'une réflexion sur l'adoration qu'il entend montrer la pertinence des grandes affirmations métaphysiques.³⁰² La phénoménologie de l'adoration indique plusieurs choses :

« Si nous voulons caractériser l'adoration, c'est-à-dire l'expérience religieuse dans ce qu'elle a de spécifique, c'est aux trois traits suivants que nous ferons appel : la spontanéité qui rend son apparition imprévisible et incontrôlable — l'opposition par laquelle elle dresse l'âme contre l'Univers — et enfin l'affirmation d'une réalité digne d'adoration. »³⁰³

L'adoration ainsi comprise révèle que pour celui qui prie, la réalité du monde et de sa propre personne ne sont plus les réalités dernières, mais qu'elles sont relativisées par une autre réalité, plus absolue, qui est de l'ordre non pas de l'objet expérimenté mais de la présence. L.D. appuie sa réflexion sur les témoignages nombreux de convertis comme Péguy ou Claudel dont il est difficile de mettre en doute le sérieux de la démarche. À partir de cette expérience de l'adoration on peut redonner droit de cité à la présence de Dieu.

« À notre sens, l'expérience de l'adoration est de nature à conduire la métaphysique hors du domaine naturel, social ou psychologique, jusqu'à la source même de la vie spirituelle. (...) Elle désigne, au-delà des événements monotones du déterminisme, une région de spiritualité et de liberté. Elle s'incline devant une expérience où elle ne peut que reconnaître un contact, une présence, une manifestation de Dieu. Un contact entre Dieu et la pensée ; non pas que Dieu soit dans la pensée comme une boule qu'on tient dans la main, mais parce que, conformément à ce qu'exprimait déjà saint Augustin, la pensée reconnaît qu'elle n'existe qu'en Dieu. »³⁰⁴

Mais ce Dieu adoré est-il pour autant le Dieu révélé de la foi chrétienne ? Ne risque-t-on pas d'en rester à un absolu métaphysique ? Voici la réponse de L.D.

³⁰¹ « La prière et le culte », *Foi et Vie*, 1926, 6, p. 302.

³⁰² Le premier développement sur l'adoration se trouve dans l'article : « De l'expérience à la métaphysique, II », *Le Semeur*, décembre 1928, 31^e année / 2, p. 45-55. Il revient aussi sur cette question dans « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 362-364 : « L'adoration reste le fait irrémédiablement rebelle à l'idéalisme. Celui-ci, pour maintenir ce qu'il croit être la vérité, est tenu de taxer d'erreur ou d'illusion l'acte le plus sacré dont l'homme soit capable : la prière, le salut » (p. 362). Sur cette question L.D. reconnaît aussi sa dette vis-à-vis du philosophe W. E. Hocking.

³⁰³ Ibid., p. 50.

³⁰⁴ « De la métaphysique au dogme », op. cit., p. 124. (texte déjà cité, voir note 148).

I. 2 - Penser l'Église

« Le philosophe, s'il n'a en sa possession que son enseignement métaphysique, reste incapable de perpétuer l'adoration. Un système n'a jamais converti une âme au sens plein du mot. Il a pu aider à de multiples conversions, mais il n'en a jamais produit le dernier fruit, il n'a pas courbé d'âme dans l'adoration, car on n'adore pas le dieu d'un système, on adore un Dieu vivant. (...) Il est bien probable que l'Église, qui seule réussit à perpétuer l'adoration, possède, en plus de la Métaphysique, non pas seulement des recettes, mais une vérité, plus profonde, plus pleine, plus concrète, plus riche que celle que livre le système du penseur.

Autrement dit : la métaphysique reconnaît le bien-fondé de la prétention du croyant à entrer en contact avec son Dieu. Mais le croyant ne se contente pas de cette certitude du bien-fondé d'un contact. Il 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. »³⁰⁵

Ce « commerce réel avec Dieu », c'est ce que le culte entend nous offrir, particulièrement au travers de la Cène. Mais ici aussi la vision du monde issue de l'idéalisme et la suspicion généralisée vis-à-vis de toute forme extérieure de piété est venue dévaloriser ce sacrement.

« Si quelque statisticien épris d'enquêtes posait cette question aux protestants contemporains : "Quelle place la sainte Cène tient-elle dans votre culture spirituelle ?" gageons qu'une forte proportion répondrait : "Elle n'y tient aucune place ou presque". »³⁰⁶

Pourtant la Cène (comprise dans la perspective du réalisme chrétien et d'une théologie de la présence) est le sacrement qui rend perceptible tous les défis auxquels est confrontée l'Église moderne : dépassement de l'individualisme dans une communion fraternelle retrouvée ; réalisme sacramentel qui par-delà la réduction idéaliste du réel au phénomène redonne droit à la dimension du mystère ; redécouverte des dimensions doctrinales récapitulées par la liturgie eucharistique (théologie de la création sotériologie, ecclésiologie, eschatologie). À ce sujet, L.D. cite cette phrase de Tommy Fallot : « la sainte Cène est la confession de foi de l'Église, sa confession de foi permanente, sa confession de foi obligatoire. »³⁰⁷

Redonner sa place à la Sainte Cène c'est donc à la fois prendre position sur un plan théologique contre les dérives de l'idéalisme, mais c'est aussi poser les bases d'un renouveau de la vie de l'Église. Faut-il rappeler que ces deux thèmes furent dès le début les grandes questions que L.D. entendait aborder comme théologien et comme pasteur ? On ne s'étonnera donc pas de les retrouver dans la conclusion de ses articles sur la fonction spirituelle du culte :

« De même que la prière publique et la prière privée alternent pour constituer le Culte véritable, de même nous croyons que la célébration de la sainte Cène doit venir couper régulièrement le cours de la vie religieuse. Nos prières, notre culte intérieurs tendraient alors vers un but, la Cène, qui nous élèverait sans cesse au-dessus de nous-mêmes. La Cène à son tour fournirait à nos âmes l'aliment qui leur assurerait dans la période suivante un progrès réel.

Cela ferait une spiritualité qui tient debout, dont les parties se lient les unes aux autres et sont mutuellement dépendantes. Au Culte s'appliquerait autant qu'à l'Église l'image du corps, qui vit, qui est organisé, qui a des proportions et une loi de développement.

Dans la pratique, ces vérités paraissent chimériques. Notre société moderne souffre d'une dislocation de l'homme dont les funestes effets se font sentir tout particulièrement à ceux qui cherchent une authentique culture spirituelle. Esprit d'un côté, corps de l'autre, volonté contre intelligence, action contre pensée, science contre foi, il semble que le monde de nos représentations soit désormais dominé par quelque grossière antithèse où se perd la notion de l'unité de l'homme. N'est-ce pas le résultat du travail de démolition qu'on poursuit depuis deux siècles contre l'idée même d'Église, clé de voûte de la culture chrétienne ? Si nous voulons avoir dans l'actuelle génération des hommes de culture spirituelle, aucune tâche ne

³⁰⁵ Ibid., p. 126-127.

³⁰⁶ « La fonction spirituelle du culte. IV – La Cène et l'unité de l'homme », *Foi et Vie*, 1926, 8, p. 408.

³⁰⁷ « Le Réveil », *La Vie Nouvelle*, vendredi 1^{er} janvier 1926, p. 3.

nous apparaît plus urgente pour y parvenir, que de relever l'Église constituée de paroisses vivantes, offrant à Dieu le culte véritable. »³⁰⁸

Cette problématique de l'Église nous la reprendrons dans le chapitre suivant. Mais avant cela, nous voudrions revenir sur la critique de l'idéalisme et du libéralisme théologique en faisant un bref détour par la pensée de Karl Barth.

I. 2.5 La parenté de la démarche de Louis Dallièr avec celle de Karl Barth.

Pour ce qui concerne la critique de la théologie protestante libérale à l'aube du siècle dernier, ce n'est sans doute pas le nom de L.D. qui viendrait en premier à l'esprit. L'auteur auquel tout le monde pense spontanément est évidemment Karl Barth, ce géant de la théologie au 20^e siècle. Son influence sur le protestantisme français fut importante et ses écrits accueillis, à partir des années 1930, comme la promesse d'un élan nouveau pour la vie de l'Église. Le théologien Bernard Reymond a étudié cela de manière détaillée et nous avons évoqué son livre au début de ce chapitre (voir note 105). Le pasteur Pierre Maury fut l'artisan principal de ce passage des écrits de Barth vers la France.³⁰⁹ S'il est difficile d'affirmer qu'il ait exercé une influence initiale sur L.D. pour lui faire découvrir les écrits de l'auteur du *Römerbrief*, il est néanmoins probable, vu les nombreux contacts entre les deux pasteurs notamment dans le cadre de la revue *Foi & Vie*, ou autour de la question du baptême, que Maury ait tenu informé son collègue de la pensée de Barth. En tout cas, nous trouvons dans la correspondance de jeunesse de L.D. des allusions précoces au futur auteur de la *Dogmatique* :

« J'ai lu la brochure de K. Barth "Der Christ in der Gesellschaft". La traduction est dans un français impossible. Quant au fond il y a deux idées qui m'ont bien intéressé, comme bien tu penses : d'abord cette position dans le problème histoire-dogmatique, dont tu me parles, et, comme tu le devinait, cela tombait en moi dans une terre bien préparée – et puis aussi une suprématie donnée à la religion sur la psychologie, ce qui met aussi de l'eau à mon moulin. P. ex. Barth écrit cette phrase qui eût été conspuée par tous les théologiens libéraux d'il y a 25 ans : "Le mouvement vital révélé en Jésus n'est pas une nouvelle piété. C'est pourquoi Paul et Jean ne portent aucun intérêt à la vie personnelle du soi-disant Jésus historique, mais seulement à sa résurrection". Voilà un double programme qui est mien. Pour le reste cependant, j'ai été déçu. Car il ne suffit pas d'avoir un "programme", il faut créer un système d'idées (une philosophie) qui justifie les propositions du programme. Or ce système me paraît très faible chez Barth. Il y a un vocabulaire hégélien très accentué, mêlé néanmoins avec du bergsonisme (idée qu'il faut de la vie et pas des formules), et puis le centre de sa pensée est occupé par la Résurrection, mais je ne comprends absolument pas comment il l'introduit là. Le point m'a paru particulièrement faible. Jusqu'à présent j'ai l'impression d'une grande bonne volonté, d'un désir d'agir très prononcé, mais pas d'une personnalité intellectuelle. La connaissance de l'homme contredit-elle ce jugement un peu hâtif, que corrigera sans doute la lecture du Commentaire des Romains, que j'ai commencée hier ? »³¹⁰

³⁰⁸ « La fonction spirituelle du culte. IV – La Cène et l'unité de l'homme », op. cit., p. 412-413.

³⁰⁹ B. REYMOND y consacre un chapitre de son livre *Théologien ou prophète* (op. cit., p. 51-61). Sur Barth et son influence sur le protestantisme français, lire également : J. BAUBEROT, « Courants de pensée, piété, apostolat. I. Le protestantisme », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XII*, op. cit., p. 87-103.

³¹⁰ Lettre à Pierre Ducros, 2 août 1923. Dans la lettre suivante datée du 13 août, il reconnaît ne pas avoir été très loin dans sa lecture du commentaire des Romains. Notons cependant que ces courriers indiquent une date assez précoce par rapport à ce qu'a étudié B. Reymond concernant la réception des écrits de Barth dans le contexte français. Il existerait une première édition de cette conférence de Barth qu'évoque L.D., datée peut-être de 1923 avec comme éditeur et traducteur Pierre Maury et Alexandre Lavanchy (Paris : Librairie protestante, 282 p. Le catalogue en ligne Worldcat indique avec réserve

Au moment où il écrit ces lignes, L.D. n'a pas lu d'autres textes et le jugement qu'il émet semble bien péremptoire et rapide. S'il est un reproche que l'on ne peut pas faire à Barth c'est de n'avoir pas su « créer un système d'idées », puisque lui-même ne l'a pas voulu.³¹¹ Bien sûr, il se fit initialement connaître par sa remise en question vigoureuse de l'école libérale en théologie. Mais derrière le pourfendeur, va très vite aussi se révéler le bâtisseur. C'est parce qu'il eut une vision claire de la tâche de la théologie face aux défis de son temps qu'il sut exercer une influence si forte sur tant de théologiens, de pasteurs et de fidèles, particulièrement en France. En redonnant à Dieu ses droits de Seigneur de l'Église et du monde, il autorise la théologie à redevenir une démarche qui s'implique dans tout ce qui fait la vie, non seulement du croyant mais aussi de l'être humain en général. L'Évangile n'est pas un discours voué à survivre dans les marges de la société ou de la vie intellectuelle, mais une parole qui à la puissance de bouleverser toutes choses.

À cet égard, L.D. aurait pu être barthien. Sans doute parce qu'il s'était déjà forgé sa propre opinion sur l'état de la théologie et de l'Église, autant que sur la situation de la société, il n'éprouva cependant pas le besoin de se rattacher au courant. Il se méfie aussi de cette tentation récurrente vis-à-vis de certains auteurs, d'en faire des chefs de file :

« Rien n'est plus superficiel que de représenter les efforts de la jeune génération d'aujourd'hui comme une réaction passagère, par exemple comme un passage du christocentrisme, comme on dit, au théocentrisme. Rien n'est plus incompréhensif que d'évoquer l'influence d'un Karl Barth et de mettre sur ceux qui cherchent un renouveau doctrinal l'épithète de Barthiens. La méthode qui consiste à respirer l'air du temps, à adopter sans discernement d'abord Kant, puis Hegel ou Renouvier, puis Bergson ou W. James, puis Barth ou Otto, nous paraît complètement à rejeter. Tout cela reste dans le domaine superficiel de la mode. »³¹²

Dans la nouvelle Constitution communautaire (seconde partie de la Charte) rédigée pour l'édition de 1965, L.D., dans un paragraphe historique mentionne à nouveau Barth :

§ 71 C'est dans la période de 1920-1930 que la personnalité de Karl BARTH commença de rayonner sur les Églises. Les Pasteurs du Réveil de l'Ardèche n'ont pas été des disciples de BARTH. Mais, sur plusieurs points, il y a comme une convergence entre le chemin suivi par le grand théologien et notre modeste parcours. Il en est ainsi notamment de l'affirmation positive de la foi fondée dans la Parole de Dieu, de la vision du Baptême et de celle des Communautés dans l'Église (éd. 1986).

Mais dans les écrits de L.D. antérieurs à la Seconde Guerre mondiale, le nom de Barth ne reviendra plus très souvent. Les quelques fois où il apparaît, c'est pour redire qu'il ne se

l'année 1924). C'est surtout l'ouvrage *Parole de Dieu, parole humaine* (Paris : Je Sers, 1933) qui fera connaître ce texte. B. Reymond date de Noël 1923 la rencontre de P. Maury et de l'œuvre de Barth (op. cit., p.53) ce qui remettrait en question l'affirmation d'une influence précoce de Maury sur L.D.

³¹¹ « Dès le début, la théologie de Barth fut délibérément opposée à l'esprit de système. Elle le resta même dans la *Dogmatique* dont la composition est pourtant systématique et rigoureuse. Ce qui fait le caractère systématique de cette théologie est son pouvoir de corriger à tout moment ou, mieux, de remettre en mouvement le processus de la pensée dogmatique par la chose même qu'il s'agit de penser, et, ce faisant, de progresser néanmoins » (E. JÜNGEL, « La vie et l'œuvre de Karl Barth », in GISEL, P., ed., *Karl Barth : Genèse et réception de sa théologie*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 23).

³¹² « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », op. cit., p. 1167-1168. Le pasteur A. Maillot raconte comment dans une pastorale qui se tenait au Chambon-sur-Lignon vers 1946 ou 1947, et suite à un exposé qu'il avait fait sur Barth, L.D. l'avait abordé pour lui donner son avis : « En dix minutes au maximum, il ne restait de mon bel édifice bartho-bultmano-cullmannien que des ruines. Ma théologie venait de rendre l'âme. (...) Trente ans plus tard je me rends compte que L. Dallièr venait de faire de moi un homme libre, un théologien libre ; libéré des écoles, des modes, des pères. Libre même, à l'égard de lui : L. Dallièr » (Article publié dans le journal protestante régional *Réveil*, 1976, coupure non datée dans les archives de l'UP).

sent pas appelé à se rallier au barthisme. D'ailleurs au moment où ce courant se développe en France, en gros après 1930, lui-même est embarqué dans l'aventure pentecôtiste. On notera toutefois la mention du nom de Barth dans un article important du journal du Réveil *Esprit et Vie*, une publication où l'on n'attendait pas forcément ce genre de référence théologique.³¹³ C'est surtout après-guerre que la pensée barthienne sera convoquée, essentiellement autour de la problématique du baptême des enfants. On sait que sur ce point, l'auteur de la *Dogmatique ecclésiastique* avait opéré un virage remarqué. Et même si son argumentation ne rejoignait pas celle de L.D.,³¹⁴ elle apportait une caution forte à la démarche initiée par le pasteur de Charmes (nous y reviendrons dans le chapitre sur le baptême).

Si l'on veut avoir une idée plus précise des réserves théologiques de L.D. vis-à-vis de Barth, on peut se référer à un autre témoignage du pasteur A. Maillot. Dans ce passage, il revient sur l'incident déjà évoqué dans l'article du journal *Réveil* (voir note 312), mais en donne une narration plus précise :

« Puis ce fut le tour du pasteur Dallière qui, tout naturellement lui, ne prit pas les chemins de l'ironie, mais ceux de la théologie. Le discours fut bref et pourtant long et lourd. Dallière m'expliqua que Barth, à qui il rendit un hommage appuyé, comme toute la théologie allemande depuis Kant, ne savait pas quoi faire de l'espace et du temps, et que cela amenait Barth, et encore plus les barthiens à quitter le réel pour l'idée. "Par exemple, me dit-il, vous les barthiens vous aimez l'Église, c'est indiscutable, mais encore plus l'idée que vous vous faites de l'Église ; vous aimez l'Église et vous n'arrivez pas à aimer nos, vos Églises, dans leurs autorités autant que dans leurs paroissiens. Vous n'arrivez pas à aimer les paroisses telles qu'elles sont, ni comme elles sont". Puis il me parla du temps transformé en histoire...etc. Et il ajouta : "Il y a un défaut où nous nous rejoignons cependant : si nous prêchons tous les deux la grâce, je crains fort que nous ne sachions pas bien ni vous, ni moi, annoncer une grâce... gracieuse". Et là-dessus, il s'en alla : 40-0, jeu, set et match ! »³¹⁵

Ce qui frappe, c'est que L.D. rattache Barth malgré toutes les distances que ce dernier avait prises avec la philosophie allemande moderne, à une vision du monde post-kantienne.³¹⁶ Il est vrai qu'à l'époque contemporaine, il fallait un grand courage – ou une inexplicable folie – pour oser penser en dehors de la référence aux catégories spatio-temporelles validées par les

³¹³ « Que faites-vous de Calvin ? », *Esprit et Vie*, février 1934, 21, p. 143-145. Le lien entre P. Maury et K. Barth y est rappelé ainsi que l'importance de Barth pour la théologie de cette époque. B. REYMOND ne pouvait pas connaître le journal *Esprit & Vie* et donc l'inclure à son étude.

³¹⁴ Hébert ROUX mentionne dans ses mémoires une rencontre avec Barth, à l'automne 1936, où fut évoquée la position des pasteurs de l'Ardèche sur le baptême. Barth aurait répondu ceci : « Vos amis ardéchois (les pentecôtistes) ont raison de mettre en cause la légitimité du baptême des enfants ; mais ils ont tort de motiver leur refus par une mauvaise doctrine du Saint Esprit et de l'Église !... » (*De la désunion vers la communion, un itinéraire pastoral et œcuménique*, Paris : Centurion, 1978, p. 88-89). Jean Cadier, un des chefs de file des « Brigadiers de la Drôme » était également présent à cette entrevue. Il semble que Barth ait assimilé les pasteurs pentecôtisants de l'Ardèche, à une forme de piétisme dépourvue d'une réelle ecclésiologie.

³¹⁵ « Comment on change de théologie », in *Histoire d'eaux et d'autres*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1989, p. 55. Peu de temps après, dans sa conférence *La question que posent à l'Église les structures du monde moderne* (1948, p. 2), L.D. dira sa reconnaissance à A. Maillot de lui avoir fourni des notes sur la pensée de Barth.

³¹⁶ D'autres auteurs iront en ce sens en tentant de montrer que Barth reste bien tributaire de ce changement de paradigme que furent les lumières. Voir P. GISEL dans son introduction à l'article de T. RENDTORFF, « L'autonomie absolue de Dieu. Pour comprendre la théologie de Karl Barth et ses conséquences », in *Karl Barth, genèse...*, op. cit., p. 217-245. C'est aussi la conviction de L. BOUYER « Pour comprendre Barth du dedans, il ne faut jamais oublier le monde intellectuel dans lequel il a été nourri, contre lequel il a réagi avec violence, mais duquel il ne s'est jamais évadé. Ce monde est celui de la philosophie religieuse post-kantienne » (*Du protestantisme à l'Église*, op. cit., p. 239).

mathématiques et la physique et adoptées comme structures fondatrices de la pensée.³¹⁷ Pourtant L.D. est aussi un bon mathématicien (il enseignait cette matière au cours Isaac Homel), mais malgré cela il se méfie de ces pensées trop imprégnées de scientisme. La question du temps est trop complexe pour se satisfaire du seul cadre cartésien. À cet égard, L.D. rappelle l'importance des écrits récents de Bergson. En lecteur d'Augustin il n'ignore pas les pages décisives que celui-ci a consacrées à cette question dans les *Confessions* (Livre XI). Mais surtout, il avoue sa dette à l'égard de la pensée de Grégoire de Nysse :

« Quand on pense au Retour de Jésus, on ne peut s'empêcher d'aborder la question du Temps et de l'Éternité : c'est dire qu'on se trouve soudain en contact avec ce qu'il y a de plus difficile dans la Théologie et la Philosophie. Vous savez que, de nos jours, une des pensées les plus belles qui aient fleuri dans la philosophie française, j'ai nommé Bergson, s'est présentée comme une philosophie de la durée et de la mémoire. Plus récemment pour ne citer qu'un seul autre nom, Martin Heidegger - dont « l'Être et le Néant » de Sartre semble n'être qu'un démarquage -, fonde son pessimisme sur l'étude existentielle du temps : étude que l'on retrouve, il faut le dire à la gloire de la pensée chrétienne, chez un Grégoire de Nysse, lequel a très nettement posé une philosophie de l'existence, qu'il surmonte par une doctrine de l'éternité.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans l'exposé de ces problèmes : ce sont les plus ardues de la philosophie, nous n'y serions pas compétents. Recommandons seulement à ceux qui aiment le Retour de Jésus, l'étude de Grégoire de Nysse, qu'il faut mettre aujourd'hui à son rang, le plus haut, dans l'histoire de la pensée chrétienne. »³¹⁸

En mettant en avant notre manière de percevoir le temps, ce n'est pas seulement la compréhension chrétienne de l'histoire qui est posée, mais à nouveau celle du statut des problématiques métaphysiques. Bultmann dans la lignée de Heidegger, pense que la manière dont les auteurs du Nouveau Testament présentent certains événements (la résurrection par exemple), doivent être démythologisés. Leur prêter une quelconque factualité traduirait une vision naïve et reviendrait à refuser l'apport de la compréhension moderne de l'histoire. Barth suivra un temps Bultmann sur cette question avant d'adopter une approche qui a pu sembler à certains plus traditionnelle et plus orthodoxe.³¹⁹ Derrière cette remarque sur la compréhension du temps, pointe une question décisive : suffit-il de critiquer la théologie

³¹⁷ A. ENCREVE (« La pensée protestante », op. cit., p. 381-382) fait une remarque semblable à propos de la démarche d'A. Sabatier : « La connaissance religieuse ne peut être que symbolique, parce qu'elle se rapporte à un objet transcendant, et que l'homme, qui vit dans un temps et dans une société particuliers, est dans l'incapacité de saisir directement les réalités divines, qui ne sont pas conditionnées par le temps et l'espace. De ce fait l'homme use de symboles, qui tentent de traduire une expérience spirituelle, des réalités invisibles. Mais ces symboles ne peuvent être permanents (...) parce qu'ils sont datés, adaptés à une culture collective et à une psychologie individuelle données, ils se remplacent les uns les autres avec le temps. (...) Son "symbolisme" ne résout pas tous les problèmes ; de plus, bien qu'il ne le néglige pas complètement, il n'insiste guère sur l'aspect collectif, et donc ecclésiastique, de la doctrine chrétienne ». (souligné par nous)

³¹⁸ *Le Retour de Jésus*, 1947, 4^e étude, p. 1/26. Déjà en 1945 dans une note de l'étude sur « La signification du sacrement dans le baptême et la sainte-cène pour l'Église qui les administre et pour celui qui les reçoit », L.D. indiquait : « Grégoire de Nysse est très proche de nous par sa philosophie et sa théologie du temps » (note 76). À l'occasion d'un catéchisme d'adultes sur les Pères de l'Église donné dans la paroisse de Charmes en 1945, L.D. avait rédigé un cahier d'extraits de Grégoire de Nysse.

³¹⁹ G. DORRIEN, *The Barthian Revolt*, op. cit., p. 182-187. Rappelons que la revue où s'expriment les idées des théologiens dialectiques s'intitule *Zwischen den Zeiten* (Entre les temps). Ce qui est ainsi privilégié c'est « l'instant » (concept très kierkegaardien), celui de cet éternel présent du jugement divin sur toute entreprise humaine. Dans la même ligne, la revue des barthiens francophones s'intitulera : *Hic et nunc* (Ici et maintenant).

libérale pour rompre avec le credo de la pensée moderne ?³²⁰ Pour L.D., la réponse est évidemment négative. En effet, l'idéalisme n'est pas seulement un ensemble de doctrines philosophiques qu'il suffirait de critiquer pour s'en détacher, mais une profonde vision du monde.

« Notre propos n'est pas de donner un exposé systématique des thèses idéalistes qui ont pu être soutenues dans le passé. Il nous semble [...] qu'on peut désigner sous le nom d'idéalisme, une certaine conception du monde qui baigne aujourd'hui nos esprits à tous. Les intuitions idéalistes des penseurs ont eu cette fortune surprenante de fournir comme une règle qui en vient à dominer tous les aspects de la vie. Si l'on cherche à définir ce qui caractérise le monde moderne : progrès, science, technique, inventions, on trouve toujours une correspondance frappante entre ces faits de la vie courante et les spéculations les plus solitaires d'un Descartes ou d'un Kant. »³²¹ [souligné par nous]

« L'idéalisme que nous examinons, c'est le patrimoine commun aux hommes qui soumettent leur vie aux révélations nouvelles de la conscience moderne, et aux penseurs qui ont été les prophètes et les hérauts de cette conscience. C'est en tant qu'ils tournent, pour ainsi dire, autour d'une même conception du monde, que les philosophes idéalistes nous intéressent. La technique qu'ils ont élaborée prépare une nouvelle attitude spirituelle. Innombrables sont ceux qui prendront cette attitude sans avoir étudié les systèmes. La philosophie idéaliste revêt de ce point de vue le caractère d'une initiation, par laquelle l'esprit humain s'est introduit, dans un monde nouveau. »³²²

Il le dira encore en 1958 dans sa conférence sur *Les structures du monde moderne* : « nous sommes dans un bain », nous baignons dans certaines idées comme les poissons nagent dans l'eau. « Savoir quoi faire de l'espace et du temps », disait-il à A. Maillot, est sans doute une manière de laisser ouverte pour la théologie la dimension de l'Invisible où l'espace-temps tel que nous l'appréhendons est fortement relativisé.³²³ Plus fondamentalement, on devine derrière cette problématique la perte en occident de la théologie orientale dans notre manière d'articuler l'ici-bas et le Royaume. Barth a bien lu Dostoïevsky mais qu'a-t-il connu de la théologie orthodoxe et surtout de sa liturgie ?

Nous touchons ici à une divergence radicale entre Barth et L.D., et cette divergence non seulement nous plonge au cœur des débats théologique du 20^e siècle mais trouve ses racines dans la rencontre du christianisme antique et de la pensée gréco-latine. L'enjeu du débat porte sur la continuité ou non entre la révélation biblique et évangélique et la quête intellectuelle et spirituelle des païens. La métaphysique peut-elle être comprise comme une *praeparatio*

³²⁰ On peut se demander si les liens profonds de Barth avec l'œuvre de Schleiermacher ne tendraient pas à confirmer cette hypothèse d'une rupture non-consommée entre Barth et le monde de la théologie post-kantienne. Il est certain que les écrits de Schleiermacher constituent une sorte de début d'une ère nouvelle pour la théologie allemande. Rompre avec lui, pour Barth, c'est reconnaître que la révolution qu'il avait initiée fut en définitive une voie sans issue (G. DORRIEN, *The Barthian Revolt*, op. cit., p. 42-46). Et pourtant, on a aussi l'impression que Barth aurait aimé qu'il en ait été autrement : « Jusqu'à ce jour, je n'en ai pas terminé avec lui, même en ce qui concerne sa cause. (...) Car l'ai-je bien compris ? Ne pourrait-il pas être compris autrement, de sorte que je ne sois pas obligé de récuser sa théologie, mais que je puisse, dans la joie, me sentir en profondeur d'accord avec lui ? » (« Postface sur F. D. E. Schleiermacher », in *La théologie protestante au XIX^e, siècle* op. cit., p. 460).

³²¹ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 24.

³²² Ibid., p. 26.

³²³ Il est vrai que la philosophie kantienne par exemple, dont le point de départ fut les écrits de David Hume, se rattache aux problématiques soulevées par la physique newtonienne. Einstein avec sa théorie de la relativité en montrera cependant le caractère limité. Ce que nous savons de la physique quantique semble aussi souligner qu'une autre approche des notions de temps et d'espace est possible et que de nombreux chercheurs contemporains estiment légitime un dialogue renouvelé entre sciences et religions, notamment sur ce thème du passage du visible à l'invisible ou du naturel au surnaturel.

evangelica ? Sur cette problématique théologico-historique viendra se greffer un autre thème théologico-philosophique, celui du rapport de la nature et de la grâce. C'est précisément sur ces questions qu'entre Barth et Dallièrre, aucun accord n'est possible. Le premier de manière radicale va affirmer l'absolue primauté de Dieu sur toute entreprise humaine. Dans cette perspective, toute démarche philosophique, y compris métaphysique, est vouée à l'échec puisqu'elle part de l'humain vers le divin. Voici comment Fernand Ménégoz résume ce théocentrisme radical du jeune Barth : « La vraie théologie (consiste à) ne plus confondre le divin et l'humain en une "bouillie" informe (ein Brei) ou un épais brouillard (ein Nebel), mais récupérer le sens de la "distance" infranchissable qu'il y a entre le temps et l'éternité, entre les "expériences humaines ou animales" et le Dieu souverain qui se présente, en face d'elles, comme "ce qui est tout autre" (das ganz Andere) ; repenser énergiquement et jusqu'au bout la pensée du Dieu transcendant, absolu et libre ; reconnaître qu'entre Dieu et le monde injustement émancipé une nouvelle "relation" ne peut être établie que par le "miracle" d'une action "verticale" de Dieu, s'insérant dans l'enchaînement "horizontal" des phénomènes empiriques ; publier cette action qui s'est réalisée et se réalise d'âge en âge par la venue du Christ immortel et qui "condamne le monde" en faisant luire le "nouveau jour" et en rendant réelle, dès maintenant, la présence du "royaume de Dieu" – voilà désormais le thème de toute foi religieuse et de toute théologie. »³²⁴

Ce jugement sera confirmé non seulement par l'évolution de la pensée de Barth qui de manière parfois péremptoire martèlera ce credo de l'absolue souveraineté divine sur toute démarche humaine laquelle, en dehors de la réponse de la foi, n'est qu'une forme du « titanisme de l'homme »,³²⁵ mais aussi par bien des lecteurs ultérieurs qui souligneront ce trait récurrent du barthisme.³²⁶ Dans cette perspective, la condamnation de la philosophie est radicale : à partir du moment où elle cherche à penser Dieu, elle se fourvoie. D'ailleurs quand Pierre Maury sera invité à présenter la pensée barthienne devant la Société française de philosophie (décembre 1933), il s'attirera de nombreuses critiques des philosophes catholiques présents.³²⁷ Tillich comprend de la même façon la démarche de Barth : « L'idée qu'il attaquait était qu'il y aurait quelque chose en l'homme en tant qu'homme qui rendrait

³²⁴ *Le problème de la prière*, op. cit., p. 154.

³²⁵ T. RENDTORFF, « L'autonomie absolue de Dieu... », op. cit., p. 222.

³²⁶ Cette question interpellera évidemment les lecteurs catholiques de Barth, même les plus bienveillants. En effet, la pensée thomiste, confirmée par les conciles de Trente et de Vatican I, accorde une réelle légitimité à l'œuvre de la raison dans la démarche philosophique (problématique de l'*analogia entis* et de l'*analogia fidei* ; Barth dira même : « l'analogie est une invention de l'antéchrist puisqu'elle prétend connaître Dieu hors de la révélation ». O. BOULNOIS, « Analogie », in LACOSTE, J.-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit., p. 42). Sur la réception de Barth en milieu catholique francophone : B. REYMOND, « Les contributions catholiques », in *Théologien ou prophète*, op. cit., p. 116-132. Pour le monde catholique germanophone : P. CORSET, « Premières rencontres de la théologie catholique avec l'œuvre de Barth (1922-1932) », in *Karl Barth : genèse...*, op. cit., p. 151-190. Sur la question de l'analogie, cet article consacre plusieurs pages à l'œuvre du jésuite E. Pryzwara qui voit dans la position catholique un équilibre entre le libéralisme (Dieu en nous) et le barthisme (Dieu au-dessus de nous). Louis BOUYER, pasteur protestant converti au catholicisme, apporte aussi une lecture intéressante de l'apport de Barth aux débats théologiques de la première moitié du 20^e siècle (*Du protestantisme à l'Église*, op. cit., p. 90-102, 132-136, 204-206, 237-244).

³²⁷ R. MEHL, « Du néo-calvinisme au barthisme. Quelques remarques sur la théologie d'Auguste Lecerf, de Pierre Maury et de Jean Bosc », *Études Théologiques et Religieuses*, 1977, 52, 3, p. 409-410 ; B. REYMOND, « Théologien ou prophète », op. cit., p. 60-61. G. Marcel affirmait d'ailleurs en réponse à l'intervention du philosophe C. Bruaire sur sa pensée : « L'autre Absolu qui n'est pas l'absolument autre » (C. BRUAIRE, « Une lecture du *Journal métaphysique* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1974, 79, p. 345-346, 348).

possible que Dieu soit reconnu comme Dieu par l'homme ».³²⁸ C'est pour étayer ce jugement que Barth va publier en 1931 une étude sur Saint Anselme et sa preuve de l'existence de Dieu.³²⁹ Toute la stratégie de Barth est de démontrer qu'Anselme n'est en rien un philosophe qui arriverait à prouver de manière purement rationnelle l'existence de Dieu, mais au contraire qu'il pense en théologien, en croyant fondé sur la foi et que c'est dans ce cadre seulement que l'évidence de Dieu tirée de la définition de son être, reçoit sa légitimité. Pour justifier son jugement sur la philosophie, Barth se tourne vers la conception réformée classique d'une raison marquée par le péché et par nature incapable de saisir le donné révélé sinon en laissant la foi prendre le relais. Avec Calvin, il aime rappeler : *finitum non capax infinitum* (le fini est incapable de l'infini). Mais avec les années et sans doute parce qu'il était moins urgent de contrer certains excès du libéralisme, « la pensée radicale des débuts cède peu à peu le pas à une approche plus attentive de l'épaisseur de la condition humaine. C'est ce que traduit de façon condensée la conférence programmatique de 1956 sur *L'humanité de Dieu* ».³³⁰

Il en va tout autrement de la compréhension du rôle de la philosophie chez L.D. À cet égard, il semble plus proche d'Emil Brunner que de Barth, même si dans le contexte français, c'est vers des penseurs catholiques qu'il faudrait chercher des équivalents. Pour faire percevoir cela, il nous suffit de citer à nouveau un passage de la longue lettre adressée au jeune Daniel Patte :

« La position authentique du Christianisme a toujours été celle d'une compénétration de la pensée chrétienne révélée, qui a sa source en Dieu et dans sa Parole, avec la pensée philosophique. Cette harmonie, - qui doit être plus qu'une simple coexistence ou un effort de conciliation plus ou moins arbitraire, - cette harmonie a sa source dans la Création elle-même, et dans l'Unité du Père et du Fils : Dieu agit tout entier, et sans réserve, dans l'acte créateur, de même qu'il agit tout entier et sans réserve dans l'acte rédempteur, par l'Incarnation et par la Croix. Quelque déchue que soit la raison humaine, elle garde encore des traces importantes de la bonté originelle de la Création, comme notre corps garde encore une santé malgré les maladies, et comme la vie politique, sociale, économique, conserve encore un ordre malgré les défauts dont elle est entachée. Le pessimisme radical que l'on a prêté aux Réformateurs me paraît plutôt un argument de controverse pour rendre la pensée Réformée tout à fait inacceptable. Chez Calvin, il me paraît tout à fait clair qu'il y a des cadres de pensée, fondés dans la pensée Grecque, et qui ne sont pas du tout rejetés. De même on retrouve chez lui le juridisme de l'ancienne Rome. »³³¹

Ainsi loin d'appuyer sur l'hétérogénéité de la théologie et de la philosophie, L.D. cherche à souligner un point de rencontre possible.³³² La philosophie n'est pas par principe une forme de l'*hubris* humaine et la théologie n'est pas que répétition de la Parole divine. Ainsi, l'analyse

³²⁸ « But the idea which he attacked was that there is something in man as man which makes it possible for God to be recognized as God by man » (*Perspectives...*, op. cit., p. 241).

³²⁹ *Fides quaerens intellectum*, op. cit. Certains ont aussi estimé que cette présentation d'Anselme est un peu un miroir de Barth lui-même. Ainsi cette phrase : « Ce qui distingue Anselme de tous les théologiens "libéraux" de son temps : son *intelligere* ne peut être véritablement qu'un *legere* approfondi. Mais – et cela le distingue tout aussi nettement des "positifs", des traditionnalistes de son époque : il s'agit d'un *legere* approfondi, d'un *intus legere*, où le lecteur pense à nouveau ce qu'il a lu » (p. 37). C'est notamment l'avis d'Etienne Gilson : « Barth a trop délibérément fait de Saint Anselme un théologien, et qui plus est un théologien de coloration "calviniste" ou barthienne » (cité par B. REYMOND, « Etienne Gilson et le "Saint Anselme" de Karl Barth », in *Théologien ou prophète...*, op. cit., p. 159).

³³⁰ J-F. COLLANGE, « BART Karl, 1886-1968 », in *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit., p. 146.

³³¹ Lettre à D. Patte, 21/11/1961.

³³² Il l'exprime, comme en passant, dans la recension d'un ouvrage de Hans Eibl : « Nous sommes sensibles à l'effort qu'il tente pour surmonter le dualisme qui fait de la pensée et de la foi chrétiennes deux éléments hétérogènes » (*Augustin und die Patristik, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1929, p. 402).

qu'il propose du *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel, confirme que l'intellectuel incroyant qui conduirait sa recherche de manière honnête et rigoureuse, n'aboutirait pas forcément à l'athéisme mais pourrait se préparer aussi à l'accueil de la foi.³³³ De même, le chrétien malgré son enracinement dans la révélation, ne peut faire l'économie d'une « traversée » de la philosophie. Nous retrouvons donc à nouveau cet équilibre qu'il cherche à réaliser avec la « pensée chrétienne » entre la foi et la raison.³³⁴

« Tout d'abord, le Journal métaphysique vient s'insérer d'une manière très précise dans le contexte de la philosophie contemporaine. On ne saurait trop y insister. Le protestantisme français a ici une leçon à prendre, ou plutôt un enrichissement à recevoir. Nous nous habituons trop facilement à concevoir une théologie qui prendrait son point d'appui dans un système philosophique, pour, ensuite, se constituer en faisant appel uniquement aux intuitions religieuses. On part de Kant ou de Hegel, de W. James ou de Bergson, et il semble que cet acte de politesse liminaire suffise à résoudre le problème des rapports de la philosophie et de la théologie. On ne mesure pas assez quelle faiblesse constitue pour cette dernière le fait de se cantonner dans un système qui finit par ignorer les problèmes que soulève la pensée non chrétienne. Nous croyons, pour notre part, qu'il y a une pensée chrétienne, capable de se constituer sur la base de la révélation, et qui dépasse tous les systèmes purement humains. Mais cette transcendance ne peut être réalisée que si le théologien traverse vraiment le devenir philosophique, s'en incorpore la substance, tout en restant assez vigoureusement inspiré pour aller au-delà. L'Église s'affaiblit quand ses docteurs pensent pouvoir rester en deçà de la philosophie. « Le renouveau Réaliste : Gabriel Marcel et son journal métaphysique. »³³⁵

Mais c'est surtout dans l'œuvre du philosophe américain Hocking (un des professeurs de L.D. pendant son séjour à Harvard) qu'il puise deux notions qui lui permettent d'articuler et l'action de Dieu et celle de l'être humain : la théorie de la participation et l'agression divine.³³⁶ Par « participation » il exprime ce fait que notre réalité finie s'ouvre à l'infini sans toutefois s'y confondre. Notre vie imparfaite devient le lieu où la perfection se reflète pour autrui, et pas seulement pour nous (ce qui serait le début de l'orgueil).

« La participation permet à l'homme d'agir comme un dieu, sans cependant nier qu'il soit un homme, au contraire, en étant plus humble que tous les autres hommes. La doctrine de l'Incarnation exprime bien, entre autres choses, une telle théorie de la participation : la perfection habite dans l'imparfait maintenant, dans la mesure où l'imparfait prend le parfait pour objet de son culte. »³³⁷

Avec l'idée « d'agression divine », Hocking veut expliquer comment sortir du cercle vicieux que génère le problème du mal. Au plan de la pensée, la réalité du mal rend l'affirmation du bien illusoire. Pourtant, nous faisons tous l'expérience de situation où notre état de faiblesse, de peur, de découragement, se renverse par l'arrivée de quelqu'un ou d'un événement. Dieu se donne le droit d'agir de même en faisant irruption dans le monde mauvais

³³³ « Le renouveau Réaliste : Gabriel Marcel et son journal métaphysique », *Études Théologiques et Religieuses*, 1930, p. 404-421.

³³⁴ Toutes proportions gardées, nous pourrions rapprocher la démarche de L.D. de la méthode de corrélation tillichienne. Il est vrai que bien que le fondateur de l'Union de prière ait toujours exprimé le souci de rester à l'écoute de la culture et de demeurer en prise avec les enjeux du monde, son approche plus pessimiste (la société et l'Église gagnées par l'apostasie) et son enracinement dans un classicisme pré-moderne (la culture à laquelle il se réfère reste une culture marquée par le christianisme ; certains diraient par les valeurs bourgeoises) contribueront à donner une tout autre coloration à sa théologie. Chez Tillich l'accueil du monde est plus large et bienveillant que chez L.D. qui, marqué par son sentiment d'une humanité en fin de course, vit cette ouverture sous le signe de la réserve.

³³⁵ « Le renouveau Réaliste », op. cit., p. 405.

³³⁶ « W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », op. cit., p. 62-67.

³³⁷ Ibid., p. 64.

pour le transformer (d'où le titre de l'ouvrage *Human nature and its remaking*, traduit pas L.D. par *La refonte de la nature humaine*).

« Le Christianisme affirme (...) que le salut que nous ne pouvons pas trouver de nous-mêmes, enfermés que nous sommes dans le cercle infranchissable du problème du mal, peut être donné du dehors, et l'est effectivement. »³³⁸

« Dieu n'est plus le bien absolu et immobile de Platon et d'Aristote, vers lequel l'âme humaine doit se mettre en mouvement. Pour le Christianisme, c'est l'âme humaine qui est cherchée ; Dieu est sans cesse à l'œuvre, en quête de ce qui, pour lui, est perdu. »³³⁹

Cette notion d'agression divine pourrait sans doute convenir à Barth si elle n'était pas proposée par un philosophe. Car en définitive, la ligne de démarcation entre lui et L.D. porte sur la possibilité d'une convergence ou non entre l'élan humain vers le vrai et la révélation pour nous de celui qui est la Vérité. Avec une longue tradition, L.D. estime cette convergence possible alors que Barth la refuse. Pour illustrer cela, nous pourrions utiliser la célèbre peinture de Michel-Ange à la chapelle Sixtine où Adam est représenté tendant le bras vers le créateur qui lui aussi étend la main vers sa créature. Dans cette représentation, les deux mains restent séparées par une infime distance. Si Barth, avait tenu les pinceaux, aurait-il représenté Adam avec les bras le long du corps et Dieu avec un bras surdimensionné ? L.D. aurait lui modifié le tableau en supprimant la distance voulue par Michel-Ange entre les deux mains et en peignant la main (crucifiée ?) divine empoignant résolument celle d'Adam. D'autres penseurs, ceux de l'idéalisme, auraient peut-être fermé la main d'Adam en un poing dressé contre le créateur ? Mais tout ceci n'est que spéculation !

Mais l'élément essentiel est cette convergence entre Dieu et l'humanité. Comme pour Barth, L.D. l'envisage aussi dans une perspective christologique. Jésus n'est-il pas celui qui étant vrai homme et vrai Dieu, rend cette rencontre divino-humaine possible ? Mais l'humanité véritable de Jésus redonne aux créatures que nous sommes leur consistance en leur autorisant, en toute dignité et humilité, d'aller vers Dieu.

« La philosophie chrétienne suppose aussi un acte de l'homme. Jésus-Christ, révélation de Dieu, n'est une lumière que pour l'esprit qui vient personnellement à lui. Il ne répand pas une lumière abstraite sur toute l'humanité. Il n'éclaire pas à la manière d'un code qui répand sa grisaille uniforme sur tous les citoyens. Le Sauveur habite dans la personne qui vient à lui, c'est celle-là qu'il éclaire de la lumière de Dieu qui est en lui. À cet égard, l'homme du commun, le paysan qui ne sait lire que sa Bible, est exactement dans les mêmes conditions que le docteur des Universités. Il n'y a place ici pour aucun aristocratie de la pensée. Les notions élémentaires de conversion, de salut, de vie en Christ, sont proposées à tous les hommes, sans tenir aucun compte de leur degré sur l'échelle des titres humains. »³⁴⁰

Malgré cette divergence sérieuse sur le rôle de la philosophie, L.D. saluera chez Barth des intuitions fortes que lui-même partage. Il le range d'ailleurs dans ce mouvement de retour à Calvin qui se fait jour au début du 20^e siècle. Pour le monde francophone et pour un ancien étudiant de la faculté de théologie de Paris, ce renouveau calviniste est associé au nom d'Auguste Lecerf, professeur lui aussi soucieux de redonner droit à la dogmatique dans la France protestante de la première moitié du 20^e siècle.³⁴¹ De manière plus large, la reprise de la pensée du Réformateur exprime la volonté de retrouver une base doctrinale plus nette pour

³³⁸ Ibid., p. 65.

³³⁹ Ibid., p. 66.

³⁴⁰ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 366.

³⁴¹ B. REYMOND, *Théologien ou prophète*, op. cit., p. 23-24. R. MEHL, « Du néo-calvinisme au barthisme », op. cit., p. 403-415.

le protestantisme. Ceci dit, ni Barth ni Dallièrre ne souhaiteront s'identifier totalement à la cause néo-calviniste qui aux Pays-Bas et aux États-Unis adopte une approche qui par certains aspects rejoint le fondamentalisme. Barth, dans l'avant-propos qu'il rédige pour la réédition de la *Dogmatique réformée* de Heinrich Heppe, l'exprime de manière claire :

« La dogmatique protestante devra acquérir des éléments décisifs de connaissance au moyen de l'exégèse biblique à l'école présente des Réformateurs et non dans les expressions de ces théologiens de l'orthodoxie ancienne ou plus récente. L'orthodoxie ne doit être qu'une étape sur le chemin qui conduit à ce but. »³⁴²

Dans ce texte, Barth fait aussi remarquer que l'orthodoxie, comme le libéralisme, adopte la théologie de la substitution en ce qui concerne Israël (L.D. parlerait de la « catégorie du périmé »³⁴³) et que le risque, sur un plan intellectuel, pour la néo-orthodoxie est d'aboutir à une nouvelle forme de ce mélange entre rationalisme des Lumières et piétisme. La doctrine calviniste et les confessions de foi réformées peuvent fournir des matériaux utiles, mais l'édifice à construire doit l'être non pas selon les canons du 16^e siècle mais selon ceux du 20^e (Barth corrigerait sans doute cela en disant que les canons qu'il faut suivre sont ceux, éternels, et donc aussi actuels, de Dieu). L.D. adopte la même approche dans son article « Que faites-vous de Calvin ? »³⁴⁴

« Que faisons-nous donc de Calvin ? La réponse est dans la Parole de Dieu. Conduits à la Parole de Dieu par Calvin, nous apprécions Calvin à la lumière de la Parole de Dieu, et non la Parole de Dieu à la lumière de Calvin. (...) »

L'œuvre principale d'un serviteur de Dieu est pour son propre temps. Dieu savait, dans sa sagesse suprême, de quels dons surnaturels le XVI^e siècle avait besoin, comme Il sait de quels dons le nôtre a besoin. Pour nous, qui arrivons à la fin des temps, nous vénérons la mémoire de tous les serviteurs de Jésus. Nous bénéficions de leurs exemples et de leurs leçons. Nous voyons aussi qu'ils se complètent les uns les autres, et nous ne voulons en renier aucun, quoique chacun de nous soit naturellement plus attaché à tel apostolat qu'à tel autre. Protestants français, nous sommes plus spécialement redevables à l'apostolat de Calvin. Mais nous ne l'opposons ni à Saint Augustin ni à Saint François d'Assise, ni à John Wesley, ni à Finney.

L'unité de notre pensée se fait, au sommet, par la Parole de Dieu. Elle est l'autorité absolue et infaillible vers laquelle nous conduisent tous les apôtres de Jésus. Les parties de leurs doctrines, qui n'étaient pas de Dieu, mais des hommes, tombent peu à peu avec le temps. Ce qu'ils ont reçu de la Parole éternelle par le Saint-Esprit, c'est le roc de leur œuvre. De ce roc est pavé le chemin qui nous conduit nous-mêmes au service de leur Maître, et notre Maître, notre Seigneur Jésus-Christ. »³⁴⁵

Chez nos deux théologiens, le retour à Calvin est donc aussi un retour à la Bible. Mais contrairement à plusieurs qui veulent minimiser voire carrément rejeter la démarche historico-critique, Barth et Dallièrre se montrent beaucoup plus bienveillants. Ceci dit, cette approche scientifique de la Bible doit rester un outil au service de la meilleure exégèse et pas une arme pour saper les affirmations de la foi. Un bel exemple en est offert dans l'échange entre Barth

³⁴² « Protestant dogmatics will have to acquire the decisive items of knowledge by Biblical exegesis in the actual Reformer's school and not in the utterances of those theologians of the older or more recent orthodoxy. Orthodoxy may be but one stop on the way to this goal » [Les dogmatiques protestantes devront acquérir les éléments de la connaissance par le biais de l'exégèse biblique à l'école des Réformateurs et non dans les expressions de ces théologiens de l'orthodoxie ancienne ou plus récente. L'orthodoxie ne devrait être qu'un arrêt sur le chemin vers cet objectif] : H. HEPPE, *Reformed Dogmatics. Set out and Illustrated from the Sources*, Grand Rapids : Baker Books House, 1984², p. vi.

³⁴³ Voir l'article : « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 138-144.

³⁴⁴ *Esprit et Vie*, février 1934, 21, p. 143-145.

³⁴⁵ Ibid., 144b, 145a.

et Harnack publié en 1923 par le journal *Die christliche Welt*.³⁴⁶ Pour L.D. c'est le cadre idéologique qui donne à cette lecture historico-critique sa tonalité. Si elle s'inféode à une pensée où la primauté du Dieu qui se révèle est contestée, cette démarche n'est d'aucune utilité pour l'Église. Pour le pasteur Dallière, c'est surtout l'usage fait par certains auteurs anticléricaux des recherches historico-critiques sur la Bible qui doit recevoir un démenti très ferme.³⁴⁷ Certes dans les écrits du pasteur de Charmes, l'exercice critique est admis, mais lui-même ne le met pas forcément en avant.

« Il faut savoir gré aujourd'hui à tous ceux qui nous aident à concevoir comment nos pères spirituels ont compris la Bible, car s'il est vrai que notre raison ne peut se passer des analyses de la critique, notre pensée profonde n'en a pas moins besoin d'un contact vivant avec un livre qui reste pour nous la Parole de Dieu. »³⁴⁸

« En étroit accord avec une doctrine de l'Église, nous devons présenter une doctrine de la Révélation. Ici, la critique biblique pourra apporter son concours quand elle saura garder sa place exacte, la place de tout humanisme dans l'Église. Elle devra admettre la réalité centrale de l'Incarnation, et, la divinité de Jésus étant affirmée, l'humanisme permettra de mieux connaître l'humanité du Sauveur et la transmission humaine du témoignage qui lui a été rendu, par les prophètes avant sa venue, par les apôtres fondateurs de son Église, et par son Église elle-même.

Réalisme de l'Incarnation, doctrine de l'Église, doctrine de la Révélation, tels sont les traits essentiels de l'effort intellectuel qui est proposé aux protestants de nos jours. »³⁴⁹

Avec un certain à propos, L.D. fait remarquer :

« Karl Barth et ses disciples ne seraient pas approuvés par le Calvin du XVI^e siècle sur le terrain de la critique biblique. Ces théologiens ont une conception de l'histoire que le Réformateur ne pouvait même pas concevoir. »³⁵⁰

Pourtant suite à son engagement dans le réveil pentecôtiste, le pasteur Dallière durcira sa position :

« Le Réveil nous a rendu la Bible, Parole inspirée de Dieu, que nous prenons à la lettre et qui est en même temps vivifiée par le Saint-Esprit.

Il y a beaucoup de pasteurs protestants qui ne prennent pas la Bible comme nous. Prenant les mêmes textes, ils les interprètent autrement. Ou bien leur prédication laisse dans l'ombre des données bibliques qui nous paraissent importantes.

Pour notre part nous ne saurions, comme M. De Worm l'explique par ailleurs dans une série d'articles, regarder comme définitifs les résultats d'une critique biblique, obtenus par des savants qui ne sont pas nés de nouveau, et qui par suite ne peuvent pas même voir le Royaume de Dieu. »³⁵¹

Si l'œuvre de Calvin et les références à la doctrine redeviennent importantes entre les deux guerres, c'est que le protestantisme français se pose la question de la reconstitution de son unité. Un des grands enjeux est la place à accorder aux confessions de foi. D'ailleurs, l'aile la plus calviniste du monde réformé refusera en 1938 de rejoindre l'union en partie pour cette question de la confession de foi. En effet, et quoi qu'en pense la théologie libérale, les

³⁴⁶ À lire dans : *Karl Barth. Genèse...*, op. cit., p. 105-116. Rappelons encore une fois les réserves très fortes de L.D. vis-à-vis de Harnack.

³⁴⁷ Nous avons déjà évoqué les ouvrages de Paul-Louis COUCHOUD qui entend démontrer le caractère non-historique de Jésus (voir note 197). On peut citer aussi un article comme : « Les opinions de M. A.=F. Hérold sur la Bible », *La Vie Nouvelle*, vendredi 25 septembre 1925, p. 170-171.

³⁴⁸ « Le mysticisme de St Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzi », op. cit., p. 481.

³⁴⁹ « Le protestantisme et la doctrine », op. cit., p. 1169-1170.

³⁵⁰ « Que faites-vous de Calvin ? », op. cit., p. 144a.

³⁵¹ « Pas de réforme des formes », *Esprit et Vie*, octobre 1934, 29, p. 240b.

questions de doctrine, même si elles sont les plus piégées, sont toujours un préalable - ou une finalité quand on cherche à régler d'abord les points moins complexes - aux enjeux d'unité à quelque niveau que l'on se place (entre protestants ou entre diverses confessions). À cet égard, L.D. et Karl Barth semblent avoir partagé une même conviction : celle d'un lien intrinsèque entre dogmatique et ecclésiologie. Pour Barth, cela est indiqué par le titre même de son œuvre principale : *Kirchliche Dogmatik, Dogmatique ecclésiastique*. Pour le pasteur Dallière cela apparaît dans l'articulation entre « pensée chrétienne » et réalité de l'Église, questions qui nous occupent dans ce chapitre et le suivant. On peut se demander si ce n'est pas à cause de cette remise en avant de la dogmatique et de l'ecclésiologie par Barth que de nombreux théologiens catholiques s'intéresseront à sa pensée, espérant qu'elle serait l'occasion de reprendre la question de l'unité là où elle s'était rompue, à savoir sur la question doctrinale du salut ? Barth sera d'ailleurs invité personnellement au Concile Vatican 2 et, même s'il ne put s'y rendre en raison de son état de santé, il partagera, a posteriori, son analyse sur les grands textes conciliaires.³⁵²

Pour L.D. il ne fait aucun doute que doctrine et Église vont ensemble. C'est même un trait caractéristique de sa pensée et de son action tout au long de son ministère. Cet attachement à la réalité de l'Église, cette insistance sur une connaissance approfondie des penseurs chrétiens qui façonnèrent la tradition chrétienne, son ouverture au catholicisme à une époque où les protestants et les évangéliques campaient encore sur des positions critiques, firent que de nombreux pasteurs liés au Réveil en vinrent à suspecter le pasteur de Charmes de « dérives catholicisantes ».³⁵³ De son côté, les tendances schismatiques de plusieurs de ses compagnons du Réveil lui parurent toujours une inconséquence par rapport à sa vision d'une unité nécessaire à l'avènement du Règne de Dieu.

Sur ce point, il rejoint également Barth qui par rapport au piétisme ou à tous ces mouvements en dehors des Églises historiques eut une attitude souvent réservée voire critique. Pourtant, plusieurs auteurs qui firent la recension de son premier commentaire sur l'Épître aux Romains, assimilèrent Barth au protestantisme radical.³⁵⁴ Certains y virent même le texte d'un imprécateur dans la ligne de Kierkegaard, plus que d'un théologien raffiné. Par contre, du côté des successeurs du piétisme et dans de nombreuses sphères de ce protestantisme allemand hostile aux théologiens libéraux, Barth n'était pas mieux considéré.

« Les piétistes accusèrent Barth de minimiser la notion de Christ en nous pour magnifier Christ pour nous. Cependant Busch établit clairement que Barth était tout à fait informé de cette dimension intérieur du salut et qu'il croyait fermement que son côté objectif devait rester en équilibre avec son côté subjectif. Cet équilibre n'est cependant pas toujours évident, même quand Barth autorise une dimension d'expérience pour le salut.

³⁵² *Entretiens à Rome après le Concile*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1968, 69 p. (Cahiers théologiques, 58).

³⁵³ Parmi les nombreux articles qu'il rédige pour le journal *Esprit et Vie*, plusieurs sont des présentations de grandes figures du catholicisme : Saint Vincent de Paul (« La lenteur dans l'œuvre de Dieu », 1934, 28, p. 227-229) ; « La vie du curé d'Ars (1786-1859) » (1938, 9, p. 93-101) ; le père Grou (« De la prière continuelle », 1938 10, p.109-110) ; François de Sales (« La volonté de Dieu », 1939, 3, p. 27-30).

³⁵⁴ R. GLOMSRUD, « Karl Barth And Modern Protestantism : The Radical Impulse », in CLARK, R. Scott ; KIM, Joel E., eds., *Always Reformed : Essays in Honor of W. Robert Godfrey*, Escondido : Westminster Seminary California, 2010, p. 94-96. Harnack écrivit de Barth qu'il était la version moderne de Thomas Müntzer !

Les défenseurs du piétisme accusèrent souvent Barth de négliger le rôle de l'expérience dans notre salut. Pour Barth, nous ne sommes pas sauvés par l'expérience de la nouvelle naissance, mais par la nouvelle naissance elle-même qui est souvent cachée à la vue, au sentiment et à l'expérience. Il semble que dans sa théologie, la foi est seulement de l'ordre de l'espérance et pas de la possession, alors que pour les piétistes, une expérience ressentie de la foi est nécessaire pour une appropriation plénière du salut. Pour Barth, la foi, c'est marcher dans l'obscurité vers la lumière. Pour le Piétiste, la foi consiste à voir la lumière dans les moments de joie et d'extase. À mon avis, nous avons besoin d'insister sur les deux si nous voulons rendre justice à tout le conseil de Dieu dévoilé dans les Saintes Écritures. »³⁵⁵

Peut-être est-ce ses réserves vis-à-vis des piétistes qui firent que les quelques échos que Barth eut des mouvements de Réveil en France (Brigades de la Drôme, pentecôtisme) ne lui semblèrent pas très prometteurs ?³⁵⁶ L.D. bien qu'il ait modifié, suite à son adhésion au réveil de pentecôte, son opinion sur les formes de piété qu'il qualifiait de méthodistes,³⁵⁷ veillera à ce que le Réveil n'en adopte pas les aspects les plus contestables. En effet, comme D. Bloesch le fait remarquer, l'interprétation à donner à la réception de l'Esprit-Saint dans le champ de l'expérience humaine et ecclésiale est un enjeu herméneutique toujours actuel.

Ainsi contre la dérive sectaire souvent attestée dans les mouvements marqués par l'enthousiasme spirituel, Barth et Dallière affirment l'importance de l'Église. Mais cet attachement à l'Église une et catholique était-il sans limites ? Tout d'abord, Barth et Dallière, malgré leur bienveillance envers l'Église romaine, n'estimèrent pas juste l'attitude « réintégrationniste » de cette dernière. Ils n'ignoraient pas que certains de leurs coreligionnaires, déçus des évolutions du protestantisme, avaient opté pour la conversion au catholicisme. Pour L.D. c'est au sein de sa propre famille que cela c'était produit. Chacun des deux, sur cette question, tiendra ferme. Si la quête de l'unité demeurerait pour eux un horizon important, ils n'estimaient pas cependant que cela adviendrait en abdiquant ce que leur Église

³⁵⁵ « The Pietists accused Barth of downplaying Christ in us in order to magnify Christ for us. Yet Busch makes clear that Barth was fully cognizant of the inward dimension of salvation and firmly believed that its objective side needs to be held in balance with its subjective side. This balance is not always evident, however, even when Barth allows for an experiential dimension in salvation. (...) Proponents of Pietism often accused Barth of neglecting the role of experience in our salvation. For Barth, we are saved not by the experience of the new birth but by the new birth itself, which is often hidden from sight, feeling, and experience. It seems that in his theology, faith is only hope and not also possession, whereas for the Pietists, a felt experience of faith is necessary for a full appropriation of salvation. For Barth, faith is walking in the darkness toward the light. For the Pietist, faith is seeing the light in moments of joy and ecstasy. In my view, we need both emphases if we are to do justice to the whole counsel of God disclosed in Holy Scripture » (D. BLOESCH, introduction à la traduction de l'ouvrage de E. BUSCH, *Karl Barth and the Pietists. The Young Karl Barth's Critique of Pietism and Its Response*, Downers Grove : InterVarsity, 2004, 325 p.), [en ligne],

http://theresurgence.com/files/pdf/donald_bloesch_2007_karl_barth_and_the_pietists.pdf (consulté 25/01/2014).

³⁵⁶ Sur ce point, lire les pages que B. REYMOND consacre aux deux visites de Barth aux pasteurs de l'Ardèche (Saint-Jean-Chambre) en 1937 et 1938. « Les paroisses réformées de l'Ardèche étaient alors passablement ébranlées, voire divisées, par l'influence pentecôtiste et anti-pédobaptiste des pasteurs Scott et Dallière[s]... Spiro [le pasteur de St-Jean-Chambre] suppose que certains de ses collègues ardéchois n'avaient pas donné suite à son invitation parce qu'ils le soupçonnaient d'avoir organisé cette retraite avec Barth pour mieux faire pièce à l'influence pentecôtiste dans la région » (*Théologien ou prophète*, op. cit., p. 147-148).

³⁵⁷ « Nous ne sommes pas de ceux pour qui toute la religion se réduit à la conversion brusque et au Réveil méthodiste. Les méthodes traditionnelles de l'Église chrétienne et ses dogmes nous sont trop chers pour en rien sacrifier » (« Le Réveil », *La Vie nouvelle*, op. cit., p. 3b).

I. 2 - Penser l'Église

avait reçu de Dieu comme vocation particulière. De même que pour la doctrine la voie à suivre n'était pas un retour pur et simple à une supposée orthodoxie calviniste qu'il faudrait perpétuer immuablement, même dans un monde déchristianisé, il ne s'agissait pas pour la question de l'unité de rassembler le troupeau à Rome, Genève, Cantorbéry, ou Moscou. Cette conviction est aujourd'hui largement partagée mais elle n'a pu s'imposer que grâce à des chrétiens qui comme Karl Barth, Cullmann ou L.D. surent élargir notre compréhension de la catholicité.

Une autre similitude dans leur approche nuancée de l'unité de l'Église est liée aux circonstances historiques que tous les deux durent affronter, et particulièrement le défi du nazisme. Si avec l'arrivée au pouvoir des nazis, Barth rejoignit les rangs de l'Église confessante, c'est bien qu'il estimait que l'Église dans certains de ses choix bascule dans l'infidélité et que par conséquent l'obéissance à l'Évangile contraint à rompre avec elle (problème du *status confessionis*). De même L.D., sans avoir été contraint à une telle démarche, estimait que dans notre siècle pouvait émerger une Église infidèle. Toute sa théologie du « reste », empruntée aux textes prophétiques de l'Ancien Testament, est une manière d'articuler cette question : lucidité sur l'état de l'Église qui pose la question d'une rupture de communion et en même temps fidélité envers elle, au nom de la charité et en vertu de l'espérance. Pour Barth et L.D., la question qui découle de ces situations est l'articulation de l'Église au monde et comment la fidélité à l'Évangile oblige parfois à dire « non » aux idées du temps. La critique du libéralisme qu'ils menèrent portait précisément sur cette identification trop étroite et donc potentiellement dangereuse de la théologie avec les théories ou les idéologies de leur époque.

Après ces quelques réflexions sur les similitudes et les divergences entre les deux hommes, laissons une dernière fois la parole à L.D. Dans une des études de la Retraite de 1966 (26 août : Actes XIII.1-15), le nom de Barth apparaît une fois encore, mais auréolé désormais du titre de prophète du 20^e siècle.³⁵⁸

« Barnabas et Saul, renouveau pour la terre entière !... Regardons ce XX^{ème} siècle. Horreur et beauté ! Pas seulement deux hommes, mais des multitudes de porteurs de la parole. Je citerai deux hommes pour illustrer : Karl Barth, théologien et prophète. Où serait l'Église sans Karl Barth ? Hommage à Karl Barth !... Aurions-nous des communautés, et l'E.R.F. ? Je ne le crois pas.

L'autre, l'abbé Couturier, si modeste ; petit professeur de Sciences naturelles... En suscitant ce saint, le Saint-Esprit a réellement changé la face de l'Église catholique.

" Mettez-moi à part Karl Barth et l'abbé Couturier "

Dieu mettra à part d'autres hommes. C'est ce que nous demandons à Dieu. »

Ce jugement, L.D. le reprend à l'occasion du décès de Karl Barth (le 10/12/1968) :

« C'est pour moi un deuil réel, un chagrin profond. C'est pour toute l'Église de Jésus-Christ, un immense appauvrissement. Karl Barth n'a pas de véritable disciple, pas de continuateur. Il est une grande voix qui s'est élevée au cours de ce siècle. Il était un prophète du Très-Haut. Maintenant que cette voix s'est tue, il semble que les ténèbres de la nuit s'appesantissent sur la terre. Nous avons besoin de nous tourner, très fort, vers Jésus, la lumière du monde, lui demandant d'éclairer notre âme, privée d'un si grand guide, d'un si grand maître. »³⁵⁹

³⁵⁸ Notons que là où Bernard REYMOND pose l'alternative sous forme interrogative (*Théologien ou prophète ?*, op. cit.), L.D. conjoint de manière affirmative les deux titres. Ce jugement sur Barth est repris encore en 1967 : « Je crois, pour ma part, que l'œuvre théologique de Karl Barth contient une parole prophétique » (*Méditations sur les charismes (dons) de guérison*, enseignement donné à la réunion de continuation le 29 janvier 1967).

³⁵⁹ Lettre circulaire n° 5 du 1^{er} janvier 1969.

I. 2.6 Le contexte catholique.

Comme nous l'avons déjà signalé dans le paragraphe sur la « pensée chrétienne », la question du rapport au catholicisme est incontournable pour comprendre l'évolution de la pensée du pasteur Dallière. En effet, dans la chaîne spirituelle qui rattache L.D. à Saint Paul, il y a de nombreuses figures catholiques.³⁶⁰ Contrairement à certains qui sautent de l'époque apostolique à la Réforme, L.D. considère que l'Antiquité et le Moyen Âge font partie de l'héritage spirituel non seulement du christianisme en général mais aussi du protestantisme. Mais c'est aussi au catholicisme de son temps qu'il s'intéresse. Il l'écrit à son ami Pierre Ducros

« Renseigne-toi aussi sur la bibliographie catholique des questions : en général les catholiques travaillent plus que nous sur la théologie et la philosophie toutes ces dernières années. »³⁶¹

On pourrait penser que cette ouverture au catholicisme à une époque où, entre les deux confessions, les relations sont loin d'être apaisées, tient beaucoup au contexte familial du pasteur Dallière. Un frère de son épouse, Henri Boegner, s'est converti au catholicisme et devait dans les années trente rejoindre la mouvance de la droite nationaliste (cercle Fustel de Coulanges). Un autre de ses beaux-frères, le philosophe Gabriel Marcel, suivit un cheminement qui le conduisit à demander en 1929 le baptême catholique.

Pour comprendre cela, la prise en compte du contexte historique et politique est aussi essentielle. Le début du 20^e siècle est marqué par une volonté politique de saper l'influence du catholicisme sur la société. Il y a la lutte contre les congrégations et à travers elle la tentative d'un plus grand contrôle de la République sur l'enseignement. En 1905 c'est la loi de séparation de l'Église et de l'État qui repousse un peu plus les religions dans la sphère privée. Cette laïcisation de la société française est mal vécue par les milieux conservateurs et certains y voient l'influence néfaste des protestants, des Juifs et des francs-maçons. Il faut dire que les conséquences de l'affaire Dreyfus sont encore bien présentes et contribuent à renforcer tous ces clivages politiques, sociaux et confessionnels qui caractérisent la société française à cette époque.

Le protestantisme aussi connaît des tensions politiques et théologiques, mais sans commune mesure avec la situation française dans son ensemble. Le protestantisme reste une confession minoritaire et n'influence pas vraiment les débats, même si le protestantisme libéral est « une des composantes de l'idée républicaine et laïque ».³⁶² Pour un esprit plutôt conservateur comme L.D., on peut penser que l'intérêt pour le catholicisme n'était pas uniquement d'ordre spirituel. Il y voyait aussi une force à même de s'opposer à la déchristianisation de la société.³⁶³

³⁶⁰ Sur ce point voir note 353. À la Retraite de 1960, *Lueurs de l'Orient*, il rappelle ce que l'Union de prière doit à certaines figures catholiques : « L'Union de prière a beaucoup reçu de la spiritualité catholique, de S. François d'Assise au père de Foucauld, en passant par les cimes de Ste Thérèse d'Avila et de S. Jean de la Croix, qui ont eu tant de disciples admirables dans la première moitié du XVII^e s. français » (III. Conclusions, pt. 2, p. 21).

³⁶¹ Lettre du 27 octobre 1922.

³⁶² J-P. LAPIERRE ; P. LEVILLAIN, « Protestantisme et judaïsme », in REMOND, R., dir., *Histoire de la France religieuse. Tome 4*, op. cit., p. 68.

³⁶³ Comme le signale Jean DELUMEAU, la déchristianisation est un phénomène complexe que l'on doit aborder aussi par le biais d'une christianisation de l'Europe jamais vraiment accomplie. À partir de la Réforme, on note tant chez les catholiques que chez les protestants, une volonté d'instruire religieusement les masses populaires et les campagnes où un « paganisme » de fait est encore

Parmi les nombreux événements qui façonnent alors la vie catholique, et qui après la 1^{ère} Guerre mondiale contribuent à son retour dans la vie nationale, il y a les conversions d'intellectuels autrefois adeptes de la laïcité ou agnostiques.³⁶⁴ L'écho donné à ces conversions renforce cette stratégie de reconquête catholique. Cette foi que le progrès et la science devaient liquider, renaît avec vigueur et s'exprime par le biais d'auteurs dont le talent et la rigueur sont incontestables. L.D. y sera attentif :

« Je crois que tu as lu *À la trace de Dieu*. Les lettres de Claudel dans la correspondance de Claudel et Rivière sont magnifiques. As-tu lu les *Trois réformateurs* de Maritain ? C'est un livre qui a fait crier pas mal de nos coreligionnaires parce que Luther y est malmené. Je le trouve magnifique cependant. Je me réjouis de tout ce qu'on fait pour rendre à notre époque la certitude chrétienne et l'amour de la vérité absolue. Cela doit passer avant toute différence entre catholiques et protestants. Il est certain que les conversions de littérateurs au catholicisme se multiplient. Mais j'estime que c'est un bien. Mieux vaut des catholiques que des M. Homais. »³⁶⁵

« Il arrive que des âmes incroyantes, c'est-à-dire persuadées que l'expérience religieuse implique une illusion, se convertissent. Autrement dit, elles viennent à leur tour à cet acte d'adoration dont la présence même exclut l'idée d'illusion. Peut-on expliquer la conversion par l'auto-suggestion, rabaissement des facultés mentales, etc ? Quand il s'agit d'une expérience religieuse authentique, qui saisit autrefois un Pascal ou de nos jours, un Péguy, un Maritain, un Claudel, ces prétendues explications ne paraissent-elles pas aussi ridicules que celle qui ferait intervenir la fraude intéressée des prêtres ? »³⁶⁶

Ces convertis ne sont-ils pas la preuve que la société libérale, scientiste et athée, a échoué à donner un sens à l'humanité ? La religion ne demeure-t-elle pas cette institution de référence pour proposer un chemin vers la vérité et la fraternité ?³⁶⁷ Face aux mouvements de gauche qui prônent la révolution ou la rupture pour faire advenir des lendemains meilleurs, L.D. se reconnaît plutôt dans des auteurs de droite qui annoncent, eux, un renouveau social par le retour aux valeurs françaises traditionnelles, sous-entendu, catholiques. Les noms de Barrès ou de Maurras reviendront souvent sous la plume de L.D., même si peu à peu leur importance diminuera – pour Maurras en tout cas – en raison sans doute de la violence croissante de leurs écrits.

extrêmement présent. « Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 40, 1975, p. 3-20.

³⁶⁴ Sur ces questions on pourra notamment consulter Cahier scientifiques de l'Université d'Artois (1996 / 2) : « La conversion aux XIX^e et XX^e siècles », N-J. CHALINE ; J-D. DURAND, éditeurs, Arras : Artois Presse Université. Pour ce qui touche au milieu des intellectuels parisiens auquel L.D. fera souvent référence, on lira : F. GUGELOT, « Un milieu de conversion au catholicisme : Léon Bloy et les siens », *ibid.*, p. 85-94. L.D. avait beaucoup lu L. Bloy à la fois pour sa critique sociale mais aussi pour son ouverture au judaïsme compris à la lumière d'un mysticisme apocalyptique.

³⁶⁵ Lettre à P. Ducros, 7 avril 1926. M. Homais, personnage de Flaubert dans *Madame Bovary*. Il représente l'esprit rationaliste et scientiste mais sans réelle grandeur humaine.

³⁶⁶ « De l'expérience à la métaphysique », *Le Semeur*, décembre 1928, 31^e année / 2, p. 52.

³⁶⁷ Ceci apparaît clairement dans l'introduction aux deux volumes consacrés par F. LELOTTE aux *Convertis du XX^e siècle* : « Ces convertis ont compris que le monde ne se ramène pas à un tas de matière, qu'il y a Dieu et l'âme et l'au-delà. Ayant pris le temps de réfléchir et cherchant la vérité de toute leur âme, ils sont entrés dans l'Église catholique, en pleine conscience et avec un désir total de se soumettre à son enseignement, parce qu'ils y trouvaient la seule réponse adéquate au problème de la vie » (Paris – Tournai : Casterman, 1954, p. 5). Dans la trentaine d'auteurs étudiés on retrouve les noms évoqués par L.D. : Paul Claudel, Jacques Rivière, Charles Péguy, Jacques Maritain.

Péguy³⁶⁸ par contre, restera un auteur de référence au point d'être cité ou évoqué à deux reprises dans la Charte de l'Union de prière (§ 16 / 20, 32 / 36).

« Péguy est un bergsonien et il est devenu de plus en plus un chrétien. Il n'a pas eu bien le temps d'arranger ensemble ces deux tendances. En histoire il est en réaction, comme tu l'as bien vu, contre l'érudition qui tourne autour du sujet sans jamais le saisir. Il y a de l'outrance dans ses attaques. Mais il a fait une besogne rudement utile pour dégonfler l'orgueil de cette métaphysique historique qui prétendait expliquer le monde par des fiches. »³⁶⁹

Ce qui intéresse aussi L.D. dans l'œuvre de Péguy, c'est sa dimension prophétique.³⁷⁰ Non seulement il a su dénoncer les injustices et les dérives de son époque, mais il porte aussi un regard lucide sur ce qui va advenir de notre monde.

« Le durcissement du travail est normal dans le monde de l'argent où le profit est devenu le but unique au détriment du service. Du fait qu'il n'y a que le profit qui compte, l'homme cherche, de plus en plus le maximum de profit avec le minimum de travail. C'est ainsi que nous en sommes revenus au "panem et circenses" de la plèbe romaine au temps de la décadence. Péguy a eu une vision prophétique de ce malheur de notre France. »³⁷¹

« La lutte est entre le monde moderne d'une part, et d'autre part tous les autres mondes ensemble. Tous les mondes ont été des mondes de quelque spiritualité, le monde moderne seul, étant le monde de l'argent, est le monde d'une totale et absolue matérialité. »³⁷²

L.D. s'en souviendra quand il s'agira pour lui de remettre en question la croyance dans le progrès et de réhabiliter la culture héritée du passé (voir notes 180 et 181). Entre Péguy, le « mécontemporain » (titre du livre de Finkielkraut sur Péguy) et Dallièrre, le « réactionnaire », les affinités seront nombreuses. Tous les deux en effet considèrent qu'il y a une France « éternelle »³⁷³ qui puise ses racines dans le christianisme et face à laquelle la République laïque (ou faudrait-il plutôt dire « laïcarde »)³⁷⁴ et anticléricale n'est qu'une caricature sans avenir. Pour Péguy, le symbole de cette France c'est la cathédrale de Chartres, pour Dallièrre c'est une certaine vision de l'Église Réformée de France, cette Église fondée sur Calvin et œuvrant dans l'intérêt de la nation.³⁷⁵

« La vie politique est un si petit moment de la vie ! Il y a une autre vie, la vraie, qui est humaine, au sens plein du mot, une vie qui s'épanouit dans l'art, dans la pensée, dans la religion, dans

³⁶⁸ Sur le lien entre Péguy et les protestants : F. LAICHTER, « Note sur les protestants et Péguy », in *Péguy et ses Cahiers de la Quinzaine*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1985, p. 313-314.

³⁶⁹ Lettre à Pierre Ducros, 28 mai 1927.

³⁷⁰ Cet aspect prophétique est bien mis en évidence dans l'ouvrage de P. DUPLOYE, *La religion de Péguy*, Paris : Klincksieck, 1965, xlv + 693 p. La 2^e partie s'intitule : « Les œuvres prophétiques » et la 4^e « Le prophète ».

³⁷¹ *La vie de communauté*, 1949, 3^{ème} étude, § 4.

³⁷² Citation sans références précises : « La tâche de l'apologétique », *Foi et Vie*, 1928, 14, p. 783.

³⁷³ L'œuvre de Péguy apparaît « soucieuse de faire resplendir le surnaturel au cœur du charnel et une mystique de l'héroïsme et du messianisme national français » (J-P. LAPIERRE ; P. LEVILLAIN, « Des conversions au modernisme », in REMOND, R., dir., *Histoire de la France religieuse. Tome 4*, op. cit., p. 101.

³⁷⁴ Dans un de ses articles les plus politiques, L.D. a ces paroles très virulentes : « Qu'on ne s'y trompe pas. La République radicale d'avant-guerre comme la République soviétique qui prétend lui succéder sont des régimes d'autorité. D'autorité tyrannique. D'autorité illégitime à mes yeux, parce qu'elle a pour fondement philosophique la haine du christianisme et la révolte contre Dieu. Cela, c'est de l'histoire, de l'histoire qui est faite et bien faite. Ceux qui ne la savent pas, je les renvoie à Taine et à Augustin Cochin, également à n'importe quel discours des Gambetta et autres laïcisateurs : il est bon de les relire dans le texte » (« Une question surprenante », *La Vie Nouvelle*, vendredi 31 décembre 1926, p. 417a).

³⁷⁵ Rappelons qu'au moment où L.D. écrit ces lignes, l'ERF n'existe pas encore même si son projet était déjà en route. Mais au-delà d'une unité du protestantisme, L.D. envisage avant tout une Église qui incarne dans tous les domaines de la vie sociale les idéaux de la Réforme.

I. 2 - Penser l'Église

la mystique. C'est celle-là surtout que nous voulons répandre. C'est pour celle-là que nous nous unissons dans l'Église.

Quoi donc, amis protestants ? On vous convie à redresser l'Église réformée de France, à entreprendre une conquête religieuse qui devrait faire battre d'enthousiasme le cœur de tout chrétien, et alors vous me questionnez anxieusement sur ma couleur politique ?

On vous parle de Calvin, puissance spirituelle, chrétienne et française, on parle d'enraciner la doctrine éternelle du Christ dans la terre de France par le moyen d'une Église huguenote vivante, et alors vous me demandez ce que je pense des petites idées d'un Gambetta ou d'un Jaurès ? Je comprends bien la question : mais j'avoue que je ne comprends pas qu'on la pose. »³⁷⁶

Ce sens de la grandeur et de la mission de la France à laquelle doit contribuer le protestantisme, se retrouvera souvent dans les articles de jeunesse du pasteur de Charmes.

« Si l'on essaie de prendre conscience de la tâche du protestantisme dans la société actuelle, on est peut-être d'abord conduit à affirmer que cette tâche doit être nettement religieuse. En définitive, notre civilisation, malgré des aspirations généreuses, n'est pas brillante ; elle représente pour nous, non un idéal, mais le monde qu'il faut sauver. (...) Ainsi notre tâche n'est pas de chercher à la foi une place ou un "rôle" dans la civilisation. Il s'agit au contraire de faire rentrer la civilisation dans la religion, c'est-à-dire d'annoncer le salut aux pécheurs, civilisés ou soi-disant tels. »³⁷⁷

« Calvin occupe dans l'histoire des idées de notre pays une place analogue [à celle d'Augustin]. Il écrit un français tout charpenté de latin ; il est jusqu'au plus intime de lui-même un médiéval, avec tout ce que cela peut comporter de plus élogieux, de plus glorieux ; en même temps il fraie les voies de cette civilisation réformée qui est loin avoir donné encore tous ses plus beaux fruits. »³⁷⁸

Malgré tout, ce qui est demandé de l'Église réformée est sensiblement différent de ce que réclament Barrès ou Maurras, lesquels, pour L.D., camouflent derrière un langage d'inspiration catholique des thématiques plus proches d'un volontarisme à la Schopenhauer ou d'un néo-paganisme nietzschéen.

« La situation actuelle du protestantisme français commande un enracinement volontaire et profond de l'élite dans la tradition huguenote que représentent encore les noyaux vivants des paroisses. L'image de l'enracinement est familière aux lecteurs de Maurice Barrès. (...) L'enracinement protestant (...) se distingue de la doctrine barrésienne d'abord en ceci, que là où le grand écrivain plaçait d'une façon générale la terre et les morts nous plaçons une tradition religieuse vivante. Cela implique, certes, la communion avec les morts, mais une communion d'autant plus profonde que ceux-ci nous lèguent avec leur foi la forme la plus noble de vie que nous puissions concevoir. L'Église réformée nous apporte un ensemble de vérités religieuses, non point abstraites comme l'enseignement d'une philosophie, mais incarnées dans un culte, une foi, une pensée, une conduite qui portent l'empreinte de notre sol et de notre langue. Il y a bien un idéal français qui se dégage de la civilisation de toutes nos provinces, quelque chose d'humain, de généreux et de libre, que Barrès a merveilleusement caractérisé. Cela ne nous suffit pas encore. Nous voulons voir le Christ lui-même, vivant dans son corps, dans les assemblées religieuses, dans les familles des gens de chez nous.

Sans ce fondement chrétien l'unité de la civilisation française reste impossible. Barrès ne l'a pas reconnu. Il a voulu rester ouvert à toutes les émotions, fussent-elles païennes, que lui procurait notre sol. Il ne leur imposait d'autre digue que la discipline extérieure du catholicisme romain. Même quand il défend les églises de France il fait appel au sentiment de l'art plutôt qu'à la vérité religieuse. Il ne voyait pas que par son indifférence à l'égard de Jésus-Christ il laissait, malgré tout, le champ libre à l'entreprise la plus sacrilège qui fût tentée du dedans contre l'esprit français : la déchristianisation. Soutenir un catholicisme d'État ne sert de rien.

³⁷⁶ « Une question surprenante », op. cit., p. 417a.

³⁷⁷ « Réponse à l'enquête : la jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France », op. cit., p. 199.

³⁷⁸ « Le Réveil et la doctrine », *La Vie Nouvelle*, vendredi 7 octobre 1927, p. 316a.

Ce n'est pas dans un clergé que s'incarnent les réalités chrétiennes. C'est dans des paroisses vivantes, composées d'hommes de chair, mes compatriotes et mes frères, que le Christ nourrit du pain de sa parole et de son sacrifice.

On ne peut constituer l'unité d'une nation par des émotions esthétiques, ni d'une manière générale par l'attachement de l'âme aux seules choses visibles. Celles-ci ne prennent toute leur valeur sacrée que lorsque l'esprit les contemple à leur place dans l'ordre de la création divine. Le scepticisme d'un Renan a laissé son empreinte durable chez Barrés. Or, notre Église a trop souffert de l'invasion de ces doctrines qui déniaient à l'être total le pouvoir d'être régénéré par la grâce de Dieu, dans sa pensée comme dans sa volonté. »³⁷⁹

Dans cette longue citation, nous retrouvons bien des thèmes que nous avons abordés dans les pages précédentes : retour aux principes de la Réforme, opposition tranchée entre philosophie et vérités révélées, christocentrisme... Il ressort aussi que le protestantisme subirait les mêmes risques à suivre ces auteurs que Kant ou d'autres penseurs. Il semble qu'avec les années et la vie concrète d'un pasteur en zone rurale, L.D. prit conscience de ce que les grands discours pour changer la nation n'étaient finalement que « beaucoup de bruit pour rien ». D'ailleurs, avec l'adhésion au Réveil, cette thématique deviendra beaucoup moins présente. Ce sera alors l'affirmation du Royaume de Dieu et l'appel au changement des cœurs qui prendra le pas sur toute autre considération, comme si l'inutilité d'une influence religieuse sur la vie politique était désormais un fait acquis. On en trouve un écho dans la Charte de l'Union de prière.

§ 20 / 24 Ainsi l'Église est réduite à l'impuissance et à une sorte de mort, comme son Seigneur, par la coalition de Caïphe et de Pilate.

§ 55 / 59 L'illuminisme, au XX^{ème} siècle, c'est l'imagination d'un royaume de Dieu instauré sur la terre par un développement des techniques et des législations.

Sans doute faut-il voir dans ces positions très pessimistes sur les possibilités d'action des chrétiens dans la société, l'impact de la Seconde Guerre mondiale. Bien sûr, de nombreux individus surent résister à la barbarie totalitaire, mais que dire de cette France qui ayant cru faire triompher les valeurs chrétiennes avec le gouvernement de Vichy, découvrait qu'elle avait finalement pactisé avec le diable. De ce train fou, L.D. était descendu bien à temps. Nous pensons que l'influence du Réveil et de sa vision du monde marquée par une autre forme de militantisme chrétien, y a été pour beaucoup. L'autre raison, est que les idéologies qui marquèrent l'entre-deux guerres – qu'elles aient été de droite ou de gauche – furent toutes marquées du même manque, celui de la réalité de l'Église. Ce thème était si important pour L.D. que tout ce qui risquait de l'en détourner devait être écarté. Entre le journal la *Vie nouvelle* (idéologiquement à droite) prônant un programme de restauration nationale et le Réveil de pentecôte, porteur, lui, d'espoirs pour l'Église, le choix fut vite fait. Et même s'il fut conscient des dérives sectaires dont le pentecôtisme pouvait être affecté, il ne désespéra jamais de ce que le Réveil puisse être au bénéfice de l'Église.

Cet attachement à l'Église se manifeste aussi dans la manière dont il analyse les conversions au catholicisme que nous évoquions ci-dessus. En effet, ce qui les distingue des conversions liées aux mouvements de Réveil, c'est qu'elles sont toujours une manière de renouer avec l'Église. Par là il ne faut pas entendre seulement le catholicisme, mais avant tout avec la catholicité,³⁸⁰ c'est-à-dire avec cette veine multiséculaire de la foi et dont la culture

³⁷⁹ « Enracinés et fondés dans l'amour », *La Vie Nouvelle*, vendredi 12 novembre 1926, p. 359-360.

³⁸⁰ Déjà chez Tommy Fallot, L.D. avait trouvé cette compréhension de la catholicité : « Il [Fallot] a repris conscience du fait que le protestantisme est, au sens étymologique du mot si bien conservé par les anglicans, un catholicisme, non pas le catholicisme romain, mais le catholicisme apostolique, la vie et

française fut si profondément marquée. C'est donc tout le contraire de la secte qui s'affirme en reniant le passé. Dès ses premiers contacts avec les mouvements de Réveil (les Brigadiers de la Drôme), c'est le point fondamental sur lequel portera sa critique.

« Il ne faut pas se dissimuler que les méthodes dites de Réveil présentent des dangers. Les choses de l'âme sont si délicates qu'aucune œuvre religieuse n'est parfaitement certaine d'exclure toutes les conséquences fâcheuses de la faiblesse humaine. Dans le cas du Réveil, c'est l'orgueil possible ou prétendu des convertis, c'est encore le scandale des chutes survenant après une confession, qui frappent d'abord l'esprit des adversaires ou des sceptiques. On peut craindre aussi que l'émotion, l'entraînement collectif ne tiennent une trop grande place dans les réunions de mission, et ne se substituent, malheureusement, à des résolutions sincères et définitives. [...] Si nous voulons attirer l'attention sur un écueil à éviter, c'est qu'il s'agit d'une question de principes qui intéresse le protestantisme tout entier. En effet, disons-le brièvement, l'écueil du Réveil, c'est la Secte. »³⁸¹

Pour L.D. le protestantisme doit sur cette question oser se remettre en question. Même si les Réformateurs ne choisirent pas la dissidence, il est incontestable qu'avec la rupture avec le catholicisme romain, un pli fut pris : celui de rompre avec ceux dont on ne partageait plus les idées ou les pratiques. Bossuet, à la fin du 17^e siècle, prendra d'ailleurs argument de ces « variations des Églises protestantes » pour prouver leur caractère sectaire et hérétique. Qu'aurait-il écrit s'il avait connu la multiplication des dénominations au 19^e siècle ?³⁸² L.D. est bien conscient de cette faiblesse du protestantisme, et même s'il contestera au catholicisme son monopole de la catholicité, il reconnaît que prêcher un Évangile qui ne conduit pas à l'Église s'avère une entreprise illusoire.

« Il ne s'agit pas seulement, pour le vrai Réveil, de convertir des âmes individuelles. Il s'agit de servir l'Église de Jésus-Christ, de la fortifier et de l'étendre. Un converti dissident est plus mauvais qu'avant. Ce qu'il faut à Dieu et à la France, ce sont bien plutôt des communiant. »³⁸³

« Dans un sermon prophétique, Adolphe Monod conviait en 1849 les croyants du Réveil à prolonger les lignes de leur action et à édifier une Église vivante qui pût suppléer aux insuffisances de la piété individualiste. Cet appel ne fut pas entendu. La piété du Réveil prend son point d'appui dans la conversion de l'individu. [...] Pour les premières générations du Réveil, Jésus-Christ fut sans nul doute une réalité spirituelle qui nourrissait substantiellement les âmes. Mais faute d'unir les âmes converties en un corps où la présence de Jésus-Christ pût être manifestée visiblement, selon l'enseignement de saint Paul, les revivalistes, concentrant leur attention sur l'individu, tendaient à représenter le salut comme un processus lié essentiellement à telles vérités intellectuelles. »³⁸⁴

la présence réelle de Jésus propagées à travers le monde » (« Le protestantisme de nos jours et la doctrine, op. cit., p. 1167).

³⁸¹ « Le Réveil », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 janvier 1926, p. 26a.

³⁸² La phrase suivante nuance un peu le jugement que l'on pourrait se faire sur la multiplication de dénominations protestante : « La référence à une perpétuelle variation de l'Église protestante est un cliché qui exprime peut-être les secrets désirs de qui l'emploie, mais non les faits eux-mêmes » (« Cartes idéologiques », *Foi et Vie*, 1928, 8, p. 433.

³⁸³ « Le Réveil et la doctrine », *La Vie Nouvelle*, vendredi 30 septembre 1927, p. 307a. Pour L.D. le qualificatif de « communiant » est important. C'est pour lui le signe d'une vie profondément livrée à la Seigneurie de Jésus-Christ. La Cène ne fut jamais considérée comme un rite formel dont les chrétiens et l'Église pourraient faire l'économie. Au contraire, il cherchera à lui redonner une place éminente en augmentant sa fréquence. Dans la Charte de l'Union de prière il insistera sur ce point :

§ 7 / 11 Ces réserves faites, l'Église est normalement construite de « pierres vivantes » personnes qui ont rencontré Jésus, ont été saisies par lui (c'est la réalité du baptême) et le servent de tout leur être au sein de l'Église (c'est le sens de la Sainte Cène) (1 Pierre 2/5).

§ 9 / 13 Une Église est en état de Réveil lorsque les pasteurs, les diacres et les fidèles communiant sont des personnes ainsi converties dont le nombre va croissant.

³⁸⁴ « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », op. cit., p. 1159-1160.

Il le redira encore au moment de son adhésion au Réveil de Pentecôte :

« Le danger des réveils que nous voulons loyalement souligner ici, c'est l'esprit de secte. Quand l'enthousiasme religieux saisit des hommes qui ont vécu jusque-là, soit en dehors des églises, soit dans des églises plus ou moins froides ou formalistes, quelle tentation pour eux de faire bande à part et de se croire meilleurs que les autres ! Ainsi risquent de se former à côté des églises fortement et régulièrement organisées, des groupes de purs, de convertis, d'intransigeants. »³⁸⁵

Rien de tout cela chez ces écrivains convertis au catholicisme qui se découvrent soudain comme d'humbles serviteurs de l'Église. Chacun à leur manière ils veulent mettre leurs dons intellectuels au service d'une défense de la foi.³⁸⁶ Ici aussi, L.D. relativise la dimension émotionnelle de la conversion telle qu'elle a pu s'exprimer dans le méthodisme et ses variantes. Pour lui la conversion prouve sa profondeur en touchant aussi l'intelligence du converti. Il en trouve l'exemple chez l'apôtre Paul :

« Un revirement si total ne s'explique que chez un converti dont la vie a été brisée par une expérience décisive. Nous voudrions montrer 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. Celle-ci ne saurait être interprétée ni comme un développement organique ni comme une synthèse d'éléments empruntés à des systèmes divers. La conversion a joué le rôle d'une illumination intellectuelle. »³⁸⁷

C'est d'ailleurs ce qu'il relève chez Gabriel Marcel, ou chez Maritain. L'éveil de la foi est aussi un réveil de l'intelligence. Encore faut-il s'entendre sur ce dernier terme. Le tournant du 19^e au 20^e siècle est aussi pour l'Église catholique la période de nombreux bouleversements sur le plan de la vie intellectuelle. D'un côté, on assiste au renouveau de la pensée thomiste avec notamment en Belgique, sous l'impulsion du futur cardinal Mercier, la création en 1889 d'un institut de philosophie où l'on s'attachera à « exposer la philosophie [sous-entendu : thomiste] surtout dans ses rapports avec les questions scientifiques et sociales ».³⁸⁸ Cette reprise de l'œuvre du docteur angélique sera aussi un des traits importants du travail de Maritain. Dans les deux cas, on constate cette volonté d'établir des ponts entre ce qui représente le sommet de la pensée catholique traditionnelle et l'essor des sciences nouvelles. Si l'Institut de Louvain et Maritain chercheront à souligner la convergence des deux démarches (comment pourrait-il y avoir deux vérités, celle de la foi et celle de la science ?), d'autres adopteront une approche plus critique et n'hésiteront pas à remettre en question l'équilibre traditionnel catholique entre foi et raison. Ce sera, particulièrement en France la question moderniste.

Avec les écrits de Jacques Maritain, nous sommes à nouveau au cœur des problématiques soulevées par L.D. dans plusieurs de ses articles de jeunesse. Maritain

³⁸⁵ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 6.

³⁸⁶ Il faut toutefois reconnaître que ces nouveaux convertis ont sans doute voulu donner des gages de la sincérité de leur démarche en étant « plus catholique que la pape ». C'est ce que soulignent LAPIERRE et LEVILLAIN : « Or, les convertis endossent en bloc une tradition parfois neuve pour eux, et ils sont souvent plus fidèles au passé de leur nouvelle Église qu'aux forces vives qui sourdent à peine et qu'ils ne sauraient percevoir. (...) Par un mouvement bien compréhensible de néophytes qui se font souvent les champions des antiques traditions dont ils se veulent les gardiens (...) ils craignent, s'ils s'écartaient tant soit peu de leur nouvelle orthodoxie d'être perçus comme des girouettes » (« Bons et mauvais livres », in REMOND, R., dir., *Histoire de la France religieuse. Tome 4*, op. cit., p. 98).

³⁸⁷ « L'antijudaïsme dans la pensée paulinienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1926 (93), p. 264.

³⁸⁸ Sur cette question : A. TIHON, ; A. VAN DE SANDE, « La Belgique et les Pays-Bas », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XI*, op. cit., p. 354-356.

interpelle les protestants puisque c'est cette tradition qu'il a quittée pour devenir catholique. Rompu à la philosophie, polémiste brillant, il partage avec Péguy, avec la droite catholique et donc aussi avec L.D. sa profonde critique des dérives de la civilisation moderne.³⁸⁹ Un de ses ouvrages est d'ailleurs intitulé *Antimoderne* !³⁹⁰ Les deux auteurs se sont mutuellement lus et sur le fond de la critique du kantisme, ils sont globalement d'accord.³⁹¹ La différence de son analyse avec celle de L.D. est qu'il inclut la Réforme, principalement Luther, dans les sources de cette pensée moderne qu'il caractérise d'immanentiste et de transcendantaliste.³⁹² Tout l'effort de L.D. est, au contraire, de démontrer qu'il y a chez les Réformateurs un retour au fondement de l'Évangile et une « mise sous tutelle » de la raison par le *Sola scriptura*. Sa réponse la plus détaillée à Maritain se trouve dans l'article « À propos du néo-thomisme ».³⁹³ Il y indique les limites de l'analyse de Maritain mais non sans interpeller, en conclusion, ses lecteurs protestants sur la faiblesse de leur propre position :

« Tant que nous persisterons à nicher la religion dans l'expérience pure, et, déformant notre propre histoire, à faire du fidéisme l'essence de la Réforme du XVI^e siècle, tant que nous nous glorifions d'être des démolisseurs de dogmes, de liturgies et de traditions, nous ne pourrons empêcher que les catholiques ne nous rendent solidaires des vrais corrupteurs de la sensibilité chrétienne. Du point de vue de l'histoire, nous ne méritons pas ces accusations. À nous de reprendre notre juste position, où nous sommes inattaquables. Ne défendons pas le protestantisme en paroles, mais par nos actes. Ou plutôt ne défendons pas le protestantisme servons Jésus-Christ. Quand nous aurons reconverti à l'Évangile de la croix les hommes qui sont sortis de nos Églises pour entrer dans celles de la démagogie et du laïcisme, quand nous aurons retrouvé le vrai visage de la métaphysique chrétienne et la vraie unité de l'Église réformée de France, nous serons plus forts pour réfuter les attaques de M. Maritain. »³⁹⁴

Maritain n'est pas le seul à critiquer la soi-disant collusion du protestantisme et des philosophies modernes. Nous ne revenons pas ici sur ces polémistes qui dans la presse ou dans des pamphlets, expliquent les attaques menées par la République contre l'Église catholique comme résultant d'un complot des protestants, des Juifs et des francs-maçons. Ce que dit Maritain est largement partagé par les intellectuels et les théologiens catholiques dès la fin du 19^e siècle. Cela correspond aussi à cette logique de blocs voués à se faire face. Les catholiques se pensent comme les défenseurs d'une culture chrétienne confrontée à des puissances antireligieuses qui malgré les formes différentes qu'elles peuvent prendre ont en commun de remplacer l'autorité de Dieu – et de l'Église – par celle de l'homme. Ainsi Maritain dans son texte « Réflexions sur le temps présent » peut passer de Luther à Rousseau et à

³⁸⁹ E. FOUILLOUX, « L'effet Maritain », in *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris : Desclée de Brouwer, 1998, p. 57-65.

³⁹⁰ Op. cit. (voir note 242).

³⁹¹ Dans « Examen de l'idéalisme », L.D. cite Maritain à l'appui de son analyse (op. cit., p. 355) ; ce dernier fera à son tour l'éloge de l'article de L.D. (« Le songe de Descartes », in *Œuvres complètes*, volume V, Fribourg – Paris : Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, 1982, p.194, note 105). Maritain reprendra cette critique de la philosophie moderne dans les premières pages d'un des articles d'*Antimoderne*, « Réflexions sur le temps présent » (op. cit., p. 198-203).

³⁹² Ibid., p. 23-24. L'immanentisme donne au sujet son autonomie par rapport à toute autre extériorité ; le transcendantalisme souligne le rôle normatif du sujet pensant. La critique la plus connue de Maritain contre Luther se trouve dans *Trois réformateurs : Luther, Descartes Rousseau* (Paris : Plon, 1925, 284 p.). L.D. cite ce livre dans son article « La réalité de l'Église » (p. 422). Dans une note pour la réédition de *Trois réformateurs* dans les *Œuvres complètes* (volume III, Fribourg – Paris : Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, 1982, p. 194, note 105), Maritain évoque les remarques de L.D. à son égard. Il nuance un tout petit peu son jugement sur Luther même s'il réaffirme le basculement massif de la tradition protestante dans l'individualisme.

³⁹³ *La Vie Nouvelle*, vendredi 2 juillet 1926, p. 208-209.

³⁹⁴ Ibid., p. 209.

Lénine, figures multiples d'une même révolte ! Le fameux Syllabus de Pie IX (1864) ressemble aussi à un fourre-tout d'opinions et d'écrits supposés mettre en péril la foi éternelle. Dans cette vision manichéenne, les auteurs protestants, surtout ceux qui ont adopté le rationalisme critique, sont considérés comme une réelle menace qu'il s'agit de contrer. Citons un exemple, l'article de E. Van Roey : « L'influence du kantisme sur la pensée protestante ».³⁹⁵

Dans ce contexte, les auteurs que l'Église catholique rangera dans le camp moderniste, sont en définitive des quasi-hérétiques, passés dans le camp des ennemis de la foi. L'encyclique *Pascendi* (1907), confirme ce jugement qui entraînera la mise à l'index ou l'excommunication de nombreux auteurs catholiques.³⁹⁶ Avec cette encyclique, nous retrouvons dans l'univers catholique le clivage qui s'était produit entre libéraux et orthodoxes dans le monde protestant, clivage que le christianisme social avait voulu dépasser en proposant une troisième voie. À propos du modernisme, Christoph Théobald, propose une carte idéologique des différents groupes en présence : aux extrêmes on trouve les « intransigeants » (partisans du Dogme) et les « rationalistes » (partisans de la science) et entre eux une multitude d'attitudes cherchant une position plus conciliatrice (les « progressistes »).³⁹⁷

Ce qui nous intéresse dans cette problématique, c'est, outre l'intérêt que L.D. va lui porter, qu'elle soulève la question du rapport à la science moderne, et plus particulièrement à la recherche historique. Ce que craint l'Église catholique, c'est que la nouvelle manière d'envisager l'exégèse ne finisse par saper les fondements du dogme.³⁹⁸ On peut dire de manière un peu ramassée, que la question moderniste est pour le catholicisme, ce que la philosophie idéaliste et le libéralisme ont été pour la « pensée chrétienne » de L. D.

« On peut appeler moderniste toute forme de pensée chrétienne qui admet comme absolument vrai un système de pensée non chrétien, et qui, ensuite, entreprend de retrouver, dans les dogmes et les rites du Christianisme, les symboles de vérités plus profondes qui soient en accord avec la philosophie moderne d'où l'on est parti. Le procédé peut être plus ou moins conscient, il peut être poussé plus ou moins loin. L'essentiel est l'acquiescement donné à des doctrines récentes (= modernes) que l'on considère, avec leurs auteurs, comme plus avancées que le Christianisme. »³⁹⁹

Pour le catholicisme français, le nom qui résume tout l'enjeu du débat, est celui d'Alfred Loisy. Dès sa correspondance avec Pierre Ducros (10 mai 1923), L.D. évoque son célèbre

³⁹⁵ *Revue néo-scholastique*, 1899, 6^e année, 24, p. 404-411. Cette revue était éditée par l'Institut de philosophie de Louvain créé par le cardinal Mercier. Depuis 1946, elle s'intitule *Revue philosophique de Louvain*.

³⁹⁶ C. BRESSOLETTE, « Modernisme », in LACOSTE, J.-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 744-746.

³⁹⁷ « L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la "crise moderniste" », in *La crise contemporaine : du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris : Beauchesne, 1973, pp. 10-18, Théologie historique 24.

³⁹⁸ C'est ce qu'a bien compris le philosophe Maurice BLONDEL dont la position fut parfois assimilée au modernisme. « Dans son essai sur Histoire et dogme en 1904, [il] avait pourtant répondu à l'accusation de modernisme en montrant comment la proposition historique du dogme respectait l'autonomie tant de la nature que du surnaturel. Mais il était inconcevable que cette autonomie puisse s'affirmer aux dépens, donc négativement, du donné révélé auquel devait échoir la primauté » (J.P. LAPIERRE ; P. LEVILLAIN, « Des conversions au modernisme », op. cit., p. 112). La méthode philosophique d'immanence de Blondel telle qu'il l'a déployée dans les deux éditions de *l'Action*, connaîtra un certain écho, notamment dans l'œuvre du théologien Balthasar. L.D. ne semble pas avoir eu connaissance de cette œuvre philosophique.

³⁹⁹ « La tâche de l'apologétique », *Foi et Vie*, 1928, 14, p. 788.

livre *L'Évangile et l'Église*.⁴⁰⁰ C'est ce livre qui, après bien d'autres publications jugées non-conformes à la doctrine de l'Église, entraînera son excommunication en 1908. Dès 1893, il avait été suspendu de tout enseignement dans les institutions catholiques. Il est alors accepté à l'Ecole Pratique des Hautes Études où il côtoiera de nombreux intellectuels protestants.⁴⁰¹ En 1909, grâce notamment à l'appui de Bergson, Loisy pourra poursuivre sa carrière au Collège de France.

Pour L.D. la querelle catholique autour du modernisme ne fait que mettre en lumière une problématique à laquelle les protestants étaient familiers depuis le milieu du 19^e siècle. Malgré la rigueur scientifique adoptée et malgré le souci initial de faire œuvre utile pour l'Église, la démarche moderniste reprend à son compte ce que L.D. dénonçait dans son « Examen de l'idéalisme » : la place donnée au sujet pensant l'autorise à se poser en juge du passé et en raison de cette position nouvelle, le christianisme est frappé de « précarité ».⁴⁰²

Cela se vérifie pour lui au plan de l'exégèse biblique. Pour L.D., répétons-le, le travail sur les textes et sur leur histoire est encouragé, même si dans une de ses lettres à Pierre Ducros il avoue :

« Je suis de moins en moins exégétique, de plus en plus dogmatique. Est-ce un ramollissement ou un affermissement ? »⁴⁰³

À nouveau, son souci est de ne pas adopter une démarche qui finirait par saper la réalité de l'Église. Dans le contexte français marqué par l'anticléricalisme et la méfiance vis-à-vis de l'ultramontanisme, le modernisme, comme toute démarche critique autonome, peut finir par se muer en rejet de l'Église supposée représenter une vision archaïque et un pouvoir autoritaire.

« Je crains que la critique incrédule n'ait toujours un fond antichrétien. C'est clair pour le rationalisme vulgaire d'un Guignebert. Je crois que c'est vrai aussi de Loisy. Aussi il est très difficile de dégager un fond de vérité commun à ces critiques et aux croyants. Ou plutôt ce n'est possible que sur des questions très subalternes, questions de manuscrits, de leçons, toutes choses qui ne touchent que la forme du texte et non le sens*. Dès qu'il est question du sens, la métaphysique entre en jeu et je ne crois pas qu'il y ait une méthode historique d'arriver ici à une vérité sûre, objective comme on dit (en langage kantien) ».⁴⁰⁴

« Il est certain que les sciences critiques sont nées et ont grandi dans une atmosphère hostile au christianisme. Ceux qui les ont pratiquées ont eu le plus souvent sinon l'intention avouée de nuire à l'infâme, du moins la conviction que le christianisme traditionnel, le christianisme authentique et positif de l'Église, romaine ou réformée, représentait une étape dépassée de l'histoire humaine. Ils ont étudié la Bible comme un objet d'archéologie. Il suffit de mentionner les noms de Spinoza, de Voltaire, de Reimarus, de Renan, plus près de nous, de M. Loisy,

⁴⁰⁰ Ce livre, publié en 1902, se veut une réponse à *L'essence du christianisme* de Harnack. On trouvera une présentation détaillée du débat entre les deux auteurs chez E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris : Albin Michel, 1996³, p. 89-102.

⁴⁰¹ POULAT souligne combien les relations furent parfois tendues entre Loisy, le catholique déchu, et ses collègues protestants libéraux qui doutaient que ce dernier ait vraiment rompu avec une vision catholique (ibid., p. 90-91).

⁴⁰² Nous rappelons ce texte déjà évoqué dans notre chapitre : « Le monde moderne garde du christianisme la notion de vérité absolue. Mais il ne la garde que comme forme. Il la dépouille de tout contenu. Il veut en donner lui-même le seul contenu valable... Loin que ce soient les sciences ou les découvertes qui aient obligé la philosophie à douter du christianisme, c'est, au contraire, un doute initial, un refus de croire, une incapacité de croire, une rupture de la croyance millénaire, qui a poussé la philosophie dans cette recherche sans cesse renaissante d'une science, d'une vérité humaine, qui seraient une vérité absolue. » (« Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 149-150).

⁴⁰³ 17 juin 1926.

⁴⁰⁴ Lettre à P. Ducros 28 mai 1927 : * La situation est différente pour l'A.T. parce c'est le document d'un peuple. Tandis que le N.T. est le document de l'Église.

pour caractériser l'état d'esprit tantôt violemment combatif et tantôt doucement sceptique, mais toujours étranger au christianisme, des promoteurs des sciences bibliques ».⁴⁰⁵

Ces deux extraits inviteraient à ranger L.D. dans le camp des « intransigeants » ou des « fondamentalistes ». Nous pensons que cette « posture » est avant tout commandée par une volonté de ne pas laisser le champ libre à un travail de sape de la foi par le rationalisme.⁴⁰⁶ On reprochera aussi au jeune Barth d'avoir osé commenter l'Épître aux Romains, en faisant fi des règles de l'exégèse. Pour L.D., il est certain que si l'étude de la Bible est indispensable – il suffit de parcourir ses cahiers de notes où s'accumulent des remarques sur le texte original et des informations glanées dans les commentaires – elle reste soumise à des garde-fous.⁴⁰⁷ À cet égard, il reste un homme plus proche de la Réforme et de sa manière de travailler les textes qu'un adepte de la haute-critique moderne.

Ainsi finalement, sa position classique sur la Bible et son interprétation, son souci de préserver le dogme en le soustrayant au travail de sape de la critique, ses réserves quant à l'autonomie de la démarche philosophique, font qu'il s'inscrit dans une proximité qui peut surprendre avec le catholicisme de son temps. Sans doute pas le catholicisme le plus intransigeant et qui s'enfermerait dans sa tour d'ivoire, mais un catholicisme réservé sur les évolutions trop rapide de la culture moderne ; un catholicisme un peu « vieille France » qui cultive la nostalgie de valeurs mises à mal par l'esprit révolutionnaire et libertaire. Et même s'il ne songera jamais vraiment à prendre le chemin de Rome, il reste malgré tout attentif à la manière dont certains représentants de cette Église cherchent à mener eux aussi ce combat pour la foi. Avec le temps, il acquerra la conviction que le choix entre la fidélité à l'Évangile ou son rejet n'est pas lié à telle ou telle confession, mais que c'est un défi interne pour chaque Église. Il désignera ce défi par l'expression « résistance à l'antéchrist » (voir Charte de l'Union de prière, édition 1996, §§ 101, 103, 113, 128. Le thème était apparu dans l'édition de 1951, 2^{ème} partie, chap. 2, § 17).

⁴⁰⁵ « La fonction spirituelle du culte. III – La loi des intermédiaires », *Foi et Vie*, 1926, 7, p. 352. « L'infâme » est une expression forgée par Voltaire pour désigner le rôle néfaste joué par les religions. Tantôt il visait le catholicisme, tantôt le calvinisme.

⁴⁰⁶ Ainsi l'article caustique où L.D. remet à sa place un auteur rationaliste qui entendait démontrer le caractère irrationnel de nombreux récits de la Bible et donc son inadaptation à notre mentalité moderne. « Les opinions de M. A.=F. Hérold sur la Bible », *La Vie Nouvelle*, vendredi 25 septembre 1925, p. 170-171.

⁴⁰⁷ « Le principe qu'il faut suivre ici est que la Bible s'éclaire et s'explique par elle-même, avec l'assistance du Saint-Esprit. (...) Ce principe doit nous guider dans le choix des instruments de travail, que nous sommes appelés à utiliser pour nous aider dans l'étude biblique. Ces instruments sont d'autant meilleurs qu'ils nous contraignent davantage à faire des recherches dans la Bible elle-même, et à nous laisser instruire par elle. Il faut, au contraire, lire avec prudence, les ouvrages qui parlent de la Bible ou échafaudent des théories sur la Bible, mais qui ne mettent pas l'âme directement en présence du texte sacré. Ces théories peuvent être orthodoxes, pieuses, doctrinales à souhait ; elles n'en sont que plus dangereuses. Le pain, pour les enfants du Père, c'est Sa Parole, non les spéculations des hommes sur sa Parole. Les ouvrages de cette sorte peuvent nous être utiles toutefois, si nous prenons garde de faire le triage de ce qui vient de l'homme, et si nous nous en servons en vue de mieux pénétrer pour nous-mêmes les textes sur lesquels ils peuvent attirer notre attention » (« Le Chrétien de Réveil et sa Bible », *Esprit et Vie*, juin 1934, 25, p. 196a-196b).

I. 2.7 Conclusion du chapitre.

Ce conservatisme de L.D. peut aussi être envisagé comme un « principe de précaution ». Dans un monde où deux guerres atroces ont montré à quelles outrances l'humanité peut arriver, dans une histoire marquée par la possibilité d'un anéantissement nucléaire planétaire, dans une société où la technique et les puissances de l'argent peuvent réduire les êtres humains à l'insignifiance, adopter une attitude de prudence ne peut en soi être contesté. Au contraire, c'est la fuite en avant qui pose question et l'Église ne peut échapper à cette possibilité. Malgré tout ce qui pourrait être reproché au catholicisme, il faut reconnaître qu'en raison de son caractère institutionnel qui rend toute évolution, non pas impossible, mais volontairement lente, certaines expériences novatrices et parfois malheureuses, sont plus facilement évitées. L.D. y sera attentif non seulement pour l'Église réformée qui après 1945 sera souvent tentée de foncer tête baissée dans des théologies à la mode ou des expériences plus inspirées du contexte socio-culturel que de l'Évangile, mais aussi, dès les années 1930, pour le Réveil de pentecôte qui, faute de sens de l'Église et de prise en compte de l'histoire, risquait de se fourvoyer dans des dérapages sans lendemains.

Ce conservatisme apparent, cette prudence vis-à-vis de toutes les idéologies philosophiques n'est évidemment pas une attitude très partagée par ceux qui se targueraient d'être en phase avec l'époque. A contrario, L.D. estime que de la même manière que le disciple est dans le monde sans être du monde, le christianisme est dans l'histoire sans forcément s'y conformer. Sur ce point, L.D. ne variera pas beaucoup avec le temps comme le montre ces deux citations :

« Notre tâche n'est pas de chercher à la foi une place ou un "rôle" dans la civilisation. Il s'agit au contraire de faire rentrer la civilisation dans la religion, c'est-à-dire d'annoncer le salut aux pécheurs, civilisés ou soi-disant tels. »⁴⁰⁸

« Ces vues ne diffèrent pas tellement de celles du Christianisme libéral et social pour qui il s'agit, en fait de Royaume de Dieu de civiliser le plus grand nombre de gens possible. D'une manière générale, nous devons dire que le principe du grand nombre est incompatible avec la préparation du Retour de Jésus, parce que ce principe est précisément le ressort de l'œuvre de l'Anti-Christ. »⁴⁰⁹

Il est indéniable – nous l'avons montré – que les *Lumières* ont entraîné un basculement culturel et cherché à faire émerger cette civilisation nouvelle (on pourrait aussi parler de paradigme). À ce noble projet, le protestantisme libéral a estimé juste, moyennant certaines adaptations, d'emboîter le pas. Mais est-ce à dire que d'autres visions ne pourraient pas subsister ? Deux approches sont possibles. La première, la plus radicale et présentant le risque d'une forme de totalitarisme intellectuel, consisterait à dire que ceux qui refuseraient d'embrasser la vision nouvelle sont en définitive des réactionnaires inconséquents qui s'accrochent pour de mauvaises raisons à une vision du monde dépassée. L'autre approche tout en acceptant le basculement survenu estime qu'il n'est pas sans dangers et que par conséquent il est préférable de prendre un autre chemin, plus étroit mais qui au terme ne conduit ni à l'impasse ni à la mort.

On aura reconnu dans ce propos l'image évangélique du chemin large et de la porte étroite (Matthieu 7.13). La « pensée chrétienne » telle que L.D. l'a formulée opte pour la

⁴⁰⁸ « Réponse à l'enquête : la jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France », *Foi et Vie*, 1925, 4, p. 199.

⁴⁰⁹ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude 2^e partie 1^{er} principe.

seconde approche. Cette seconde voie, ce sera pour lui celle de l'Église mais entendue en un sens très large dépassant les confessions. Nous ne sommes pas très éloignés ici de la conception calviniste qui, dans la continuité de l'alliance avec Israël, envisage l'Église comme un peuple mis à part pour la gloire de Dieu. D'ailleurs, dans l'empire romain où la *pax romana* proposait pourtant une synthèse généreuse des différentes cultures, les premiers chrétiens préféreront suivre, eux aussi, cet autre chemin (le livre des Actes désigne les premiers adeptes de Jésus comme ceux qui suivent « la Voie », Actes 9.2 ; 19.9, 23). L.D. n'ignore pas que tous les chrétiens ne se rallieront pas à cette vision. C'est ce qu'il a compris de la démarche du libéralisme théologique qui, même s'il entend suivre à sa façon le chemin resserré de l'Évangile, estime que son parcours s'inscrit dans la large plaine de la culture humaine.

Avec le Réveil de pentecôte, L.D. ira un pas plus loin. Le « surnaturel » que la modernité avait essayé de repousser ou d'expliquer, résiste à cette mainmise. L'expérience de l'Esprit fait éclater le cadre étroit de nos conceptualisations philosophiques, psychologiques et même théologiques. Le Dieu que Kant avait cantonné au rôle de garantie morale fait un retour dans l'histoire.⁴¹⁰ L.D. parlera à cet égard des « coups d'État de Dieu ».⁴¹¹ Cette vision qu'il ne sera pas le seul théologien à développer au 20^e siècle, a pourtant ceci de particulier qu'elle se développera en rupture avec cet arraisonnement de l'histoire par la modernité.

Il nous semble que le véritable enjeu de tout ce qui précède mais aussi de toutes les autres questions théologiques, ecclésiologiques, eschatologiques qu'il nous reste à aborder gravite autour de la possibilité ou non de donner sens à cette irruption des réalités « charismatiques » dans l'histoire. Pour ceux qui acceptent la rupture épistémologique introduite par Kant, cette forme « enthousiaste »⁴¹² de religion n'a évidemment pas sa place dans les limites de la raison. Mais si Kant s'est trompé et avec lui tout un pan de la modernité, une autre théologie est possible.

Cette autre théologie suppose aussi que le protestantisme s'affranchisse de sa fascination pour les formalismes philosophiques ou pour toute pensée adoptée comme

⁴¹⁰ Un revirement semblable apparaît dans le parcours opéré par le théologien Harvey COX. Dans les années 1960, convaincu du caractère inéluctable de la sécularisation il la thématise dans *La cité séculière* un ouvrage qui fera date. Mais trente ans plus tard, dans son livre bilan de 1994, *Retour de Dieu, voyage en pays pentecôtiste*, il reconnaît que ses premières analyses se sont révélées partiellement fausses et que la religion, sous sa forme la plus « enthousiaste », est en plein développement.

⁴¹¹ « Sans céder à la tentation qu'il estimait à juste titre rationaliste de multiplier les "preuves" de la proximité de la Parousie dans un domaine où il n'y en a pas (...) M. Dallièrre était attentif aux signes des temps. (...) Il y discernait non pas des étapes plus ou moins bibliques qu'on pourrait soigneusement baliser et qui seraient conçues comme un horaire eschatologique que nous aurions à constater ou à annoncer dans une apologie inconsciemment rationaliste, selon le schéma darbyste qu'il récusait avec détermination — il pressentait au contraire, dans ces signes, la liberté souveraine d'un Dieu toujours capable de procéder, disait-il, à des "coups d'État" dans ses desseins et à les accomplir en empruntant, par miséricorde pour le monde, des "raccourcis" inattendus » (F. LOVSKY, « La pensée théologique du pasteur Louis Dallièrre », *Études Théologiques et Religieuses*, 1978, 53, 2, p. 173 ; tiré à part de l'article sous forme de brochure, p. 3). L.D. consacrera la deuxième des études de la retraite de 1970 à cette notion de « coups d'états de Dieu ». Il dit avoir repris cette expression au P. Benoît, dominicain de Jérusalem dans un article de 1948 de la *Revue biblique* (recension d'un ouvrage de K.L. SCHMIDT, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9-11 des Römerbriefes*, ThSt(B) 13, Zollikon-Zürich 1942). Voir ci-dessous : 6.2.4.C

⁴¹² Selon le titre d'un ouvrage important de Walter HOLLENWEGER, *Enthusiastisches Christentum die Pfingst-bewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal - Zürich : Theologischer Verlag Rolf Brockhaus - Zwingli, 1969, xxiii + 640 p.

I. 2 - Penser l'Église

préalable herméneutique. C'est aussi favoriser le décloisonnement théologique du protestantisme en l'invitant à un réel dialogue œcuménique, non seulement avec les autres confessions historiques mais aussi avec les Églises nouvelles.

L.D. en soulignant l'importance et la pertinence de la « pensée chrétienne » refuse que la religion soit reléguée dans une sphère privée, et finalement sans prise sur ce qui se joue dans la société. L'articulation de cette présence au monde n'est évidemment pas simple à thématiser. Comment en effet, être accepté par un monde dont on n'a cessé de dire qu'il s'est fourvoyé ? Comment surmonter la tentation du repli sectaire et être véritablement Église dans ces conditions ?

Dans ses écrits de jeunesse, dans son bref engagement politique, L.D. veut encore un christianisme qui a son mot à dire. Mais cela est-il encore possible une fois que le jugement sur notre société et sur ses cadres de pensée a été rendu ? Si comme l'écrivait le pasteur Roland de Pury, l'Église est le « maquis du monde », y sommes-nous désormais cantonnés jusqu'à l'avènement du Royaume ?⁴¹³ Pactiser ou résister, obtempérer ou protester, c'est un choix de tous les temps et pour tous les humains. Les choix de L.D. restent ouverts à la discussion mais ont le mérite de nous confronter à ceux que nous aussi nous faisons !

⁴¹³ « L'Église, maquis du monde », *Le Semeur*, 1945, n° 8-9, p. 12-28. Repris dans le deuxième cahier des *Chroniques de minuit*, Éditions de minuit, 1946, [en ligne], <http://laicite.protestants.org/index.php?id=31621> (consulté le 06/02/2014).

Chapitre 3

La réalité de l'Église : De l'indifférence religieuse au renouveau de la vie culturelle.

I. 3.1 Introduction : fin de la chrétienté et siècle de l'Église.

En conclusion du paragraphe sur la 1^{ère} Guerre mondiale, nous évoquions déjà cette citation tirée de la correspondance de L.D. avec son ami Pierre Ducros.

« Ce que j'ai eu en vue surtout, c'est une réhabilitation de la pensée religieuse que je souhaite de tout mon cœur. Comment collaborer à cette œuvre d'une manière efficace, c'est une autre histoire. Il me semble que deux tâches se présentent : étude sur la nature de la pensée, étude sur la nature de l'Église, ou si tu veux, du christianisme considéré comme une Église. C'est par ce dernier bout que je commence. »⁴¹⁴

Cet intérêt pour l'ecclésiologie, il l'avait déjà manifesté dans une autre lettre quelques mois auparavant. Au seuil de son futur ministère, ce n'est encore qu'un horizon bien imprécis qui se dessine et même si la thèse évoquée ne verra jamais le jour, c'est bien l'Église qui, jusqu'à la fin de sa vie, sera l'objet essentiel de sa réflexion théologique et de son action pastorale.

« Et puis je fais du travail personnel en vue d'une future thèse de licence. Le sujet, le plan, tout cela est encore informe. Jusqu'à maintenant j'ai cherché à me faire une idée de la pensée de Luther sur l'Église, et je voudrais suivre cette question de l'Église chez Calvin et chez d'autres. Je voudrais travailler à l'élaboration philosophique et théologique de la pensée du Corps de Christ, de la Société parfaite qui est notre religion : je t'en parlais un soir, devant l'école militaire. Il y aurait des masses à te raconter là-dessus, mais cela viendra peu à peu et puis vraiment je ne sais pas du tout ce que je serai capable de faire, ni quelle forme cela aura. »⁴¹⁵

En affirmant cette préoccupation foncière pour l'ecclésiologie, L.D. ne fait que rejoindre un courant croissant chez de nombreux théologiens ou hommes d'Église. Autant le siècle précédent fut tourné vers la religion ou la recherche d'une « essence du christianisme », autant le 20^e siècle va se préoccuper de l'Église, de son unité, de son renouveau spirituel, de son inscription dans les questions de l'heure. Même s'il ne le cite pas directement dans ses écrits, L.D. rejoint l'affirmation d'Otto Dibelius, auteur d'un ouvrage programmatique : *Das Jahrhundert der Kirche* (Le siècle de l'Église).⁴¹⁶

« Ce siècle de la guerre est aussi le siècle de l'Église, de son unité, de son achèvement pour le Retour du Seigneur. »⁴¹⁷

⁴¹⁴ Lettre à Pierre Ducros, 1^{er} avril 1923. C'est nous qui soulignons.

⁴¹⁵ Lettre à Pierre Ducros, 27 octobre 1922.

⁴¹⁶ Berlin : Furcht-Verlag, 1927. Marc BOEGNER, cite cet ouvrage dans son étude : *Qu'est-ce que l'Église ?*, Paris : Je Sers, 1931, p. 6. Voir également M. LEINER, « L'Église dans le monde », in BIRMELE, A. ; BÜHLER, P. ; CAUSSE, J.-D. ; KAENNEL, L., *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, p. 622.

⁴¹⁷ *Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 1962, 2^{ème} étude, § 2.

I. 3 - La réalité de l'Église

« Nous sommes au siècle des guerres et des camps, des choses horribles. Mais aussi au siècle où jamais l'église n'a été aussi belle, aussi consciente d'elle-même par sa recherche. Siècle merveilleux de l'Église ! »⁴¹⁸

Avec le recul que nous pouvons avoir en ce début de 21^e siècle, il semble que ces jugements puissent être validés. Et même si l'on peut parfois regretter que nos Églises n'aient pas été aussi loin qu'elles l'auraient pu dans la recherche de leur unité, ou dans leur souci d'un dialogue réel avec la société, nous ne devons pas mépriser l'immensité du chemin de réconciliation ou de rencontre parcouru.

Au début du 20^e siècle pourtant, la situation des Églises, particulièrement en France était loin d'être florissante. La désaffection religieuse qui s'était amorcée avec la Révolution française et renforcée dans la deuxième moitié du 19^e siècle, avec l'apparition d'un prolétariat ouvrier urbain, avait fortement affaibli la vie des paroisses tant catholiques que protestantes. L'affirmation de la laïcité par le pouvoir politique avait aussi au tournant du 19^e au 20^e siècle, renforcé cette marginalisation des Églises. Enfin, au niveau culturel et intellectuel, l'influence du scientisme, du positivisme et de la critique historique, accrût encore cette impression d'un décalage entre la vie religieuse et les aspirations nouvelles de la société.

Dans de nombreux passages de ses articles de jeunesse, L.D. déplore cette déchristianisation face à laquelle les Églises semblent bien impuissantes. Comme nous l'avons aussi souligné dans le chapitre précédent, l'impact de la 1^{ère} Guerre mondiale n'est pas étranger à cette forte baisse de la pratique religieuse globale accompagnée d'une profonde crise de la croyance.

« Nos grands temples de campagne, à moitié vides pour tous les cultes, sauf pour ceux de Pâques et de Noël, sont là pour le dire ; et aussi la vertu magique qu'a la table sainte de faire tourner les talons aux neuf dixièmes de nos auditeurs. [...] Nous n'insistons pas sur la dénatalité qui diminue nos effectifs, ni sur la lente désagrégation du protestantisme qui se poursuit par les mariages mixtes et par l'exode rural. Ce ne sont là que des marques extérieures d'une perte de puissance, qui est plus grave encore : l'affaiblissement des convictions, la tiédeur, le manque de compréhension et d'amour pour les objets de la foi chrétienne. »⁴¹⁹

« Que ce soit en ville ou à la campagne, nous constatons que la France est, hélas ! un pays en voie de déchristianisation. Autour de nous pullulent les catholiques de nom que l'Église romaine conserve moyennant un minimum de formalités religieuses. Les protestants qui sont dans le même cas ne sont pas rares. Le nombre des enfants non baptisés, élevés loin de toute religion, se contentant, pour les grands événements de leur vie, de l'état civil, vivant sans Dieu, et pour ainsi dire sans âme, augmente sans cesse. Ne cherchons point à doser les responsabilités : catholiques formalistes, protestants sans discipline et libres penseurs militants peuvent se les partager. »⁴²⁰

Pourtant c'est aussi dans ces premières décennies du 20^e siècle que s'amorce un retour marqué et de la foi et du rôle des Églises dans la société française. D'où les propos finalement assez optimistes de L.D. dans les deux dernières citations de la page précédente. Nous l'avons aussi montré dans le chapitre précédent en ce qui concerne le monde catholique et le phénomène des conversions d'intellectuels.

Il faudra donc tenir compte de ce double mouvement, de cette double perception possible du phénomène religieux tout au long du 20^e siècle : à la fois un recul incontestable qui bientôt

⁴¹⁸ *Actes XIII. 1-15*, 1966, 26 août, 2^e page.

⁴¹⁹ « Le Réveil : I. La Brigade de la Drôme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 1^{er} janvier 1926, p. 3b.

⁴²⁰ « Le Réveil et la doctrine : II. La nécessité présente de l'armature doctrinale », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 septembre 1927, p. 290b.

sera désigné du titre de « sécularisation » et en même temps un renforcement des convictions et de la pratique, du moins pour ceux qui font le choix d'adhérer à une Église.

Ce qui caractérise aussi le 20^e siècle, c'est que suite au constat et à la prise en compte de leur perte d'influence institutionnelle et culturelle, les Églises vont mettre en place diverses stratégies d'implications dans la vie sociale, voire politique. Plutôt que de se lamenter sur leur sort et de regretter les jours d'autrefois – même si certains ne pourront pas s'en empêcher -, le choix est de relever le défi et de tenter de montrer en quoi l'Évangile garde sa pertinence dans ce monde profondément en mutation.⁴²¹

Même si on ne parle pas encore d'une Église « experte en humanité »,⁴²² l'idée est déjà bien présente. Ainsi par exemple, les conférences de carême du pasteur Marc Boegner, intitulées : *Le Christianisme et le monde moderne*,⁴²³ commencent par prendre acte du « conflit » entre la civilisation contemporaine et le christianisme (chap. I) et s'appuyant ensuite sur une analyse de la « détresse contemporaine » (chap. III) montrent que face aux « délivrances illusoires » (chap. IV), le christianisme dans ses valeurs essentielles (chap. V) peut rejoindre les « aspirations du monde moderne ». Cette approche apologétique⁴²⁴ sera souvent reprise même si ce sera sous d'autres noms (on parlera d'inculturation) ou de manière plus argumentée comme dans la corrélation tillichienne. Quoi qu'il en soit, ceci est révélateur d'une situation de tension avec la société (la Bible dirait « le monde ») qui est devenue incontournable pour les Églises.

Dans la réflexion ecclésiologique de L.D., cela apparaîtra nettement même si avec les années la façon de comprendre et d'articuler monde et Église variera parfois de manière forte. Ce qui est certain, c'est que la notion de « chrétienté », par laquelle il faut entendre cet équilibre entre rôle de l'Église et exercice des pouvoirs séculiers, ne peut plus être maintenue.

« Avant de disparaître sous les coups des Barbares, l'empire romain devint officiellement chrétien avec toute sa lourde masse. Puis, l'Église ayant fourni les cadres stables du monde nouveau, au Moyen Âge, en Europe, les chrétiens, c'est tout le monde, - sauf les Juifs audedans et l'Islam sur le pourtour. La foi et le monde sont englobés ensemble dans une Cité christianisée, une Chrétienté. »⁴²⁵

⁴²¹ La littérature sur ce sujet est immense. Nous citons donc un seul texte récent : L. VOYE, « À la recherche de "signes du temps" : l'Église-institution face à un monde en changement », in *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand*, o.p., Paris : CERF, 2006, p. 439-456.

⁴²² Expression utilisée par Paul VI dans un discours devant les Nations Unies (4 octobre 1965) et reprise dans l'encyclique *Populorum progressio* (§ 13 ; mars 1967). Source : (en ligne)

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations_fr.html / http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_fr.html (consulté le 3 mars 2014).

⁴²³ Paris : Librairie Fischbacher, 1928, ix + 206 p.

⁴²⁴ L.D. en proposant un compte-rendu de ce livre utilise précisément la référence à l'apologétique (« La tâche de l'apologétique », *Foi et Vie*, 1928, 14, p. 782-793). Il reproche toutefois au pasteur Boegner de ne pas prendre assez de recul par rapport à la modernité et de s'adresser à elle dans un langage qui risque d'être finalement complaisant au lieu d'oser revenir à une approche plus calviniste qui débouche sur un réel appel à la conversion.

⁴²⁵ *La communauté et les vœux*, 1955, 2^e étude, § 4.

I. 3 - La réalité de l'Église

Cette culture nourrie de la pensée chrétienne qui s'était peu à peu épanouie entre le siècle de Constantin et la fin du Moyen Âge est désormais un monde englouti.⁴²⁶ Citons à nouveau ce paragraphe de la Charte :

§ 59 / 63 Il est vrai que la vie de la chrétienté a été belle, spécialement dans la France des cathédrales, de S. Louis et de Jeanne d'Arc, dans la scolastique de S. Bonaventure et de S. Thomas, dans la vie quotidienne des humbles de toutes nations. Certains voient dans ce passé le vrai Millenium chrétien, et l'UP n'exclut pas ceux qui partagent cette opinion. **Mais ce temps est terminé.** (souligné par nous).

Quelques années plus tôt, L.D. avait souhaité qu'il en aille autrement. Dans le contexte politique de l'entre-deux guerres, et comme une partie des catholiques - notamment avec le mouvement de reprise de la pensée thomiste -, il ne désespère pas d'un sursaut des mentalités et d'un retour aux valeurs fondatrices de la chrétienté pour sortir l'Église et la France de l'impasse.

« Que les artisans de notre renaissance religieuse, de notre Réveil, y compris les hommes d'action, se forment à l'école des docteurs qui lient si fortement un avenir nouveau à un passé éternel. Qu'ils y puisent la sève chrétienne, latine, et française qui a pu paraître faire défaut, je ne dis pas à notre Église, mais à une idéologie parfois un peu anémiée. [...] Alors à notre Église, provisoirement petite et effacée, sera réservé le plus glorieux avenir. Conduite, inspirée, formée, réformée par saint Paul, saint Augustin et Calvin, elle reprendra la tête de la chrétienté protestante. »⁴²⁷

Mais vingt ans plus tard, et après avoir traversé les terribles réalités de la 2^{ème} Guerre mondiale, sa conviction est définitive : « Ce temps est terminé ». Il le redit avec force devant le Synode national de l'ERF réuni en 1951 au Chambon-sur-Lignon pour notamment débattre de la question du baptême des enfants et de son éventuel remplacement par une cérémonie de présentation :

« Le XX^e siècle me paraît être de toute évidence le siècle de la mort, non de Dieu, mais de la chrétienté : vous la voyez remplacée sous vos yeux par un magma mondial, techno-lâtrique et anti-christique - Or le Baptême des enfants me paraît historiquement lié à l'existence de la chrétienté ; il a pris avec elle toute son ampleur ; il a reçu d'elle les étais qui lui étaient nécessaires pour la construction d'un édifice qui devait répondre au paradoxe d'être à la fois terrestre et chrétien. Et, vus sous cet angle, en face d'une Renaissance partiellement anti-christique, la Genève de Calvin, les principautés et les royaumes luthériens, furent des renouveaux de la chrétienté. Pour Calvin, le citoyen ou le magistrat qui ne fût pas à la fois baptisé, communiant et fidèle, eut été un non-sens. Toute la discipline presbytérale avait pour but une adéquation entre le citoyen de l'État et le fidèle de l'Église participant personnellement aux Sacrements. »⁴²⁸

⁴²⁶ L.D. ne donne pas de limites précises dans le temps pour définir la fin de la chrétienté. Sans doute est-ce un processus qui s'est étalé dans le temps et a pu varier selon les pays concernés. Mais si l'on prend en compte ce qui a été dit dans la chapitre précédent à propos de la « catégorie du périmé », on peut postuler un *terminus a quo* situé entre la Renaissance et les Lumières et un *terminus ad quem* qui coïnciderait avec le début de la 1^{ère} Guerre mondiale.

⁴²⁷ « Le Réveil et la doctrine : V. La doctrine du Réveil », *La Vie Nouvelle*, vendredi 7 octobre 1927, p. 316. Pour rappel, cet article est paru dans un journal protestant proche des idées de Charles Maurras et de l'Action française. L.D. y contribuera essentiellement par des articles portant sur la théologie et l'Église, et très peu sur les aspects politiques.

⁴²⁸ Témoignage au Synode national (1951), p. 3-4. On retrouve un jugement analogue chez le Pape Jean-Paul II : « On doit considérer comme désormais dépassée, même dans les pays d'ancienne évangélisation, la situation d'une "société chrétienne" qui [...] se référait explicitement aux valeurs évangéliques » (*Lettre apostolique Novo millennio ineunte* (6 janvier 2001), § 40 ; (en ligne) https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (consulté 19/04/2016)

Dans les nombreux textes consacrés après-guerre à la remise en question du pédobaptisme, cette notion de chrétienté jouera un rôle clé et récurrent.⁴²⁹ C'est parce qu'elle n'existe plus que le baptême ne peut continuer à être administré aux enfants comme il le fut depuis l'avènement des nations chrétiennes. Nous y reviendrons dans le chapitre sur le baptême. En outre, dans de nombreux États autrefois chrétiens, la tendance est de plus en plus à la laïcisation et à la relégation des Églises au domaine privé ou, à la rigueur, à celui de l'action sociale.

« L'expression : "fin du temps des nations" (Luc 21.24) signifie essentiellement pour moi trois choses : d'abord que les enfants ne naissent plus en chrétienté, et que, si l'Église veut les gagner, elle doit les évangéliser ; en second lieu, que les États chrétiens n'existent plus, et que l'Église vit sans l'appui de la politique ; enfin, que Dieu, qui est fidèle, et qui connaît la difficulté de notre vie chrétienne, répand son Saint-Esprit avec abondance. »⁴³⁰

La conséquence de cette disparition de la notion de chrétienté est un changement de statut pour l'Église – qui ne peut plus chercher à jouer le rôle d'une institution de référence au niveau de la société – mais également pour ses membres – qui ne peuvent plus se contenter d'une adhésion nominale. Face à cette prise de conscience, L.D. adoptera avec les années plusieurs attitudes. Dans un premier temps, il parlera de résistance et l'image principale – qu'il reprend à Péguy – est celle d'une « forteresse au péril de la mer » (cf. : Charte de l'Union de prière, § 16 / 20).⁴³¹ Car l'Église a face à elle un monde devenu menaçant :

« Je ne crois pas aux "structures" du monde moderne. Le monde moderne ne construit rien. Il détruit. Il détruit ce qui existait avant lui, il n'est pas une structure, il est une structure à l'envers, une démolition de structure. J'ai lu une parole d'un penseur anglais qui disait que le XX^{ème} siècle était celui de la destruction. La France a été amputée par la destruction de la mort de nos jeunes en 14-18, et pourtant, [la] destruction de 39-45 [est] encore plus importante. Destruction aussi de l'âme. Et maintenant, dans la mesure où le monde est monde, ne semble-t-il pas qu'il travaille à trouver mieux dans l'ordre de la destruction ? Il nous laisse un peu de répit pour pouvoir détruire mieux. Il n'y a pas de structure du monde moderne, il y a déchéance, dégradation, destruction, destruction des constructions que nos pères avaient édifiées autrefois sur la terre.

Le monde reprend ainsi son sens biblique : milieu hostile à Dieu et à l'Église (P. MAURY-Synode de Grenoble). Le monde est aussi le lieu où l'Église doit vivre. »⁴³²

La dernière phrase a toute son importance. Il ne s'agit pas de s'abandonner au désespoir et de se réfugier, à la manière de certains mouvements sectaires, dans une fuite du monde. D'ailleurs avec les années, le langage se fera moins rude et dans la ligne de la tradition évangélique qui invitait les disciples à être « sel de la terre » (Matthieu 5.13), L.D. rappellera aux auditeurs des Retraites de l'Union de prière que le chrétien n'a pas vocation à vivre coupé du monde, mais à y tenir sa place comme citoyen actif.

§ 27 L'U. de P. est un Ordre dont tous les membres vivent au sein du monde et donnent une part importante de leur temps au travail. [...]. Le travail place la personne dans les liens sociaux où la règle de soumission aux autorités, posée par S. Paul dans Romains 13, garde toute sa force.⁴³³

⁴²⁹ Dans les textes avant-guerre, l'usage du terme n'a pas le sens technique que L.D. lui donnera par la suite. La « chrétienté » désigne alors simplement l'ensemble de ceux qui se réclament de l'Évangile par-delà les différences confessionnelles.

⁴³⁰ *Trois études*, 1972, 3^{ème} étude, § 3.

⁴³¹ C. PEGUY, 2^e cahier de la 13^e série, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, § 225, 1911.

⁴³² *La question que posent à l'Église les structures du monde moderne*, 1948 (Synode d'Annonay), p. 4-5.

⁴³³ *Charte*, édition 1951, Chapitre II : Les conditions de vie proposées par l'Union de Prière.

I. 3 - La réalité de l'Église

§ 111 L'Union de prière ne professe aucun mépris pour la culture qui, elle aussi, doit être maintenue jusqu'à la fin. La culture enracine l'esprit dans l'Antiquité qui a préparé la première venue du CHRIST, et dans le passé chrétien qui a servi et glorifié notre SAUVEUR. Utilisée avec sagesse, la culture aide à sonder les Écritures. La transmission de la culture aux jeunes est inséparable de l'éducation que l'Union de prière encourage au sein de la famille comme dans les écoles publiques et privées.⁴³⁴

D'une certaine manière, pour L.D., l'Église du 20^e siècle retrouve une situation identique à celle du 1^{er} siècle où, dans l'Empire romain, elle ne pouvait compter sur aucun appui politique. Et plus, pour L.D. la dimension eschatologique prendra de l'ampleur, plus il établira ce parallèle entre l'Église primitive et l'Église « finitive ».⁴³⁵ En reconnaissant cette situation, les Églises devront aussi accepter que leur ecclésiologie « multitudiniste » fondée sur une adhésion nominale doit désormais s'accompagner d'une réflexion en profondeur sur ce qui est attendu comme engagement des fidèles. L.D. qui refusera toujours la notion d'Église de « professants » (alors qu'il utilise plus volontiers le terme d'église de « confessants ») critiquera cependant un multitudinisme aveugle à la déchristianisation.⁴³⁶

Contrairement à de nombreux courants théologiques qui au cours du 20^e siècle chercheront à situer l'Église face aux différents défis sociaux, politiques et idéologiques, L.D. ne consacra pas beaucoup de temps à penser la relation au monde.⁴³⁷ Le monde est ce qu'il est, globalement redevenu païen, et vouloir y accommoder l'Évangile serait comme demander à un marxiste s'il souhaite investir en bourse ! L'exigence est tout autre : redonner à la foi sa force de conviction, rendre au culte sa dimension d'adoration, œuvrer à la restauration et à l'unité de l'Église. Si ces défis sont relevés, ils constitueront un témoignage pour le monde et redonneront peut-être l'envie aux masses déchristianisées de redécouvrir l'Évangile.

Refusant toute volonté de reconquête de la société par l'Église, il milite cependant pour le Réveil, c'est-à-dire pour une foi qui s'approfondit en qualité et par forcément en nombre.

⁴³⁴ *Charte*, édition 1965. Repris dans le § 104 de l'édition de 1971. Deviennent les §§ 125-126 à partir de l'édition de 1986.

⁴³⁵ Cette expression « Église finitive » est surtout employée par les membres de l'Union de prière. Dans ses écrits, L.D. parlait, lui, « d'Église terminale » (*Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 6 : Juste avant le Retour). Sur ce point, lire aussi ce qu'en écrit F. LOVSKY (« La pensée théologique du pasteur Louis Dallièr », *Études Théologiques et Religieuses*, 1978, 53-2, p. 177). C'est parce qu'il mettait en avant la prière du *maranatha* que L.D. ne cultiva pas la nostalgie d'un quelconque retour à une forme passée d'Église, fut-ce celle des temps apostoliques (voir le § 6.2.3).

⁴³⁶ Il nous semble important de distinguer cet usage des adjectifs « professant » et « confessant ». Pour L.D., l'Église si elle peut être qualifiée de « confessante » n'est pas, comme pour les pentecôtistes ou de nombreuses dénominations évangéliques, le rassemblement des chrétiens qui affirmeraient leur foi de manière plus affirmée que la multitude chrétienne (il parlera ici de « professants »), mais un caractère même de l'Église en tant que telle. Il est ici assez proche d'un Barth ou d'un Bonhoeffer rappelant aux protestants allemands tentés par le nazisme que c'est l'Église, en tant que corps uni, qui confesse en Jésus-Christ le seul Seigneur. L'accent n'est donc pas d'abord mis sur le croyant lui-même, mais porte sur l'Église. « Confessante » s'ajouterait donc presque, en certaines circonstances historiques particulières, comme une note supplémentaire pour décrire l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique. On trouvera dans un texte présenté au synode régional de Tournon en 1958 (*L'Église devant les Réveils, en particulier les mouvements de Pentecôte*, § 2 : Témoignage personnel), l'exposé le plus clair sur ce sujet : « Le Baptême des catéchumènes suscite, non pas une Église de professants, mais, ce qui est tout autre chose, une Église confessante, c'est-à-dire une Église qui groupe à sa Table-sainte des pasteurs, des Conseillers et des fidèles, qui s'approchent personnellement de Dieu dans la nouvelle naissance et la nouvelle vie reçues par grâce ». (voir aussi note 620).

⁴³⁷ On le perçoit très clairement dans l'exposé qu'il donne au synode régional de l'ERF à Annonay (Ardèche) en novembre 1948 : *La question que posent à l'Église les structures du monde moderne*.

Cette conviction, il la redira encore lors d'une des dernières Retraites où il apporte un enseignement :

« Considérez, aujourd'hui la France comme un pays qui fut chrétien ; on y a gardé le calendrier chrétien ; le mariage chrétien, en principe valable jusqu'à ce que la mort sépare les époux ; la famille, institution renforcée par le christianisme ; un certain niveau de moralité, sans lequel la vie sociale ne serait plus possible ; on s'efforce d'exercer au profit de tous, ou du plus grand nombre, une justice sociale, plus humaine, et qui va dans le sens de l'Évangile. Ainsi il reste des formes chrétiennes, héritées du passé [...] À cette masse en voie de déchristianisation, le Réveil appelle chaque âme à rencontrer Jésus, à renouer la relation avec lui, qui était devenue lointaine ou presque nulle. C'est là toujours le premier sujet de prière de notre Charte : le Réveil par la conversion des âmes. »⁴³⁸

Dans la suite de ce chapitre, nous essaierons de montrer comment L.D. est passé d'une réflexion sur le renouveau de l'Église réformée à la vision globale de l'Unité du corps de Christ où, selon l'enseignement de la lettre aux Ephésiens, l'unité de tous les enfants d'Abraham, ces héritiers de la Promesse, sera enfin accomplie.

Mais que ce soit pour sa propre Église réformée, que ce soit pour les autres confessions chrétiennes et même pour le judaïsme, le point de départ consistera d'abord à faire l'inventaire d'une réalité initiale souvent difficile pour en arriver peu à peu à proposer des voies nouvelles de renouveau. Et même si la situation générale peut sembler bien sombre, il s'agira aussi de discerner les petites lueurs qui brillent encore et demeurent des signes d'espérance.

I. 3.2 La réalité de l'Église est-elle visible ou invisible ?

Comme l'a longuement montré le pasteur Jacques Serr dans son étude des articles de jeunesse de L.D., la notion de « réalité » est une idée incontournable de sa théologie. Ce « réalisme » transposé en théologie se veut une réponse aux philosophies idéalistes et à l'influence qu'elles ont exercé sur le libéralisme protestant. C'est aussi une manière de faire droit à la notion biblique de création⁴³⁹ et de ne pas trop vite spiritualiser le dogme de l'incarnation.⁴⁴⁰ Pour L.D., le monde dans sa factualité mais aussi les réalités spirituelles, nous précèdent, nous confrontent et ne peuvent, contrairement à tout l'effort du formalisme kantien, être ramenées au seul niveau d'une élaboration rationnelle. L.D. reconnaît qu'il rejoint ici une philosophie du « sens commun »⁴⁴¹ qui par principe ne doute pas des évidences immédiates (celle du corps, celle de mes biens, celle du monde qui m'entoure...).

C'est au nom de ce réalisme qu'il conteste l'idée mise en avant par Loisy et déjà longuement véhiculée par le libéralisme comme quoi l'Église serait une forme de « sclérose » de l'Évangile.

⁴³⁸ *Quatre études sur l'Épître aux Hébreux*, 1974, 1^{ère} étude, § 2 : La conversion des âmes.

⁴³⁹ L'expérience religieuse « nous met en présence du Dieu que le Christianisme reconnaît comme le Créateur, c'est-à-dire comme le seul fondement de toute réalité » (« L'Église comme fondement de la réalité humaine », *Le Semeur*, février 1931, 33^e année / 4, p. 211).

⁴⁴⁰ Extrait d'une méditation sur Luc 2.41-52 : « Le Seigneur Jésus, notre bien aimé Sauveur, nous est présenté sous une forme toute simple. Pas comme un prophète, comme un enfant. C'est un épisode de sa vie cachée. Il est présenté, il est visible. [...] Eh bien, la pensée fondamentale de l'Union de prière, c'est que, comme Jésus est visible, de même l'Église est visible » (Réunion préparatoire à l'Union de prière, Dimanche 30.06.1946).

⁴⁴¹ L.D. avait abordé cette remise en question du « sens commun » par la philosophie idéaliste dans son long article « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 153-154, 357. Il développe une analyse identique dans l'article paru la même année (« L'Église comme fondement de la réalité humaine », p. 208-212).

I. 3 - La réalité de l'Église

« Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue. »⁴⁴²

Dans son article « L'Église et les chrétiens », L.D. reprend cette problématique.

« Dans les publications modernes on oppose couramment l'Église aux chrétiens. Vous avez lu cent fois des méditations, des exhortations, des appels qui supposent une sorte d'antagonisme entre le chrétien fidèle à son Maître et l'Église faillible. »⁴⁴³

On comprend dès lors que l'article le plus important qu'il consacrera à l'ecclésiologie porte le titre : « La réalité de l'Église ». ⁴⁴⁴ Le point essentiel que développe l'auteur est la situation paradoxale dans laquelle se trouve le protestantisme de son temps : à la fois réalité, même imparfaite, de l'Église dans la vie des paroisses et dissolution de cette réalité dans la pensée des principaux théologiens protestants influencés par l'idéalisme. L.D. rejoint sur ce point Tommy Fallot qui, au tournant du siècle, achève sa carrière pastorale en revenant dans une paroisse rurale de la Drôme où il rédigera un livre « testament » : « Qu'est-ce qu'une Église ? »⁴⁴⁵ Dans un article consacré à la réédition de cet ouvrage, L.D. conclut :

« On est frappé du réalisme qui anime toute cette théorie de l'Église locale. »⁴⁴⁶

Certes, il faudra montrer comment l'on peut passer de la « réalité » locale à la « réalité » de l'Église universelle sans quoi l'on n'aurait qu'un simple congrégationalisme. Mais pour le moment, arrêtons-nous sur un des aspects que ce réalisme ecclésial remet en avant : la problématique de la visibilité et de l'invisibilité de l'Église. Conformément à son souci d'un réalisme, L.D. va fortement minimiser le second aspect en faveur du premier :

« N'entrons pas dans les subtilités d'une doctrine de l'Église invisible ».⁴⁴⁷

« S'il est une expression que j'aimerais voir bannie du langage de la théologie, c'est bien celle d'Église invisible. »⁴⁴⁸

Le propos est radical et pourrait laisser croire à une rupture nette avec la doctrine des Réformateurs. Pourtant, L.D. sait l'importance que cette distinction a joué dans les débats ecclésiologiques non seulement à l'époque de la Réforme mais déjà au temps des Pères de

⁴⁴² Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris : A. Picard et fils, 1902, p. 111 (en ligne sur le site Gallica). Faut-il préciser qu'entre la manière dont cette citation a été utilisée par la suite et l'intention initiale de l'auteur, il y a plus qu'un malentendu. Pour Loisy, la dimension institutionnelle était un développement inévitable et en même temps nécessaire. Ce texte qui entendait répondre à Harnack, voulait montrer en quoi l'idéal du Royaume avait pu malgré tout subsister dans l'Église catholique. Ce qui entraînera toutefois la condamnation de Loisy et avec lui du Modernisme, c'est le hiatus qu'il affirme, en raison des évolutions historiques, entre la vision initiale du Christ et les formes successives que l'Église revêtit. La conception catholique traditionnelle entendait au contraire identifier son organisation ecclésiastique (la forme) avec ce que le Christ avait institué (l'idéal), notamment en désignant l'Apôtre Pierre comme fondement de l'Église.

⁴⁴³ « L'Église et les Chrétiens », *La Vie Nouvelle*, vendredi 20 novembre 1925, p. 234a.

⁴⁴⁴ *Études Théologiques et Religieuses*, 1927, p. 395-441. Pour une présentation de cet article, nous renvoyons à la bibliographie détaillée en annexe à notre travail.

⁴⁴⁵ *Qu'est-ce qu'une Église ? Un chapitre de christianisme pratique*, Paris : Fischbacher, 1897.

⁴⁴⁶ Pour la troisième édition de cet ouvrage (1926), c'est M. Boegner, disciple de Fallot, qui rédige la préface. L.D., « Qu'est-ce qu'une Église ? », *Foi et Vie*, 1927, 9, p. 478-487. Fallot était aussi l'auteur de cette formule que L.D. aurait certainement fait sienne : « L'Église sera catholique ou elle ne sera pas ; le chrétien sera protestant où il ne sera pas » (cité par H. ROUX, in BOLLE, P., PETIT, P. (ed.), *La vie des Églises protestantes de la vallée de la Drôme de 1928 à 1938 (actes du colloque tenu à la Faculté de Théologie de Montpellier du 25 avril au 28 avril 1974)*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1977, p. 26).

⁴⁴⁷ « L'Église et les Chrétiens », *La Vie Nouvelle*, vendredi 20 novembre 1925, p. 234b.

⁴⁴⁸ *La signification du sacrement dans le baptême et la sainte-cène pour l'Église qui les administre et pour celui qui les reçoit*, 1947, p. 1.

l'Église. Mais comme les citations suivantes l'attestent, L.D. cherche à montrer que la visibilité de l'Église ne doit pas trop rapidement être mise de côté.

« Augustin avait trouvé la réalité de l'Église en se convertissant au catholicisme. Nous voyons les Réformateurs rompre avec le catholicisme. Que devient pour eux la réalité de l'Église ? Va-t-elle s'évanouir complètement ? Va-t-elle survivre invisible ? Ou bien au contraire la rupture avec Rome serait-elle un nouveau témoignage rendu à la réalité de l'Église ? C'est ce que nous avons maintenant à rechercher.

Notons d'abord le peu d'intérêt que présente pour notre recherche ce que l'on a pu dire de l'Église invisible. Le problème de la communion humaine a pour données des hommes de chair et d'os. Une solution invisible ne saurait lui convenir. Du reste comme l'a montré Ritschl en s'appuyant sur l'écrit de Luther *Vom Papstthum in Rom* (1520) l'Église n'est dite invisible qu'en deux sens très particuliers qui se rapportent tous deux à l'apologétique. 1. Contre les catholiques qui délimitent l'Église comme un organisme juridique, Luther maintient que l'Église est un objet de foi. Les signes visibles (comme de se rattacher à Rome) séparés de la foi, ne suffisent pas à fonder l'Église. — 2. Contre les sectaires qui identifient l'Église avec le groupe des convertis, Luther affirme que l'Église contient des pécheurs, dont les croyants ne peuvent ni ne doivent se séparer d'une manière visible. En ce sens, la sainteté de l'Église est invisible et objet de foi.

Donc rien à tirer pour nous de l'Église invisible. Nous savons bien que l'Église a un fondement divin, donc invisible. Seulement jusqu'ici nos auteurs témoignaient qu'ils étaient dans l'Église, qu'elle était un corps visible dont ils faisaient partie. Toute la question est de savoir si avec Luther la religion va se maintenir dans ce corps ou s'en affranchir ? »⁴⁴⁹

Calvin adoptera aussi cette distinction et, non sans une pointe d'ironie, L.D. fait remarquer que ce n'est peut-être qu'avec la Réforme que l'Église (re)devient vraiment visible !

« Certaines personnes imaginent que la Réforme est venue substituer une prétendue Église invisible, donc en définitive inexistante, à la réalité de l'Église. C'est juste au rebours que Calvin considère sa tâche. L'Église avant la Réforme, est invisible. Elle est voilée par une oppression illégitime. "Leur doctrine même, pour laquelle ils veulent être reconnus pour l'Église, est une cruelle géhenne et boucherie des âmes, un flambeau, une ruine et une dissipation de l'Église". Mais cet état est anormal. [...] Par la Réforme, l'état d'invisibilité provisoire va prendre fin. L'état normal, où l'Église visible rayonne dans le monde, réapparaît. »⁴⁵⁰

Dans la même ligne, il affirme qu'avec Luther on a l'Église puisque le pape, lui, n'est que le chef d'une secte !

« Comme Augustin, Luther à cette époque croit que la réalité de l'Église se trouve dans le catholicisme. Cette conviction va être ébranlée par la querelle des indulgences. [...] Scandale pour Luther : le pape et sa cour prennent parti pour l'erreur, c'est-à-dire contre l'Église. [...] Ayant à choisir entre l'Église et le clergé romain, dans une situation historique où ces deux puissances sont ouvertement en conflit, Luther préfère le Christ et son Église au pape et à sa secte.

Seule l'intervention de la réalité de l'Église explique que Luther ait rompu avec Rome. S'il se fût agit d'une doctrine nouvelle née dans sa conscience — et encore la justification par la foi n'était-elle pas nouvelle — il eût pu fonder un ordre religieux, il eût pu faire du prosélytisme dans l'Église ou hors d'elle, il eût pu fonder une secte, il ne serait pas devenu Réformateur. L'œuvre de la Réforme est portée par l'Église réelle qu'opprimait le pape. Luther est devenu Réformateur parce qu'il a servi l'Église réelle dans son mouvement de Réformation. »⁴⁵¹

⁴⁴⁹ « La réalité de l'Église », *Études Théologiques et Religieuses*, 1927, p. 420-421.

⁴⁵⁰ « La réalité de l'Église », *ibid.*, p. 427. Ce que Ritschl faisait remarquer à propos de Luther peut aussi être dit de Calvin. (Sur cette question : M. JOHNER, « Église visible et invisible : L'architecture ecclésiologique de Calvin », *La Revue Réformée*, 2010 / 4, LXI / 255, p. 27-68. [En ligne] <http://larevuereformee.net/articlerr/n255/eglise-visible-et-invisible-l%E2%80%99architecture-ecclésiologique-de-calvin#ftnt3> (consulté le 5 mars 2014).

⁴⁵¹ « La réalité de l'Église », *ibid.*, p. 424-425.

I. 3 - La réalité de l'Église

Comme Luther, Calvin doit se positionner sur deux fronts : face aux catholiques qui veulent s'arroger le monopole de l'Église visible, Calvin affirme la visibilité des Églises de la Réforme notamment au travers de leur organisation presbytéro-synodale. De même, en réponse aux anabaptistes et autres mouvements qui proclament que la véritable Église est invisible, Calvin insiste sur le fait que Parole et sacrements confèrent à l'Église sa visibilité :

« Sa pensée [à Calvin] est très ferme : l'Église est une grandeur visible, et il joint sans cesse ces deux mots⁴⁵² ; mais l'Église visible a deux limites ; premièrement, il n'est pas toujours aisé de reconnaître où elle est ; l'Église "peut consister sans apparence visible", être "cachée sans forme".⁴⁵³ Deuxièmement l'Église des élus, laquelle, notons-le, sera visible dans et pour l'éternité, n'est pour le moment connue avec certitude que de Dieu seul.⁴⁵⁴ D'une Église invisible, qui ne serait qu'une république platonicienne des esprits, nulle trace, est-il besoin de le dire, chez Calvin. L'église nous apparaît évidemment et comme à l'œil "partout où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les Sacrements être administrés selon l'institution de Christ". »⁴⁵⁵

Au début du 20^e siècle, la problématique n'a pas véritablement changé. En effet, à l'époque où L.D. commence à élaborer son ecclésiologie, c'est surtout l'intransigeance catholique qu'il s'agit de réfuter. Pour Rome, la dissidence protestante n'aurait pas d'autre alternative que de rentrer dans le bercail de la seule Église véritable.⁴⁵⁶ Face aux assauts qu'elle subit, notamment en France, l'Église catholique tend à affirmer sa visibilité en insistant sur une « ecclésiologie juridique, dominée par l'idée d'Église comme société visible, juridiquement constituée et organisée ». ⁴⁵⁷ Il est vrai que, face à elle, le protestantisme apparaît comme morcelé, non seulement au niveau des différents pays où il existe sous forme d'Églises nationales (Les Allemands parlent de *Volkskirche*), mais aussi à l'intérieur même des pays où l'éclatement en différentes dénominations est un réel handicap.⁴⁵⁸ Pour L.D. l'invisibilité du protestantisme se traduit essentiellement dans son incapacité à jouer, en tant qu'Église, un rôle significatif dans la vie nationale.

« Le protestantisme français d'aujourd'hui serait coupable si, concluant sciemment une alliance durable avec la religion de l'État moderne, il était résolu à se transformer d'Église, qu'il doit être, en secte extra-ecclésiastique et extra-chrétienne.

Protestants, nous sommes, en l'an de grâce 1925, spectateurs d'une démolition qui se poursuit sous nos yeux. Par l'indifférence, par l'avarice, par le manque d'amour, des pans de l'édifice s'écroulent. Si la ruine s'achève il ne restera comme héritage de notre beau passé

⁴⁵² « Mon intention est de parler de l'Église visible... il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de cette mère ». Inst. L. IV, ch. 1 sect. 4). – « D'autant qu'il nous était métier de connaître le corps de l'Église pour nous adjoindre à icelui... voilà dont nous avons l'Église visible ». (Ibid. sect. 8-9).

⁴⁵³ Les expressions sont tirées de *L'Épître au Roy de France*.

⁴⁵⁴ Inst. L. IV ch. 1 sect. 7.

⁴⁵⁵ *La signification du sacrement dans le baptême et la sainte-cène...*, 1945, op. cit., p. 1.

⁴⁵⁶ L.D. aborde notamment cette question dans un article où il répond à un auteur catholique qui pensait voir dans le mouvement des Veilleurs initié par Wilfred Monod, les prémices d'un retour à Rome de certains protestants (« Cartes idéologiques », *Foi et Vie*, 1928, 9, p. 428-436).

⁴⁵⁷ A. HOUSSIAU, « L'Église du Christ, réalité visible et invisible. Signification historique d'un thème conciliaire », *Nouvelle revue théologique*, 1985, Vol. 107, N° 6, p. 815.

⁴⁵⁸ Dans un article à propos du christianisme chinois alors en plein développement, L.D. entrevoit déjà cette question de l'unité de l'Église. Selon lui, deux voies sont possibles : « Faut-il travailler à une Fédération du protestantisme dont le premier degré sera la solidarité internationale des groupes ayant entre eux des affinités doctrinales et liturgiques, ou bien à une catholicité dont la base serait la nation, ce qui suppose tout d'abord que dans chaque nation on aura su aplanir les divisions confessionnelles et évangéliser les masses ? » (« Lettre d'Amérique. Réflexions sur l'unité de l'Église et les missions en Chine », *Foi et Vie*, 1923, 7, p. 366).

dans l'histoire de France qu'une poussière d'individus sectaires. S'il se trouve, au contraire, des hommes pour réagir ils reconstruiront l'Église, à la gloire de Dieu et pour le salut de notre pays. »⁴⁵⁹

La visibilité semble donc la seule alternative à la privatisation croissante de la vie religieuse dans un contexte français marqué par la laïcisation. Mais, nous l'avons déjà évoqué à propos de son engagement « politique » limité avec les milieux réactionnaires, L.D. en finira vite avec cette vision.⁴⁶⁰

En effet, avec les débuts du Réveil, c'est sur le front du sectarisme qu'il faut aussi combattre pour maintenir vivante la « réalité visible » de l'Église protestante de France et plus tard, avec la fondation de l'Union de prière, la « réalité visible » de l'Église, Une, sainte, catholique et apostolique. Dès qu'il entend parler du mouvement des Brigadiers de la Drôme, il exprime cette crainte de la dérive sectaire dans un courrier adressé à son ami Pierre Ducros (4 octobre 1926). Il y revient encore dans les articles de *La Vie nouvelle* consacrés à ce mouvement.⁴⁶¹ Avec son adhésion au Pentecôtisme, c'est à nouveau « l'esprit de secte » que L.D. entend combattre en affirmant dès les premières lignes de *D'aplomb sur la Parole de Dieu* :

« Le danger des réveils que nous voulons loyalement souligner ici, c'est l'esprit de secte. Quand l'enthousiasme religieux saisit des hommes qui ont vécu jusque-là, soit en dehors des églises, soit dans des églises plus ou moins froides ou formalistes, quelle tentation pour eux de faire bande à part et de se croire meilleurs que les autres ! Ainsi risquent de se former à côté des églises fortement et régulièrement organisées, des groupes de purs, de convertis, d'intransigeants. L'orgueil les guette. [...] »

Quelques personnes pensent que le résultat est inévitable : d'où leur condamnation des réveils. Tel n'est pas le moins du monde notre point de vue. Le réveil et la secte sont à notre sens deux faits religieux complètement distincts. Ils peuvent à certains moments de l'histoire se ressembler, ainsi que nous venons de le remarquer. Mais c'est là un accident dû à la faiblesse humaine. La secte tue le réveil ; mais il n'y a aucune raison pour que le réveil enfante la secte. Bien au contraire le réveil est, en lui-même, tout l'opposé de la secte. »⁴⁶²

Dans un article apologétique destiné à un large lectorat réformé, L.D. redit encore une fois que pour lui le Pentecôtisme même s'il peut avoir tendance à se constituer en dénomination distincte, n'en est pas pour autant une secte.

⁴⁵⁹ « L'Église et les Chrétiens », *La Vie Nouvelle*, vendredi 20 novembre 1925, p. 234-235

⁴⁶⁰ C'est dans cette ligne que J. MARITAIN semble avoir compris la pensée de L.D. telle qu'exprimée dans son article sur « La réalité de l'Église » (op. cit.) : « Que l'idée d'une religion individuelle ait fait horreur à Luther, qu'il ait "toujours aimé l'idée de l'Église", et même, au moment de sa rupture avec elle, prétendu servir l'Église contre le Pape, nous en sommes aussi persuadé que L. Dallière. Mais en affranchissant les communautés chrétiennes de la "tyrannie romaine", et de l'autorité spirituelle du vicaire de Jésus-Christ, il les arrachait en réalité à l'unité du Corps du Christ, pour les incarcérer malgré lui dans le corps temporel de la communauté politique ou nationale, et les soumettre finalement à l'autorité de ces princes qu'il détestait. Individualisme national (cujus regio ejus religio) qui apparaîtra bien vite comme l'effet le plus sûr de la conquête de la liberté chrétienne » (« Trois réformateurs », in *Œuvres complètes*, volume III, Fribourg – Paris, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, 1982, p.194, note 105).

⁴⁶¹ « Le Réveil : IV. Un écueil à éviter », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 janvier 1926, p. 26-27. Dans cet article il aborde la distinction proposée par E. Troelsch entre l'Église et la secte. « Le Réveil et la doctrine : IV. Les dangers de la théologie », *La Vie Nouvelle*, vendredi 30 septembre 1927, p. 306-307. Sur cette distinction entre Église et secte en référence aux travaux de Troelsch, S. FATH indique qu'elle n'est sans doute pas la plus pertinente pour analyser les communautés pentecôtistes. Selon lui, il faudrait plutôt parler « d'Églises libres » quant à leur rapport à l'État, la société et les autres Églises. « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76, 2001 / 3, p. 371-390.

⁴⁶² Op. cit, p. 5-6. Dans ce premier chapitre, le mot secte revient plus de vingt fois.

I. 3 - La réalité de l'Église

« Le mouvement de Pentecôte a été très combattu depuis vingt-cinq ans dans certaines Églises des autres pays. Il est assez peu connu chez nous. Beaucoup le regardent comme une petite secte, dangereuse et sans intérêt intrinsèque. Pour ma part, le courant de ma pensée et de mon expérience m'ont porté à voir dans ce Réveil une forme vivante de l'Église chrétienne authentique, et une doctrine théologique allant dans le sens même des résultats que j'avais pu personnellement atteindre, principalement sur les points suivants : importance de la doctrine de la Trinité pour la pensée comme pour la vie religieuse ; personnalité du Saint-Esprit ; notion de l'Église, corps de Christ ; réalisme philosophique et théologique, par opposition à tout idéalisme post-kantien. »⁴⁶³

À lire ces lignes, on peut se demander si plus que le Pentecôtisme L.D. ne cherche pas plutôt à poser les bases d'une pneumatologie renouvelée, laquelle, comme l'indique aussi l'agencement du Credo, serait étroitement reliée à l'ecclésiologie.⁴⁶⁴ D'ailleurs, c'est cette insistance sur l'ecclésiologie qui explique que sa collaboration avec le mouvement de Pentecôte ne sera jamais très profonde.⁴⁶⁵ Ceux avec qui il collaborera le plus dans les années 1930 seront surtout des pasteurs issus comme lui du protestantisme historique.⁴⁶⁶ Mais comme le remarque à juste titre S. Fath : « La tentative de Louis Dallière, qui consista à faire participer le pentecôtisme au projet réformé, au prix d'un gros effort d'acculturation réciproque, échoua ». ⁴⁶⁷

Au moment où la 2^{ème} Guerre mondiale s'annonce, le bilan pour L.D. n'est donc pas encourageant. Il a voulu de toutes ses forces contribuer à rendre visible la réalité de l'Église et espéré de la spiritualité pentecôtisante un appui au renouveau ecclésial que beaucoup, comme lui, désiraient. Pourtant, ses espoirs semblent déçus. Le mouvement des brigadiers qui avait connu quelques belles réussites dans la Drôme et avait tenté de les démultiplier dans d'autres régions, s'est fermement opposé à toute collaboration avec les pasteurs pentecôtisants de l'Ardèche.⁴⁶⁸ Le mouvement de l'Ardèche n'a pas non plus essayé bien loin et a connu quelques tensions internes notamment autour de la question du (re)baptême ou de celle de l'adhésion en 1938 à la nouvelle Église Réformée. En termes de bilan, ce qui est surtout « visible », c'est encore et toujours le morcellement du protestantisme et l'absence d'unité entre les chrétiens.

Faut-il donc se résigner à cet état de fait ? Faut-il attendre que ce soit le labour œcuménique qui apporte aux Églises cette unité voulue par le Christ et qu'ainsi une unité visible soit enfin possible ? Pour L.D. une autre voie va s'ouvrir avec la fondation de l'Union de prière. En initiant ce mouvement d'intercession et de ressourcement spirituel, il atteste qu'il

⁴⁶³ « Réveil et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^{ème} siècle*, 23 juin 1932, p. 348c. Cet article voulait clarifier la position de L.D. suite aux remous suscités par sa nomination, en 1931, comme professeur de théologie pratique à la faculté de théologie protestante de Montpellier.

⁴⁶⁴ C'est également le point de départ de l'étude de R. PRENTER : *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1949 (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 23/24), p. 5.

⁴⁶⁵ Après son séjour à Londres à l'été 1932, il rédige un bref article pour *Viens et vois*, le nouveau journal des Assemblées de Dieu en France : « Quelques impressions d'un voyage en Angleterre », *Viens et Vois*, 1932, 7, p. 134-135.

⁴⁶⁶ Il faut donc nuancer ici l'angle d'analyse de plusieurs auteurs anglo-saxons ayant consacré des articles à L.D. (Bundy, Hollenweger). Trop souvent on a voulu voir en lui un « pentecôtisant » alors qu'il fut avant tout un « pneumatisant » cherchant d'abord par ce biais à revitaliser l'ecclésiologie.

⁴⁶⁷ « Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2000, 146 / 3, p. 523-567. (en ligne) <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00107501/document> (consulté 05/05/2016). Citation p. 19 version en ligne.

⁴⁶⁸ Sur ce point : H. ROUX, in BOLLE, P. & PETIT, P., *La vie des Églises protestantes de la vallée de la Drôme...*, op. cit., p. 163-167.

n'a pas renoncé à œuvrer à la visibilité de l'Église ni à son unité interconfessionnelle. Dans un enseignement donné à Charmes lors d'une Réunion préparatoire à la fondation de l'Union de prière (Dimanche 30 juin 1946), il reprend cette question :

« Luc 2/41-52 : Jésus au temple à 12 ans : Le Seigneur Jésus, notre bien aimé Sauveur, nous est présenté sous une forme toute simple. Pas comme un prophète, comme un enfant. C'est un épisode de sa vie cachée. Il est présenté, il est visible. [...] Eh bien, la pensée fondamentale de l'Union de prière, c'est que, comme Jésus est visible, de même l'Église est visible ». Il y a un grand danger pour les protestants de croire que l'Église est invisible. Il est vrai que les Réformateurs ont parlé de « l'Église invisible ». Mais il faut comprendre leur pensée ; ils ont voulu dire qu'elle n'est pas achevée, elle comprend des membres qui sont au ciel. [...] Sous certains aspects, évidemment, l'Église est invisible. Mais il n'en reste pas moins qu'elle est visible.

Certains chrétiens sectaires pensent qu'il y a des chrétiens ici et là, tous séparés. Les protestants indifférents ne croient pas non plus qu'il existe une Église. On est protestant, voilà tout. Mais en réalité l'Église est visible. Et il en résulte que nous ne pouvons pas nous couper du passé, des huguenots, de l'Église du Moyen Âge, de l'Église primitive, ni des autres confessions actuelles. Et nous soutenons le mouvement œcuménique qui veut que les chefs des différentes confessions chrétiennes puissent communier ensemble.

Mais je ne veux pas faire de la théologie sur l'Église visible, mais tirer de ce fait des conséquences pratiques. Parce qu'il y a une Église visible, il y a engagement pour ses membres ; il y a des exigences de Dieu. C'est une société visible, on est membre d'un corps précis. Vous l'avez senti en lisant le cahier de l'Union de prière. Il y a des exigences ; ce sont celles que l'Église Réformée, au fond, attend de tous ses membres. »

Nous pouvons retenir de cet extrait au moins deux idées fondamentales qui reviendront sans cesse dans les années ultérieures : tout d'abord, la prise en compte de cette Église céleste, la seule dont on peut dire qu'elle est invisible, du moins à nos yeux⁴⁶⁹ ; ensuite l'invitation à un engagement concret et donc visible, dans la vie ecclésiale locale. La prière fondamentale du Maranatha au cœur de l'intercession de l'Union de prière atteste cette aspiration à voir se retrouver bientôt l'Église de la terre et celle du ciel.⁴⁷⁰ Il y a donc un basculement de cette problématique de la visibilité/invisibilité de l'Église du champ de la polémique ecclésiastique ou de l'ecclésiologie à celui de la théologie sacramentelle comprise à la lumière de l'eschatologie. Bien que le phénomène de déchristianisation et de sécularisation en occident puisse laisser penser que la visibilité de l'Église va décroissant, L.D., au contraire, soutient que l'enjeu essentiel dans un monde de post-chrétienté est au contraire de renforcer l'affirmation de la visibilité de l'Église. Mais cela suppose alors de repenser la question de l'engagement ecclésial du chrétien. Ce ne sera pas, comme on pourrait le penser, en allant dans le sens d'une Église de confessants (ce que Troelsch désignait, sans nuance péjorative, par la notion de secte), mais en se réappropriant la pratique des sacrements (baptême et Cène) en « vue du retour de Jésus » et en portant le fardeau des divisions dont ils sont l'objet.

« L'Église invisible n'est pas une solution. Que Dieu reconnaisse les siens dans les divers organismes ecclésiastiques, cela n'exempte pas l'homme d'obéir au commandement d'unité. Il y a un obstacle à l'exaucement de la prière sacerdotale de Jésus et cet obstacle est en nous tous.

⁴⁶⁹ Sur ce point : *Christ et son Épouse*, 1972, 1^{ère} étude, § 3 « Les noces de l'Agneau », p. 5-6.

⁴⁷⁰ Dans son étude de 1945 sur *La signification du sacrement...* (op. cit., p. 10), L.D. mentionne une publication du professeur O. Cullmann (*Le culte dans l'Église primitive*) qui va dans ce sens : « Le professeur Cullmann a rappelé récemment que tout culte chrétien avait un caractère eucharistique et que le Maranatha (Viens Seigneur !) constitua l'élément spécifiquement chrétien des prières liturgiques primitives ».

I. 3 - La réalité de l'Église

Pour célébrer notre Culte, nous devons appartenir à une Église, et même si celle-ci est le résultat d'une ou plusieurs coupures, elle remonte toujours par ses racines au collège des douze apôtres et à l'Église de Jérusalem le jour de la Pentecôte. Nous ne pouvons pas échapper à cette loi. Dès qu'il y a culte dans l'état actuel, il y a séparation des chrétiens entre eux. Si l'on se sépare de tout, pour n'être compromis avec personne, on fait une séparation de plus.

Ce mystère d'iniquité n'a qu'une solution possible, c'est l'unité visible de l'Église visible pour le Retour de Jésus-Christ. Solution qui paraît encore tellement « formidable » qu'on n'ose pas la demander dans la prière. Pourtant chaque fois que l'on dit le Notre Père, on doit souffrir et prier pour l'unité. »⁴⁷¹

On peut donc conclure de ce bref parcours sur la question de la visibilité/invisibilité de l'Église que pour L.D., contrairement aux Églises pentecôtistes ou autres dénominations de type congrégationalistes, l'enjeu n'est pas d'abord de contourner la compréhension par trop juridique dans laquelle le catholicisme de cette époque reste encore enfermé en mettant en avant une ecclésiologie de communion (invisible) où « Dieu seul reconnaîtrait les siens », mais bien plutôt de reprendre par un autre abord la question des sacrements. Car c'est à partir des sacrements que pour L.D. l'Église devient visible :

« Le Sacrement est le point d'ancrage dans le réel d'une seule et même Église qui, en même temps, jouit de certains droits reconnus par l'État, et est nourrie des grâces surnaturelles du Christ. »⁴⁷²

Evidemment une telle conception du sacrement ne pouvait que le faire soupçonner de dérive catholicisante. Pour la majorité des protestants réformés de l'époque, la Sainte-Cène n'a que peu d'importance. Sa célébration est peu fréquente et essentiellement comprise dans un sens plus zwinglien que calviniste. Pour l'aile libérale, toute velléité de modifier la pratique ou d'évoquer l'idée d'une « présence réelle » paraît peu recevable. Dans ses *Quatre études sur la prière* lors de la Retraite de 1948, L.D., après avoir cité une formule de Harnack, conclut en ces termes :

« En effet, si la source de toute vie religieuse est la prière individuelle, vous n'avez jamais d'Église, mais seulement des individus assemblés, chacun apportant sa prière propre, irréductible aux autres. Ces prieurs ainsi assemblés n'ont aucun contact entre eux ; ils restent des individus isolés, et le Seigneur n'a plus d'Épouse.

Puisqu'il n'y a plus d'Église réelle, mais seulement une Église invisible, c'est-à-dire inexistante, il est logique qu'il n'y ait plus aucune forme d'Église. [...] Il n'y a pas de sacrements institués, mais seulement des symboles, des signes extérieurs, qui expriment ce que chacun éprouve en priant. Cette religion individuelle et sans Église peut passer pour très spirituelle. N'est-elle pas invisible ? Mais je dis que c'est un pur paganisme : car l'idole ici est le moi humain, qui se glorifie lui-même en priant une prière qui n'est pas celle de Jésus-Christ. »⁴⁷³

Ces mots très durs se comprennent mieux si nous abordons maintenant la pensée de L.D. sur la réalité paroissiale.

⁴⁷¹ *Quatre études sur la prière*, 1948, p. 6-7.

⁴⁷² *La signification du sacrement...*, 1947, op. cit., p. 9.

⁴⁷³ *Quatre études sur la prière*, 1948, p. 4. La citation de Harnack est la suivante : « L'essence du christianisme c'est : Dieu et l'âme, l'âme et son Dieu ».

I. 3.3 La paroisse : de l'individualisme à la communion.

Pour L.D., la paroisse ne peut pas être uniquement une « congrégation » (juxtaposition d'individus) mais est l'expression locale de l'Église universelle. Dans sa compréhension de la réalité paroissiale se reflète fortement un des résultats de sa critique de l'idéalisme : le basculement avec la modernité d'une civilisation caractérisée par l'identification à un corps social (corporations marchandes, ordres religieux, aristocratie...) à une civilisation de plus en plus individualiste :

« Quand je vins, en effet, à connaître les philosophes, je fus frappé du fait que les modernes étaient des hommes isolés en eux-mêmes. Au contraire, il me semblait que l'homme ne pensait qu'en tant qu'il est membre de ce que j'appelais une société spirituelle. Le Christ m'apparut dans ma vie de jeune homme comme le chef de la société spirituelle au sens le plus plein. Le Christ, prince des esprits, révèle que la pensée la plus lumineuse est inséparable de l'amour. »⁴⁷⁴

Le protestantisme, dans le chef de certains théologiens influencés par l'idéalisme, n'est pas totalement étranger à cet état de fait.⁴⁷⁵ En dépit de l'engagement altruiste du christianisme social, on doit déplorer, à un certain niveau, une propension à concevoir la foi comme quelque chose d'essentiellement individuel. C'est pour L.D. un des effets de la réinterprétation de la foi en termes d'expérience religieuse.⁴⁷⁶ À cause de cette réduction subjectiviste de la foi, la réalité de l'Église s'estompe dans le protestantisme moderne :

« Si l'on nous interroge sur la théologie, nous ne sommes pas très sûrs de l'existence de l'Église. On nous parle de philosophie de la religion et d'expérience religieuse, mais d'Église point. Ou si on en parle c'est sur un ton péjoratif.

L'essentiel est d'abord de savoir si l'Église existe avant nous et en dehors de nous. L'essentiel est de savoir où la trouver. Tant qu'on n'aura pas reconnu que l'Église est une réalité religieuse, insérée dans la trame des faits humains, inséparable de l'authentique prédication chrétienne, on ne travaillera que mollement à la développer et à la défendre. Mais si l'on pouvait montrer au contraire à tous ceux qui par leur degré de culture ont charge d'âmes dans le protestantisme que l'Église chrétienne a existé et existe encore ; si l'on pouvait montrer que c'est par une fâcheuse corruption de notre idéologie et un désordre passager de nos pensées que nous ne savons plus apprécier ni vénérer l'Église, alors on aurait peut-être fait un pas en avant. On aurait passé de l'idéologie où les protestants sont divisés pour une raison qu'il faudra bien discerner, à l'Église qui est et demeure pour la majeure partie d'entre eux une réalité en dépit de l'idéologie. »⁴⁷⁷

Mais, pour lui, cela n'est pas imputable à la Réforme elle-même (cf. citation p. 64 note 161) et il faut le redire clairement pour répondre à la polémique catholique qui tend à faire de Luther le père de l'individualisme et donc aussi le fossoyeur de l'unité de l'Église. Il est vrai,

⁴⁷⁴ *Les trois premiers fruits de l'Esprit*, 1959, 1^{ère} étude, § 2.

⁴⁷⁵ Sur cette question des liens entre protestantisme et individualisme : J. BAUBEROT, « Vers un renouveau de l'individualisme protestant ? », *Lumière & Vie*, 1987, XXXVI, 184, p. 53-62. Il souligne l'influence du barthisme pour redonner à la théologie de l'Église une place que l'individualisme des générations antérieures, marquées par le libre-examen, avait contribué à fortement minimiser. Mais ne risque-t-on pas alors un retour au catholicisme ?

⁴⁷⁶ Sur cette question : « De l'expérience à la métaphysique », *Le Semeur*, novembre 1928, 31^e année, 1, p. 1-6. Dans un autre article L.D. en donne la définition suivante : « Constatation d'allure scientifique ou pseudo-scientifique d'un fait qui ne l'est pas. C'est le résultat de la transposition arbitraire à l'intérieur d'une science expérimentale, la psychologie, de faits qui appartiennent précisément à la métaphysique chrétienne » (« Pour la métaphysique », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 octobre 1925, p. 194b).

⁴⁷⁷ « *La réalité de l'Église* », op. cit., p. 395-396. Pour rappel, cet article est le texte d'une conférence présentée devant un auditoire de pasteurs fin avril 1927 à Mulhouse.

I. 3 - La réalité de l'Église

comme nous l'avons déjà indiqué, que certains protestants libéraux en privilégiant la relation directe du croyant avec le Christ, minimisaient de ce fait la médiation de l'Église.

Mais cet individualisme a malheureusement gagné aussi des Églises que l'on aurait pourtant pu croire plus proches de l'enseignement néo-testamentaire. En effet, de nombreuses dénominations issues du protestantisme (nous dirions aujourd'hui, les Églises évangéliques), ont aussi repris à leur compte ce subjectivisme individualiste propre à l'époque moderne. L.D. dans ses premiers articles, fustige souvent le « méthodisme anglo-saxon » qu'il rattache un peu vite à son analyse de l'individualisme de la société américaine où est fortement valorisé le « self-made man ».⁴⁷⁸

« Le Réveil de nos jours ne réaliserait pas sa merveilleuse vocation s'il se contentait de publier un étroit méthodisme anglo-saxon. [...] La prédication purement individualiste du méthodisme, transplantée telle quelle en France, est en effet sectaire dans la mesure où, rejetant la notion d'Église, elle prétend substituer une sorte d'orthodoxie privée et de réunion de professants au dogme éternel et ecclésiastique. Il ne s'agit pas seulement, pour le vrai Réveil, de convertir des âmes individuelles. Il s'agit de servir l'Église de Jésus-Christ, de la fortifier et de l'étendre. Un converti dissident est plus mauvais qu'avant. Ce qu'il faut à Dieu et à la France, ce sont bien plutôt des communicants. Les théologies individualistes n'unissent pas les âmes. »⁴⁷⁹

Mais dans son jugement sur certains mouvements qui s'affirmèrent en rupture avec les Églises, L.D. a bien vu que leur « fondamentalisme » n'était que la forme inversée du rationalisme moderne,⁴⁸⁰ et leur séparatisme, la transposition du subjectivisme devenu dominant dans la société moderne. Il l'indique notamment à propos des Darbystes lorsqu'il remet en question leur schéma « dispensationaliste. »⁴⁸¹

« b) Individualisme radical sous-jacent. - Si les Juifs sont, d'après ce plan, convertis par la vue, sans la foi, après l'enlèvement de l'Église, il y a de cela une raison profonde : c'est que le message de la foi ne convertit jamais que des individus, mais n'édifie jamais une Église. Ce qui est enlevé, c'est une Église invisible, c'est à dire pas d'Église du tout ; mais un ensemble d'individus parfaitement isolés les uns des autres. Je suis ici à la racine de mon dissentiment d'avec les Frères ; je pars, comme eux, de la conversion. À leurs yeux, sur ce terrain, je prêche le pur Évangile. Mais aussitôt après, je dévie : car, pour moi la conversion introduit dans le Corps de Christ, elle conduit à des sacrements réels, elle prend l'être pour un édifice visible, qui est L'Église visible d'un Sauveur qui s'est incarné visiblement dans l'humanité. Pour les Frères, le converti est un isolé, c'est un racheté, un croyant, un saint, essentiellement quelqu'un qui est inscrit sur une liste à la suite des autres, mais sans aucun lien organique avec eux. Le mot de corps ne doit pas nous faire illusion ici. Le Corps de Christ, est interprété, selon l'expression anglaise comme « a body of believers », un corps, c'est-à-dire une société

⁴⁷⁸ On lira à ce sujet, la longue lettre à P. Ducros du 14 janvier 1923. Nous en citons uniquement ici cette phrase qui résume toute l'opinion de L.D. sur la vie américaine : « La vie américaine est un individualisme organisé – l'organisation de l'individualisme ». Avec son adhésion au Pentecôtisme, et plus tard dans les études des Retraites, L.D. nuancera son jugement sur Wesley, qui, de toute évidence, n'eut jamais le désir de créer une scission dans l'Église d'Angleterre.

⁴⁷⁹ « Le Réveil et la doctrine : IV. Les dangers de la théologie », *La Vie Nouvelle*, vendredi 30 septembre 1927, p. 306.

⁴⁸⁰ Théo PREISS a également souligné cette parenté entre fondamentalisme et libéralisme, même s'il inverse l'ordre d'engendrement : « L'histoire de la théologie médiévale et de la théologie protestante montre que les orthodoxies littéralistes ont régulièrement engendré des libéraux rationalistes » (*Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1946, p. 13-14 n. 4).

⁴⁸¹ Nous reviendrons dans le § 6.2.2 sur cette question du « dispensationalisme ». Disons simplement que c'est l'application à l'histoire biblique d'un schéma conçu en termes d'époques successives (dispensations) caractérisée chacune par une forme d'alliance (d'abord avec l'humanité, ensuite avec Israël et enfin avec l'Église en attendant la dernière période qui sera celle du Millénium). Ce schéma encore populaire dans certains milieux fondamentalistes repose sur une lecture littéraliste des textes bibliques en y cherchant la trame prophétique de toute l'histoire passée, présente et à venir de l'humanité.

au sens le plus lâche du mot, avec beaucoup moins de liens encore, ou de cohésion interne, que dans le langage militaire, quand on parle d'un corps de troupe. »⁴⁸²

Pour pallier à ces risques, il est indispensable d'en revenir à une compréhension renouvelée de l'Église et pour ne pas seulement théoriser dans le vide, c'est la réalité paroissiale qui servira de référence. Sur ce point, L.D. reprend l'argumentation de T. Fallot pour qui la paroisse n'est pas d'abord une entité territoriale mais expression locale de l'Église (Fallot veut aussi éviter la confusion avec l'emploi du mot « paroisse » dans le catholicisme).⁴⁸³

Mais la difficulté à laquelle se confronte dès les débuts de son ministère le pasteur Dallièr, c'est l'état de délitement de nombreuses paroisses, particulièrement dans ces zones rurales autrefois fortement protestantes. À cela plusieurs raisons : tout d'abord l'exode rural qui en Ardèche particulièrement, a dépeuplé de nombreux villages de l'arrière-pays ; la 1^{ère} Guerre mondiale va aussi contribuer à affaiblir la minorité protestante (on trouve dans presque tous les temples une plaque de marbre où sont gravés les noms des hommes tombés au combat) ; il y a enfin l'impact sur les mentalités de la laïcité et de l'anti-cléricalisme qui font se détourner de la vie paroissiale de nombreux protestants. On ne s'étonne donc pas que le thème des *Journées spirituelles* de Valence en 1930 ait porté sur : l'indifférence religieuse des protestants.⁴⁸⁴

Dans quelques passages de ses lettres à P. Ducros ou dans ses premiers articles, L.D. fait aussi écho à cette situation :⁴⁸⁵

« L'accueil que l'on a réservé à Charmes a été très chaud ; Arnoux avait fait beaucoup de bien dans cette paroisse et il a pris la peine de préparer les cœurs à la venue de son successeur. Il y a plusieurs familles très attachées à l'Église, et une Union de jeunes filles où il s'est fait beaucoup de bien par le ministère d'Arnoux. C'est de ces milieux que nous sont venus le bon accueil et les encouragements dont je te parle. Autour de ce centre de chaleur, il y a naturellement la masse indifférente, et spécialement cette indifférence des hommes que tu connais sûrement pour avoir déjà fréquenté les campagnards. La lecture du quotidien remplace pour eux celle de l'Évangile, et les conférences du Cartel des gauches tiennent lieu de culte. Enfin, il faut prendre la situation comme elle est. »⁴⁸⁶

« Côté protestant, nos paroissiens ne se dérangent jamais pour nous entendre. Il faut une mission extraordinaire pour les mettre en branle, et, dès que le pasteur sera seul, ils ne reviendront plus. »⁴⁸⁷

« La Brigade veut rompre avec le formalisme dont souffrent souvent les Églises. Elle estime que la plupart de ceux qui composent nos paroisses de campagne "vivent dans l'illusion la plus complète quant à la vie de leur âme". Ces paroisses sont donc au premier chef un milieu d'évangélisation. »⁴⁸⁸

⁴⁸² *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, 1^{ère} partie, § 3, p. 4. Dans cet extrait, il est fait mention de « l'enlèvement » (« Rapture » en anglais), c'est-à-dire la montée vers l'Église du ciel des chrétiens véritables (1 Thess 4.17) juste avant que ne survienne la « Grande tribulation » (Daniel, Apocalypse). L'Église n'étant plus là, c'est Israël qui redevient central au plan de l'histoire mondiale, du moins jusqu'au retour glorieux du Christ.

⁴⁸³ « Qu'est-ce qu'une Église ? », *Foi et Vie*, 1927, 9, p. 479.

⁴⁸⁴ Voir, *L'Église*, Paris : Librairie Fischbacher, 1931. Préface de M. BOEGNER et études de W. MONOD, A.-N. BERTRAND et R. Will. Le titre du dernier chapitre reprenant l'exposé du pasteur Will est très clair : « Quelles sont les raisons de la disgrâce de nos cultes protestants ? »

⁴⁸⁵ Voir aussi ce que dit de cette situation le pasteur Schaerer dans son étude de 1969 (*Retour historique sur les origines de l'Union de prière*, p. 2-3).

⁴⁸⁶ Lettre à P. Ducros, 5 janvier 1925.

⁴⁸⁷ Ibid, 30 octobre 1928.

⁴⁸⁸ « Le Réveil : I. La Brigade de la Drôme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 1^{er} janvier 1926, p. 3a.

I. 3 - La réalité de l'Église

« L'erreur, c'est une interprétation étroite, incomplète, faussée, du salut par la foi. Un brave cultivateur d'une paroisse méridionale nous le montrera plus vite que de longs développements. Son pasteur, jeune, revenu du front avec une volonté ardente de renouveau spirituel, avait mis tout en œuvre pour réveiller sa paroisse : réunion de mission, formation de groupements de jeunesse, activité chrétienne. "Tout cela, dit notre homme, c'est le salut par les œuvres. Crois au Seigneur Jésus, et tu seras sauvé. Cela suffit." Et il continua, comme par le passé, de négliger tous les cultes ; il croit au Seigneur Jésus, il ne prie pas, il travaille le dimanche comme les autres jours ; il vit au milieu des siens sans savoir ce que c'est qu'une âme ; il se fera enterrer par le pasteur ; voilà sa religion. Et nous avons cité cet exemple authentique parce qu'il dépeint un certain type de protestants dans nos paroisses de campagne. [...] En réalité, une doctrine faussée du salut par la foi obstrue et l'intelligence et le cœur de cet homme, comme de centaines de nos paroissiens. Le protestant s'est habitué à penser que, puisqu'il avait raison contre Rome, il était sauvé ipso facto. Le péché dont il faut être délivré, c'est le catholicisme. Si on appartient à une famille protestante, alors on peut être tranquille sur son âme. Rien à faire pour être reçu en grâce : accepter une fois pour toutes, à la première communion, par exemple, le salut qui nous est donné, et c'est tout. Voilà, pourquoi les hommes de nos campagnes protestantes lutteraient encore jusqu'au sang si l'on voulait toucher à leurs temples. Et pourtant ils n'y mettent jamais les pieds. »⁴⁸⁹

« En somme, si les hommes ont abandonné l'Église protestante, c'est probablement qu'ils en ont trouvé une autre qui leur convenait mieux. Y a-t-il un mouvement d'ensemble vers l'Église catholique ? Evidemment non. Nous ne sommes donc pas loin de la vérité en posant que, en règle générale, les hommes qui sont sortis de nos temples, on les retrouvera dans les églises de l'anticiérisme athée. »⁴⁹⁰

« Chez les protestants, le sermon est souvent considéré comme un exposé de ce qu'il convient de faire. Autrefois il convenait de l'entendre : les foules se pressaient au Temple. Aujourd'hui, dans la campagne où je vis, la propagande des partis politiques auxquels se rattachent les protestants a laissé entendre que les convenances du Culte étaient superflues, et que la convenance d'une conduite honnête, en règle avec la gendarmerie et la perception, suffisait : les foules ont déserté le Temple. Si l'on essaie de les y faire revenir, on est considéré comme une sorte de super-gendarmerie, qui voudrait accroître le faisceau des ordonnances du conformisme, mais qui a la grande faiblesse de ne plus être appuyée par l'administration préfectorale. D'où l'insuccès permanent de cet effort. »⁴⁹¹

Cette situation rejaillit aussi sur le ministère pastoral. Pour beaucoup de protestants le rôle du pasteur n'est pas d'abord compris comme celui d'un conducteur spirituel, mais plutôt comme le coordinateur de l'association culturelle qu'il s'agit de maintenir financièrement à flots :

« Les Églises où nous étions souffraient des séquelles du régime concordataire ; l'existence de deux Synodes, encore quelque peu rivaux, mettait une barrière à la communion fraternelle. Pour bien des Conseillers, âgés, et héritiers d'habitudes discutables, le ministère pastoral consistait essentiellement à obtenir par de bons procédés les finances que les gens ne voulaient pas donner. Les jeunes pasteurs d'alors attendaient, espéraient, du nouveau. »⁴⁹²

On ne s'étonnera pas, vu ses options politiques, de retrouver sous la plume de L.D. la mise en cause de la gauche politique qu'il assimile à l'anticiérisme. Pour un protestant, cela pourra sembler injuste et presque provocateur dans le contexte particulier de l'Ardèche, tant de nombreux Réformés voient entre l'exigence de justice prônée par l'Évangile et l'adhésion au socialisme ou au radicalisme une profonde continuité. Une anecdote qu'il rapporte dans sa correspondance à P. Ducros l'indique de manière claire :

⁴⁸⁹ « Le Réveil : III. Une vérité nécessaire », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 janvier 1926, p. 18b.

⁴⁹⁰ « Pour avoir les hommes », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 juillet 1926, p. 224b.

⁴⁹¹ « Réalité de la vie intérieure III : L'état de grâce », *Le Semeur*, mars-avril 1929, p. 371-372 (dans la brochure tirée à part : *L'état de grâce*, op. cit., p. 18-19).

⁴⁹² *L'Église devant les Réveils, en particulier les mouvements de Pentecôte*, 1958, § 2 : Témoignage personnel.

« Et pour finir, une histoire. Elle est mirobolante. C'est un de mes paroissiens qui me l'a racontée l'autre soir à la veillée. "Le pasteur de B..., je l'ai bien connu. Il était bien aimé, on l'écoutait avec plaisir. Et vous ne savez pas ce qui lui est arrivé ? Il a été obligé de partir... parce qu'on s'est aperçu qu'il n'était pas protestant..." Le pauvre pasteur, en effet, avait eu le malheur de voter contre un candidat radical-socialiste. On avait pointé l'enveloppe qu'on lui avait remise pour le bulletin. Et il fut effectivement forcé de quitter la paroisse (on appelle ça la liberté, une religion de liberté...). »⁴⁹³

Dans ces quelques citations, le déclin de la pratique religieuse protestante est donc avant tout attribué au contexte social. Mais si nous nous souvenons aussi de toute la sévère critique adressée par L.D. aux philosophies issues des Lumières et dont un certain nombre de partis en France se réclament au nom de la laïcité, il faut comprendre toute cette problématique en termes de mutation culturelle profonde. Nous avons déjà évoqué la question de la sécularisation ou ce que Marcel Gauchet appellera le « désenchantement du monde ». Quel que soit le concept adopté ou la manière d'analyser le phénomène, le constat reste le même : la vision du monde héritée de dix-huit siècles de christianisme et la société qui en fut le fruit, sont désormais révolues.

Si pour L.D. la réalité paroissiale porte la trace de cette mutation, la réponse qu'il entend apporter n'est pas l'adaptation à cette réalité nouvelle. Il entend inviter plutôt à un sursaut qui puiserait aux sources de la Réforme. Il est toutefois conscient que cela peut être perçu comme une démarche « réactionnaire » :

« Ainsi, contrairement à ce qu'on a beaucoup dit, c'est sur le terrain de la pensée que se livrent au XX^e siècle les batailles décisives pour ou contre, le christianisme en France. Une victoire complète de la conception laïque du monde marquerait la ruine définitive de nos Églises protestantes. Il n'est pas question de se rattraper sur le terrain de la pratique, du sentiment ou de l'expérience. Une fois que l'adhésion est donnée à l'erreur, l'âme est perdue pour le Christ : telle est la leçon de la désertion des hommes.

Certaines personnes nous concéderont peut-être que nous avons un peu raison. Mais, un doigt sur les lèvres, elles nous feront signe de nous taire. Il est dangereux pour notre Église de rompre avec l'anticléricalisme ; on va nous prendre pour des réactionnaires ; on va nous confondre avec le catholicisme.

De telles hésitations trahissent un secret manque de confiance dans les destinées de la Réforme en France. Elles conseillent une prudence incompréhensible qui va au devant de toutes les défaites. »⁴⁹⁴

Mais contrairement à d'autres auteurs qui, à la même époque, prônent un retour aux valeurs chrétiennes et souhaitent la fin de la parenthèse révolutionnaire et républicaine, L.D. prendra quelques distances avec ce type de démarche réactionnaire typique de la droite radicale et nationaliste. Ce qu'il veut, lui, c'est retrouver l'élan spirituel des premiers temps de la Réforme et non pas en revenir à un modèle ancien où tout serait à jamais figé. Il l'écrit dans un article qu'il faudrait citer presque entièrement :

« Il est tellement vrai que la Réforme est à l'opposé de la Révolution que d'excellents esprits ont pu la qualifier de mouvement réactionnaire. [...] On l'accuse de n'avoir rien compris au progrès humain de la Renaissance, d'avoir voulu enchaîner l'esprit à la lettre de la Bible, et de fonder ainsi une scolastique plus étroite et plus rigide que l'ancienne. Compliment ou blâme, nous repoussons aussi la qualité de réactionnaire appliquée à l'esprit de la Réforme. Nous croyons en effet que, vouloir expliquer notre Église par l'un de ces deux termes, révolution ou réaction, c'est se condamner à faire fausse route dans tous les cas.

⁴⁹³ 1^{er} février 1926.

⁴⁹⁴ « Pour avoir les hommes », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 juillet 1926, p. 225a. Nous avons déjà signalé la lettre du 27 novembre 1925 où il écrit : « Je suis un réactionnaire dogmatique et intellectualiste parce que je veux la vie de l'Église ».

I. 3 - La réalité de l'Église

L'esprit révolutionnaire et l'esprit réactionnaire en France [...] sont deux mystiques qui s'appliquent à la politique. Toutes deux se mêlent de religion, mais elles prennent la religion par le biais de la politique. [...] Elles ont pour fin dernière la domination tyrannique des âmes et des corps. [...] Mais on peut dire à l'honneur de la Réforme du XVI^e siècle en France qu'elle a été, pendant ses quarante premières années, un mouvement religieux pur de politique et authentiquement chrétien. Ranger toutes les personnes visibles à leur place sous la majesté suprême de Dieu, faire passer avant toutes choses la gloire de Dieu, telle est l'inspiration profonde, la raison d'être de la Réforme. [...] Rétablir l'Église chrétienne à la gloire de Dieu : voilà l'esprit de la Réforme. »⁴⁹⁵

En anticipant un peu sur l'adhésion de L.D. au message pentecôtiste, nous pourrions être tentés de voir dans sa démarche une volonté « restaurationniste ». ⁴⁹⁶ Pour lui, le *semper reformanda* n'est pas, comme pour certains protestants libéraux, l'adaptation permanente de l'Évangile aux idées du temps, mais le retour à la source de l'Évangile chaque fois que le besoin s'en fait sentir. Un peu sous l'influence de la philosophie bergsonienne et beaucoup plus sous celle de Hocking qui fonde sa métaphysique sur une étude de l'instinct, L.D. semble valoriser la dimension dynamique et se méfie de toute approche qui, en figeant les choses, n'aboutirait qu'à la sclérose. Cet élan spirituel n'est pas reçu du devenir historique (ce serait adopter l'idéalisme hégélien) mais est l'œuvre de l'Esprit de Dieu dans la vie du croyant et de l'Église.

« Les grands hommes de réveil, de Luther et Calvin à Evan Roberts, en passant par Zinzendorf, Wesley, Finney, et tous les autres, ont été passionnés par l'édification de l'Église. Ils ont été des hommes d'Église, il faut peut-être dire des apôtres. Ce dernier titre nous aiderait à voir que les hommes de réveil sont au fond les continuateurs des grands saints missionnaires du Moyen-âge, des Pères de l'Église et des apôtres eux-mêmes. Le premier réveil est celui de la Pentecôte, dix jours après l'ascension de Jésus-Christ, et le premier homme de réveil fut l'apôtre Pierre. Ainsi les hommes de réveil sont portés par un grand courant ; ils cherchent à redonner à l'Église, malgré l'usure du temps, son élan primitif. »⁴⁹⁷

Que l'on reprenne l'image paulinienne du corps (Romains 12 ; I Corinthiens 12), ou celle johannique de la vigne (Jean 15), l'idée est la même : la vie et la croissance sont un processus permanent. Pour L.D. le problème vient de ce qu'à certaines époques, on se contente d'un certain état de développement et qu'alors l'élan se fige avec pour conséquence la sclérose et, si rien n'était fait, la mort.

« Actuellement notre impuissance est navrante ; nos efforts sont trop souvent dispersés et vains ; l'absence d'un idéal organisateur, d'une vision du "Corps de Christ", plongeant ses racines dans la réalité métaphysique et dogmatique, risque d'imprimer à tout ce que nous entreprenons, un caractère d'empirisme, génereux mais infécond. Il n'y aurait pas d'avenir spirituel pour des croyants qui méconnaîtraient définitivement la valeur de la liturgie et du dogme, leur intime accord avec la pensée la plus profonde, qui ne peut s'épanouir que sous

⁴⁹⁵ « Révolution, réaction, réforme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 3 décembre 1926, p. 384b-385b.

⁴⁹⁶ Dans le contexte anglo-saxon, on a vu émerger un certain nombre de mouvements prônant en raison de l'apostasie généralisée du christianisme historique, une restauration d'un idéal supposé de l'Église des temps apostoliques (on oppose alors la *Restitutio* à la *Reformatio*). S. L. WARE, « Restorationism in Classical Pentecostalism », in *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, op. cit., p. 1019-1021. L'Église Apostolique par exemple, ou les Darbyistes, veulent revenir aux ministères tels que définis par Paul dans ses lettres. Le Pentecôtisme comprend la réapparition des dons charismatiques comme la preuve d'une restauration, voulue par Dieu, de l'Église primitive. Le pasteur Dallière ne partagea pas totalement cette vision. Ce à quoi il est par contre attentif, c'est aux liens entre protologie et eschatologie. Dans un livre comme l'Apocalypse, le discours eschatologique emprunte beaucoup au livre de la Genèse et lie ainsi l'accomplissement à tout ce qui concerne les commencements. Ce que L.D. ne partage pas avec certains milieux du Réveil ou pentecôtistes, c'est leur ignorance de l'histoire, comme si rien d'important n'avait eu lieu entre les premiers temps de l'Église et sa supposée résurgence au début du 20^e siècle !

⁴⁹⁷ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 7.

ces fécondes disciplines. Notre Église réformée nous a conservé ces trésors, après en avoir écarté la fausse monnaie qui ne provenait pas de l'Évangile. À nous de retourner à cette Église, de l'aimer et de la connaître dans ses origines et dans sa réalité intime, à nous de vouloir qu'elle vive, qu'elle conquière son unité et qu'elle grandisse en "professant la vérité dans la charité". »⁴⁹⁸

C'est pourquoi, malgré le constat apparemment peu optimiste de l'état de la vie paroissiale protestante, L.D. développe aussi une analyse de l'Église locale qu'il veut pleine de promesses.

Dans un premier temps, il s'agit de redonner vigueur à la pratique protestante séculaire du culte personnel ou familial. Si dans les Cévennes beaucoup payèrent de leur vie cet attachement à la Bible et à sa lecture, il n'en va plus de même en ce début de 20^e siècle.

« Quelle joie de voir les signes du relèvement de notre Église protestante ! Dans tous les domaines se dessinent des mouvements, timides encore peut-être, mais pleins de promesses, qui annoncent le jour béni où notre Église, unie et forte, sera de nouveau en France, comme au XVI^e siècle, une puissance conquérante. Pour l'année qui commence, voici, par exemple, l'apparition simultanée de trois volumes grâce auxquels beaucoup d'âmes pourront faire de grands progrès dans la pratique régulière du culte personnel et du culte de famille ». ⁴⁹⁹

Il en va de même pour la prière qui, elle aussi, devrait faire partie de la vie quotidienne des protestants. Pourtant, il faut immédiatement rappeler que l'oraison individuelle reste bancal si elle ne s'articule pas aussi sur la prière communautaire.⁵⁰⁰ L.D. développe longuement cette question dans une série d'articles pour le journal *Foi & Vie*.⁵⁰¹ Dans le deuxième article sur « La prière et le culte », il souligne combien la prière en créant une communion des âmes, manifeste l'Église.

« Au Culte public, je me retrouve avec ces frères que j'ai aimés dans le secret devant Dieu. Je m'associe à leurs prières : ou plutôt nous sommes une seule prière, un seul sacrifice, un seul amour qui adore Dieu. »⁵⁰²

En effet, se contenter d'une piété privée reviendrait à avaliser la dérive individualiste de la société. Le risque serait alors d'aboutir à une foi peut-être gratifiante à titre personnel, mais stérile pour l'Église. Il ne s'agit donc pas tant d'opposer le croyant solitaire dont la foi serait plus sincère à la religion collective qui ne serait, elle, que conventions, voire attitudes hypocrites. Pour L.D. l'articulation du culte personnel et communautaire a d'abord pour finalité l'élan vital de l'Église. Pour cela, il utilise en lien avec la réalité paroissiale un langage pétri de métaphores agraires : sol, terreau, racine...⁵⁰³

⁴⁹⁸ « Réponse à l'enquête : la jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France », *Foi et Vie*, 1925, 4, p. 200.

⁴⁹⁹ « Le Réveil de la piété », *La Vie Nouvelle*, vendredi 13 janvier 1928, p. 12b.

⁵⁰⁰ L.D. reprendra cette question dans les études de la retraite de 1948, *Quatre études sur la prière*. Lire en particulier les 3^e et 4^e études qui entendent équilibrer la pratique de la prière récitée (liturgique) et spontanée.

⁵⁰¹ « La fonction spirituelle du culte », 1926, 5, p. 230-237 ; « La prière et le culte », 1926, 6, p. 295-304 ; « La fonction spirituelle du culte. III – La loi des intermédiaires », 1926, 7, p. 351-360 ; « La fonction spirituelle du culte. IV – La Cène et l'unité de l'homme », 1926, 8, p. 408-414.

⁵⁰² « La prière et le culte », op. cit., p. 304.

⁵⁰³ Dans un texte très autobiographique, L.D. donne quelques raisons de son lien aux réalités de la terre : « De la lignée de mon père, cultivateurs ou jardiniers depuis toujours dans le même village de l'Anjou, que quitta le premier mon grand-père, je crois avoir reçu le goût profond du travail dans les choses réelles et non imaginaires, le besoin de garder mes racines dans le sol et dans le peuple » (« Toi aussi tu es de ces gens-là ! », *Esprit et Vie*, avril 1934, 23, p. 167a).

I. 3 - La réalité de l'Église

« Je continue à pousser mes premières racines dans le sol de cette paroisse. »⁵⁰⁴

Cet enracinement est pour lui une manière de retrouver les fruits que la Réforme calviniste sut produire avec abondance sur le sol de France.

« Quel merveilleux mouvement historique que notre Réforme française. En moins de quarante ans on voit se dresser sur tout notre sol une admirable floraison de paroisses qui s'organisent en vue de la prédication de la Parole, et de la pratique des sacrements. »⁵⁰⁵

« La Réforme s'est portée au-devant du peuple avec l'ardent désir que la vérité devînt une nourriture véritable pour les âmes, même les plus simples. Notre effort religieux doit donc toujours garder le contact de la glèbe pour dresser des paroisses qui y enfoncent de puissantes racines. Il y a une affinité profonde entre la religion de la Réforme, le sol de chaque nation où elle s'est implantée et les particularités de sa vie locale. »⁵⁰⁶

Par contraste, cette ignorance d'un enracinement dans le sol concret de la réalité de l'Église est le reproche fondamental qu'il adresse à Kant et avec lui aux théologiens acquis à l'idéalisme. Dans le dernier paragraphe qu'il consacre à cet auteur dans sa longue étude « La réalité de l'Église », nous retrouvons encore les images empruntées au monde végétal :

« Nature austère, peu douée sous le rapport des instincts, vivant dans une société très stable, loin de toute agitation, Kant résume une bonne partie des défauts d'un siècle privé du sens des réalités et du sens de l'histoire. On ne trouve en lui rien d'humain. Tous les problèmes sont transposés sur le plan de l'enseignement abstrait. Robinson Crusoé de la philosophie, [...] Kant est sans doute le philosophe qui a été le plus insensible au problème de la communion humaine. Il a connu des biens que l'antiquité ignorait, belles plantes chrétiennes qui lui furent léguées. Mais les trouvant en lui fanées comme en un herbier, il nia l'existence de la terre nourricière. Il crut que c'était l'herbier qui donnait naissance aux plantes. Aussi, à supposer qu'il garde quelque chose de la réalité de l'Église, ce ne sont plus que des fleurs desséchées qu'il transmettra à ses disciples. »⁵⁰⁷

Si ces propos assez durs sur Kant ne nous surprennent pas sous la plume du pasteur de Charmes, ils ne constituent que le versant philosophique des critiques qu'il va aussi formuler à l'encontre de ceux qu'il désigne comme « les élites théologiques ». Le reproche qu'il leur adresse de manière récurrente est de s'être coupées du terreau paroissial où, malgré les aléas de l'histoire et la « grande cassure » de la Révolution, la foi protestante s'est malgré tout maintenue.

« L'étude qui précède aboutit, comme je l'avais annoncé, à la thèse suivante : dans le protestantisme français d'aujourd'hui il y a un divorce mortel entre les paroisses qui vivent de la réalité de l'Église conformément à la tradition des apôtres, de saint Augustin et des Réformateurs, et l'idéologie qui s'inspire de la dissolution kantienne de l'Église. »⁵⁰⁸

« La cassure de la Révolution n'en a pas moins continué d'être une cause de faiblesse. D'une part les infiltrations de la théologie abstraite restaient toujours possibles. D'autre part les mouvements de Réveil que les assoupissements rationalistes appelaient en contrepartie, risquaient de prendre un aspect sectaire et morcelé. De là, tout au long du XIX^e siècle, une agitation de surface et des conflits idéologiques où l'on comprend que les personnes du dehors aient parfois de la peine à retrouver leur chemin. Mais tout s'éclairera pour elles si elles dirigent leurs regards, au-delà de la poussière que soulève une élite divisée par des questions abstraites, vers le sol ferme où les paroisses, composées d'âmes vivantes, continuent de croire et de communier en Jésus-Christ, réellement présent par le Saint-Esprit. »⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Lettre à P. Ducros, 27 mars 1925.

⁵⁰⁵ « La réalité de l'Église », op. cit., p. 428.

⁵⁰⁶ « Qu'est-ce qu'une Église ? », *Foi et Vie*, 1927, 9, p. 486.

⁵⁰⁷ Op. cit., p. 435.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 436.

⁵⁰⁹ « Cartes idéologiques », *Foi et Vie*, 1928, 8, p. 434.

Dans des textes antérieurs, L.D. avait déjà développé cette idée, notamment à propos de la question de l'unité protestante.

« De fait cette unité existe [...], à leur insu peut-être, entre toutes les âmes pieuses de nos paroisses de campagne. Pour ces croyants qui sont là sur la terre de France parce que leur race s'est maintenue à travers les persécutions, sans coupure, sans expatriation, il est vrai qu'il y a "un seul corps et un seul Esprit, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous et parmi tous et en tous". Qu'on se retrempe dans la piété réformée là où elle est le fruit non de l'éducation philosophique ou livresque, mais le fruit de la vie elle-même, de l'éducation biblique et de la terre de France, on retrouve aussitôt le roc inébranlable de l'unité.

Notre mal aujourd'hui ne consiste pas dans l'existence de deux camps opposés entre lesquels il faudrait répartir les huguenots. Le mal, en réalité, il est dans ce que nous pourrions appeler un défaut de communication entre les couches profondes du terroir huguenot et les esprits éclairés qui servent d'interprètes à la foi protestante. [...] Dès lors il y a comme deux étages superposés dans notre Église : la région nourricière des paroisses, où les fidèles sans grande culture et sans prétentions sont incapables de formuler la foi et l'unité réelles de l'Église, et la région de ceux qui lisent et qui parlent, croyants encore, certes, mais qui, au lieu de développer notre tradition calvinienne, lui superposent des théories où se composent dans une subtile chimie une foule d'influences étrangères à la Réforme française. [...] Qu'au contraire l'élite protestante enfonce des racines plus puissantes dans ce qui reste encore des paroisses vivantes d'autrefois, qu'elle s'applique à comprendre la Réforme non dans les théories, mais dans les âmes, que notre pensée se consacre à affirmer les réalités religieuses qui sont là vivantes, dans la tradition venue de la Réforme, alors l'unité, de latente, devient réelle. [...] L'unité protestante ne se réalise pas par le jeu des discussions de tendances, mais par le mouvement d'approfondissement mystique qui enraine les âmes dans la tradition huguenote où le corps de Christ existe en fait. »⁵¹⁰

L'enjeu n'est pas ici d'opposer une réalité rurale idéalisée à une culture urbaine chargée de toutes les tares, ni de renvoyer dos à dos un christianisme populaire et un autre intellectuel et élitiste.⁵¹¹ Adopter une telle approche aurait risqué d'être assimilé à tous ceux qui à cette époque se plaisaient à dresser deux France l'une contre l'autre. La théologie du terroir paroissial déployée par L.D. n'est pas la nostalgie du terroir d'un Barrès ou l'idéologie nationaliste d'un Maurras. D'ailleurs L.D. le souligne très nettement dans un de ses articles :

« La situation actuelle du protestantisme français commande un enracinement volontaire et profond de l'élite dans la tradition huguenote que représentent encore les noyaux vivants des paroisses. L'image de l'enracinement est familière aux lecteurs de Maurice Barrès. [...] Mais] l'enracinement protestant se distingue de la doctrine barrésienne d'abord en ceci, que là où le grand écrivain plaçait d'une façon générale la terre et les morts nous plaçons une tradition religieuse vivante. Cela implique, certes, la communion avec les morts, mais une communion d'autant plus profonde que ceux-ci nous lèguent avec leur foi la forme la plus noble de vie que nous puissions concevoir. L'Église réformée nous apporte un ensemble de vérités religieuses, non point abstraites comme l'enseignement d'une philosophie, mais incarnées dans un culte, une foi, une pensée, une conduite qui portent l'empreinte de notre sol et de notre langue. Il y a bien un idéal français qui se dégage de la civilisation de toutes nos provinces, quelque chose d'humain, de généreux et de libre, que Barrès a merveilleusement caractérisé. Cela ne nous suffit pas encore. Nous voulons voir le Christ lui-même, vivant dans son corps, dans les assemblées religieuses, dans les familles des gens de chez nous.

⁵¹⁰ « L'unité nécessaire », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 octobre 1926, p. 328a. On retrouve une même argumentation dans l'article : « Culture et unité », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 octobre 1926, p. 335-336.

⁵¹¹ On en trouve malgré tout l'écho dans un passage de cette prédication de L.D. : « On dit que le Réveil devait commencer à Paris ; là les gens sont instruits, riches ; il y a de bons pasteurs. Le Réveil commencerait par le Synode avec beaucoup de sagesse, ensuite on enverrait une circulaire à toutes les églises pour envoyer le Réveil commencé. Quand on voit que Dieu a visité l'Ardèche, on s'écrie : Qu'est-ce que l'Ardèche ? Où cela se trouve-t-il ? Que font les habitants ? Alors le Réveil éclate ainsi sans demander la permission. Que peut-il sortir de bon de ce coin ? » (dimanche 8 décembre 1935, à propos de la parabole de Luc 15.7-28).

I. 3 - La réalité de l'Église

Sans ce fondement chrétien l'unité de la civilisation française reste impossible. Barrès ne l'a pas reconnu. Il a voulu rester ouvert à toutes les émotions, fussent-elles païennes, que lui procurait notre sol. [...] La vraie formule de l'enracinement, ce n'est pas, tout compte fait, Maurice Barrès qui l'a donnée. Saint Paul le devançait et le dépassait lorsqu'il priait Dieu que les chrétiens d'Éphèse fussent enracinés et fondés dans l'amour. L'amour chrétien, vivant dans les paroisses croyantes, tel est le fondement de toute unité pour notre Église, comme de toute grandeur, spirituelle pour notre patrie. »⁵¹²

Pour comprendre ces références au terreau paroissial, nous devons revenir aux textes du Nouveau Testament que nous avons déjà signalés et qui mettent en avant une mystique de la vie où chaque croyant, libéré de toute tendance individualiste, se découvre profondément relié aux autres et ainsi au bénéfice de la dynamique de croissance qui émane du Christ par le moyen de l'Esprit.

« Une église, d'après l'Écriture, c'est le fruit, en un lieu déterminé, du travail de Christ sur la Croix. C'est la gerbe des disciples, liée par le lien de l'amour de Jésus. Une église naît de la prédication toute simple de l'Évangile. Elle est la moisson de ces semences. »⁵¹³

Si une critique peut être faite aux « élites » protestantes c'est précisément de substituer à cette dynamique « fructueuse », un rationalisme centré sur le sujet qui, parce qu'il perd de vue l'origine transcendante de la communion fraternelle, risque de demeurer stérile. Même en adoptant l'idéal de fraternité de la civilisation moderne, ou, avec le christianisme social, celui de solidarité, il y a toujours le risque de ne pas s'élever vraiment au niveau de l'*agapé*. C'est pourtant ce que l'image du corps et des membres, déployée par Paul, ou celle de la vigne, propre à Jean, ont pour visée ultime. En effet, dans la première Épître aux Corinthiens, le chapitre 13 centré sur la charité fait suite au chapitre 12 qui développait cette métaphore du corps. Chez Jean, tout le développement des « Discours d'adieu » (chapitres 14-17) débute par le lavement des pieds qui est pour Jésus, la manière de montrer aux siens la profondeur de son amour.

« La charité, ce n'est pas l'aumône, ni l'amour humain. C'est Jésus-Christ lui-même présent dans un cœur, comme le montre 1 Corinthiens 13. La charité pour les saints ; cette expression désigne une église dont les membres (les saints) s'aiment les uns les autres en Jésus. »⁵¹⁴

Ainsi, même si les paroisses peuvent donner l'impression d'un formalisme religieux, elles n'en sont pas moins dépositaires de cette grâce de l'*agapé* qui ne demande qu'à s'exprimer à nouveau. Si dans une de ses premières lettres à P. Ducros, L.D. ne l'envisage encore que comme un idéal, peu à peu il va réfléchir aux moyens concrets de traduire cette aspiration dans la vie concrète de l'Église locale.

« Voilà pourquoi l'Église me paraît un objet digne de méditation. L'idéal de l'Église locale, réunie autour de la Bible et de la Sainte Cène, maintient dans le monde un Culte, que nous croyons vrai jusqu'au cœur de Dieu. »⁵¹⁵

« Ainsi se fonde la paroisse, la société aimante des âmes prochaines, lorsque Dieu nous délivre de nous-mêmes, et la lutte solitaire, ultra-individuelle, forge entre les âmes des liens indestructibles. »⁵¹⁶

Petit à petit aussi, le pasteur de Charmes élargira son attention au-delà des questions paroissiales ou du seul souci de l'unité réformée pour s'ouvrir à la plénitude de l'Église

⁵¹² « Enracinés et fondés dans l'amour », *La Vie Nouvelle*, vendredi 12 novembre 1926, p. 360b-361b.

⁵¹³ « Église de Réveil et Judaïsme », *Esprit et Vie*, mai 1934, 24, p. 181b.

⁵¹⁴ « L'Épître aux Éphésiens. N° 4 : Étude du chapitre premier (suite) », *Esprit et Vie*, Avril 1934, 23, p. 178a.

⁵¹⁵ Lettre du 6 mars 1923.

⁵¹⁶ « La prière et le culte », *Foi et Vie*, 1926, 6, p. 303.

universelle. Dans une des premières Retraites de l'Union de prière, on constate que le terreau où le fidèle doit planter ses racines, ce n'est plus uniquement la paroisse, héritière de la Réforme, mais au-delà d'elle dans ce fondement que constituent les apôtres et encore plus profondément, en allant jusqu'au peuple de la première alliance.

« [L'Église] ne saurait se constituer en secte, mais elle s'insère sur la réalité de l'ÉGLISE du passé, et plonge ses racines dans l'institution visible fondée par les Apôtres. Elargissant aujourd'hui cette vision, nous devons l'étendre aux Juifs qui sont, eux aussi, par la promesse, dans l'ÉGLISE qui acclamera le Messie venant dans la gloire. La Croix devant réunir en un seul corps les enfants de Dieu dispersés, elle place dans ce corps les Juifs qui en sont, pour ainsi dire membres de droit, ou en tout cas, membres par priorité. C'est eux qui donnent leur nom à l'ensemble du Corps : l'ÉGLISE est l'Israël de Dieu ». ⁵¹⁷

D'un point de vue transhistorique, cette vision doit encore être élargie :

« Plus l'homme s'enracine dans le Christ, plus sa foi est forte, personnelle, vivante, et plus il est ouvert à la communauté, plus il est vivant en elle. Je comparerai le Christ qui s'est fait homme pour verser son sang sur la terre, à un terreau dans lequel nous sommes semés. Plus la plante, plus l'arbre est beau, plus il est fort, et plus il est en bénédiction pour tout le jardin de Dieu. » ⁵¹⁸

Nous retrouvons donc ici encore cette importance de la dimension mystique dans la compréhension du vécu chrétien. Jésus n'est pas seulement compris comme cet être exemplaire dont il faudrait suivre la trace. L'Évangile ne se réduit pas à une morale sublime fondée en raison, mais l'invitation à une vie transfigurée par l'amour-agapé et qui dans le concret de l'existence s'exprime dans une vie paroissiale fraternelle centrée sur la Parole et sur la Cène. Si donc la paroisse peut redevenir ce sol fécond où l'Église reprendra vigueur, c'est parce qu'au travers de la Parole et des sacrements, elle demeure elle-même enracinée en Christ.

« Les apôtres annoncent à des hommes qui l'ignorent une réalité religieuse qui les a eux-mêmes saisis, qui leur est révélée, mais qui est voilée pour "ceux qui périssent". Leur prédication consiste, peut-on dire, en une transfusion de réalité. Ils veulent faire couler dans les veines de l'humanité le sang qui coule dans leurs propres veines et c'est le sang du Christ. Il ne s'agit pas pour celui qui les écoute de donner une adhésion à une doctrine comme nous faisons quand nous entrons dans une Ligue. Il s'agit pour le païen ou le juif de se prêter à une transformation de son être qui lui révélera une vie nouvelle en la lui donnant. » ⁵¹⁹

« Seul avec Jésus, je ne suis pas seul non plus du côté des hommes. Je suis assis à ses pieds comme Marie de Béthanie : mais Marie de Béthanie est là aussi, elle est vivante en son Seigneur. Jésus m'aime et en même temps il aime tous ses rachetés au ciel et sur la terre. Croirions-nous qu'il nous aime comme un enfant aime ses billes, les contemplant tour à tour et les posant les unes à côté des autres ? Certes il fait plus : il présente les âmes les unes aux autres par le Saint-Esprit, dans la lumière et la chaleur du Saint-Esprit, afin que ces âmes s'aiment et se connaissent les unes les autres en Christ. » ⁵²⁰

Sans cette adhésion au mystère de l'Église corps de Christ, celle-ci n'est comprise que comme une institution générée *a posteriori* et sujette à toutes les infidélités et à toutes les critiques. Certes, dans le cas de la France, on peut donner quelques raisons historiques à cette situation. Après plusieurs générations de persécutions, le protestantisme français, entre

⁵¹⁷ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^{ème} étude, 2^{ème} partie : la réconciliation des Juifs et l'unité, p. 8 ou 25.

⁵¹⁸ *La vie de communauté*, 1949, 1^{ère} étude, § 5 : le principe de la maîtrise de soi, p. 6 ou 8.

⁵¹⁹ « La réalité de l'Église », op. cit., p. 406-407.

⁵²⁰ *Quatre études sur la communauté et les vœux*, 1955, 1^{ère} étude, § 5 : La réalité cachée de l'Église, p. 7.

les « articles organiques » (1802) et la loi de séparation (1905),⁵²¹ parce qu'il aspirait à une vie plus sereine et bien intégrée dans paysage social, a concentré son attention sur les questions de fonctionnement institutionnel et moins sur le témoignage. C'est d'ailleurs le jugement de l'historien du protestantisme, Emile G. Léonard :

« S'il fallait résumer d'une phrase l'histoire du protestantisme français au XIX^e siècle, on pourrait dire que sa faiblesse essentielle résida dans ses querelles ecclésiastiques ; d'une manière plus générale : dans son système ecclésiastique. Toute cette histoire est faite de très beaux mouvements de réveil [...] en partie annulés par l'institutionnalisme ecclésiastique. »⁵²²

C'est également la conviction de L.D. qui, sur ce point, reprend les analyses de T. Fallot :

« L'Église locale qui ne vit que dans la communion du Christ crucifié, est exposée à des maladies qui l'en privent. Les institutions peuvent être détournées de leur usage propre, vidées de leur contenu spirituel. C'est le légalisme et le cléralisme. Ou bien la paroisse voile le message authentique de la Croix, elle remplace la prédication par des théories à la mode, la glorification de l'homme, de sa science ou de sa politique. Mal que Fallot appelle la mondanité. »⁵²³

Si effectivement l'Église n'est plus qu'une institution où ne s'incarnerait qu'une forme d'ordre social et moral (un ministre de Napoléon semble avoir dit qu'un pasteur valait dix gendarmes), on comprend que beaucoup, au nom de l'Évangile, en aient entrepris la critique. Pourtant, rompre avec l'institution que ce soit à la façon de Loisy ou de certains protestants libéraux, ou à la manière des groupes sectaires n'est pas une solution. Soit on restera seul, soit on reconstituera une autre forme d'institution qui elle aussi risquera de décevoir.

Pour L.D. aucune de ces voies ne semble adéquate. Il faut maintenir la réalité de l'Église car hors d'elle pas d'agapé, et sans agapé, c'est-à-dire sans présence aux autres, pas de communion avec Christ. En poussant cette idée au maximum, L.D. semble sous-entendre que la plénitude de la révélation divine ne peut s'appréhender que dans la réalité communautaire de l'Église. Hors de l'Église pas de salut au sens où le risque encouru serait de prendre pour le réel ce qui n'est qu'une fiction. C'est pour cela qu'il considère l'idéalisme comme l'ennemi le plus dangereux de l'Église car, fondé sur le *cogito*, il érige l'individu et ses jugements et non plus la communauté et sa doctrine comme lieu par excellence de la quête de vérité.⁵²⁴

⁵²¹ Sur toute cette période vue sous l'angle des relations avec le monde politique, on consultera : P. WOLFF, *Les protestants en France. 1800-2000*, (WOLFF, P. ; dir.), op. cit., p. 93-128.

⁵²² *Histoire générale du protestantisme, Tome III : Déclin et renouveau (XVIII^e-XX^e siècle)*, Paris : PUF, 1964, p. 386. Je souligne aussi ce que cet auteur dit à propos des articles organiques : « En fixant à 6 000 membres le nombre des fidèles du consistoire, les articles obligeaient à recruter ce groupement de base [...] parmi les protestants d'un canton, d'un arrondissement ou d'un département : ainsi disparaissait l'élément essentiel de la constitution protestante qu'est l'Église locale » (ibid., p.148).

⁵²³ « Qu'est-ce qu'une Église ? », *Foi et Vie*, 1927, 9, p. 485.

⁵²⁴ Une réflexion assez proche est développée par Walter KASPER (*Dogme et évangile*, Tournai : Casterman, 1967, Christianisme en mouvement 4), particulièrement dans le chapitre III : « La vérité de l'Évangile », où l'auteur analyse finement la conception que la philosophie peut se faire de la vérité par contraste avec la manière biblique de l'envisager. La démarche réflexive ou herméneutique n'est pas le préalable à l'intelligence de l'Évangile, mais c'est parce que l'Évangile est déjà révélé en Christ vivant dans l'Église que le travail réflexif, notamment au travers du dogme, peut s'élaborer. En même temps, ce donné de l'Évangile n'a rien de figé puisqu'il renvoie à Celui qui toujours se donne. « Le dogme est actualisation de la vérité du Christ, aussi bien qu'anticipation de sa manifestation définitive. Cette tension entre le Déjà et le Pas-encore se présente à l'intérieur de l'histoire sous la forme d'un processus sans cesse renouvelé de réception et d'interprétation. Ce processus n'est l'expression ni d'un pur opportunisme, ou d'un relativisme inconsistant, ni d'un manque de loyauté intellectuelle ; il exprime bien plutôt la transcendance de l'évangile, en même temps que la fidélité historique de Dieu envers son Église » (p. 130-131).

« Peut-il y avoir un chrétien isolé ? Toute la question est là. L'Église est-elle une collectivité formée après coup, pour ainsi dire, par des individus croyants, ou bien est-elle présente antérieurement à notre foi et dans sa genèse même ? Notre pensée est confuse quand nous opposons l'Église aux chrétiens : la confusion ne trahit-elle pas une profonde incertitude doctrinale ? La question est grave. On ne peut la trancher en quelques lignes ; on peut toutefois la poser clairement. Il s'agit de savoir s'il y a, s'il peut y avoir une relation immédiate de l'âme avec Jésus-Christ sans le ministère de l'église, sans sa présence spirituelle. À notre sens, l'idée qu'il pourrait y avoir un chrétien hors de l'Église contredit les faits et choque l'esprit. »⁵²⁵

En même temps, le souci de L.D. en faisant de l'Église un donné préalable, ce terreau où toute vie de foi peut s'épanouir, est de ne pas perdre de vue, comme nous l'avons déjà indiqué, la dimension dynamique. L'Église chrétienne malgré son histoire tourmentée, atteste du projet permanent de Dieu de maintenir un peuple qui soit sien. Ce projet, aucun groupe croyant ne peut se l'approprier. Il le dira de manière ramassée au soir de sa vie : L'ÉGLISE est toujours un « nous », jamais un « je ». ⁵²⁶

C'est pourquoi, dès ses premiers textes, L.D. a développé une réflexion sur l'Église qui, par son ampleur, pouvait déconcerter le protestant moyen. À cette époque en effet, le souci premier de ses coreligionnaires n'est pas celui de l'unité de l'Église universelle mais d'abord de surmonter les divisions du protestantisme. La conférence d'Edimbourg où l'on voit aujourd'hui un des grands commencements de l'œcuménisme, ne fut d'abord voulue que comme un rassemblement des différentes composantes du protestantisme mondial (entendons européen et nord-américain).⁵²⁷ Si dans ses écrits, L.D. se montre très tôt ouvert au catholicisme et ne se livre que très peu à son dénigrement, c'est parce qu'il y perçoit, même sous une forme imparfaite et critiquable, la survivance de ce « nous ». A contrario, la faiblesse du protestantisme n'est-elle pas de multiplier par ses dénominations et ses courants, les « je », sapant ainsi la manifestation de la catholicité ?

Dans les études de la Retraite de 1949 sur *La vie de communauté*, le fondateur de l'Union de prière ajoutera un élément important pour expliquer cette difficulté récurrente à vivre en communion les uns avec les autres :

« Il faut bien comprendre que, lorsque Dieu nous choisit pour nous placer ensemble dans la même communauté, nous avons toutes les meilleures raisons de nous détester les uns les autres. [...] Les trois oppositions fondamentales qui résultent du péché sont l'opposition de l'homme et de la femme - l'opposition du maître et du serviteur, que l'on peut aussi appeler l'opposition du pauvre et du riche, puisque, de nos jours, l'argent règle tous les rapports de service - enfin l'opposition du païen et du juif. C'est à cette dernière que Paul pense directement dans le texte du mur de séparation. Cette opposition est aussi la plus irréductible des trois.

L'être le plus difficile à aimer en Christ, pour l'homme, c'est la femme, et réciproquement ; pour le pauvre, c'est le riche et réciproquement ; pour le païen c'est le juif et réciproquement. Si nous voulons aimer notre prochain, et non pas notre lointain, c'est à ces oppositions fondamentales qu'il faudra sans cesse revenir. »⁵²⁸

C'est pour surmonter ces oppositions profondément enracinées en l'être humain et aussi pour retrouver la dimension dynamique et communautaire de l'Église, que L.D. va approfondir

⁵²⁵ « L'Église et les Chrétiens », *La Vie Nouvelle*, vendredi 20 novembre 1925, p. 234b.

⁵²⁶ *La victoire sur la mort*, 1973, p. 9.

⁵²⁷ On le perçoit bien dans un texte comme celui de cet article : L.D., « Lettre d'Amérique. Réflexions sur l'unité de l'Église et les missions en Chine », *Foi et Vie*, 1923, 7, p. 357-367. Certes on y parle de Christianisme en quête d'unité, mais on a malgré tout l'impression qu'il ne s'agit que d'union entre les Églises issues de la Réforme, en y incluant les Anglicans.

⁵²⁸ 2^e étude, § 3 : le mur de séparation ; § 4 : les oppositions à surmonter.

sa théologie du Saint-Esprit. Si, comme le diront dès les débuts les pentecôtistes, le temps des « pluies de l'arrière-saison » est arrivé, le terreau protestant, réel mais asséché, ne pourra qu'en profiter. Mais cette nouvelle moisson qui s'annonce ne sera pas d'abord pour les moissonneurs (les différentes confessions ou dénominations) mais elle revient au « maître de la moisson », le Seigneur. Et c'est ici que la question de l'Église et de son unité trouve sa raison d'être et qu'il faut passer de la réflexion sur la paroisse et le protestantisme à la question de l'Église universelle.

Mais avant de poser la question de l'unité, deux problématiques devront être abordées : celle des « ecclésiologies » qui se voudraient des petites Églises vivantes dans l'institution ecclésiale moribonde ; celle du culte qui doit être repensé avant tout comme manifestation de la vie de l'Église et pas comme expression d'une piété individualiste. Ce sera l'objet des deux paragraphes suivants.

I. 3.4 De la paroisse à l'Église : la problématique des « ecclésiologies ».

Dire « je », pour une Église ou pour un croyant, c'est risquer de se couper de Christ puisque lui-même enseignait qu'il fallait être au minimum deux ou trois pour que sa présence se manifeste (Matthieu 18.20). Malheureusement dans l'histoire chrétienne, le « nous » a souvent laissé place au « je ». Même si une Église revendiquait un grand nombre d'adeptes, à partir du moment où elle s'estimait la seule à détenir la vérité, elle risquait de parler à la première personne du singulier.

À la lumière d'un texte comme Actes 5.32 :

« **Nous, nous** sommes témoins de tout cela, avec **l'Esprit-Saint** que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent »

mais aussi en écho au récit déterminant du premier Concile en Actes 15 :

v. 8 « Et Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage en leur donnant **l'Esprit-Saint** tout comme à **nous**... » ;

v. 28 « En effet, il a paru bon à **l'Esprit-Saint** et à **nous**—mêmes de ne pas vous imposer d'autre fardeau que ce qui est indispensable »,

il faut souligner combien ce « nous » de la communauté de foi est pour le Nouveau Testament, étroitement lié à la réalité du Saint-Esprit. Parce qu'il est décrit comme une « puissance » (en grec : *dunamis*), c'est lui qui non seulement va réunir toutes ces individualités que sont encore les Apôtres avant la Pentecôte mais aussi insuffler à la communauté réunie dans la chambre haute cet élan qui, de Jérusalem, la conduira jusqu'aux extrémités du monde.

Même si avant 1931, L.D. ne connaît pas la théologie pentecôtiste, il établit cependant un lien fort entre sa pensée sur l'Église et l'œuvre de l'Esprit-Saint. L'action de l'Esprit n'est pas tant de susciter en nous une expérience spirituelle qui attesterait de notre conversion (cette approche est celle de la majorité des pentecôtistes, dans la lignée des mouvements de sanctification), mais plutôt de constituer ce témoignage intérieur plus décisif que n'importe quelle déduction de la raison.⁵²⁹

⁵²⁹ Sur cette question nous renvoyons à l'opuscule déjà mentionné de Théo PREISS (*Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*). Cette doctrine, bien attestée chez Calvin, se veut une alternative au catholicisme qui accorde l'autorité décisive à l'Église et à sa tradition et aux mouvements spiritualistes qui s'appuient eux, sur leurs inspirations (p. 9, 24, 28). Sur ce point, R. PRENTER fait la même analyse.

« Or notre Église meurt de décomposition dogmatique. En l'absence de convictions ancrées dans la réalité spirituelle, notre théologie libérale ou libéralisante se contente d'opinions empruntées à des modes passagères : expérience religieuse, action sociale, souveraineté du fait historique, etc. Toutes ces opinions qui nous attirent et qui désagrègent l'Église parce qu'elles occupent l'esprit sans avoir la force de l'intégrer au corps mystique de Jésus-Christ, - ces opinions ne doivent leur prédominance dans nos cerveaux qu'à l'absence de convictions fermes sur le monde surnaturel. Nous tombons dans les doctrines humaines – et elles nous dirigent – **quand nous nous écartons du Saint-Esprit qui illumine et fait communier les âmes dans une commune adoration, une commune obéissance.** »⁵³⁰ (souligné par nous)

Dans un article rédigé à la même période que cette lettre, il redit sa conviction d'une absolue dépendance de la réalité de l'Église à l'action du Saint-Esprit.

« Luther, Calvin, les huguenots ont rétabli la domination du Saint-Esprit sur une Église qui était tombée aux mains d'un pouvoir humain, le clergé. Le gouvernement de l'Église par le Saint-Esprit devrait nous apparaître comme une des doctrines essentielles de la Réforme. »⁵³¹

Si donc c'est bien l'Esprit-Saint qui permet aux croyants de conjuguer leur foi commune comme un « nous », il est tentant d'en déduire que si dans une Église le « je » remplace le « nous » ce peut être en raison d'un amoindrissement de la pneumatologie.⁵³² Le problème n'est donc pas que l'Église prenne la place de l'Évangile, mais que l'institutionnalisation du corps ecclésial aboutisse à mettre hors-jeu l'Esprit-Saint.

Cette mise à l'écart de la troisième personne de la Trinité se manifeste aussi dans la manière d'envisager l'ecclésiologie. En effet, l'analyse de la réalité de l'Église développée par L.D. n'est ni fondamentalement de type historique ou philosophique comme c'était le cas chez beaucoup de théologiens depuis le 19^e siècle, ni de type sociologique comme le feront de nombreux auteurs du 20^e siècle. Son angle d'approche est plutôt dogmatique et mystagogique, c'est-à-dire que l'intelligence du mystère est donnée par la participation à celui-ci.⁵³³ Si pour la Bible on pouvait admettre qu'elle soit un objet extérieur soumis au travail critique, il ne peut en être de même pour l'Église. Seul un non-chrétien pourrait prétendre à ce point de vue extérieur à partir duquel il pourrait analyser et juger l'Église. Pour le penseur chrétien, la réflexion ne peut être conçue qu'à l'intérieur de la réalité ecclésiale vécue. C'est ce qui distingue les Réformateurs des théologiens influencés par l'idéalisme : les premiers prônent la réforme de l'Église pour la rendre conforme aux attentes de l'Évangile, les seconds militent pour sa

Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église, op. cit., p. 6-7). Nous citons sa conclusion : « *Le témoignage intérieur renvoie le fidèle au témoignage extérieur de la Parole.* En l'attachant de plus en plus à l'Écriture, l'Esprit le ramène aussi de plus en plus aux sacrements, aux deux témoins extérieurs auxquels le témoin intérieur, l'Esprit, le renvoie sans cesse » (p. 36). Mais entre les excès de certains « spiritualistes » et l'hyper-discrétion revendiquée par T. Preiss, n'y a-t-il pas place pour une juste expérience des dons de l'Esprit ?

⁵³⁰ Lettre à P. Ducros, 27 novembre 1925.

⁵³¹ « L'Église et les Chrétiens », op. cit., p. 235a. R. PRENTER (op. cit., p. 56) : « Le renouveau de l'Église ne peut être que la transformation de celle-ci par l'opération du Saint-Esprit ».

⁵³² Th. PREISS, *ibid*, p. 36, n. 2 : « Il y aurait encore tout un travail à faire sur le témoignage que le Saint-Esprit rend à l'Église. Ce travail est d'autant plus urgent que nous n'avons pas fini de désapprendre notre individualisme protestant. Si l'Esprit donne à chaque fidèle la certitude que le témoignage chrétien est bien Parole de Dieu et qu'il est sauvé en Jésus-Christ, ce témoignage et cette certitude ne lui sont donnés et renouvelés que s'il vit dans la communion de l'Église ».

⁵³³ C'est le professeur G. SIEGWALT qui a utilisé ce terme de « mystagogique » pour désigner un aspect de sa démarche dogmatique (*Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I. Les fondements de la foi 1. La quête des fondements*, Genève – Paris : Labor et Fides – CERF, 1986, en particulier les pages 17-23). Il nous a semblé qu'à sa manière, L.D. rejoignait aussi le professeur de Strasbourg dans son approche théologique en ce que tous les deux, sans minimiser l'importance de la pensée veulent aussi faire place à ce qu'apporte à la foi l'expérience sacramentelle où le mystère se laisse en partie saisir puisque c'est là qu'il nous saisit.

I. 3 - La réalité de l'Église

mutation afin qu'elle corresponde aux exigences de la raison. D'un côté, c'est bien le « nous » qui s'exprime en dépit des appels au changement, de l'autre c'est au contraire le « je », l'« ego » de la pensée idéaliste, qui se pose en instance critique.⁵³⁴

En réinscrivant les problématiques ecclésiologiques dans le contexte de la doctrine du Saint-Esprit, L.D. anticipe tout ce que la rencontre du pentecôtisme lui apportera. S'il fallait donner une raison à cette attention précoce à la pneumatologie, c'est sans doute vers ses réflexions philosophiques qu'il faudrait se tourner. Sa critique de l'idéalisme et son insistance sur le réalisme est en fait une réhabilitation de la métaphysique au sens où celle-ci permet de faire place à la dimension de l'invisible, dimension qui se laisse aussi entrevoir dans la démarche mystique. L.D., contrairement à une certaine approche positiviste du phénomène religieux, refuse la réduction de l'expérience mystique au seul champ de la psychologie voire de la pathologie.⁵³⁵ Comme nous l'indiquions dans le chapitre précédent, l'expérience mystique est pour lui pleinement compatible avec une relecture rationnelle. De même, l'action de l'Esprit-Saint au niveau des fidèles et de l'Église n'est pas d'abord la porte ouverte à l'enthousiasme et à l'irraisonnable, mais bien l'élargissement de la raison théologique à la plénitude du mystère de la foi.

« Opposer le chrétien, divinement inspiré, à l'Église, faire du Saint-Esprit une source d'illumination de l'individu et non du corps chrétien, cela n'est possible que par une confusion doctrinale avec les courants issus de Descartes et de Rousseau. Les sectes chrétiennes, non pas seulement les sectes de la Réforme, mais les hérésies de tous les temps depuis l'antique gnosticisme, ont toujours travaillé plus ou moins consciemment à une pareille corruption de la doctrine de l'Esprit. »⁵³⁶

Si Kant, après Descartes, a voulu purger la religion de ses illusions en l'inscrivant dans les limites de la simple raison, L.D. veut lui redonner un champ plus large en l'inscrivant dans le dynamisme créateur de l'Esprit-Saint. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre la critique assez rude que L.D. formule à l'encontre des Églises de multitudes, c'est-à-dire aussi à l'encontre de sa propre Église Réformée :

« Il va sans dire que la faute des églises de multitude, là où il n'y a pas de Réveil, est de manquer de la puissance d'amour en Christ, nécessaire pour enfanter les âmes à la vraie vie. Conséquence de ce manque d'amour, l'Église refroidie a accordé les sacrements, formes essentielles de la vie chrétienne, à des êtres qui ne possédaient pas cette vie.

Un pas de plus, et le gouvernement même des églises, leur prédication, leur enseignement, tombe entre les mains de personnes en règle avec les formes, mais n'ayant pas passé par la nouvelle naissance. Vous avez alors l'église de multitude en son sens le plus absurde et le plus inadmissible. Même une société de péche à la ligne n'ira pas demander des directives à un professeur de géographie fluviale, qui n'a jamais pris un goujon. Que dire de l'Église de Christ, instruite, gouvernée, dirigée par des hommes qui n'ont pas reçu dans leur cœur la réalité la plus élémentaire, et la seule condition d'entrée dans le christianisme : la nouvelle naissance ! »⁵³⁷

⁵³⁴ Rappelons ici encore par exemple, les débats virulents autour de la personnalité de Luther afin de déterminer s'il était, oui ou non, le père du libre-examen et de l'individualisme, un révolutionnaire ou un réactionnaire.

⁵³⁵ Sur ce point, nous avons consulté K. McDONNELL : « Marginal People and the Dominance of Abnormal Psychology : 1910-1966 », in *Charismatic Renewal and the Churches*, New York : The Seabury Press, 1976, p.79-109. L'auteur passe en revue les nombreuses études consacrées, entre autres, à la question de la glossolalie. Nous reviendrons sur ces questions dans le chapitre 4.

⁵³⁶ « L'Église et les Chrétiens », op. cit., p. 235a.

⁵³⁷ « L'Église de Réveil et les enfants », *Esprit et Vie*, novembre 1934, 30, p. 253b-254a.

Soulignons-le à nouveau, son propos n'est pas d'inviter à rejeter les Églises historiques au profit de mouvements confessants mais de souligner le risque pour ces Églises de « fonctionner » en ne donnant plus une place suffisante à l'œuvre de l'Esprit-Saint.

Quand une confession chrétienne se laisse gagner par une telle attitude, le risque est grand de voir en son sein régner une piété également centrée sur le « je ». Certes, on pourrait attribuer cela à l'individualisme ambiant dont nous avons déjà souligné le développement à l'époque moderne. Mais il serait trop facile de ne mettre le tort que sur des facteurs extérieurs et ignorer sa propre responsabilité. Ce que L.D. dit des Églises protestantes pourrait sans doute être repris par d'autres confessions :

« Les communautés chrétiennes ne sont pas des groupements arbitraires où des êtres isolés mettraient en commun leurs prétendues saintetés particulières. La sainteté normale se forme dans une vie réelle, concrète, dont un des éléments indispensables est la participation au corps de l'Église. »⁵³⁸

« L'Église universelle et les paroisses qui la composent, ce ne sont pas de simples mots. Ce ne sont surtout pas des moyens contingents, bons pour développer la culture de la vie intérieure des individus pris comme fins. Rétablie dans sa définition chrétienne et réformée, l'Église est elle-même la fin des voies divines. »⁵³⁹

Mais si d'un côté l'Église reçoit bien sa vie de l'Esprit-Saint et doit donc rester ouverte au réveil et au renouveau permanent de la foi, et si de l'autre la piété centrée sur le « je » est une voie sans issue, comment éviter que ne se constituent au sein des églises des « ecclésioloies ».⁵⁴⁰ En effet, en renonçant au formalisme de la vie religieuse et en redonnant sa place à l'action de l'Esprit-Saint on devrait renouer aussi avec la dimension du « nous » dont il est le garant. Pourtant le risque est réel de substituer au « je » de la piété formelle le « je » d'une piété de réveil !

C'est ce qu'a bien vu L.D. quand il analyse ce qui se passe dans la Drôme avec le mouvement des Brigadiers :

« L'activité missionnaire a pour effet de constituer, dans les paroisses de la région ainsi travaillée, des groupes chrétiens où se réunissent les âmes qui vivent de la vie nouvelle en Christ. Ces groupes vaquent à l'édification, à l'étude de la Bible ; ils pratiquent la prière en commun ; enfin, s'emparant de toutes les armes spirituelles, ils combattent avec les pasteurs pour le progrès de l'œuvre missionnaire. Ces groupes sont, en somme, analogues à ceux que cherche à constituer la Mission intérieure. »⁵⁴¹

Mais n'était-ce pas déjà la situation de bien des paroisses où il y avait d'un côté la masse protestante peu pratiquante, et de l'autre un noyau de personnes engagées ? N'est-ce pas aussi ce que l'Église catholique a contribué à instituer en opposant la vie consacrée, réservée à un petit nombre, et la masse des laïcs dont la foi semble souvent superficielle et empreinte de superstitions et de pratiques entachées de paganisme ?

⁵³⁸ « La fonction spirituelle du culte », *Foi et Vie*, 1926, 5, p. 237

⁵³⁹ « Le Réveil, IV. — Un écueil à éviter », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 janvier 1926, p. 27a.

⁵⁴⁰ Ce terme « ecclésioloies » renvoie à l'expression latine « *ecclesiola in ecclesia* » (des petites églises dans l'Église). C'est le piétisme et le méthodisme qui utilisèrent cette expression pour décrire à la fois cette réalité de petits groupes fervents et en même temps le souci de demeurer au bénéfice et au service de l'Église au sens large (luthérienne pour les piétistes, anglicane pour les méthodistes). Dès la fondation de l'Union de prière, L.D. prend des distances avec cette idée : « L'Union de prière n'est pas non plus ce que l'on a appelé dans le piétisme une « *ecclesiola in ecclesia* », c'est-à-dire un groupe pieux se séparant de la masse tout en restant dans l'Église » (*La vie de communauté*, 1949, 1^{ère} étude, § 1). Malgré tout, elle s'en rapproche par bien des aspects.

⁵⁴¹ « Le Réveil », *La Vie Nouvelle*, vendredi 1^{er} janvier 1926, p. 3a-3b.

I. 3 - La réalité de l'Église

« Il y a maintenant [au 14^e siècle] un christianisme de la masse, qui est tenue, par une éducation qui use largement de la crainte, - crainte de l'enfer et crainte de l'Inquisition, - de s'adonner à des pratiques, auxquelles on ne regardera pas de trop près, si le paganisme s'y mêle à l'Évangile. À côté, il y a un christianisme des parfaits, séparés de la masse, isolés dans les ordres et dans les couvents. »⁵⁴²

« Ce que nous reprochons au catholicisme, c'est d'avoir concentré l'Église dans le clergé. »⁵⁴³

Pour L.D. cette situation est presque une fatalité historique, même si l'espoir reste permis :

« Insiste-t-on sur la valeur de l'institution ecclésiastique : on risque de pousser au formalisme. Cherche-t-on une ardente spiritualité : on risque de se détacher de l'institution et de retomber dans la sécheresse par le détour de l'isolement. Le juste milieu est difficile à tenir. Ce sera l'honneur de notre Église en France que de le chercher et de le trouver toujours davantage. »⁵⁴⁴

En effet, les expériences d'*ecclesiolae in ecclesia* ne furent pas toutes malheureuses. Nous ne pouvons citer ici que quelques exemples,⁵⁴⁵ mais qui offrent l'avantage de souligner combien à chaque fois, ce qui motivait de telles initiatives s'enracinait d'abord dans la prise en compte d'un besoin spirituel et/ou ecclésial bien réel. On verra aussi que malgré les intentions louables de leur initiateur, ces expériences soulevèrent souvent des résistances et mirent au jour des problématiques fondamentales.

3.4.1 Martin Bucer et son projet de *Christlichen Gemeinschaften*.

Selon G. Hammann,⁵⁴⁶ c'est vers 1546, que Bucer proposa aux magistrats de Strasbourg la constitution au sein des paroisses de la ville de ces petits groupes où sous la conduite d'un pasteur, les baptisés soucieux de mener une vie plus conforme aux exigences de l'Évangile pourraient se rassembler. Pour Bucer, le lien avec l'Église de multitude (protestante) était non seulement garanti par le rôle du pasteur mais aussi par les magistrats dont l'accord avait été sollicité au lancement du projet. Mais en raison des circonstances politiques, ces *ecclesiolae* furent assez vite accusées de créer du trouble, et une fois Bucer chassé de Strasbourg, elles ne continuèrent pas très longtemps (fin de l'année 1550). Ce qui pourrait aussi rapprocher Bucer et L.D., ce sont leurs contacts étroits l'un avec les anabaptistes⁵⁴⁷ l'autre avec les

⁵⁴² La communauté et les vœux, 1955, p. 6.

⁵⁴³ « Le Réveil, IV. — Un écueil à éviter », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 janvier 1926, p. 27a.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 27a.

⁵⁴⁵ Dans un numéro de la revue *Lumière et Vie* (1970, XIX, 99) consacré aux communautés de base, on trouvera divers articles à la fois historique, sociologique et théologique sur cette question. Nous renvoyons particulièrement aux articles suivants : H. DENIS, « Les communautés de base sont-elles l'Église ? Points de repère théologiques », p. 103-132 ; C. GEREST, « Communautés et mouvements dans le christianisme des XI^e et XII^e siècles », p. 155-173 (confirme que cette problématique des *ecclesiolae* est un élément récurrent de l'histoire chrétienne).

⁵⁴⁶ *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du réformateur Martin Bucer*, Genève : Labor et Fides, 1984, p.76-83 [Aperçu historique], p. 363-386 [La tentative des « christlichen Gemeinschaften »]. Dans les écrits actuellement numérisés de L.D., le nom de Bucer n'apparaît qu'une seule fois.

⁵⁴⁷ J. COURVOISIER, *La notion d'Église chez Bucer dans son développement historique*, Paris : Félix Alcan, 1933, p. 9-15. « Il y a, effectivement, des liens de parenté intellectuelle indéniables entre Bucer et les Anabaptistes : comme eux, il insiste à cette époque-là sur l'action de l'Esprit considérée comme décisive dans l'œuvre de Dieu, à côté de laquelle le message de l'Église pâlit et passe à l'arrière-plan. Comme eux, il ne croit pas à la nécessité de prendre part aux sacrements pour être sauvé. Comme eux, il croit que, seul, un petit nombre d'élus fait vraiment partie de l'Église de Dieu, et pour réaliser cette communauté idéale, il veut, comme eux, chasser les pécheurs de l'Église en réintroduisant la discipline de l'Église primitive. Enfin, il n'est pas au clair, à cette époque, sur la nécessité du baptême

pentecôtistes, deux mouvements facilement enclins aux excès mais en même temps porteurs d'un élan spirituel indéniable. Mais dans les deux cas, c'est sur les questions d'ecclésiologie que la prise de distance s'opérera : les *ecclesiolae* coupées de l'*ecclesia* ne peuvent que conduire à la secte. En utilisant un langage spatial, nous pourrions dire que chez les deux théologiens, le souci est de situer ces communautés confessantes ni au-dessus de l'Église de multitude, ni en marge de celle-ci, mais en son cœur.⁵⁴⁸

Leur rôle est ainsi de stimuler de l'intérieur un renouveau de la vie spirituelle. Les sacrements doivent du même coup retrouver toute leur portée : non pas devenir des rituels de conformité sociologique mais des réalités où, grâce à l'œuvre de l'Esprit, est soulignée la dépendance à Christ qui est compris comme la tête du corps vivant de l'Église. Son ecclésiologie où la dimension mystique ne disparaît jamais derrière les considérations plus juridiques (notamment son souci du contrôle des mœurs au travers de surveillants dépendants des magistrats), fait aussi fréquemment référence aux communautés des temps apostoliques. Même si en quinze siècles les circonstances ont profondément changé, elles rappellent malgré tout aux fidèles ayant embrassé la Réforme, les exigences de la charité et de la piété.⁵⁴⁹ En conclusion de son étude, G. Hammann indique en quoi l'ecclésiologie de Bucer, malgré l'oubli dont elle a été l'objet, garde toute sa pertinence aujourd'hui : « Il n'a pas escamoté *la réalité de l'Église* au profit de la foi individuelle » (p. 419), « insistance du réformateur sur le *Saint-Esprit* » (p. 420), « Il est nécessaire que les Églises de la Réforme [ne rejettent pas] comme "sectaire" toute velléité de communautés professantes » (p. 421), « son sens de la *pluralité* nous renvoie à la nécessaire *unité* de l'Église... et beaucoup de protestants se seraient méfiés de ses tendances "catholicisantes" » (p. 421-422). Le lecteur aura compris que ces citations choisies sont à mettre en parallèle avec les idées du pasteur Dallière.

3.4.2 Le mouvement des Diaconesses.

Nous sommes plus proche dans le temps et plus étroitement lié aux réflexions de L.D. Ici aussi, il ne s'agit pas de reprendre toute l'histoire de ce mouvement en France, mais de souligner simplement quelques points de convergences. Signalons aussi que dès les premiers temps de l'Union de prière, des sœurs de Reuilly participèrent aux rencontres, notamment sœur Elisabeth qui ayant connu L.D. avant la guerre, demanda à être inscrite sur la première

des enfants comme en témoigne son ouvrage *Grund und Ursach* » (p. 13). Sur les *Gemeinschaften*, *ibid.*, p. 35-37.

⁵⁴⁸ Lire à ce sujet les conclusions de G. HAMMANN (op. cit., p. 407-413) qui relativise certaines lectures des textes ecclésiologiques de Bucer où la discontinuité entre Église professante et Église multitudiniste est majorée au détriment de la vision concentrique chère au réformateur de Strasbourg.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 415-416. L'auteur se pose la question de savoir si pour Bucer, l'Église primitive était une norme ou un exemple. Nous avons déjà signalé aussi pour L.D. la reprise de ce thème de l'Église primitive pour penser la situation présente des Églises. Sur cette question on lira avec profit la contribution du théologien mennonite J. H. YODER : « Primitivism in the Radical Reformation : Strengths and Weaknesses », in *The Primitive Church in the Modern World* (R. T. Hughes, ed.), Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995, p. 74-97. L'intérêt de cet article est de montrer, malgré les risques interprétatifs, la nécessité toujours actuelle d'un appel à un récit fondateur, et dans le cas présent la référence à l'Église des temps apostoliques. « What the apostolic community affords us is not the quality of its achievement in the first centuries but the proximity of its witness to Jesus and Pentecost. The change to which it calls us looks not to the past but to the future, since that is the direction in which Pentecost looked » [Ce que la communauté apostolique nous apporte ce n'est pas la qualité de ses réussites dans les premiers siècles mais la proximité de son témoignage avec Jésus et la Pentecôte. Le changement auquel elle nous appelle ne renvoie pas au passé mais au futur, étant donné que c'est dans ce sens que la Pentecôte regarde] (p. 92).

I. 3 - La réalité de l'Église

liste de membres (1946).⁵⁵⁰ Le pasteur Dallièr indiquait lui-même la parenté entre son projet d'une Union de prière et le mouvement des Diaconesses.⁵⁵¹ Hormis la différence de la vie consacrée, les deux formes de communautés ont veillé à marquer leur lien structurel avec l'Église protestante. Ainsi, à propos de la prise des vœux de sœur Viviane, GÉRIT MESSIE écrit : « elle est consacrée le 28 novembre 1937 et reçoit l'imposition des mains d'une douzaine de pasteurs. Ceci est une nouvelle manière de souligner l'attachement de la communauté à l'Église ». ⁵⁵² D'ailleurs, les Diaconesses se joignent souvent à la vie des paroisses protestantes dans les localités où leur apostolat les a appelées. Cette présence et les nombreuses institutions dont elles ont la charge facilitent leur acceptation par ce protestantisme qui reste toujours méfiant vis-à-vis de tout retour au monachisme avec lequel la Réforme avait si nettement rompu. Pourtant, peu à peu, un autre appel que la diaconie mûrit au sein de cette communauté : celui à se recentrer sur la vie contemplative. L'accent sur le service du prochain, si important dans les débuts, va, dès la fin des années 1950, basculer vers le « service divin ». Sur ce point aussi, L.D. est attentif et bienveillant : la communauté, qu'elle soit paroissiale ou de vie consacrée, n'a-t-elle pas pour première tâche le culte et la prière ? Le service, mise en pratique de l'agapè, n'est qu'un fruit second de cette priorité donnée au spirituel.

« Si les communautés de nos jours s'orientent dans les voies de la contemplation, de l'intercession, de la prière liturgique, nous ne devons pas pour autant mépriser les "petits commencements" des diaconesses de la première moitié du XIX^{ème} siècle. Au contraire, on ne saurait assez insister sur l'importance historique de leur apparition. C'est elle qui a "renversé la vapeur", stoppé dans son principe faux l'éparpillement des dissidences, réintégré dans l'Église les valeurs oubliées que le Saint-Esprit rénovait par la prédication fidèle de la Parole de Dieu. [...] Plus personne ne peut considérer les diaconesses comme des groupes de bonnes à tout faire qui auraient commencé par rater leur vie en ne trouvant pas un mari. Elles ont été, et elles sont, les initiatrices d'un état de vie dont la Réforme devait prendre conscience au moment voulu par Dieu. »⁵⁵³

C'est donc à un réel décentrement de soi que cette évolution aboutit et qui rejoint l'intuition fondatrice de Calvin pour qui la gloire de Dieu est l'objectif premier de l'Église. Après tant de génération centrées sur la survie du protestantisme, après quelques décennies où l'accent avait été mis sur l'engagement dans de nombreux aspects de la société (missions, évangélisation, lutte contre les fléaux sociaux...) et sur l'effort de rendre compatible le christianisme et les diverses sciences, voici une étape inédite qui s'ouvre : la vie livrée à Dieu dans l'espérance qu'à travers cet abandon le Royaume de Dieu se manifesterait avec plus de plénitude. Cela ne rejoint-il pas ce que L.D. proposait aussi aux premiers membres de l'Union de prière ?

Charte § 14 / 18 L'U.P. intercède pour les œuvres d'Évangélisation et de Missions comme pour les Églises, mais elle ne fonde ni ne soutient aucune œuvre particulière d'Évangélisation ou de Missions.

Ainsi, la vocation des ecclésiastes n'est peut-être-t-il pas tant de se vouloir une Église plus fidèle dans une institution qui ne le serait plus ou pas assez, que d'être humblement un foyer de prière au bénéfice de l'Église. Une d'abord, mais surtout en faveur de toute la création qui soupire (Romains 8.22).

⁵⁵⁰ Sœur ELISABETH, « L'Union de prière de Charmes et la Communauté des Diaconesses de Reuilly », *Communio* (courrier de la communauté des Diaconesses de Reuilly), Mai 1982, N° 79 + (Tiré à part, pp. 1-13).

⁵⁵¹ *La vie de communauté*, 1949, op. cit., p. 2.

⁵⁵² *Les diaconesses de Reuilly. Un germe fécond*, Paris : CERF, 1992, p. 45.

⁵⁵³ *Quatre études sur la communauté et les vœux*, 1955, 3^{ème} étude, § 5.

3.4.3 La communauté de Taizé.

Dans la même ligne, L.D. a très tôt manifesté un intérêt pour cette communauté, notamment en raison de son engagement très marqué en faveur de l'unité des chrétiens.⁵⁵⁴ C'est pendant la 2^{ème} Guerre mondiale que Roger Schutz, protestant originaire de Suisse, pose dans ce village de Bourgogne, les premières bases de ce qui deviendra dès la fin de la guerre une communauté d'hommes. Proche de la ligne de démarcation, la maison où il vit avec sa sœur devient un refuge pour tous ceux qui doivent fuir la zone occupée, notamment de nombreux Juifs. Mais cette « résistance » dans la charité devient bientôt trop risquée et Roger Schutz doit retourner en Suisse. C'est là qu'une ébauche de vie communautaire prend forme. La guerre terminée, frère Roger, entretemps devenu pasteur ainsi que son ami Max Thurian, reviennent à Taizé et voient peu à peu d'autres frères les rejoindre. L'un d'eux, Daniel Charguéraud, est étudiant en théologie et appelé à un ministère dans l'Église Réformée. Au début des années 1950, un problème sérieux se pose : l'ERF refuse que ce frère soit à la fois frère de la communauté et pasteur ordonné. Malgré le soutien des paroissiens qui ont profité de son ministère pendant ses deux années de suffragance et des lettres de L.D. pour inviter le Conseil national à oser innover sur cette question d'ecclésiologie, aucun accord n'est trouvé et ce frère opte alors pour l'engagement communautaire. Ce n'est pas le lieu ici de revenir sur les relations complexes entre la communauté de Taizé et le protestantisme français. Par contre, il est intéressant de voir combien il est difficile pour la théologie protestante classique d'articuler la question des communautés, particulièrement celles qui invitent à la vie consacrée, et l'ecclésiologie presbytéro-synodale. C'est sans doute parce dans cette forme d'ecclésiologie propre aux communautés issues du calvinisme, la question des ministères a été étroitement liée à la réalité de l'église locale (paroisse).

« La tentation des communautés serait de reprendre à leur compte la tendance, aux dissidences et à l'éclatement. [...] Pour les Diaconesses, la victoire sur cette Tentation est, je le crois, d'ores et déjà remportée. Les communautés de sœurs chercheront naturellement l'intégration à l'Église, parce qu'il est clair que leur vocation de célibat, de service ou de prière, ne leur confère aucun titre de pasteur, d'ancien, ou de "diacre", au sens hiérarchique de ce dernier mot.

Il faut dire très franchement qu'il n'en va pas de même pour les communautés d'hommes. Ici nous pensons à nos frères de Taizé, qui se trouvent placés devant un problème qui est dans la nature même des choses. Les hommes peuvent être des pasteurs, ou des diacres, au sens où ce mot implique une place dans la hiérarchie de l'Église, et non pas seulement une vocation charismatique, prophétique, de service. Dès lors des communautés d'hommes vivant dans le célibat ne vont-elles pas créer une nouvelle hiérarchie, parallèle à celle de l'Église ? N'y sont-elles pas obligées ? Avec la dernière énergie, je réponds : Non. [...] L'inspiration, le Réveil, le Saint-Esprit lui-même, suscitent des charismes, des vocations, des services, des prières ; mais l'inspiration ne crée pas une hiérarchie nouvelle, laquelle préexiste à cette inspiration même, et assure la cohésion de l'Église dans le temps comme dans l'étendue. En apparence les hommes qui suscitent des communautés peuvent sembler revêtus d'une autorité hiérarchique : dans la vérité profonde des choses, non. Leur autorité est toute de l'ordre de l'inspiration ; ils sont appelés à se dépouiller de toute prétention à assumer, du fait de leur vocation et de leur vie communautaires, une autorité hiérarchique qui ne leur appartient pas. »⁵⁵⁵

Ce qui apparaît en filigrane, c'est la difficile cohésion entre deux façons d'envisager la vie spirituelle et leur organisation concrète. D'un côté, la vie paroissiale avec un rassemblement des fidèles qui au mieux n'a lieu qu'une à deux ou trois fois dans la semaine et centré autour du culte, de l'autre une vie de prière partagée au quotidien et rythmée par plusieurs temps

⁵⁵⁴ Il en parle dès 1949 lors de la Retraite d'août : *Quatre études sur la vie de communauté*, p. 1.

⁵⁵⁵ *Quatre études sur la communauté et les vœux*, 1955, 3^{ème} étude, § 6.

journaliers. Plus profondément, c'est aussi la distinction entre ce que l'on pourrait qualifier d'ecclésiologie « sacerdotale » d'un côté, ou « prophétique » de l'autre. Il est clair que dans le cas de Taizé, la dimension prophétique a été et reste importante et peut expliquer en grande partie le consensus globalement positif qui s'est fait autour d'elle. Ce qui demeure difficile, essentiellement pour les protestants, c'est qu'à Taizé la dimension « sacerdotale » ait surtout été développée avec l'Église catholique. Mais pouvait-il en aller autrement ? Les Églises réformées pouvaient-elles intégrer ces expériences nouvelles alors que leur ecclésiologie, sur la vaste question des ministères, n'est sans doute pas la plus développée (c'est du moins le reproche qui leur est fait par d'autres confessions). À nouveau, et comme pour les communautés de Diaconesses, il est possible de justifier le statut d'ecclésiologie de Taizé, en acceptant que cette communauté soit dépositaire d'une grâce particulière qui ne peut se déployer qu'en se situant dans un espace limite de notre ecclésiologie classique.⁵⁵⁶

3.4.4 Les groupes de prière charismatique.

Ces groupes nous fourniront un dernier exemple de cette ecclésiologie que l'on pourrait dire à « deux vitesses ». Leur émergence est essentiellement liée aux développements du Renouveau charismatique au début des années 1970.⁵⁵⁷ L.D. y verra d'ailleurs un exaucement de la prière de l'Union de prière. Il est vrai que le Renouveau semblera réussir là où le Réveil de l'Ardèche avait échoué, à savoir l'accueil par les Églises traditionnelles d'une spiritualité et d'une théologie accordant une place essentielle à l'action de l'Esprit-Saint. Même si pour de nombreux observateurs extérieurs, ces groupes semblaient aussi prolonger l'élan protestataire et libertaire de la fin des années 1960 en offrant des manières de prier caractérisées par la spontanéité, la participation active du plus grand nombre, la primauté du témoignage personnel sur la théologie savante,⁵⁵⁸ il n'en demeure pas moins vrai qu'ils furent pour de très nombreuses personnes ayant rompu avec l'institution ecclésiale, un sas de retour non seulement vers la foi mais aussi vers l'Église. La littérature foisonnante liée à ce mouvement atteste aussi du fait qu'un des résultats de ce renouveau spirituel fut un élan nouveau dans le ministère pour bien des prêtres ou des pasteurs déçus ou frustrés par la situation de leurs paroisses à cette époque. Contrairement à ce qui avait pu se passer au 18^e ou au 19^e siècle en lien avec les différents mouvements de sanctification ou de réveil, le résultat global du Renouveau ne fut pas la multiplication des groupes à tendance sectaire, mais un regain de vitalité pour de nombreuses communautés locales. De nouvelles expériences communautaires se multiplièrent alliant à la fois les utopies propres au mouvement hippie, mais aussi une redécouverte des traditions les plus vénérables du christianisme (prière du cœur, icônes, lectio divina, écrits spirituels des saints et des mystiques...). Du côté catholique, des évêques et même un cardinal apportèrent un appui bienveillant au mouvement tout en veillant à l'encadrer pour éviter les dérives. En France, l'ERF désigna le pasteur Alain

⁵⁵⁶ Si effectivement Taizé est bien une ecclésiologie, il ne l'est pas tant pour les Églises de la Réforme que pour l'ensemble des grandes confessions chrétiennes occidentales.

⁵⁵⁷ Quelques pages sur ce sujet dans : C. PINA, *Voyage au pays des charismatiques*, Paris : Éditions de l'Atelier, 2001, p. 30-33. Le chapitre 4 de ce livre aborde aussi la question des liens entre communautés issues du Renouveau et Église. Sur la problématique plus délicate de l'apport ecclésial positif ou plus négatif des groupes charismatiques, on lira les deux points de vue assez divergents de A. BITTLINGER et C. ZIEMER dans : *The Church is Charismatic. The World Council of Churches and the Charismatic Renewal*, Geneva : WCC, 1981, p. 7-13 & 15-18.

⁵⁵⁸ On trouvera une analyse de ces liens entre communautés chrétiennes nouvelles et mouvance contestataire dans l'article de D. LEGER, « Communauté de base en monde étudiant » (*Lumière et Vie*, 1970, XIX, 99, p. 36-42).

Schvartz, membre du Directoire de l'Union de prière, pour visiter et s'informer auprès des différents acteurs du Renouveau et faire ensuite rapport au Conseil national. Bien sûr on ne put pas toujours éviter ce qui s'était aussi passé dans les années 1930 avec l'arrivée du Pentecôtisme : le départ de certains pasteurs (parfois avec une partie des paroissiens) vers d'autres dénominations. Toutefois, de manière globale, les groupes de prière du Renouveau, avec leur organisation assez souple et les nombreux liens interconfessionnels qu'ils favorisaient œuvrèrent à la revitalisation de l'Église.

Même si L.D. n'a pas forcément été au courant de toutes ces expériences, il avait compris que pour trouver le point d'équilibre, même fragile, entre la grande Église et les ecclésiologies, il est indispensable de réfléchir au lien étroit entre l'ecclésiologie et la pneumatologie.

« Modifiant donc les définitions que Troeltsch fondait sur les contingences historiques, nous dirons qu'il y a Secte lorsque le Saint-Esprit est considéré non comme la puissance qui forme l'Église, mais comme une lumière qui est donnée à l'individu isolé, séparé du corps. »⁵⁵⁹

Tout est finalement question d'articulation et donc de théologie, mais d'une théologie tournée vers les fidèles et non réservée à une élite qui cogiterait en vase clos. L'enjeu est donc aussi celui de la catéchèse mais d'une catéchèse incarnée dans la vie ecclésiale, là où précisément l'Esprit se manifeste. Dans un article qui se situe au tournant de sa rencontre avec le pentecôtisme et dans un moment de grand questionnement personnel (c'est en mai de cette année 1930 qu'il s'enfermera seul, dans le temple de Charmes, et qu'il y vivra une expérience d'illumination intérieure sur laquelle il ne donnera pas d'autres détails sinon qu'elle fut pour lui décisive), il écrit :

« Si au lieu d'interpréter les écritures sacrées en fonction de notre philosophie, nous les prenons dans leur réalité propre, nous y découvrons aisément que le témoignage chrétien se réalise, non dans une vie individuelle que l'on pourrait observer seule, comme un grain de sable sous un microscope, mais dans un corps vivant et organisé qui s'appelle l'Église. Partout où il y a l'Église véritable, il y a un témoignage rendu à Jésus-Christ, non par l'individu isolé, entité abstraite qui n'existe pas dans la Bible, mais par le chrétien visible, membre du corps de Christ, accomplissant la fonction que le Saint-Esprit lui assigne dans le corps. Ainsi l'Église n'est pas une institution, montée après coup par des gens déjà convertis, qui se mettraient à s'entendre pour travailler ensemble dans une zone secondaire de la vie humaine. Elle est une réalité permanente et ininterrompue, une réalité spirituelle de première zone ; nous ne pouvons pas nous éveiller à la vie de l'Esprit sans être déjà en elle. »⁵⁶⁰

Cette affirmation de la préexistence de l'Église est pour lui la meilleure parade aux dérives sectaires car toute secte repose sur la conviction d'être en elle-même un commencement absolu, ou, à la rigueur, le recommencement d'un idéal perdu, mais depuis si longtemps, que s'en est presque un nouveau départ. Mais n'est-ce pas aussi le sentiment de nombreux protestants ? Ne partagent-ils pas cette conviction qu'avec la Réforme le bon grain fut enfin séparé de l'ivraie ? Mais le catholicisme est-il affranchi de ce même réflexe, lui qui n'a vraiment émergé comme Église universelle qu'en se coupant de la chrétienté d'Orient ? Dans son exposé de 1941 sur *l'Église composée de juifs et de païens*, L.D. souligne combien toutes les Églises, à un moment donné, ont été contaminées par ce virus sectaire, dont la racine première est la perte de communion avec la composante juive de l'Église.

⁵⁵⁹ « Le Réveil, IV. — Un écueil à éviter », op. cit., p. 26b.

⁵⁶⁰ « L'Église et la mission », *Le Semeur*, janvier 1930, 32^e année, 3, p. 153.

I. 3 - La réalité de l'Église

« Il faut, pour le couronnement de l'œuvre divine, une ÉGLISE qui n'accentue pas une vérité au détriment des autres ; car, quelle que soit son organisation, une telle ÉGLISE est sectaire, par le fait qu'elle morcelle la Révélation. »⁵⁶¹

Si donc on veut sortir de cette ornière, la première chose à faire est de ne pas morceler la foi en ne mettant en avant que certains éléments de la révélation. Le premier défi pour nombre de protestants sera de renouer avec la lecture et la méditation de la Bible pour en avoir une connaissance globale et approfondie et non plus se contenter de quelques préceptes qui sous-tendraient une soi-disant éthique protestante.⁵⁶² D'où l'attachement du pasteur Dallière à la catéchèse et aux écrits d'instruction religieuse. Cela apparaît très clairement dans ses contributions mensuelles au journal *Esprit & Vie*, organe du Réveil francophone. Le nombre de ses cahiers de catéchisme d'adulte est aussi révélateur de ce souci.

Une deuxième réponse est de centrer la vie des chrétiens acquis au Réveil, non pas sur tel ou tel point de doctrine (les ministères, l'eschatologie...) ni sur telle ou telle pratique ou expérience spirituelle (le baptême par immersion, le parler en langues, la dîme...), mais sur la sainte-cène. Fadley Lovsky le dit de manière explicite :

« Le centre de gravité sacramentelle de son ecclésiologie est dans la Cène, et non pas dans l'immersion baptismale : l'appartenance à l'Union de Prière se marque par la participation à la Sainte-Cène de l'E.R.F. et non point par une forme particulière du baptême. »⁵⁶³

Cette affirmation de F. Lovsky est confirmée non seulement par son expérience personnelle dans l'Union de prière, mais par de nombreuses affirmations du pasteur Dallière lui-même. Voici par exemple ce qu'il écrit dans son étude de 1949 sur la vie de communauté :

« Où la communauté manifeste-t-elle sa présence tangible sur la terre ? La réponse à cette question est donnée par nos études de 1948 sur la prière. La communauté est présente à elle-même, devant Dieu, au milieu du monde, par son Eucharistie.

C'est dire que l'Union de Prière a un centre de rassemblement visible, qui est la Sainte-Cène du Temple de Charmes, le 3^{ème} dimanche de septembre. [...] Après cette Cène exceptionnelle, nous participons chaque dimanche à des cultes de l'Église Réformée de France ou d'une Église apparentée. »⁵⁶⁴

D'ailleurs, dans les débuts du Réveil, il adopta une position qui en déconcerta plusieurs. C'est le pasteur Schaerer qui l'exprime dans son étude sur les débuts du Réveil et de l'Union de prière :

« A Charmes, s'organisa une réunion hebdomadaire appelée "la Communion". En effet, la Sainte-Cène y était célébrée chaque fois. On y priait librement et les dons spirituels s'y manifestaient. A Charmes, on venait à cette réunion de Privas, du Pouzin, d'ailleurs encore... Jusqu'au jour où le pasteur Dallière décida de la supprimer. Comme je m'en étonnais auprès de lui, il me répondit : Bien que ces réunions soient publiques, annoncées au Temple, ouvertes à tous, elles créent, en fait, une scission dans la paroisse ... Il y a, en réalité, deux Saintes-

⁵⁶¹ Début du § III. Ce morcellement de la révélation, ce n'est pas seulement de mettre en avant un point particulier de doctrine. C'est aussi de séparer le Nouveau Testament du Premier et donc couper l'Église de la « gentilité » de son enracinement juif.

⁵⁶² Dès ses premières années de ministère, L.D. encourage l'usage de listes de lectures bibliques (*Parole & Textes* des Moraves, lectionnaire de la Ligue pour la Lecture de la Bible). Dans un article pour le journal *La Vie Nouvelle*, il recommande ainsi plusieurs publications protestantes sensées nourrir cette piété biblique quotidienne (« Le Réveil de la piété », vendredi 13 janvier 1928, p. 12-13). Il s'agit de : 1) *La Semaine du chrétien*, du pasteur G. Bouttier ; 2) *Près des eaux courantes* de M. Causse ; 3) *Parole & Textes* des Moraves.

⁵⁶³ « La pensée théologique du pasteur Louis Dallière », op. cit., p. 183.

⁵⁶⁴ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 2^e étude, § 2 : Présence de la communauté.

Cènes, celle du Temple et celle de la réunion. Cela ne doit pas être. Il ne faut pas que le Réveil divise l'Église. »⁵⁶⁵

Quand on sait le peu d'importance que la Cène tenait alors dans la piété protestante – elle n'était célébrée que quelques fois dans l'année – et aussi combien sa compréhension était fortement marquée par un mélange de théologie zwinglienne, d'anti-catholicisme et, dans le cas de nombreux hommes, d'une crainte de passer pour un esprit faible si on y participait,⁵⁶⁶ on mesure le caractère inouï des propos de L.D.⁵⁶⁷

La troisième piste que le pasteur Dallièr va approfondir pour éviter l'ornière des ecclésiologies qui deviendraient sectaires, c'est d'instituer une communauté. Comme l'explique encore F. Lovsky, c'est sans doute la raison principale à la création de l'Union de prière dont le projet fut mûri pendant les années 1939-1945. Ce temps de mort où la semence du Réveil fut enfouie dans la terre, préparait cette renaissance de l'élan charismatique, mais sous une forme neuve.

« Conscient des risques à peu près inévitables de conflits et en tout cas d'incompréhensions entre les ministères institués et les ministères spontanés, entre les théologies reçues et les mouvements imprévisibles de renouveau ou les nouvelles aspirations spirituelles, M. Dallièr voyait dans l'apparition et la constitution des communautés spirituelles la clé de l'équilibre ecclésiologique, pourvu que la communauté particulière reconnût l'autorité de l'Église et que l'Église acceptât la vocation de la communauté. [...] L'ecclésiologie de M. Dallièr est l'une des très rares, peut-être la seule dans la tradition réformée, qui conçoive un Réveil de l'Église de multitude sans aboutir à une dissidence professante ou à une scission, en alliant la lucidité quant à la situation spirituelle de l'Église de multitude avec un inébranlable amour-agapè à son égard. »⁵⁶⁸

Bien entendu, affirmer l'importance de la vie communautaire, même sous une forme moins contraignante que celle des communautés de vie consacrée, n'allait pas plus de soi dans le monde protestant que la célébration régulière de la Cène. C'est d'ailleurs pour clarifier les choses qu'il consacre plusieurs des premières Retraites à ces questions :

- 1949 : Quatre études sur la vie de communauté
- 1955 : Quatre études sur la communauté et les vœux

Mais dès 1948, devant le synode réuni à Annonay en Ardèche, il cherchait à expliquer la portée de sa vision des communautés pour l'édification de l'Église :

« Si l'Église accepte sa propre réalité de faiblesse et en même temps l'élection de la grâce, pouvons-nous nous représenter l'action des serviteurs élus dans l'Église, ceux qui sont élus comme je viens de le dire, dans l'élection de la grâce ? Ceux-là suscitent autour d'eux la communauté militante de l'Église, et par cette communauté militante, l'Église reçoit la vie du Ciel et triomphe dans le monde, selon les desseins de Dieu.

La communauté militante ! Pierre MAURY faisait ces critiques au Synode de Grenoble : "la communauté : tout le monde parle de communauté..." Quand je parle de communauté militante suscitée par l'élection de la grâce, elle ne tombe pas sous les critiques de P. Maury, car il ne s'agit pas d'imposer à l'Église l'invention des communautés. On ne peut pas inventer

⁵⁶⁵ *Retour historique sur les origines de l'Union de prière*, 1969, p. 8.

⁵⁶⁶ Sur ce point, relire le texte de L.D., « La fonction spirituelle du culte. IV – La Cène et l'unité de l'homme », *Foi et Vie*, 1926, 8, p. 408-414.

⁵⁶⁷ Cet enracinement de l'ecclésiologie de L.D. dans la réalité de la Cène est d'autant plus déconcertant que l'eucharistie était et reste la pierre de touche des divisions entre les Églises. Il semblerait plus raisonnable de laisser provisoirement cette problématique en dehors des débats pour la reprendre une fois que le terrain aurait été déminé sur d'autres sujets. Pourtant, toutes les expériences d'*ecclesiola in ecclesia* que nous évoquons plus haut, mirent en avant, d'une manière ou d'une autre, cette importance du repas du Seigneur.

⁵⁶⁸ F. LOVSKY, « La pensée théologique du pasteur Louis Dallièr », op. cit., p. 179.

I. 3 - La réalité de l'Église

une idée d'Église et lui courir après. On ne peut pas inventer une idée de communauté : cela ne peut pas devenir une technique. Il s'agit de vivre dans l'Église, telle qu'elle est, dans sa faiblesse, sans lui imposer un idéal, sans sortir d'elle. La communauté militante : elle est le fruit de l'élection, elle a sa vie en elle-même. Il y a élection d'un serviteur, élection d'autres âmes à côté, il y a une formation par l'Esprit de la communauté - non pas inventée - mais vivante.

Cette communauté ne peut se constituer qu'autour de la Table du Seigneur, elle ne peut pas se déplacer, elle est au centre de l'Église. C'est dans les pasteurs consacrés pour donner la Sainte Cène que l'Église reconnaîtra l'élection par laquelle est suscitée la communauté militante. Ces communautés diverses se diversifient non pas selon les inventions humaines : "moi je vais m'occuper de ceci ou de cela". Non le Saint Esprit départit ses dons comme Il le veut, à chacun dans le mystère de l'élection. Pourquoi un tel est-il appelé à ceci, l'autre à cela ? Pourquoi l'un secourt-il et l'autre prophétise-t-il ?...C'est le secret de l'élection, c'est le secret du Saint Esprit qui départit les dons et les largesses dans l'Église comme Il veut. Il n'y a donc pas de plans humains, il y a une œuvre de la grâce sur le fondement de l'élection. »⁵⁶⁹

Dans ce texte, il faut prêter attention aux dernières lignes qui mettent fortement l'accent sur tout ce que l'Église mais aussi les communautés doivent à l'action divine. À nouveau, c'est aller à contre-courant de la mentalité protestante, notamment en ces années d'après-guerre où l'on a vu à quels drames la passivité de beaucoup avait conduit. Bien sûr le *sola gratia* reste de rigueur, mais rien n'interdit de se relever les manches et de prêter main forte à tous ceux qui veulent (re)bâtir un monde plus fraternel. Face à ces élans d'engagement que vient faire l'idéal communautaire, la prière, le retrait du monde ? Le militantisme de la Sainte Cène ne fait pas très sérieux face aux luttes que mènent pasteurs et prêtres ouvriers, face aux débuts de la guerre froide dans un monde qui vit désormais sous la menace de la bombe nucléaire.

Pourtant, sur ce point, L.D. rejoint les intuitions de Jacques Ellul : la technique est ce nouveau monstre froid dont l'impact risque d'être bien plus redoutable que celui des différents totalitarismes.

« La technique est devenue le signe, dans le monde moderne, du rejet du christianisme. À ce sujet, un des traits essentiels du christianisme, c'est l'humilité devant le réel. La pensée chrétienne admet le réel, elle ne le nie pas. La pensée chrétienne regarde en face le réel avec toutes ses faiblesses, ses misères. Elle est à l'aise dans la création de Dieu. La technique, c'est le signe qu'on a remplacé la pensée chrétienne par un système d'idées qui viennent du cerveau de l'homme et qui nient la réalité ; la réalité, ce sont mes idées, c'est de mes idées que part la vérité. Les systèmes d'idées, qui ne sont pas soumis au réel, tendent à s'incarner, vont devenir visibles ; mais il n'y a pas d'incarnation en dehors de Jésus-Christ. Les idées de l'homme prennent figure monstrueuse : les idées de l'homme en libre circulation, illustrées par un produit qu'elles inventent, ce sont les monstres de la technique qui ont perdu contact avec la mesure de l'homme. »⁵⁷⁰

Cette prise en compte de l'impact de la technique sur toute la société moderne se retrouve tout au long des écrits de L.D., depuis ses articles de jeunesse jusqu'aux enseignements donnés dans les Retraite de l'Union de prière.

« De quand date l'ère de la technique ? Est-ce précisément par une sorte d'attraction de la pensée politique, est-ce pour une raison plus profonde ? Il semble bien que la Révolution et la technique ont à peu près la même date de naissance. Victor Hugo est là pour nous le dire. C'est bien lorsque l'ordre nouveau issu de la Révolution a été à peu près définitivement consolidé, aux environs de ces années 1820 à 1840, où se répandent les grands systèmes

⁵⁶⁹ *La question que posent à l'Église les structures du monde moderne*, 1948, p. 7-8. L'utilisation récurrente de l'adjectif « militant/e » par L.D. dans cette citation peut être mise en rapport avec son expérience du Réveil et ses contacts avec les communautés pentecôtistes. En effet, le militantisme est un trait saillant de ces communautés comme le montre S. FATH, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église... », op. cit., p. 372-376.

⁵⁷⁰ *La question que posent à l'Église les structures du monde moderne*, 1948, p. 4.

idéalistes, et où explose le romantisme, que la technique commence à prendre l'essor prodigieux qui caractérise le XIX^e siècle et le quart déjà écoulé du XX^e siècle. »⁵⁷¹

« Ce principe [du grand nombre ou de la masse] est précisément le ressort de l'œuvre de l'Anti-Christ : par un viol de la nature, l'homme moderne s'empare d'une puissance, la technique, qui lui permettra de donner au grand nombre, l'illusion d'une sécurité contre Dieu ; et, pour assurer son pouvoir, il procède également à des massacres sur le plan du grand nombre ; ainsi il assoit définitivement la puissance de la mort sur les survivants comme sur les trépassés. »⁵⁷²

« L'homme d'aujourd'hui devient un étranger par rapport à lui-même, absorbé qu'il est par le social, le mécanique. D'être étranger à soi, cela est bien proche d'être un aliéné. Pour l'homme moderne, Jésus est le médecin de notre aliénation. »⁵⁷³

Nous constatons dans ces citations que pour L.D., la technique n'est pas seulement envisagée du point de vue de l'histoire ou de la sociologie, mais aussi comme révélatrice d'un basculement « spirituel ». Face à ce péril, il ne s'agit pas d'opposer des stratégies ecclésiales, des militantismes inspirés des Évangiles ; il faut adopter la seule résistance qui puisse désormais réussir : la résistance spirituelle. Si le *sola gratia* doit garder sa pertinence en cette époque nouvelle et incertaine, c'est en le comprenant comme le curé de campagne du roman de Bernanos : « *Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ.* »⁵⁷⁴

Avec la plus pure tradition réformée, le *sola gratia* renvoie donc à la théologie de la croix, à cet apparent échec messianique qui pourtant, à la lumière du dimanche de Pâques devient le lieu même de la victoire sur le mal et la mort. C'est dans cette lumière pascale que la communauté trouve sa raison d'être. Son militantisme n'est pas celui d'une ecclésiologie sectaire qui chercherait à convaincre un nombre croissant d'adeptes de la justesse de son message, mais d'accepter que c'est dans la faiblesse qu'elle reçoit sa force, que c'est par une simple bouchée de pain et une gorgée de vin qu'elle retrouve sa vigueur.

I. 3.5 Le culte en Esprit de l'Église.

Tout le parcours des paragraphes précédents, depuis le constat de la fin de la chrétienté en Europe, en passant par la remise en question des tendances individualistes de la culture occidentale pour inviter à une compréhension renouvelée de la réalité ecclésiale, nous a amené à souligner deux convictions essentielles de L.D. : d'abord, l'importance de l'action de l'Esprit-Saint tant au niveau de la foi personnelle que de la vie de l'Église ; ensuite, la centralité du culte et au cœur du culte, la célébration de la Cène.⁵⁷⁵

Pour lui, les deux doivent rester étroitement liés : se focaliser sur le culte en n'accordant pas au Saint-Esprit la place nécessaire, c'est au mieux promouvoir une réforme liturgique qui,

⁵⁷¹ « Examen de l'idéalisme », *Études Théologiques et Religieuses*, 1931, p. 140.

⁵⁷² *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude 2^e partie 1^{er} principe, p. 7 ou 15 selon les éditions.

⁵⁷³ *Les Mystères du salut*, 1959, 1^{ère} étude : Le petit nombre des élus, § 6 : La perdition intériorisée.

⁵⁷⁴ *Journal d'un curé de campagne*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 1258. Ces lignes sont la conclusion du roman. Paul Ricœur citera avec émotion ces lignes à la fin de la préface de : *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990, p. 36.

⁵⁷⁵ Dans son article « Pas de réforme des formes » qui date des années du Réveil (*Esprit & Vie*, 1934, 29, p. 240-242), L.D. propose plutôt que les nouvelles formes d'expression de la foi se vivent à côtés des formes liturgiques et ecclésiales traditionnelles. Il faudra attendre la fondation de l'Union de prière pour trouver une manière moins polémique de vivre la nouveauté de l'Esprit dans le cadre de formes plus classiques.

I. 3 - La réalité de l'Église

même si elle est heureuse, ne fera de toute façon pas l'unanimité ; au pire lâcher la proie pour l'ombre en substituant à des formes malgré tout éprouvées par le temps des pratiques qui n'auront pas de lendemains. Se focaliser sur l'Esprit en négligeant le culte, c'est au mieux vivre parfois quelques célébrations inspirées, au pire instituer l'anarchie de célébrations désordonnées où Parole et sacrement ne joueront pas leur rôle de socle ecclésial.

Trop souvent, les partisans des deux bords se sont avant tout affrontés sur les formes. C'est oublier la parole de Jésus à la Samaritaine : « Dieu est Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité » (Jean 4.24). Mais encore s'agit-il de ne pas se tromper dans la compréhension de ce texte. Pour L.D., dans la ligne de ce qu'il a écrit sur la visibilité de l'Église et sur le lien étroit entre piété personnelle et communautaire, le culte en Esprit ne signifie pas un culte intériorisé centré sur l'élévation de l'âme, mais un culte où, indépendamment des formes qu'il adopte, est manifestée de façon quasi tangible la présence du Seigneur vivant. Comme pour la Samaritaine au bord du puits, il s'agit que pour chacun, dans le culte, s'opère cette révélation par laquelle celui qui nous parle par l'Évangile est reconnu comme digne de notre adoration. Le culte en Esprit est donc ce culte où l'épiclèse retrouve tout son sens, en particulier parce qu'elle répond à la prière de toute la communauté et qu'elle conduit à proclamer avec force la seigneurie du Christ.

« En vérité, il est là, le Saint-Esprit, non pas enfermé dans nos théologies modernes, mais constaté, proclamé par le dogme traditionnel, par les réformateurs. Il est là dans son œuvre, l'Église chrétienne, les paroisses vivantes. Car le miracle de l'Esprit de Dieu, c'est d'unir indissolublement la vérité à l'amour, et de fonder une société d'âmes régénérées, liées entre elles, et liées à Dieu. (...) Je crois au Saint-Esprit, je crois la sainte Église universelle. »⁵⁷⁶

Cette reprise volontaire de la dimension pneumatologique du culte, notamment par le mouvement du Réveil, doit cependant être vécue avec sagesse pour ne pas risquer de conduire la communauté à perdre de vue la réalité de l'Église :

« Or, la prédication du Réveil dans nos paroisses fait appel avec raison à la doctrine trop négligée du Saint-Esprit. On peut donc craindre que, l'individualisme aidant, la doctrine du Saint-Esprit ne soit sujette ici et là à des déformations qui l'éloignent de la vérité biblique et traditionnelle, pour la faire tomber dans le sectarisme. »⁵⁷⁷

Sur ce point, L.D. ne variera pas comme l'indique ce passage d'un des derniers enseignements qu'il donnera dans une Retraite de l'Union de prière :

« Des pasteurs, en particulier notre tout petit groupe de l'Ardèche, d'une part, comprit le parler en langues comme un don authentique de Dieu, pour le louer et le prier, spécialement dans la piété privée ; d'autre part, ils se dirent les uns aux autres : si ce charisme est du Saint-Esprit, comment le Saint-Esprit, qui est principe d'unité, nous appellerait-il à nous séparer de l'Église, où nous avons déjà rencontré Jésus ? Nous ne fûmes pas les seuls à penser ainsi. »⁵⁷⁸

Mais ce ne sont pas seulement ceux qui prônent le Réveil qui doivent faire preuve de prudence. D'autres tendances qui se sont aussi affirmées dans le protestantisme français, comme par exemple celle du christianisme social, doivent elles aussi se laisser interpeller. Si d'un côté, c'est la dérive sectariste qui menace, de l'autre c'est le danger d'un unanimisme où finirait par s'édulcorer la seigneurie du Christ.

« Si l'union se fait sur une conséquence du culte, comme le pacifisme, pourquoi exclure les libres-penseurs, les communistes, etc., etc. : tous ont le programme, non le Credo. La

⁵⁷⁶ « Le Réveil, III. — Une vérité nécessaire », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 janvier 1926, p. 19a.

⁵⁷⁷ « Le Réveil, IV. — Un écueil à éviter », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 janvier 1926, p. 26b.

⁵⁷⁸ *Quatre études sur l'Épître aux Hébreux*, 1974, 1^{ère} étude, § 1 : Le Réveil.

conclusion d'une telle action c'est un humanitarisme non chrétien. Il ne suffira pas de prononcer le nom de Jésus. Il faut encore l'adorer. »⁵⁷⁹

C'est ici que l'action de l'Esprit-Saint trouve tout son sens : unir les croyants dans la confession de ce que Jésus est celui qui a reçu toute autorité et dans l'adoration du Père qui la lui a donnée. Ainsi, si l'Église est bien cette réalité suscitée par l'Esprit, c'est pour devenir aussi ce corps du Fils par lequel le Père est glorifié. En extrapolant sur la pensée de L.D. nous dirions volontiers que ce qui manque au protestantisme, c'est cette vision nette du Christ « pantokrator » telle qu'elle figurait dans la voûte du chœur de nombreuses églises byzantines. À nouveau, l'origine de ce manque est à chercher dans certaines dérives de la pensée moderne qui en exaltant l'homme-dieu et ses pouvoirs, a diminué d'autant l'autorité du Dieu-Homme mort en croix. Si le culte en Esprit a bien un sens, c'est de nous délivrer de ces illusions et d'orienter tout notre être – et pas seulement ses facultés rationnelles – à rendre gloire à Dieu seul.

« Toutes ces opinions qui nous attirent et qui désagrègent l'Église parce qu'elles occupent l'esprit sans avoir la force de l'intégrer au corps mystique de Jésus-Christ, - ces opinions ne doivent leur prédominance dans nos cerveaux qu'à l'absence de convictions fermes sur le monde surnaturel. Nous tombons dans les doctrines humaines – et elles nous dirigent – quand nous nous écartons du Saint-Esprit qui illumine et fait communier les âmes dans une **commune adoration**, une commune obéissance. »⁵⁸⁰

« Le rayonnement d'une Église dépend de la subordination de toute recherche spirituelle à **l'adoration du Père céleste**. [...] Ainsi le protestantisme, doctrine de la grâce, doctrine dont le danger à l'origine était de pencher vers une insuffisante appréciation de l'effort de l'homme pour obéir à Dieu, s'est infléchi dans le sens d'un moralisme où la conduite bonne, et non plus l'adoration de Dieu, est devenue le centre de la religion. »⁵⁸¹

« L'Église réformée de France ne peut être elle-même qu'en humiliant tout ce qui est de l'homme devant ce qui est de Dieu. Son fondement, c'est **l'adoration de Jésus-Christ** et de Jésus-Christ seul. »⁵⁸²

Cette dernière affirmation n'a en soi rien de nouveau. Ce n'est que la reprise du *Soli Deo Gloria* calvinien.⁵⁸³ Sur ce point on note à l'époque une convergence d'opinion dans le protestantisme puisqu'un pasteur comme A.-N. Bertrand, représentant l'aile libérale de l'ERF, souligne lui aussi l'importance de l'adoration dans le culte.⁵⁸⁴ Peut-être que la seule différence entre cet auteur et ceux du Réveil tourne autour du caractère de cette adoration. Pour le premier, et bien que l'adoration soit présentée non pas comme un des actes du culte mais comme son « atmosphère générale », il n'en demeure pas moins que « l'adoration véritable est un état auquel l'âme ne se hausse pas facilement et dans lequel elle ne saurait demeurer

⁵⁷⁹ Lettre à Pierre Ducros, 6 mars 1923.

⁵⁸⁰ Lettre à Pierre Ducros, 27 novembre 1925.

⁵⁸¹ « Culture et unité », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 octobre 1926, p. 335b-336a.

⁵⁸² « Notes sur une lecture de Saint Augustin », *Foi et Vie*, 1927, 6, p. 322.

⁵⁸³ Carl-A. KELLER, *Calvin mystique. Au cœur de la pensée du Réformateur*, Genève : Labor et Fides, 2001. Dans le Liminaire (p. 13-24), l'auteur rappelle les débats autour de cette question parmi les spécialistes de Calvin. Ce qui est certain, que l'on qualifie ou non Calvin de « mystique », c'est que le thème de l'union à Christ tient chez lui une place majeure et se trouve étroitement lié à sa pneumatologie.

⁵⁸⁴ « L'adoration dans le culte protestant », in *L'Église*, Paris : Fischbacher, 1931, p. 43-71. Cet ouvrage présente les contributions de W. MONOD, A.-N. BERTRAND et R. WILL aux Journées Spirituelles de Valence d'octobre 1930. La préface est rédigée par le pasteur Marc Boegner (Voir note 484).

I. 3 - La réalité de l'Église

de façon durable que très exceptionnellement ».⁵⁸⁵ Pour le Réveil au contraire, un des fruits de l'effusion de l'Esprit-Saint est de favoriser cette adoration.

« Les manifestations surnaturelles, ou charismes, du Saint-Esprit, données par le Seigneur, comme des bijoux à sa fiancée, ou des armes à son épouse vaillante, se manifesteront dans toute leur beauté sur la base du Culte en Esprit. [...] Les charismes du Saint-Esprit s'épanouiront pleinement dans l'église de Christ, celle que l'on reconnaît à son fruit, et qui offre à Dieu, le culte d'adoration par l'Esprit. Ces charismes sont autant de rayons qui émanent du Seigneur de gloire. Quand nous l'adorerons pleinement, chacun de nous sera un de ces rayons émanés de Lui pour le bien des autres.

Les louanges inspirées, langues et interprétation, cantiques spirituels, prières qui glorifient Dieu par l'Esprit, servent à l'adoration elle-même, dans les réunions de l'église. Le Temple déborde de la gloire de Celui qui le remplit. Les manifestations de puissance, guérisons et miracles, partent du culte d'adoration comme autant de rayons d'amour, pour aller chercher ceux qui vivent loin des fêtes solennelles, et les éveiller à une vie toute nouvelle.

Les paroles vivantes enfin, (la parole de sagesse, la parole de connaissance, la prophétie, la foi et le discernement des esprits), sont destinées à maintenir la vie de Dieu dans l'église du Seigneur. La Parole de Dieu est créatrice. Elle est vivante et permanente. Par l'Esprit, elle est portée avec puissance au cœur de l'Église du Maître.

Il ne faut pas se représenter la puissance du Saint-Esprit comme une qualité visible sans cesse dans la personne du disciple. Quelle erreur ! Ce qui est visible, dans une vie réellement remplie de l'Esprit, c'est la ressemblance avec Jésus-Christ, principalement la douceur, la joie, la paix. Par le fait, ce qui est visible, c'est Christ même, et non plus la personne humaine. »⁵⁸⁶

Ce texte qui semble faire l'apologie de l'expérience pentecôtiste n'est cependant pas très éloigné de ce que L.D. écrivait aussi quelques années auparavant à propos de « l'état de grâce ». ⁵⁸⁷ En effet, comme nous avons déjà eu l'occasion de le préciser, l'accueil par L.D. du message pentecôtiste et de l'expérience d'un renouveau spirituel, doivent toujours être considérés dans la perspective de ce qu'il écrivait aussi de l'expérience mystique chrétienne. Pour lui, l'expérience à laquelle se réfère le Pentecôtisme n'est certainement pas à comprendre comme la réapparition miraculeuse des charismes après une absence de dix-huit siècles, mais plus modestement comme une nouvelle preuve, certes d'une ampleur sans précédent, de ce que l'Esprit-Saint a toujours été à l'œuvre dans l'Église et dans le monde. C'est précisément la thèse qu'il développait dans son article sur l'état de grâce, état à comprendre comme le résultat de l'œuvre de Dieu dans une âme. Mais parce que pour le chrétien, cet état de grâce ne peut être vécu sans prise en compte de la réalité de la croix, il ne faut pas s'attendre à ce qu'il revête un caractère spectaculaire qui l'imposerait au regard extérieur. D'ailleurs, dans son étude, L.D. s'appuie avant tout sur ce qu'il a pu discerner dans la vie de paroissiens anonymes plutôt que dans l'étude de grandes figures chrétiennes.⁵⁸⁸ Ce souci d'une foi profonde et pourtant humble, L.D. le conservera à l'époque du Réveil :

« Voici un petit conseil pratique. Si l'on admire, ou simplement si l'on remarque votre puissance, si l'on dit de vous : "Quel chrétien puissant ! Quel pasteur puissant !", cela est un

⁵⁸⁵ Ibid., p. 59. N'est-ce pas en raison de la tendance plus rationaliste de la théologie libérale qu'une telle impression s'explique ? Dans un de ses articles, L.D. fait en effet remarquer que si le dogme est reçu à partir d'une révélation, la métaphysique s'élabore par le travail de l'esprit humain. Toutefois, la plus haute des métaphysiques ne pourra perpétuer l'adoration : « on n'adore pas le Dieu d'un système, mais un Dieu vivant » (« De la métaphysique au dogme », *Le Semeur*, janvier 1929, 31^e année / 3, p. 126-127).

⁵⁸⁶ « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 44a-44b.

⁵⁸⁷ « Réalité de la vie intérieure III : L'état de grâce », *Le Semeur*, mars-avril 1929, 31^e année / 5-6, p. 358-398. Texte réédité en brochure : *L'état de grâce*, Paris : Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Étudiants, 1929, 48 p.

⁵⁸⁸ Ibid., voir notamment le § 2, p. 373-375 (p. 20-22 dans le tiré à part).

signe sûr que vous brillez par une puissance humaine, et non par l'Esprit de Dieu. Souvenez-vous donc que tout ce qui s'élève sera abaissé ! Les instruments réellement puissants aux yeux de Dieu passent inaperçus aux yeux des hommes. »⁵⁸⁹

C'est fort aussi de cette conviction qu'il ne cherchera jamais à développer le rayonnement de la communauté de l'Union de prière pour lui donner une visibilité ou une quelconque influence dans l'Église réformée. C'est sans doute aussi l'expression de sa conviction de ce que la chrétienté, c'est-à-dire l'influence effective des Églises et de l'Évangile sur la société civile, était désormais révolue. Cela constitue presque un paradoxe : le 20^e siècle est le siècle d'un retour sans précédent de l'Esprit, c'est le siècle de l'Église qui voit son unité recherchée de façon intense par un nombre croissant de confessions ; et en même temps, c'est aussi l'époque d'une marginalisation sans précédent de la vision chrétienne du monde et le siècle des plus grandes persécutions ! Le pari un peu étrange du pasteur Dallièrre consiste donc à comprendre la « présence au monde » sous une forme qui donne plutôt l'impression d'un retrait : celui de la prière.

« Dans les affaires d'ici-bas, le Français moyen qu'est chacun de nous, se voit sollicité par les promesses de toutes sortes, les promesses électorales par exemple. Le candidat dépeint le but merveilleux que se propose son parti. Il sollicite notre voix pour y parvenir. Tout autre est la présence de l'Église au monde. Elle ne demande pas la voix des hommes pour introniser son Seigneur. C'est déjà fait : "Celui qui a été abaissé pour un peu de temps au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur" (Hébreux 2/9). L'Église présente au monde ne recrute pas ses militants en vue d'un lendemain terrestre. Le programme de l'Église, - le programme de son Chef, - c'est d'achever la plénitude de sa formation en Christ, en vue de sauver le monde du péché et de la mort. Programme utopique entre tous : "Nous t'entendrons là-dessus une autre fois" (Actes 17/32). Pourtant, si nous voulons entendre S. Paul aujourd'hui, il nous montre que c'est là le seul programme absolument vrai et certain, raisonnable et fondé : et que, à côté de lui, il n'y en a pas d'autre. »⁵⁹⁰

C'est dans cette perspective que le culte et l'adoration reçoivent une compréhension renouvelée. Il ne s'agit pas d'un retrait au sens où le prônait le quiétisme d'une madame Guyon, mais au contraire de découvrir que la seule action qui ait aujourd'hui des chances de réussir dans notre monde, c'est d'abord celle de Dieu sur ses fidèles. Si les cultes ont été désertés, si les paroisses sont aujourd'hui en difficulté c'est aussi parce que pour la majorité des fidèles, le sentiment dominant n'est justement plus celui de rencontrer dans le culte un Dieu vivant et agissant. Si L.D. après d'autres auteurs protestants pose de manière aussi forte la question de la pertinence du culte c'est parce qu'il sert de révélateur à la question de fond qui se pose au christianisme moderne. L'essentiel n'est donc pas de savoir si sa forme doit changer ou non, ni de repenser l'exercice du ministère. Ce qui est en jeu, c'est la question de la pertinence de Dieu pour notre monde et celle de l'autorité du Christ pour notre histoire. Sur ce point, L.D. est bien d'accord avec Barth : le 20^e siècle – qui rappelons-le ne commence vraiment qu'en août 1914 – est celui où doit être affirmé sans ménagement, le jugement de Dieu sur le monde.

« Dieu existe-t-il ? Si oui, rien ne sert de le morceler pour ainsi dire, et de le faire réapparaître à l'intérieur des expériences des croyants. Ce divin, monnayé en menue monnaie psychologique, ne saurait être l'objet de mon adoration. C'est à mon Créateur, à mon Rédempteur que va ma foi. L'intelligence, dira-t-on, est incapable d'y atteindre. D'accord. Mais Dieu s'est révélé en Jésus-Christ, il a agi parmi nous. L'existence de Dieu et la révélation en Jésus-Christ sont antérieures à toute connaissance que je puis en avoir.

⁵⁸⁹ « Après le baptême du Saint-Esprit », op. cit., p. 44b.

⁵⁹⁰ *L'Église présente sous l'action du Saint-Esprit*, 1967, 4^e étude, introduction.

I. 3 - La réalité de l'Église

Ayons le courage de définir franchement les positions en présence. Ou bien il n'y a que des faits naturels, expérimentaux, tombant sous les sens, liés par des rapports constants : alors il n'y a ni métaphysique ni religion, ni Dieu ni âmes. Ou bien Dieu, le Christ, le salut, les âmes sont des réalités, et alors il y a de la métaphysique jusque dans les démarches les plus banales de la vie courante. À plus forte raison une méditation métaphysique, une recherche métaphysique, une contemplation métaphysique sont-elles alors prescrites à notre esprit comme un de ses devoirs les plus nobles. Mais, de grâce, que les chrétiens ne se meuvent plus entre deux eaux, dans la région trouble des faits qui seraient religieux sans être métaphysiques, ou expérimentaux sans être scientifiques. »⁵⁹¹

Nous retrouvons donc avec cette réflexion sur le culte ce que L.D. écrivait sur l'idéalisme.

« L'adoration reste le fait irrémédiablement rebelle à l'idéalisme. Celui-ci, pour maintenir ce qu'il croit être la vérité, est tenu de taxer d'erreur ou d'illusion l'acte le plus sacré dont l'homme soit capable : la prière, le salut. »⁵⁹²

Pourtant, même l'approche la plus scientifique et rationaliste de l'expérience religieuse doit reconnaître qu'il y a dans cette expérience des éléments qui débordent le cadre de la simple raison. C'est en tout cas la thèse de L.D. dans son article : « De l'expérience à la métaphysique ».⁵⁹³ Dans un premier temps, il souligne le fait que dans l'expérience religieuse de l'adoration il y a quelque chose d'insoumis et d'incontrôlable, tant par la raison, que par la société ou l'État. Le deuxième élément décisif est la relativisation radicale qu'opère l'élan de cette expérience religieuse de tout ce qui constitue notre cadre de vie. Cette relativisation s'effectue au profit d'un dépassement vers Dieu (ou l'absolu) le quel, pour l'adorateur, n'est pas de l'ordre de l'illusion.

Ainsi le culte exprime bien cette conviction centrale de la Réforme : Dieu est celui à qui l'homme doit l'hommage de son adoration. Le culte n'a pas pour première finalité d'édifier l'être humain, ni même de le consoler ou de le corriger, mais il est offert au Dieu qui s'est aussi offert à nous en Christ. C'est dans un deuxième temps seulement que l'humanité trouvera aussi sa place et son rôle.

D'une certaine façon, si notre manière de vivre le culte revêt une telle importance c'est parce qu'elle reflète notre manière de comprendre le monde et de nous y insérer. C'est pour cela, que le christianisme ne peut se contenter des diverses piétés individuelles. Le culte est par nature une célébration « communionnelle » : entre Dieu et ses créatures, entre les créatures et entre les créatures et la création. Si la foi peut bien sûr être éminemment personnelle, elle ne peut cependant demeurer solitaire.

« En résumé l'adoration doit aller, par une alternative régulière, du sanctuaire qui est dans la maison de chacun au sanctuaire de la paroisse. »⁵⁹⁴

C'est fort de cette conviction que L.D. prolongera cette méditation sur le culte jusque dans ses conséquences ecclésiologiques et œcuméniques les plus larges. En effet, comment envisager ce culte « en esprit et en vérité » si en raison de blocages historiques ou théologiques, certains en seraient exclus. Il est vrai que depuis les temps bibliques, le culte

⁵⁹¹ « Pour la métaphysique », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 octobre 1925, p. 194b-195a. Quelques années plus tard, L.D. ne parlera plus de « métaphysique », terme fortement lié à la philosophie et risquant donc d'être trop assimilé à la dimension intellectuelle, mais insistera sur cette vie par l'Esprit qui ouvre l'être tout entier aux réalités divines. Certes, Paul parle aussi d'un culte « raisonnable » (Romains 12.1 ; le terme grec est *logikos*), mais évidemment pas au sens kantien. D'ailleurs, le verset suivant ajoute : « Ne vous conformez pas au siècle présent » !

⁵⁹² « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 362.

⁵⁹³ *Le Semeur*, novembre 1928, 31^e année / 1, p. 1-6 & décembre 1928, 31^e année / 2, p. 45-55

⁵⁹⁴ « La prière et le culte », *Foi et Vie*, 1926, 6, p.

rendu au Dieu vivant a connu des localisations empreintes d'exclusivisme : Jérusalem pour les Juifs contre le mont Garizim pour les Samaritains. L'histoire chrétienne a répété ce travers : Rome contre Constantinople. Le protestantisme pourrait croire qu'il est, lui, à l'abri de telles dérives puisque ni Wittemberg, ni Genève ni aucune autre ville ne s'imposèrent jamais comme lieu de convergence de la foi réformée. Mais n'est-ce pas alors courir le risque d'une piété sans enracinement concret ? Faut-il rappeler combien pour L.D., cette notion d'un sol nourricier de la foi avait de l'importance ?

Nous sommes pourtant ici face à une apparente impasse : chacun estimant que son lieu est le plus propice à l'adoration comment aller vers une véritable réconciliation ? Faut-il que chacun abandonne son lieu de référence au nom d'une u-topie (littéralement non-lieu) réconciliatrice ? Pour L.D., un lieu de convergence existe car toute l'Écriture le mentionne : c'est Jérusalem. Mais non pas la Jérusalem d'un quelconque nationalisme religieux – lequel d'ailleurs peut être tout autant juif que chrétien, songeons aux croisades – mais la Jérusalem en tant que foyer intemporel d'espérance. N'est-ce pas en cette ville que l'œuvre de la rédemption a trouvé son centre éternel et n'est-ce pas à partir d'elle que l'Église a commencé son rayonnement vers les confins du monde ? Il faut tout de suite ajouter qu'à cette Jérusalem terrestre et visible s'ajoute une autre, encore plus fondamentale, bien qu'invisible : la Jérusalem céleste que l'Apocalypse identifie avec la plénitude du Royaume et dont la manifestation ultime conclura l'histoire initiée en Eden. C'est cette Jérusalem dont le visionnaire de Patmos nous donne un tableau émouvant qui exprime aussi la plénitude de la vision « communionnelle » que nous évoquions ci-dessus :

« J'entendis du trône une voix forte qui disait : La demeure de Dieu est avec les humains ! Il aura sa demeure avec eux, ils seront ses peuples, et lui-même, qui est Dieu avec eux, sera leur Dieu ». Apocalypse 21.3

« Le trône de Dieu et de l'agneau sera dans la ville. Ses esclaves lui rendront un culte ; ils verront son visage, et son nom sera sur leur front ». Apocalypse 22.3-4⁵⁹⁵

Cette référence à Jérusalem est d'ailleurs explicite dans le 3^{ème} sujet de prière de la Charte de l'Union de prière :

- § 39 / 43 Les mouvements œcuméniques et les efforts catholiques semblent ne pouvoir se rejoindre que s'il surgit, par la Grâce de Dieu, un événement nouveau.
- § 40 / 44 Or l'Église chrétienne a connu, dans l'histoire, son plus haut point d'unité quand elle a été groupée autour de **Jérusalem**, par la subordination de Paul à Pierre, et des églises de la Gentilité « aux églises de Dieu qui sont en Jésus-Christ dans la Judée » (1 Thessaloniens 2/14).
- § 41 / 45 Au fur et à mesure que l'Église s'est éloignée de ses origines juives elle a eu tendance à se diviser.
- § 42 / 46 D'autre part, et providentiellement, les divisions mêmes de la Chrétienté ont été comme un aiguillon portant l'Église à la recherche d'une unité plus haute et plus vivante.
- § 43 / 47 La Réforme en particulier, si elle a couru le risque de judaïser, en se durcissant en sectes légalistes, a aussi, d'un autre côté, suscité un mouvement dynamique qui puise ses sources dans la Parole vivante de Dieu et dans la révélation du plan du salut, c'est-à-dire d'une histoire qui doit aboutir à son terme.
- § 44 / 48 Ce terme n'est-il pas la Jérusalem d'en haut, Israël converti à Jésus-Christ, étape ultime du pèlerinage de l'Église qui était partie de la Jérusalem terrestre ?

⁵⁹⁵ Texte de la *Nouvelle Bible Segond*. Pour faire droit au texte de l'Apocalypse, il faut aussi souligner que dans ces mêmes passages, des versets très durs font allusion au rejet de ceux dont le comportement exprime leur refus de l'alliance (Apocalypse 21.8 ; 22.15).

I. 3 - La réalité de l'Église

D'ailleurs à partir de la fondation de l'Union de prière, ce thème de Jérusalem reviendra à de multiples reprises.⁵⁹⁶

« C'est leur capitale [il s'agit des Juifs], Jérusalem, qui est le point central de l'ÉGLISE, partie, comme l'ont dit les Pères, pour un pèlerinage terrestre qui commence à la Jérusalem d'en bas pour finir à la Jérusalem d'En-Haut. En sorte, concluons-nous, que Rome n'a été qu'une capitale provisoire : elle est, par rapport à Jérusalem, ce qu'a pu être Avignon, pour un temps, par rapport à Rome. »⁵⁹⁷

« La présence eucharistique est le pont jeté entre la terre et le ciel ; il jaillit de la chambre haute à Jérusalem et s'élance vers la Jérusalem d'en-haut comme vers son second pilier. »⁵⁹⁸

« Pour le peuple de la nouvelle alliance, Rome, Constantinople, Genève, Canterbury ou Moscou ne seront jamais que des capitales secondaires. Notre gouvernement à tous réside dans la Jérusalem d'en-haut ; c'est là que notre Culte a son centre, comme le montre l'Apocalypse ; c'est de là qu'est envoyé sur nous le Paraclet qui, semblable à la Nuée de l'Exode, guide le peuple nouveau vers le Ciel qui lui est promis. »⁵⁹⁹

Pourtant, même si ce regard en avant vers la Jérusalem qui vient peut nous remplir d'espérance, il n'en demeure pas moins que notre réalité présente demeure marquée par les divisions. Alors que tout doit nous faire aspirer à la célébration d'un culte en Esprit et en vérité, nous devons reconnaître que l'absence d'unité entre les disciples du Christ appose à nos célébrations une note d'imperfection.

« Quand nous disons "Notre Père", ce n'est pas vrai. Le Malin s'est glissé et il y a un élément de mensonge. Pour dire "Notre Père", il faudrait être tous unis, nous les enfants. Or nous ne le sommes pas. Le Notre Père que nous disons est le Notre Père de l'Église Réformée de France, et, en ce sens, il n'est pas celui des autres. Car, s'il y avait accord total dans la paternité de Dieu, comment des structures ecclésiastiques opposées les unes aux autres pourraient-elles encore subsister ?

L'Église invisible n'est pas une solution. Que Dieu reconnaisse les siens dans les divers organismes ecclésiastiques, cela n'exempte pas l'homme d'obéir au commandement d'unité. Il y a un obstacle à l'exaucement de la prière sacerdotale de Jésus et cet obstacle est en nous tous.

Pour célébrer notre Culte, nous devons appartenir à une Église, et même si celle-ci est le résultat d'une ou plusieurs coupures, elle remonte toujours par ses racines au collège des douze apôtres et à l'Église de Jérusalem le jour de la Pentecôte. Nous ne pouvons pas échapper à cette loi. Dès qu'il y a un culte dans l'état actuel, il y a une séparation des chrétiens entre eux. Si l'on se sépare de tout, pour n'être compromis avec personne, on fait une séparation de plus. Ce mystère d'iniquité n'a qu'une solution possible, c'est l'unité visible de l'Église visible pour le Retour de Jésus-Christ. Solution qui paraît encore tellement « formidable » qu'on n'ose

⁵⁹⁶ L'étude la plus détaillée sur Jérusalem fut donnée à la Retraite de 1961 (*L'Union de prière et le prophétisme Biblique*), en particulier dans le 4^{ème} enseignement intitulé : « La cité » (ici, Jérusalem). Dans les années qui suivirent la Guerre des Six Jours, L.D. fut très attentif aussi à l'importance de la Jérusalem terrestre, pas tellement en tant que capitale politique de l'État d'Israël, mais avant tout parce qu'il espérait qu'elle redeviendrait un foyer spirituel en bénédiction à tous les peuples : « L'Évangile est parti d'Israël ; il a été prêché en Judée, en Samarie, à Rome, jusqu'aux extrémités de la terre, et maintenant l'appel s'adresse à tous les chrétiens de la terre entière : Regardez Jérusalem, tous, tournez vos yeux vers Jérusalem. Jérusalem, occupée par les Juifs ; Jérusalem appelée à être une capitale politique, un État militaire ? Non, elle est appelée à être la capitale religieuse de l'humanité. Regardez vers Jérusalem, attendez ce qui va se passer à Jérusalem, priez pour l'illumination de Jérusalem. Tous, tous, tous, sur la terre entière, tournez-vous vers Jérusalem, rapprochez-vous de Jérusalem, serrez vos rangs vers Jérusalem. Plus vous vous rapprochez de Jérusalem, plus vous vous approchez de l'unité visible du corps de Jésus-Christ » (*Quatre études sur l'Épître aux Hébreux*, 1974, 3^{ème} étude, § 3, p. 18). En 1971, il évoquait aussi la création de l'Institut œcuménique de Tantur, situé entre Jérusalem et Bethléem (*La greffe judéo-chrétienne*, 1971, 3^{ème} étude, § 3, p. 17)

⁵⁹⁷ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^e étude, 2^e partie, § « La réconciliation des Juifs et l'unité ».

⁵⁹⁸ *Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 5. Texte sans pagination.

⁵⁹⁹ *Le Saint-Esprit réconciliateur*, 1958, 2^{ème} étude, § 6, p. 12.

pas la demander dans la prière. Pourtant chaque fois que l'on dit le Notre Père, on doit souffrir et prier pour l'unité. »⁶⁰⁰

Pourtant, à cause de Jésus-Christ, tout espoir n'a pas disparu :

« Dieu nous appelle à être de vrais adorateurs (Jean 4/23-24) "en esprit et en vérité". Dieu n'a jamais été adoré sur terre comme il le voulait jusqu'à Jésus. Jésus est le modèle de l'adorateur du Père. Comme son Chef, l'Église à son tour, doit adorer. L'adoration est très voisine de l'amour. Elle est plus que l'amour pour Dieu car elle réunit les deux commandements : Amour de Dieu et amour des frères. Cette adoration [...] c'est l'attitude de celui qui veut rester l'enfant de Dieu et le frère des hommes. La source de cette vie d'adoration est dans la Croix. »⁶⁰¹

⁶⁰⁰ *Quatre études sur la prière*, 1948, 2^{ème} étude, § 6, p. 6-7 (ou 15).

⁶⁰¹ « Notes sur l'adoration », *Esprit et Vie*, février 1936, 2, p. 167-168

2^{ème} PARTIE :

LES QUESTIONS POLEMIQUES

Chapitre 4

La rupture avec le pédobaptisme : Comment l'Église de multitude sera-t-elle « confessante » ?

II. 4.1 Introduction : Un baptême entre institution et contestation.⁶⁰²

Sans prétendre ici reprendre toutes les occurrences historiques des remises en question du pédobaptisme,⁶⁰³ nous voudrions cependant souligner quelques éléments qui nous paraissent essentiels à une mise en perspective de la démarche critique du pasteur Dallière à l'encontre du baptême des petits enfants.

Historiquement en effet, on peut souligner combien les mouvements de réveil spirituel furent souvent accompagnés d'une remise en question de la pratique baptismale devenue traditionnelle. On le voit avec la crise montaniste au 2^e siècle.⁶⁰⁴ On le retrouve aussi dès les premiers temps de la Réforme avec les Anabaptistes.⁶⁰⁵ Plus proche de nous, le Renouveau charismatique engendrera de nombreuses questions sur la pratique du baptême dans les Églises historiques où il se déploya. Mettre en question la pratique du baptême, c'était avant tout interroger les Églises et leurs pratiques quant à leur fidélité à l'Évangile. Avec le recul de vingt siècles de christianisme, il est possible de voir se répéter des situations qui semblent offrir d'étonnantes similitudes. Ainsi, comme dans l'histoire d'Israël, le parcours historique des Églises est jalonné de moments de fidélité suivis de temps de compromissions.

« L'Église, à son origine, peut se définir comme une communauté de la foi, de l'espérance et de la charité. En grandissant, elle s'alourdit d'éléments tièdes d'une part, de rouages administratifs d'autre part. Ce durcissement est très sensible dans le Moyen Âge, du moment que le clergé baptise les nouveau-nés et régent les rois. [...] On peut regarder la Réforme comme un mouvement de rénovation de la foi, et les Églises protestantes du début comme des communautés de la foi. »⁶⁰⁶

⁶⁰² Une introduction claire et concise à la problématique baptismale dans l'histoire et la théologie est proposée par M. LIENHARD, « Le baptême chrétien dans l'histoire », *Positions luthériennes*, 1981, 29 / 1, p. 3-22. Également : André BIRMELE : « Le débat entre Luther et Zwingli. Une contribution au dialogue œcuménique sur le baptême », *Positions Luthériennes*, 39, 1991, p. 41-59). Le point 2, « Les enjeux du dialogue contemporain sur le baptême » s'avère très éclairant pour la réflexion que nous proposerons dans les paragraphes suivants.

⁶⁰³ Un des résultats positifs des controverses sur le baptême fut la multiplication des études exégétiques et historiques sur ce sujet. Nous citons un exemple avec cet article de Fadiey LOVSKY, proche collaborateur de L.D. : « Notes d'histoire pour contribuer à l'étude du problème baptismal », *Foi et Vie*, 1950, 48 / 2, p. 109-138.

⁶⁰⁴ Le pasteur Dallière reviendra à plusieurs reprises sur le Montanisme à la fois parce que ce mouvement accorda une grande place aux révélations du Saint-Esprit mais aussi par son approche « confessante » du baptême ou son attente fervente de la Parousie. Nous développons ce point dans le chapitre 6 : 6.1.3.

⁶⁰⁵ Sur ce mouvement, le jugement se doit d'être prudent. Tous n'étaient pas des « illuminés » du genre de Thomas Müntzer. Bucer, s'est fortement opposé à différents représentants de ce mouvement, et fut un ardent défenseur du pédobaptisme. Pourtant son projet de *Christlichen Gemeinschaften* rejoint l'aspiration de ce mouvement à mettre en avant la dimension confessante de la foi (Cf. G. HAMMANN, *Entre la secte et la cité*, op. cit., p. 363-385). Sur les liens de Bucer avec les Anabaptistes, voir la citation de J. Courvoisier (voir note 547).

⁶⁰⁶ *Communauté de l'espérance*, 1953, 3^e étude, § 1 : Emploi du mot communauté.

L'aspiration à une réforme au sein du christianisme ne date pas de la Réforme du 16^e siècle. À ce sujet, Laurent Amiotte-Suchet rappelle :

« D'une certaine manière, la méfiance à l'égard de l'excès d'institutionnalisation et le désir d'une quête d'authenticité touchent la totalité de la mouvance chrétienne, même dans ses formes les plus instituées. [...] Cette résistance à l'institutionnalisation s'inscrit complètement dans l'histoire du christianisme perpétuellement conduit, au travers de son histoire, à générer du pluralisme par le désir constant d'un retour à l'essence même du message évangélique, particulièrement au sein de l'univers protestant évangélique. »⁶⁰⁷

Cette volonté de refondation par un retour aux sources apparaît souvent dans l'histoire du monachisme. Pour de nombreux ordres, les débuts remarquables sous l'impulsion d'un fondateur empreint de charisme, furent suivis d'une période de relâchement avant qu'un réformateur ne se lève à nouveau et n'invite à retrouver l'élan des débuts.

« Ainsi les hommes de réveil sont portés par un grand courant ; ils cherchent à redonner à l'Église, malgré l'usure du temps, son élan primitif. »⁶⁰⁸

On pourrait aussi prendre l'exemple du méthodisme qui au 18^e siècle fut un puissant mouvement de renouveau de l'anglicanisme suivi quelques générations plus tard d'une phase « d'embourgeoisement » avant que n'apparaisse avec la fondation de l'Armée du Salut une nouvelle période de zèle missionnaire.⁶⁰⁹

Ce schéma en « dents de scie » se retrouve également dans la problématique du baptême. Le baptême de repentance que proclame Jean-Baptiste, apparaît comme l'invitation à un renouveau spirituel où pointe aussi une critique d'une religiosité devenue pour beaucoup, formelle et entachée de compromissions. Pour les premiers disciples, issus du judaïsme, le baptême n'était pas d'abord vécu comme le renoncement à la religion des Pères, mais l'expression d'un désir de vivre de manière plus intense l'élément messianique dont Jésus, désigné comme « Christ » (Messie ou « oint »), était l'incarnation définitive. Par le baptême on ne rompt pas forcément avec les institutions religieuses juives de l'époque – d'autant plus que le temple est encore debout – mais il s'y trouve malgré tout un élément de contestation : le culte rendu au Seigneur ne peut se contenter des rites formels et extérieurs ; il doit se vivre « en Esprit et en vérité » grâce à une repentance profonde du cœur.⁶¹⁰ Pour les disciples

⁶⁰⁷ *Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale. Analyse comparée des modes de mise en présence du divin*, Thèse de doctorat, Paris : EPHE Section Sciences religieuses, 2006, p. 88.

⁶⁰⁸ L. DALLIERE, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, Valence : Charpin et Reyne, 1932, p. 7.

⁶⁰⁹ Le pasteur Dallière marquera de l'intérêt pour la personne et l'œuvre de Wesley car il y reconnaissait une démarche assez proche de la sienne : souci de l'unité de l'Église, accueil des charismes de l'Esprit-Saint, importance d'un engagement de foi personnel... Wesley toutefois, resta pédobaptiste.

⁶¹⁰ Dans plusieurs textes, L.D. désigne par l'expression « religion judaïque », une manière formelle de vivre la relation à Dieu. Pour lui, le christianisme risque toujours de redevenir une forme de « religion judaïque » ou de « Christianisme judaïsé », c-à-d insistant avant tout sur l'obéissance à une Loi (la morale chrétienne) que l'on reçoit par naissance plutôt que par « nouvelle naissance » (« Église de Réveil et Judaïsme », *Esprit et Vie*, 1934, 24, p. 181-183). Il explique aussi ce point dans un courrier à Fadiev Lovsky : « La position en Christ dans le mystère ne peut être ni "anti[sémite]" ni "philo[sémite]". Et c'est une position non-juive par essence, en prenant "juif" dans le sens de S. Jean, i.e. le messianisme terrestre qui n'a pas reconnu le fils de Marie, ni à Noël, ni sur la Croix, ni surtout à Pâques. Le monde actuel, légaliste, technique, puritain, qui désacralise la personne pour qui Christ est mort, mais qui sacralise la vie terrestre sous sa forme collective, est un rêve "juif", il faut pouvoir le penser sans antisémitisme, comme sans philosémitisme. Il est normal que l'Église de la fin soit soumise à la destruction par une sorte d'empire "juif" séduisant, qu'elle doit renverser du dedans par les armes spirituelles comme l'Église du début a renversé l'empire romain. Quand je dis empire "juif", je ne pense pas à une conjuration occulte de Juifs de race, mais à un état de fait, où ceux que nous appelons païens modernes, ou déchristianisés, sont en fait une masse apostate qui professe et pratique "l'anti-christisme" contre l'Église, dans le même esprit que les Juifs de race ont professé un anti-christisme contre le Christ

d'origine juive, le baptême au nom de Jésus ne remplace pas la circoncision,⁶¹¹ même si, avec Saint Paul, cette marque charnelle de l'alliance est désormais comprise à la lumière du don de l'Esprit (nous reviendrons plus loin sur cette question du lien entre circoncision et baptême).

Avec les générations suivantes, et en particulier à partir de Constantin qui par sa conversion « christianise » l'Empire, la foi évangélique devient une religion civile qui peu à peu façonne tous les aspects de la vie sociale, culturelle et politique. Le baptême des nouveaux-nés, indépendamment de toutes les élaborations théologiques, notamment augustinien, devient l'expression d'un christianisme désormais « installé » pour durer.⁶¹² Sans trop forcer la distinction souvent établie entre foi et religion, nous pouvons néanmoins prendre acte d'une tension qui se manifestera de manière récurrente entre un christianisme de masse, populaire et souvent imprégné de croyances et de rites païens antérieurs, et un christianisme plus communautaire soucieux de souligner la rupture avec les anciennes valeurs.⁶¹³ Si le christianisme a pleinement assumé son rôle de religion civile, s'il n'a pas refusé de se constituer ici-bas en « cité de Dieu », il ne pouvait cependant pas non plus totalement empêcher que ne resurgisse régulièrement, au nom du « Royaume de Dieu », la dimension critique des réalités terrestres.

Paul De Clerck, à propos de Moltmann, souligne combien cette problématique reste actuelle : « Moltmann déclare que le baptême des petits enfants est un problème à la fois théologique et politique. Théologique car l'Église s'y perpétue par génération plus que par appel à la foi. Politique, parce que le baptême des enfants est le pilier de la "societas christiana", le fondement de la *Volkskirche* »⁶¹⁴

lors de sa première venue [...] Pour moi le "judaïsme" est essentiellement "sadducéen", négateur de la Résurrection. S. Pierre, au début des Actes, ne reproche jamais aux Juifs la crucifixion : tout tourne autour de l'acceptation ou du rejet de la Résurrection. À la fin des Actes, S. Paul cherche appui auprès des Pharisiens, parce que tout l'enjeu, c'est l'espérance de la Résurrection. Le monde moderne est essentiellement négateur de la Résurrection ; c'est en ce sens qu'il est judaïsant ou sadducéen. » (23 novembre 1955, archives UP, correspondance).

⁶¹¹ Dans un cahier de notes intitulé : *Réflexions personnelles sur les rapports entre le baptême de Jean et le baptême chrétien* (1942, point 3, § a ; Dossier sur le baptême), L.D. remarque : « Le peuple élu n'est pas un peuple saint par le fait de la circoncision et des observances légales. Par rapport à la circoncision, le baptême de Jean-Baptiste présentait le scandale d'un "rebaptême" aujourd'hui ».

⁶¹² M. LIENHARD (« Le baptême chrétien dans l'histoire », op. cit., p. 19) nuance ce point : « L'histoire ne permet pas d'affirmer que l'apparition du baptême des enfants ait été liée à l'ère constantinienne... mais "l'erreur" de l'ère constantinienne a été de faire du baptême une condition pour être membre à part entière d'une société donnée ».

⁶¹³ Cette tension entre deux manières d'envisager le lien entre la religion et la société fonde aussi les travaux de Max Weber et d'Ernst Troeltsch (DISSELKAMP, Annette, « La typologie église-sectes-mystique selon Ernst Troeltsch », *L'Année sociologique*, 2006, 56/2, p. 457-474. J. JONCHERAY applique aussi cette grille de lecture sociologique à la problématique du baptême (« Le baptême "tout au long de la vie" », in FAMEREE, J. (ed.) *Baptême d'enfants ou baptême d'adultes. Pour une identité chrétienne crédible*, Montréal – Bruxelles : Novalis – Lumen Vitæ, 2006, p. 9-15. Il n'est pas lieu ici de développer une approche sociologique de cette question, mais il semble cependant que L.D. ait privilégié le type « secte » en raison de sa lecture historique : peut-on encore soutenir un type « Église » dans une civilisation postchrétienne ?

⁶¹⁴ « Orientations actuelles de la pastorale du baptême », in *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Bruxelles : Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1983, p. 116. Il donne comme exemple cette affirmation de Moltmann : « Celui qui approuve le baptême des enfants, quelles que soient les raisons invoquées, approuve par là en même temps, cette figure publique de l'Église, c'est-à-dire du christianisme » (*L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris : CERF, 1980, p. 300, Cogitatio Fidei 102).

N'est-ce pas aussi ce qui était impliqué par la formule du *semper reformanda* ? Tel fut d'ailleurs le désir de la Réforme dite « Radicale », notamment dans leur rejet profond de toute collusion avec les expressions séculières de l'autorité politique.⁶¹⁵ Les Réformateurs, parce qu'ils devaient bien donner un cadre concret à leurs idées, ne pouvaient pas approuver un tel rejet. Soucieux de ne pas offrir de prétexte à un chaos social, d'autant plus que les princes qui avaient eu le courage de les soutenir ne l'auraient pas compris, ils ne pouvaient que s'opposer aux « excès » et au « fanatisme » des anabaptistes. Pourtant ces mêmes Réformateurs durent justifier de leur théologie pédobaptiste en l'opposant à la conception catholique d'un sacrement baptismal qui par lui-même opérerait le salut. Comme quoi on peut être à la fois, par certains côtés, un contestataire et par d'autres, un conservateur !

Force est de constater que dans le débat sur le baptême auquel nous allons assister au travers des écrits de L.D., il sera bien difficile d'en rester uniquement à un plan théologique abstrait. Certes chacun peut estimer que sa doctrine est la plus fidèle à l'enseignement intangible des Écritures, mais, nous le verrons, les raisons contextuelles permettront souvent d'éclairer le fond du débat. Si d'un côté, on défend le baptême comme pratique normative d'incorporation à la réalité ecclésiale ; et si, de l'autre, on l'érige en acte contestataire de cette institutionnalisation de la foi, chaque position répond à un certain nombre d'options théologiques qui orientent inévitablement le débat. Ainsi, cette méfiance vis-à-vis de toute « institutionnalisation » de la foi, n'est qu'une des expressions des polarisations que révèle la question du baptême.⁶¹⁶

Comme l'exprime le titre d'un ouvrage célèbre de J.-L. Leuba, la ligne de crête se situe ici entre « l'institution et l'événement ».⁶¹⁷ Selon que l'on privilégie l'un ou l'autre pôle, l'argumentation théologique s'en ressentira. Si nous parlons dans ce débat d'un « accent » placé d'un côté ou de l'autre, c'est qu'en vérité, la plupart des théologies baptismales intègrent à des degrés divers les deux pôles. C'est malheureusement la virulence des débats et le raidissement des acteurs sur leurs positions qui donnent alors l'impression d'une alternative où chacun devrait choisir son camp.

Ce qui frappe dans la théologie baptismale du pasteur Dallière c'est son refus de jouer l'événement contre l'institution. Cela apparaît de manière évidente dans ses prises de position face au mouvement de Pentecôte, mais aussi au sein de la « Commission du baptême » que l'ERF met en place au sortir de la 2^{ème} Guerre mondiale. Par bien des côtés, sa théologie s'enracine dans la tradition chrétienne séculaire. Très attentif à la notion de sacrement, il s'appuie même sur la pensée catholique médiévale, certes relue au travers de Calvin. Sa façon de penser le baptême et le langage utilisé pour l'exprimer, s'écarteront souvent de l'argumentaire baptiste ou pentecôtiste où la référence à la Bible se veut exclusive et volontiers critique des considérations théologiques classiques comprises comme trop dépendantes de

⁶¹⁵ Le pasteur baptiste Georges ROUSSEAU adhère aussi à cette opinion en conclusion d'un article sur les Anabaptistes : « Que l'Église de Jésus-Christ, témoin de Dieu sur la terre, tant sur le plan local que sur le plan universel, cesse résolument de vouloir être une "Institution", en rapport plus ou moins étroits avec le Pouvoir civil » (« Le drame Anabaptiste », *Foi et Vie*, 1950, 48 / 5, p. 440.

⁶¹⁶ Un groupe de travail œcuménique lyonnais souligne aussi, à propos des débats sur le baptême, qu'il « faudra veiller à ce que ne se crée pas dans l'Église un "élitisme", du fait des parents qui tendraient à se distinguer des autres chrétiens dans un plus ou moins conscient "purisme" » (« Un seul baptême. Recherches œcuméniques », *Unité chrétienne*, 29, 1973, p. 9).

⁶¹⁷ *L'Institution et l'Événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1950, 141 p. (Bibliothèque Théologique).

la tradition.⁶¹⁸ Néanmoins, il est aussi conscient de ce que pour beaucoup de protestants traditionnels, le baptême n'a pas réellement de dimension sacramentelle :

« C'est pourquoi, lorsque je fus conduit par une évolution solitaire à renoncer à baptiser les petits enfants, et lorsque je soulevai ce problème au sein de l'ancienne Église Réformée Évangélique, puis de l'Église unie, je rompais avec un Baptême des enfants qui, pour mes paroissiens en tous cas, et pour plus d'un pasteur de l'époque peut-être, avait perdu à peu près tout caractère sacramentel. »⁶¹⁹

Ainsi, bien que son rejet du pédobaptisme soit demeuré ferme tout au long de son ministère, il veilla à ce que ce choix ne débouche pas sur une rupture avec l'Église Réformée. La dimension confessante⁶²⁰ de la foi exprimée de manière forte dans l'immersion n'avait pour lui aucun sens – ni aucun avenir – si cela aboutissait à rompre avec la catholicité de l'Église dont le baptême reste aussi un symbole essentiel (« un seul baptême »).

Pourtant, l'étude de cette question du baptême met en évidence une autre problématique tout aussi importante : une théologie plénière du baptême est-elle possible ? Est-il envisageable d'arriver à une doctrine et à une pratique du baptême qui soit ecclésialement consensuelle (voire œcuménique) ? Ou se trouvera-t-il toujours des critiques suffisamment fondées pour que ce consensus ne soit jamais que partiel et peu durable dans le temps ? On pourrait ici évoquer l'énorme travail mis en œuvre pour rendre possible le document « Baptême – Eucharistie – Ministère » (BEM – Lima, 1982). Mais à un niveau intra-protestant, le travail de la « Commission du baptême » de l'ERF va aussi dans ce sens. En attendant de reprendre cette question dans la suite de ce chapitre, on soulignera déjà cette situation paradoxale qu'une démarche synodale aboutisse finalement à proposer deux pratiques distinctes : baptême des enfants et présentation. Le souci d'un accord sur le fond, affirmé par les différents intervenants du débat, souligné dans l'attention portée aux positions des autres Églises réformées des pays voisins, n'évitera pas cependant que dans la pratique deux formes coexistent. Cette problématique apparaîtra avec encore plus d'acuité dans la difficile question des « confirmations de baptême par immersion » pour lesquelles l'Union de prière recevra un accord *a minima* de la part de l'ERF.

⁶¹⁸ Au début des années 1950, les Assemblées de Dieu publient une brochure sur le baptême où sont réunis divers articles issus d'auteurs pentecôtistes (Pierre Nicole) mais aussi baptistes et réformés (du 19^e s. comme Napoléon Roussel). Une expression que l'on retrouve fréquemment est celle de « baptême scripturaire ». Le lien entre baptême et circoncision comme argument pour justifier le pédobaptisme est aussi vivement réfuté.

⁶¹⁹ *L'Église devant les Réveils, en particulier les mouvements de Pentecôte*, 1958, § 2 : Témoignage personnel.

⁶²⁰ Nous proposons de distinguer dans ce chapitre les adjectifs « confessant » et « professant ». Le premier souligne la volonté personnelle ou collective de vivre en obéissance à la grâce reçue de Dieu tout en ayant une approche critique des valeurs du monde quand elles s'opposent à l'Évangile. Par « professant », on entend une communauté qui pose comme critère pour en être membre d'adhérer à sa confession de foi et à sa discipline et de les mettre en pratique. Dans les écrits du pasteur Dallièr, les deux termes sont parfois synonymes. Ce qu'il refuse, c'est une ecclésiologie qui limiterait l'Église à ceux-là seul qui feraient « profession » de membre ce qui par conséquent risquerait de faire de ce type d'église une société qui n'existerait que par la volonté de ses adhérents (voir aussi note 436).

II. 4.2 Le Réveil pentecôtisant et la problématique du baptême.

4.2.1 La période antérieure au Réveil (1925-1932).

Le nom du pasteur Dallièr a été si fortement associé avec le refus du pédobaptisme qu'on en oublie souvent qu'au début de son ministère il eut une compréhension et une pratique de ce sacrement des plus classiques. Lui-même avait reçu le baptême enfant. Et si jusqu'à l'âge de dix, onze ans, sa famille ne fut pas très pratiquante, à partir du moment où il rejoignit pour le catéchisme la paroisse réformée du Vésinet, son expérience ecclésiale fut essentiellement celle des Églises historiques, Réformée et Anglo-catholique. Le monde foisonnant des diverses dénominations que nous qualifierions aujourd'hui « d'évangéliques » lui était donc profondément inconnu et même étranger. Tout au plus, par ses lectures, fut-il confronté à la tendance plus piétiste du protestantisme, laquelle tendance était nourrie de ses contacts avec le Méthodisme et restait marquée par l'influence des grandes figures du Réveil protestant du 19^e siècle comme Adolphe Monod ou Alexandre Vinet.

Classique, le pasteur Dallièr l'est aussi au début de son ministère à Charmes, village rural au pied des contreforts ardéchois. Il ne doit y faire qu'un passage de quelques années avant de se voir confier des responsabilités à la mesure de ses compétences intellectuelles. Lui-même, bien qu'il apprécie la foi sans sophistication de ses paroissiens, consacre du temps au travail théologique et philosophique, à la rédaction d'articles pour diverses revues ou journaux protestants. La correspondance avec Pierre Ducros évoque aussi un projet de thèse.

Quand, vers 1923, débute dans la Drôme le mouvement de Réveil des « Brigadiers », L.D. qui est à Charmes depuis 1925 n'y prête pas une attention trop soutenue. Il rédige quelques articles pour *La Vie Nouvelle*,⁶²¹ mais on devine qu'il n'est pas convaincu outre mesure par l'enthousiasme dont font preuve ses collègues d'outre-Rhône. De toute façon, ce mouvement est d'inspiration calviniste et conserve sur la question du baptême la pratique séculaire de la Réforme. Comme nous l'avons déjà signalé dans notre chapitre sur l'expérience de l'Église, le pasteur Dallièr, occupé à élaborer son ecclésiologie, considère avec méfiance tout mouvement qui risquerait de conduire à une piété de type sectaire.

Dans son étude de 1929 sur « l'état de grâce », L.D. mentionne mais sans s'y attarder, car cela lui semble avant tout une curiosité, le baptême d'une jeune femme adulte.⁶²² Cela s'explique par le fait que son père, anticlérical convaincu, avait interdit que ses enfants reçoivent avant leur majorité une quelconque forme d'instruction religieuse.

Si l'on cherche dans les écrits de cette période des allusions au baptême, les seules que l'on trouve concernent le baptême de l'Esprit. Mais cette expression n'est pas encore entendue au sens pentecôtiste. Elle signifie simplement la prise en compte de la nécessaire expérience de Dieu pour ne pas en rester à une spiritualité intellectualiste et formelle. Ce dont il s'agit, c'est du « témoignage intérieur du Saint-Esprit » cher aux Réformateurs mais éclairé par

⁶²¹ « Le Réveil. I. – La Brigade de la Drôme », vendredi 1^{er} janvier 1926, p. 3-4 ; « Le Réveil. II. – Sa place dans le travail de l'heure actuelle », vendredi 8 janvier 1926, p. 10-11 ; « Le Réveil. III. – Une vérité nécessaire », vendredi 15 janvier 1926, p. 18-19 ; « Le Réveil. IV. – Un écueil à éviter », vendredi 22 janvier 1926, p. 26-27.

⁶²² « Réalité de la vie intérieure III : L'état de grâce », *Le Semeur*, mars-avril 1929, 31^e année / 5-6, p. 373.

l'expérience de conversion mise en avant par le Méthodisme, l'Armée du Salut ou les Brigadiers :

« En réalité, par la foi notre âme s'ouvre, se soumet au Saint-Esprit ; la foi véritable elle-même ne naît que sous l'action de cet Esprit. Là donc où il n'y a pas le baptême de l'Esprit il n'y a pas de foi, mais un vain simulacre. Sur ce point le Réveil moderne nous transporte en pleine lumière, et en pleine vérité traditionnelle : [...] il faut s'humilier, il faut s'attendre à Dieu, il faut offrir son cœur à l'inspiration. Voyez comme les salutistes et tous ceux qui ont des méthodes analogues insistent sur les manifestations tangibles de l'Esprit : confession publique, larmes, chants et prières jaillis du cœur. Il y a des abus parfois ; mais il y a au fond de cette tendance une vérité nécessaire.

C'est une action actuelle, directe, du Saint-Esprit qui nous sauve. Il faut être pris, conquis personnellement, par Dieu. On ne devient membre de l'Église que par un baptême d'Esprit-Saint. [...]

C'est, en réalité, le Saint-Esprit que nous recherchons quand nous ébauchons ces doctrines si incomplètes et si fausses à certains égards, d'expérience religieuse, voire d'anti-intellectualisme. En vérité, il est là, le Saint-Esprit, non pas enfermé dans nos théologies modernes, mais constaté, proclamé par le dogme traditionnel, par les réformateurs. Il est là dans son œuvre, l'Église chrétienne, les paroisses vivantes. Car le miracle de l'Esprit de Dieu, c'est d'unir indissolublement la vérité à l'amour, et de fonder une société d'âmes régénérées, liées entre elles, et liées à Dieu. »⁶²³

L'aspiration de L.D., telle qu'elle apparaît à la lecture d'un tel texte, c'est que la vie de l'église locale retrouve sa vitalité perdue. La question essentielle n'est donc pas d'abord la forme du baptême, mais pourquoi tant de baptisés vivent comme si Dieu ne les concernait pas avec pour conséquence un non-engagement dans la vie de l'Église.⁶²⁴ En lisant l'analyse ci-dessous nous voyons que pour L.D. la question n'est pas et ne sera pas d'abord de l'ordre du seul débat théologique. Ce qui lui pose question c'est que la pratique chrétienne du baptême dans la France du début du 20^e siècle fait de ce sacrement une sorte de promesse non-tenue. Elle est non-tenue pour Dieu qui ne peut épanouir dans le baptisé les fruits de sa grâce ; elle est non-tenue par le baptisé qui ayant été placé sur le seuil de la foi ne va pas plus loin faute d'un accompagnement.

« Que ce soit en ville ou à la campagne, nous constatons que la France est, hélas ! un pays en voie de déchristianisation. Autour de nous pullulent les catholiques de nom que l'Église romaine conserve moyennant un minimum de formalités religieuses. Les protestants qui sont dans le même cas ne sont pas rares. Le nombre des enfants non baptisés, élevés loin de toute religion, se contentant, pour les grands événements de leur vie, de l'état civil, vivant sans Dieu, et pour ainsi dire sans âme, augmente sans cesse. »⁶²⁵

Il est vrai que pour le protestant du 21^e siècle, ces perspectives semblent un peu étranges. La sécularisation de la foi a été fortement validée⁶²⁶ et comme l'analyse justement Félix Moser,

⁶²³ « Le Réveil : III. Une vérité nécessaire », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 janvier 1926, p. 18b-19a.

⁶²⁴ Après la 2^e Guerre mondiale, la Commission du baptême commencera son travail en demandant aux pasteurs Dallièr et Lestringant une étude sur le thème : « La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé (période constantinienne) ». Preuve qu'en vingt ans, la question n'avait rien perdu de son urgence.

⁶²⁵ « Le Réveil et la doctrine : II. La nécessité présente de l'armature doctrinale », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 septembre 1927, p. 290b.

⁶²⁶ C'est ce que reconnaît lui-aussi le pasteur Lestringant : « La foi chrétienne n'est plus la mesure de l'homme, non pas officiellement ou en théorie seulement, mais aussi et surtout en fait, pour l'immense majorité de nos contemporains. [...] L'univers leur paraît complet, sans l'autre monde. [...] Il faut entendre le sécularisme, non pas comme l'attitude rigoureusement civique, à laquelle se rangeraient les autorités de chaque pays pour laisser libre jeu à la variété des confessions religieuses, mais comme une action s'exerçant en profondeur dans tous les esprits et tous les cœurs, et par quoi notre monde

la compréhension du baptême a profondément évolué, attestant les modifications de notre image de Dieu, de l'homme et des rapports de l'Église et du monde.⁶²⁷ Mais au début des années 1920, le protestantisme conserve encore une compréhension du baptême où la dimension d'engagement demeure forte. Certes le premier concerné dans l'engagement, c'est Dieu à qui revient l'initiative d'accorder sa grâce aux créatures. Mais à cette offre divine, l'être humain doit répondre d'une manière conséquente, notamment par les engagements demandés aux parents et ensuite aux catéchumènes lors de la confirmation.⁶²⁸ Aujourd'hui, de telles exigences sembleraient bien outrancières.⁶²⁹ Pourtant, dans le contexte de l'époque où le militantisme était important, ce que l'ERF demandait n'avait rien de saugrenu.

De cette première période du ministère de L.D., retenons son souci d'un renouveau de la vie de l'Église (depuis la paroisse jusqu'au niveau national et international par le biais des missions), renouveau impliquant un approfondissement de la dimension « mystique » de la foi (contre la tendance libérale et rationaliste) et rendant possible une réelle unité des croyants.

4.2.2 La question du baptême et le Réveil pentecôtisant.

Dans la plupart des débats sur le baptême où l'un des interlocuteurs défend une théologie confessante, deux éléments essentiels ressortent : tout d'abord, celui de l'union personnelle à Jésus-Christ qui, dans l'articulation entre Dieu et l'être humain, privilégie, parfois à l'excès, tout ce qui concerne la démarche du candidat au baptême⁶³⁰ ; ensuite, se pose aussi la question du lien à l'Église et dans quelle mesure, par le baptême, nous devenons partie prenante d'une institution avec tout ce que cela pourrait avoir de négatif. Sur ces deux aspects, qui touchent

leur devient suffisant ». (*La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé*, exposé présenté à la Commission du Baptême, 23 mars 1947, p. 9-10)

⁶²⁷ « La signification du baptême : Les évolutions », in *Théologie pratique. Esquisse et fragments*, Zürich – Berlin : LIT Verlag, 2013, p. 115-123 [Études de théologie et d'éthique, vol. 4].

⁶²⁸ Voici le 4^e § de ces engagements : « Pour affermir toujours plus votre foi et votre piété, promettez-vous de prier Dieu chaque jour, de lire avec soin sa Parole, de fréquenter nos saintes Assemblées, de participer à la Sainte-Cène, et d'employer tous les autres moyens que Dieu vous fournira pour avancer votre salut ». Dans un document remis aux parents par l'ERF à l'occasion du baptême d'un enfant (exemplaire consulté daté de 1946), on trouve ces formules : « Le baptême est donc comme un contrat qui comporte promesse et engagement réciproque [...] La nécessité d'un tel contrat (c'est-à-dire du baptême) s'impose à cause du péché. Car le péché corrompt tout être humain dès sa naissance, en fait un esclave et le sépare de Dieu » ; « Le baptême doit ainsi aboutir logiquement à la confirmation et à la Sainte-Cène » ; après le rappel des promesses prises par les parents, parrain et marraine, le texte conclut par ces mots « Il découle de ces promesses que vous devez faire tout ce qui sera en votre pouvoir pour que cet enfant confirme personnellement un jour dans la joie et la sincérité, les engagements que vous avez pris à sa place, afin qu'il devienne un vrai disciple de Jésus-Christ, un membre fidèle de l'Église ».

⁶²⁹ Pour preuve dans la liturgie réformée actuelle, la formule dite à l'enfant à l'occasion de son baptême et que nous soulignons :

Frères et sœurs, voici N...

Par ce baptême, nous attestons qu'il/elle est enfant de Dieu.

Il/elle est ici chez lui/elle, vous êtes sa famille spirituelle.

Vous lui accorderez, ainsi qu'à sa famille, le soutien de votre prière.

Aucune contrainte ne le/la retiendra dans la communauté chrétienne mais, s'il/elle vient à s'en séparer, vous affirmerez qu'il/elle peut toujours y retrouver sa place.

Vous serez ainsi pour lui/elle des témoins de l'amour de Dieu.

Ce sera notre joie qu'il/elle confesse un jour que Jésus-Christ est le Seigneur.

⁶³⁰ C'est ce qu'André BIRMELE souligne quand il écrit que « les sacrements sont compris comme le premier acte éthique du croyant » (« Le débat entre Luther et Zwingli », op. cit., p. 50).

à la dimension individuelle et ecclésiale du baptême,⁶³¹ le mouvement de Pentecôte va contester la pratique traditionnelle.

Tout d'abord, dans la ligne des divers mouvements baptistes ou de sanctification, le Réveil pentecôtisant met l'accent sur la conversion, comprise comme une décision personnelle, souvent vécue de manière dramatique.⁶³² L'individu passe de l'indifférence ou de la révolte contre Dieu à la soumission à sa volonté. Le baptême atteste un changement de Seigneurie : asservi, par le péché, au « prince de ce monde » le converti se range désormais dans la cohorte des disciples de Jésus-Christ. Tertullien déjà affirmait que « l'on ne naît pas chrétien mais qu'on le devient ».⁶³³ Cette formule a évidemment un sens bien différent chez ce Père de l'Église. À la fin du 2^e siècle, il exprime une réalité sociologique : la grande majorité des chrétiens sont issus du paganisme et ont ensuite opté pour la foi nouvelle. Au 19^e ou au 20^e siècle, c'est une situation totalement inverse : la plupart des occidentaux sont nés dans un contexte marqué par le christianisme et « devenir chrétien », signifie, pour la plupart des pentecôtistes et une majorité d'adeptes du Réveil, rompre avec les Églises instituées pour rejoindre un des mouvements para-ecclésiaux caractéristiques du néo-protestantisme.

Que la foi ait une dimension personnelle, aucune tradition chrétienne ne l'a jamais contesté mais ce qui change à l'époque moderne, c'est l'émergence d'un sujet beaucoup plus autonome. Nous avons déjà longuement évoqué cette problématique. Il suffit de remarquer que si, dans son versant libéral, cela s'est traduit par une grande liberté critique vis-à-vis des doctrines traditionnelles et de la Bible, dans le versant piétiste et revivaliste, c'est l'insistance sur la décision de foi personnelle qui exprime cette mutation. Dans les deux cas, la distance se creuse avec l'institution ecclésiale, soit qu'elle apparaisse comme un frein au libre-examen, soit que par son aspect sclérosé elle empêche une pleine expression de la foi et du témoignage. Pour vivre l'Évangile, il faudrait sortir des Églises réputées mortes. Dans cette perspective, la véritable Église est invisible et connue de Dieu seul.⁶³⁴

⁶³¹ Cette bipolarité incontournable a été soulignée par G. SIEGWALT dans « Le lieu ecclésial et liturgique du baptême », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 71/1, 1991, p. 39-44. Également repris dans sa *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, II / 2 : La réalisation de la foi, 2. Les médiations, l'Église et les moyens de grâce, Genève – Paris : Labor et Fides – CERF, 1992, p. 228-244. « Sacrement pour l'individu, le baptême est sacrement de l'Église ou de Dieu » (p. 239).

⁶³² Cette « dramatique » de la conversion s'exprimait d'ailleurs dans les liturgies de baptême comme le souligne Félix MOSER (« La signification du baptême », op. cit., p. 116) : « Jusqu'en 1966, les liturgies présentent les relations entre l'homme et Dieu sous la forme d'un drame. Le baptisé doit être arraché aux forces du mal par la puissance salvifique du Christ. [...] La grandeur de Dieu accentue la misère de l'homme ». C. CLIVAZ, utilise aussi ce terme-clé de « rupture » pour décrire un des deux grands types de spiritualité baptismale qu'elle étudie (« Un baptême – des spiritualités baptismales ? », *Études Théologiques et Religieuses*, 2000, 75/1, p. 39-56).

⁶³³ *Apologie*, XVIII, 4. Voici comment cette affirmation est utilisée dans un article du journal *Croire & Vivre* (octobre 2011, n° 100, Philippe HUBINON) : « Lorsque je lis la Bible, je vois tout d'abord qu'elle n'utilise que trois fois le mot chrétien. Elle préfère de loin le mot disciple. Or, le mot disciple implique choix, apprentissage, obéissance... Il s'agit de suivre le Christ, de vivre avec lui. Devenir chrétien est donc nécessairement un choix personnel et même un engagement que personne ne peut prendre à notre place. Les cérémonies religieuses ne se substitueront jamais à une décision que nous sommes seuls à pouvoir prendre ». [En ligne] : <http://www.publiccroire.com/croire-et-vivre/question/article/comment-devient-on-chretien> (consulté le 22-07-2014).

⁶³⁴ Nous avons déjà évoqué cette question (I 3.2). Ajoutons ici que le côté positif de cette doctrine, c'est de permettre un fonctionnement en réseau de tous ceux qui se réclament d'une même expérience ou d'une même compréhension des buts spirituels à poursuivre, même quand ils appartenaient à des dénominations différentes.

Malgré sa défense du mouvement de Pentecôte face à sa propre Église réformée, L.D. sur les deux points que nous venons d'évoquer (aspect personnel de la conversion et rejet de l'Église-institution) n'adopte pas une approche congruente. S'il rejoint une approche « pascalienne » de la conversion, vécue comme un bouleversement de tout l'être en raison d'une expérience quasi-mystique de Dieu, il refuse de faire de cette expérience une manifestation du « sentiment religieux » qui suspendrait tout autre jugement sur la foi (non seulement celui de la pensée raisonnée à la lumière de la Bible, mais aussi celui de la tradition ecclésiale). Dès avant sa rencontre du Pentecôtisme, L.D. avait posé cette absolue nécessité de l'Église :

« Décidément, le croyant ne peut pas être isolé. Il fait partie dès sa nouvelle naissance d'un corps spirituel, il s'y agrège par sa conversion. N'entrons pas dans les subtilités d'une doctrine de l'Église invisible. Retenons seulement le fait fondamental, suffisant pour un premier examen. Pour qu'il y ait christianisme il faut qu'il y ait appel, instruction, prédication, soin de l'âme. Saint Paul le dit : comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler s'il n'y a personne qui prêche ? (Romains X,14) En règle générale, la participation au corps mystique ne semble possible qu'à travers l'œuvre de l'Église visible, faite d'hommes de chair et d'os. »⁶³⁵

Il réaffirmera les mêmes réserves après-guerre dans un courrier à Fadiey Lovsky, preuve que la décennie d'engagement dans les réseaux du Réveil, n'avait pas fait varier sa pensée :

« Le mot "conversion" est assez dangereux dans son emploi par les milieux piétistes et "réveillés" : car il exprime souvent la pensée que l'adhésion à Christ est d'ordre premièrement expérimental et psychologique, alors qu'elle est en réalité d'ordre sacramentel, étant entendu que le sacrement ne porte de fruit que dans la foi. »⁶³⁶

Retenons cette référence au sacrement car elle réapparaîtra après-guerre dans les débats de la Commission du baptême. Ce qui est aussi en jeu, c'est la place qu'occupe la foi dans l'acte du baptême. Ici aussi, L.D. diffère de l'approche baptiste :

« Jusqu'à présent, l'Église n'a pas été conduite à reprendre le baptême des catéchumènes pour les enfants des fidèles. Seules les communautés baptistes se sont engagées dans cette voie, mais sans prendre conscience de la valeur du sacrement. »⁶³⁷

« Le sacrement n'est pas constitué par la foi du ministre, ni par la foi des fidèles. Le sacrement existe avant la foi du ministre, et il est posé avant la foi des fidèles. Celui qui donne le sacrement est déjà dans l'Église, et il donne le sacrement de l'Église - non pas le sien propre -. Et celui qui reçoit le sacrement, c'est celui qui va entrer dans l'Église.

Le fidèle doit-il avoir la foi ? Le sacrement est posé avant que le fidèle le reçoive. Ce n'est pas la foi du fidèle qui constitue le sacrement. Le sacrement devient efficace pour le fidèle dans la foi. La foi n'a pas constitué le sacrement, elle l'a reçu. »⁶³⁸

Le point essentiel qui ressort à nouveau de ces extraits, c'est l'importance décisive donnée à la réalité de l'Église, réalité que le Pentecôtisme minimise au profit d'une approche purement congrégationaliste. Pour le pasteur Dallièr, le Réveil ne peut se faire contre l'Église sinon il devient un mouvement sectaire (sans que ce terme ait ici un sens péjoratif).

Pourtant, L.D. défend, avec eux, une remise en question profonde de la théologie protestante du baptême. L'enjeu est donc ici de montrer en quoi son refus du pédobaptisme n'aboutit pas, comme c'est le cas pour les pentecôtistes, à une rupture avec l'Église (protestante). Mais nous pourrions aussi aborder la problématique sous un autre angle. N'est-

⁶³⁵ « L'Église et les Chrétiens », *La Vie Nouvelle*, vendredi 20 novembre 1925, p. 234b-235a.

⁶³⁶ Lettre du 26 mars 1947, archives UP, correspondance.

⁶³⁷ *La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé*, 1947, thèse XI.

⁶³⁸ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 2^e étude, § 2 : Rapport entre sacrement et foi.

ce pas chez L.D. l'importance donnée à la doctrine de l'Église qui rend sa théologie du baptême profondément différente de celle du Pentecôtisme, même si sous l'aspect extérieur de la pratique de l'immersion des adultes, il semble y avoir convergence ?

Si nous reformulons cela en termes plus théologiques, nous poserons les questions suivantes : l'ecclésiologie est-elle dépendante de la doctrine des sacrements ou, au contraire, l'approche sacramentelle du baptême découle-t-elle de l'ecclésiologie ? La manière dont Dieu se donne à l'humanité influence-t-elle la compréhension et la forme de l'Église ou, en renversant la perspective, la manière dont l'humanité répond par la foi à Dieu aboutit-elle à différents modèles ecclésiologiques ? Entre ces deux pôles de Dieu et de l'humain, de la grâce et de la foi, on trouvera une multitude de façons de les articuler.⁶³⁹ Dans les débats théologiques, certaines variantes, sans doute les plus radicales, tendront à s'exclure mutuellement ; mais dans la zone plus centrale des positions nuancées, un dialogue fécond pourra s'amorcer. C'est là, à notre avis, que L.D. cherche à situer son argumentation.

Ajoutons, comme nous l'avons indiqué en introduction à ce chapitre, que tout débat de cet ordre ne peut jamais exister en dehors de circonstances extérieures qui influenceront sur lui.⁶⁴⁰ Ainsi entre les Réformateurs et les Anabaptistes, si le débat fut en grande partie théologique, il fut profondément marqué par les excès de certains « enthousiastes » dans le domaine social et politique. On se souviendra aussi que le projet des « *Christlichen Gemeinschaften* » de Bucer, visant à développer la pratique de la foi parmi les baptisés de la ville de Strasbourg, fit long feu.⁶⁴¹ On peut se demander si l'inflexion que Barth va donner à sa théologie du baptême ne répondait pas aussi à la tentative des nazis de constituer une « Église allemande », tentative qui montrait les dangers de la *Volkskirche*.⁶⁴² Dans plusieurs Églises, y compris l'Église catholique,⁶⁴³ la prise en compte de la sécularisation croissante des mentalités a

⁶³⁹ Sur ce point, C. CLIVAZ écrit (« Un baptême – des spiritualités baptismales ? », op. cit.) : « Une spiritualité baptismale se trouve à la croisée de deux axes, la théologie et l'anthropologie » (p 41). Une place importante est accordée à la pratique baptismale du Pasteur Dallièr et de l'Union de prière. L'auteur range la position de L.D. dans la catégorie « spiritualité baptismale sensible à la dimension de rupture ». Il nous semble que son analyse est faussée à la fois par une trop grande identification de la pratique de l'Union de prière à celle des courants évangéliques (aspects formel de l'immersion) et une référence insuffisante aux sources écrites auxquelles bien sûr Mme Clivaz ne pouvait pas alors accéder.

⁶⁴⁰ La distinction entre une approche théologique et une lecture plus sociale (= socio-historique) ouvre la *Lettre sur le baptême à une chrétienne qui a été baptisée dans sa première enfance* (Archives UP, dossier baptême, texte dactylographié, 15 p.) que L.D. rédige pour une jeune femme qui l'a interrogé sur cette question : le baptême des enfants est une réponse juste au pélagianisme ; il exprime aussi la volonté de lier la religion à l'ordre social.

⁶⁴¹ G. HAMMANN, *Entre la secte et la cité*, op. cit., p. 379-386.

⁶⁴² « La doctrine ecclésiastique du baptême », *Foi et Vie*, 47 / 1, 1949, p. 40-41 : « Me trompé-je en pensant que le motif véritable et décisif en faveur du pédobaptisme a été chez les Réformateurs déjà et sans cesse depuis lors, tout simplement celui-ci : au XVI^e siècle on ne voulait en aucun cas et à aucun prix renoncer à l'existence de l'Église évangélique dans le *corpus christianum* constantinien [...] Et quel avantage l'Église retire-t-elle, à vrai dire, du fait qu'elle demeure une Église "multitudiniste", au sens actuel de ce mot : une Église *du* peuple au lieu d'être une Église *pour* le peuple ? ». Sur cette question des origines et des implications du concept de *Volkskirche* : M. LIENHARD, « L'Église multitudiniste dans le protestantisme allemand. Regard sur le concept et la réalité de la "Volkskirche" en République Fédérale », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 68, 1988 / 3, p. 309-325. L'auteur indique que pour le baptême des enfants les demandes sont en forte diminution et qu'un nombre croissant de fidèles (plus de 35% en 1972) se prononcent en faveur du baptême des adultes (p. 319).

⁶⁴³ Abbé S. GUIZIOU, « Éclairage théologique sur le baptême des petits enfants », Institut Catholique de Paris, Journée d'étude du 3 décembre 2013, 9 p. [En ligne] : <https://www.google.fr/#q=guiziou+le+bapt%C3%AAt+des+petits+enfants> (Consulté le 23-01-2015). Sans remettre fondamentalement en question la pratique du baptême des petits enfants, l'auteur, dans

entraîné de sérieux questionnements sur la pertinence à conserver une pratique généralisée du baptême des enfants.

Voyons donc les raisons contextuelles qui amenèrent L.D. à adopter, sur le baptême, une position radicalement différente de celle de l'Église Réformée.

A. La fin de la chrétienté :

Nous avons déjà évoqué ce point au début du chapitre 3. Pour le pasteur Dallièr, la prise en compte de ce changement d'époque devrait avoir pour conséquence une modification profonde du fonctionnement des Églises. Continuer comme si rien n'avait eu lieu c'est courir le risque, pour le christianisme, de perdre toute pertinence. Certes, pour un homme aussi attaché que lui à la pérennité de la foi, on aurait plutôt attendu le contraire. Mais là où certains seraient tentés par un repli sur la tradition ou par un appel aux valeurs supposées menacées par l'évolution des mœurs (ce fut le discours de la droite radicale entre les deux guerres), L.D. privilégie une stratégie de redéploiement. Alors qu'il aurait pu rejoindre intellectuellement le camp des réactionnaires, il bascule dans celui des « résistants ».⁶⁴⁴ De ce fait, il entérine l'idée que l'Église passe d'une position majoritaire – et donc aussi de puissance – à une situation où elle accepte d'être minoritaire et impuissante en termes humains.⁶⁴⁵ Le baptême doit refléter la prise en compte de cette mutation. Maintenir une approche pédobaptiste et multitudiniste c'est, pour lui, encore aspirer à un christianisme qui « compte » dans la société.

Dans la continuité de cette affirmation de la fin de la chrétienté, L.D. souligne aussi la prise en compte du « kairós » que fut pour lui la rencontre du Pentecôtisme. Il était convaincu – et il ne fut pas le seul – que cette résurgence inattendue des charismes de l'Esprit inaugurerait un âge inédit dans le temps de l'Église.⁶⁴⁶ Bien sûr des opinions semblables furent courantes dans l'histoire du christianisme, en particulier dans ces mouvements saisis par une ferveur apocalyptique. Il est vrai que ce fut la prise de conscience du Retour du Christ comme une possibilité imminente qui conduisit de nombreux mouvements liés à la mouvance pentecôtiste à relire la prophétie des « pluies de l'arrière-saison » (Joël 2.23) comme l'annonce d'une ultime effusion de l'Esprit avant la Parousie.

la ligne de plusieurs documents épiscopaux, reconnaît qu'aujourd'hui la pastorale du baptême « nous amène à nous poser des questions nouvelles liées aux changements profonds de notre société » (p. 9)

⁶⁴⁴ Pour être précis, il faut distinguer ici le plan culturel et le plan politique. Du point de vue culturel, L.D. est incontestablement un « conservateur » : il regrette la disparition d'une éducation classique ; par sa théologie du vêtement il met en garde contre le relâchement des mœurs... Par contre, il refuse l'idée, toujours sous-jacente chez les politiciens conservateurs, qu'on puisse imposer à la société les valeurs traditionnelles et encore moins celles de l'Évangile. L.D. rejoint ici un thème également développé par son collègue Roland DE PURY : « La présence de l'Église dans le monde est strictement celle d'un mouvement de résistance dans un pays occupé » (« l'Église, maquis du monde », op. cit., p. 15).

⁶⁴⁵ Charte § 22/18 « Elle voit une Église qui, par sa force interne en Christ, se ressaisit, se maintient, se fortifie plus que jamais au sein d'un monde qui la renie et l'abandonne » ; § 24/20 « Ainsi l'Église est réduite à l'impuissance et à une sorte de mort ».

⁶⁴⁶ À partir des années 1940, L.D. abordera à plusieurs reprises la question du joachimisme (Joachim de Flore, moine cistercien 1130-1202) et de sa doctrine des trois âges, le dernier étant l'âge du Saint-Esprit. Il le cite dans la Charte (§ 54/50), lui consacre un long développement dans l'étude de la Retraite de 1947 (*Le Retour de Jésus*, 4^e étude, 2^e partie, 2^e exemple). Cf. ci-dessous 6.1.3.C.

« S'emparant d'une image des prophètes hébreux. M. Barratt intitule un de ses livres *La pluie de l'arrière-saison*. La Bible promettait la pluie de la première et de l'arrière-saison (Joël 2/23) : la Pentecôte des Actes, c'est la 1^{ère} pluie. Nous sommes dans les temps de la seconde. »⁶⁴⁷

Même idée en 1962 :

« C'est en vue de son Avènement que le Seigneur répand de son Esprit sur toute chair, comme une pluie de l'arrière-saison. »⁶⁴⁸

Et de même qu'après l'effusion de l'Esprit-Saint sur Corneille les Apôtres accueillirent les non-juifs dans la communion des disciples, l'effusion du début du 20^e siècle permet aux chrétiens d'adopter des pratiques nouvelles :

« Pratiquement, Dieu a visité nos Églises par le baptême de l'Esprit. Puis, c'est l'Esprit-Saint qui nous a rendus attentifs au baptême d'eau. Notre cas est semblable à celui de Corneille et de sa maison : "Peut-on refuser l'eau du baptême, dit l'apôtre Pierre, à ceux qui ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous ?" (Actes 10/47). »⁶⁴⁹

On peut rejeter cette « théologie » de l'histoire et estimer que le temps de l'Église n'a pas de place pour une sorte de période « pré-parousique » qui justifierait un changement de la pratique ecclésiale.⁶⁵⁰ Il est vrai que cela prête le flanc à bien des expériences aux conséquences fâcheuses. Mais nous sommes aujourd'hui dans une époque où prendre en considération la notion de « kairós » a acquis plus de légitimité et permettrait d'accueillir, avec prudence, des idées comme celles que nous venons d'évoquer.

Remarquons aussi, pour conclure ce point, que nous retrouvons une nouvelle fois l'idée d'un parallélisme entre la vie de l'Église telle qu'elle est décrite dans le livre des Actes et la résurgence d'une Église finalement assez semblable, dans un contexte de fin des temps.

B. L'influence des autres pasteurs du réveil :

À partir de ses propres expériences personnelles au début des années 1930, mais aussi suite à sa rencontre de l'évangéliste pentecôtiste Douglas Scott, L.D. noue des contacts de plus en plus suivis avec d'autres pasteurs protestants acquis comme lui au Réveil. Parmi eux, il faut citer le pasteur belge, Henri de Worm. La collaboration des deux hommes se concrétisera essentiellement au travers du journal *Esprit & Vie*. C'est à Henri de Worm, pasteur de l'Église de Pâturages (dans le bassin minier du Borinage) que l'on peut en grande partie attribuer, dans un contexte réformé francophone, l'initiative du rejet du pédobaptisme. Bien sûr la question était posée depuis longtemps par les Églises baptistes, mais cela restait extérieur

⁶⁴⁷ L.D., *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op.cit., p. 39. Voir aussi le 1^{er} paragraphe de la 11^e des douze études consacrées à la question du Retour de Jésus : « XI. Les charismes et les ministères en rapport avec le retour du Seigneur. § 1 : La pluie de l'arrière-saison », *Esprit et Vie*, Novembre 1936, 11, p. 275-276.

⁶⁴⁸ *Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 1962, II^e partie, § 4.

⁶⁴⁹ « Nos raisons de pratiquer le baptême des croyants », *Esprit et Vie*, 1934, 31, p. 271-272. Malgré tout, L.D. cherchera à ce que ces « innovations » (mais est-ce vraiment le cas pour l'immersion baptismale qui fut la forme originelle ?) ne se fassent pas de manière sauvage et en créant des divisions dans l'Église.

⁶⁵⁰ C'est précisément ce que refusent les tenants d'une orthodoxie calviniste, notamment en réponse à K. Barth. Ainsi le pasteur Pierre Courthial qui avait été le collègue de L.D. dans la ville voisine de La Voulte (1941-1945), estime que la doctrine réformée du baptême est à comprendre non pas dans la perspective d'une situation missionnaire (celle de l'époque apostolique, ou celle des missions modernes) mais en lien avec la dispensation de l'Église où le nombre de parents chrétiens est significatif (« Quelques réflexions sur le baptême. Un point de vue réformé », *Ichthus*, 11, 1971, p. 6-9). Mais pour L.D., cette « dispensation de l'Église » est désormais terminée. Pour lui, nous en revenons à la situation missionnaire du livre des Actes.

au protestantisme classique. Ce rejet n'arriva d'ailleurs pas de manière brutale mais plutôt comme la conséquence de tout un travail d'évangélisation et de dynamisation de la vie de plusieurs paroisses.⁶⁵¹

Cette volonté de promouvoir un réveil fut notamment suscitée par les échos qui parvenaient de la Drôme suite aux différentes missions initiées par les Brigadiers. En 1930, une équipe de Brigadiers anima dans la localité une mission d'évangélisation avec comme thème « La plénitude du Saint-Esprit ». En septembre de l'année suivante, cette thématique du Saint-Esprit devait prendre une tournure bien différente car cette fois, c'est Douglas Scott, l'évangéliste pentecôtiste qui est invité. L'impact de cette mission fut profond. Non seulement de nombreuses personnes se joignirent à la paroisse qui rassemblait désormais chaque dimanche plus de 300 adultes pour le culte, mais la conviction de la pérennité des charismes du Saint-Esprit et des signes miraculeux qui l'accompagnaient s'enracina dans les esprits. Pour beaucoup, il ne s'agissait plus désormais de développer le témoignage protestant dans un environnement où s'affrontaient durement l'église catholique et les socialistes,⁶⁵² mais de manifester la réalité du Royaume de Dieu. On en vient à penser que ce Réveil est comme la résurgence de l'expérience des temps apostoliques.⁶⁵³ On lit donc la Bible sans plus trop tenir compte des élaborations théologiques apportées par l'histoire. Un grand nombre de ces nouveaux convertis étant d'origine catholique, il faut aussi marquer la rupture avec cette « fausse Église » (les polémistes catholiques ne sont pas moins tendres avec les « hérétiques » protestants). Rapidement se pose la question du baptême : il faut le vivre comme le Nouveau Testament en parle, c'est-à-dire en pratiquant l'immersion de personnes ayant fait confession de leur foi⁶⁵⁴ (identifiée à la « nouvelle naissance » vécue en termes de rupture avec la vie antérieure) ; il faut lui redonner une dimension « dramatique » de rupture pour signifier, à la lumière de Romains 6, ce passage de la mort à la vie.⁶⁵⁵ Il est fort probable que cette évolution dans la compréhension du baptême ait été en partie influencée par les positions de Douglas Scott ou d'autres personnes appartenant à la mouvance pentecôtiste dans cette région (les contacts avec le nord de la France étaient aussi importants). Mais si l'on

⁶⁵¹ Nous nous servons ici du travail de Jacques BLAIRON, *L'Église Protestante Évangélique de Pâturages des origines à nos jours*, s.l., 1992, p. 53-74. Ce document rassemble des extraits des recueils officiels et des journaux de la paroisse et fut édité à l'occasion du 150^e anniversaire de la fondation de cette église. Etant moi-même natif de cette région et ma famille ayant été proche de cette paroisse, je me base aussi sur des souvenirs personnels des témoignages entendus.

⁶⁵² Dans cette région minière où les conditions de travail étaient très dures et la pauvreté endémique, de nombreux ouvriers assimilaient le catholicisme à la religion des patrons. Les socialistes avaient développé dans toutes les localités des structures d'entraide pour pallier les carences de l'État en matière sociale mais aussi des « maisons du peuple » à la fois lieu de convivialité (elles avaient une salle de bistrot), de culture (fanfare, chorale, éducation populaire...) et d'action politique (syndicat). Le protestantisme offrait une troisième voie permettant à la fois de conserver des convictions religieuses tout en accompagnant les questions sociales (école du dimanche permettant l'alphabétisation, Croix Bleue luttant contre l'alcoolisme, dispensaire...).

⁶⁵³ Voici en quels termes, en 1933, des pasteurs réformés de France et de Belgique (notamment L.D.), réunis à Pâturages s'expriment sur cette question : « Que les Églises issues de la Réforme du XVI^e siècle, — maintenues par la foi héroïque des croyants et des pasteurs du Désert, vivifiées ensuite par le Réveil du XIX^e siècle, — connaissent aujourd'hui un renouveau de vie qui les rende conformes au modèle du Nouveau Testament, et fidèles sans compromis à l'Évangile du Seigneur Jésus » (« Retraite pastorale de Pâturages (Belgique) », brochure de 4 pages sans indication de lieu ou de date).

⁶⁵⁴ On laisse volontairement de côté la question du baptême reçu par des « maisonnées ». Cet argument servait souvent à justifier la pratique du pédobaptême.

⁶⁵⁵ J. BLAIRON, *L'Église Protestante Évangélique de Pâturages...*, op. cit., p. 65.

entend sur cette question le témoignage d'un autre pasteur réformé ardéchois, il faut aussi accepter que cette évolution ait été le fruit d'une conviction spirituelle reçue de Dieu lui-même.

« Comment peu à peu l'obligation d'accepter personnellement le Baptême par immersion s'est imposée à la plupart d'entre nous, alors qu'au début nous étions convaincus qu'il s'agissait d'un à-côté, d'une particularité tenant au fait que M. Scott venait sans doute d'un milieu baptiste, ce n'est qu'au plan du témoignage personnel qu'il est possible d'en rendre compte. Car quoi qu'on n'en n'ait pensé, il n'y a pas eu chez les pasteurs en question un entraînement collectif, une pression des uns sur les autres. C'est une contrainte de l'Esprit qui nous a mené là où nous ne voulions pas aller. (Jean 21/18) [...] Le Seigneur me fit comprendre qu'il ne s'agissait nullement d'un reniement de mon Baptême d'enfant mais d'un complément ; d'un approfondissement, d'un achèvement de ce Baptême dans le sens de Romains 6. »⁶⁵⁶

C'est donc lors de cette Retraite pastorale d'août 1933, que s'opéra le véritable basculement quant à la question du baptême. C'est d'ailleurs à cette occasion que le pasteur Dallièr demanda l'immersion.⁶⁵⁷

Très vite ce changement de la pratique baptismale dans une église réformée locale suscite l'émoi des paroisses voisines. Il est vrai que pour la seule année 1934, il y eut, à Pâturages, 162 baptêmes d'adultes. La même année, le Synode se saisit de la question et demande au pasteur de Worm de se justifier.⁶⁵⁸ Il le fait le 29 octobre 1935 devant la conférence pastorale réunie à Bruxelles. Son argumentation n'emporte pas l'adhésion des collègues présents⁶⁵⁹ et pendant quelques années, la situation n'évoluera pas : les paroisses locales gardent la liberté de privilégier la présentation au baptême des enfants.

À cette période, Les pasteurs Dallièr et de Worm semblent bien d'accord, comme en témoigne l'article qu'ils cosignent dans le journal *Esprit et Vie* : « Nos raisons de pratiquer le baptême des croyants ». ⁶⁶⁰ Nous en donnons ci-dessous un résumé des principales conclusions :

1. Le baptême d'eau a été voulu par Jésus et le pratiquer n'est pas une forme de légalisme.

⁶⁵⁶ H. SCHAEFER, *Retour historique sur les origines de l'Union de prière*. Étude présentée lors de la Retraite de l'Union de prière d'août 1969, Charmes-sur-Rhône, Union de Prière, p. 8-9.

⁶⁵⁷ Elle eut lieu le 25 août (fête de la Saint-Louis !) « par le ministère, de Samuel Delattre, fils du pasteur de Privas et de même prénom. » (J. THOORENS, *L'Union de Prière de Charmes-sur-Rhône*, mémoire présenté à l'Institut Catholique de Paris, 1977, p. 41). Il avait été baptisé en 1901, à l'âge de 4 ans, dans l'église Anglicane de Nice (Ibid., p. 64).

⁶⁵⁸ Sur toute cette partie, J. BLAIRON, *L'Église Protestante Évangélique de Pâturages...*, op. cit., p. 65-74. Dans un premier temps, le pasteur de Worm, dans un contexte plus congrégationaliste que celui de la France, estime que le Synode n'a pas à s'immiscer dans cette question puisqu'aucun membre de la paroisse de Pâturage, et encore moins le Conseil presbytéral (appelé « consistoire » en Belgique) n'ont émis de protestation sur ce changement. Je signale cela parce que dans la paroisse de Charmes, le pasteur Dallièr bénéficiera lui aussi du soutien de son Conseil alors que le Synode de 1936, imposant à tous les pasteurs la pratique du pédobaptême, l'avait conduit à présenter sa démission. Il sera un pasteur « en sursis » jusqu'au Synode national de 1951.

⁶⁵⁹ Les documents réunis par J. BLAIRON (op. cit., p. 67-74) mettent surtout en évidence les discussions de procédure. Mais on note aussi la difficulté des autorités synodales à accepter l'argument selon lequel le Réveil créerait une situation nouvelle qui nécessiterait une révision de la pratique baptismale. Pour de Worm, le Réveil permettrait aux Églises de la Réforme d'aller enfin au bout de la logique de retour au modèle ecclésial du Nouveau Testament.

⁶⁶⁰ *Esprit et Vie*, 1934, 31, p. 271-272. Notre résumé se limite au texte de L.D. La suite de l'article (poursuivi sur plusieurs numéros) donne le témoignage du pasteur De Worm et ses arguments bibliques et théologiques en faveur de l'immersion.

2. En privilégiant l'expression « baptême des croyants », nous rappelons que c'est la foi qui sauve et pas le baptême.
3. Dans les églises de Réveil, on ne veut faire aucune différence entre ceux qui ont reçu le baptême des croyants et les autres. Ce qui compte avant tout c'est la conversion pour chacun.

Le baptême d'eau n'est qu'un préalable au baptême du Saint-Esprit. Il n'est pas sage de proposer le baptême d'eau si la personne n'est pas déjà au clair sur le baptême du Saint-Esprit. D'ailleurs, c'est la redécouverte du baptême de l'Esprit qui a entraîné une approche renouvelée du baptême d'eau.

Ce lien étroit entre l'expérience de l'effusion de l'Esprit et la remise en question du baptême⁶⁶¹ se retrouvera chez de nombreux pasteurs réformés qui, comme H. de Worm ou L.D. rejoindront les rangs du Réveil pentecôtisant.

C. Les exigences de l'accompagnement pastoral :

La troisième raison contextuelle qui nous semble importante est la prise en compte par les pasteurs des demandes de leurs paroissiens acquis au Réveil. Dans le contexte de la paroisse de Pâturages, les demandes d'immersion s'expliquent non seulement par le rejet de la pratique baptismale catholique, jugée non biblique, mais avant tout par une lecture du Nouveau Testament où se manifeste fortement un processus d'identification. Beaucoup de ces convertis disent alors à leurs pasteurs, comme l'eunuque à Philippe : « Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? » (Actes 8).⁶⁶² À cette question, les pasteurs répondent : rien, sinon une tradition qui avec le temps n'a pas su garder vivante la flamme de l'Évangile dans les cœurs. Pour beaucoup de convertis, cette immersion est vécue comme un trait tiré sur une vie passée chaotique.⁶⁶³ Elle atteste enfin ce sentiment d'un nouveau départ dans la consécration à Dieu pour ceux qui, jusque là, n'avait pratiqué qu'un christianisme formel. C'est Henri de Worm qui l'écrit :

« Le témoignage unanime des baptisés est qu'aucun acte ne réalise aussi bien spirituellement le don complet de soi, la mort à soi-même et la résurrection spirituelle en Christ. (Romains 6/3-11). »⁶⁶⁴

Nous retrouverons cette problématique à propos des « confirmations par immersion ».

La convergence de ces trois facteurs font que dans un premier temps, L.D. adopte un ton assez polémique quand il traite du pédobaptisme :

« Le baptême biblique est à nos yeux une forme nouvelle, toute vivante et fraîche, à laquelle l'Esprit nous a conduit avec douceur. Forme nouvelle pour nous. Elle va donc se développer à côté de nos anciennes formes, qui ne sauraient la contenir sans dommage.

Quant à la présentation des petits enfants au Seigneur, elle est aussi une chose nouvelle, par rapport au baptême catholique qui est censé opérer la nouvelle naissance. La présentation, un très grand nombre d'églises la pratiquent, sous le nom de baptême des petits

⁶⁶¹ « Il est inévitable qu'une effusion nouvelle de l'Esprit de Jésus vienne heurter les traditions des hommes » (« Qu'est-ce qui empêche que tu sois baptisé ? », *Esprit et Vie*, février 1937, 2, p. 13b).

⁶⁶² C'est d'ailleurs le titre de l'article cité à la note précédente. Cet article sera suivi de deux autres sur ce sujet du baptême. Les trois seront repris par la suite et publié en une brochure intitulée : « Le baptême en vue du Retour de Jésus-Christ ».

⁶⁶³ J. BLAIRON (Op. cit., p. 114-122) cite plusieurs témoignages d'alcooliques qui au travers du ministère de la Croix Bleue (Ligue antialcoolique d'inspiration chrétienne) et grâce à la foi fervente de ses membres renoncèrent à leur addiction.

⁶⁶⁴ « Conséquences du Réveil », *Esprit et Vie*, 1934, 25, 197a.

enfants. Seulement ces églises conservent encore le rite de l'aspersion d'eau et la parole, je te baptise, deux choses évidemment qui ne s'appliquent pas à la circonstance.

Présenter les petits enfants à la faveur du soi-disant baptême qu'on leur donnerait, c'est cela qui serait une tentative de réforme des formes. C'est cela que le Réveil ne veut pas faire. Cette réforme tromperait tout le monde. En fait le rite de l'aspersion aux nouveaux-nés sous le nom de baptême, est une survivance catholique, dont la conscience protestante désire la suppression. C'est une forme quasi-morte, qui est près de mourir, et qu'il faut laisser mourir de sa belle mort, sans brusquer par la force et la violence ceux qui y sont encore attachés. »⁶⁶⁵

Cet autre texte souligne encore la radicalité de l'approche :

« Répétons-le : malgré toute la peine que cela peut causer à notre cœur, nous ne pouvons pas dans ce Réveil, ne pas baptiser dans l'eau les disciples qui se lèvent pour préparer le retour du Maître, même s'ils ont reçu le baptême des nouveaux-nés... »⁶⁶⁶

Ce ton péremptoire est-il vraiment conciliable avec un souci d'unité dans l'Église ? À lire ce qui suit, on pourrait en douter !

« Le Réveil c'est une séparation ; à tous les hommes d'église Dieu donne la parole adressée à Jérémie : "Si tu sépares ce qui est précieux de ce qui est vil, tu seras comme ma bouche" (15/19). Tous ceux qui ont du cœur peuvent sortir de la foule et venir dans la croix par le Baptême d'eau et d'Esprit [...] Nos églises huguenotes ont été trouvées infidèles par leur orgueil intellectuel qui substitue les théories humaines à la réalité de l'Évangile. [...] Ce mélange est purifié par le Réveil. »⁶⁶⁷

Comme pour la Belgique, la nouvelle option baptismale des pasteurs de l'Eyrieux (Ardèche) entraîne une levée de boucliers chez de nombreux collègues. Le débat est si intense – notamment avec les pasteurs membres des Brigadiers⁶⁶⁸ – qu'une conférence est organisée à Valence en décembre 1935. Voici comment le pasteur Hébert Roux, un des organisateurs, en rend compte dans ses mémoires :

« Au plan pratique de la vie ecclésiale, le refus radical du baptême des enfants remplacé par le baptême ou le re-baptême par immersion des adultes, lié à l'expérience personnelle du baptême dans l'Esprit, soulevait inévitablement des problèmes d'ordre sacramentel et disciplinaire qui, pour certains, allaient jusqu'à mettre en péril l'unité de l'Église et à remettre en cause la recherche jusque-là engagée en commun. Les critiques les plus vives adressées au pentecôtisme ardéchois et à ceux qui en adoptaient les méthodes et, jusqu'à un certain point, la doctrine, vinrent de la part des revivalistes drômois, de la Brigade missionnaire. Des articles violents, des prises de position dénonçant les erreurs et les dangers de ce mouvement charismatique parurent dans les feuilles régionales et dans les Cahiers du *Matin Vient*. Cela n'arrangea pas les choses, pas plus que les propos colportés ici ou là, jetant avec plus ou moins d'injustice la suspicion sur les pasteurs ou les fidèles engagés dans le mouvement. D'autre part, quelques dissidences se produisirent dans deux paroisses, l'une en Ardèche, à

⁶⁶⁵ « Pas de Réforme des Formes », *Esprit et Vie*, octobre 1934, 29, p. 242a-242b.

⁶⁶⁶ « S'asseoir d'abord et calculer la dépense », *Esprit et Vie*, mai 1937, 5, p. 51b

⁶⁶⁷ « Père, pardonne-leur ! », *Esprit et Vie*, février 1935, 2, p. 20b.

⁶⁶⁸ Ainsi, la brochure rédigée par plusieurs Brigadiers : « Le baptême », *Les Cahiers du *Matin Vient**, 1937, vol. 8 / N° 3-4, 58 p. (numérotées de 91 à 148). On devine entre les lignes la polémique avec le Réveil de l'Ardèche qui conteste le pédobaptême. Ainsi par exemple, une longue note pour indiquer que le verbe grec *baptizein* n'implique pas forcément une immersion puisqu'il est utilisé pour décrire aussi des ablutions rituelles. Le pasteur Pierre Caron constatant la complexité de la question baptismale dans l'histoire de l'Église et du protestantisme ajoute cette note : « Nous souhaitons bon courage aux théologiens réformés qui sont réunis en Commission pour examiner ce problème en France ». J. Deransart consacre son article au « Baptême d'eau et l'Église » avec comme objectif de répondre au danger d'une approche individualiste et donc trop exclusive du baptême. Il écrit : « De ce nouvel usage du baptême d'eau, qui est à la remorque de l'Esprit-Saint au lieu d'en être le héraut [...] découle une géographie toute nouvelle de l'Église [qui] par son baptême d'eau, cherche à circonscrire au plus près la société des élus [...] au lieu de jeter son filet en pleine eau ». On lira aussi le dernier texte, dialogue fictif intitulé « Reproches d'un jeune homme qui n'a pas été baptisé à son père, chrétien » (p. 141-148). Bel exemple de théologie narrative !

Chalencon, l'autre dans la Drôme, à Loriol; les interventions des autorités ecclésiastiques au plan régional et même national, loin d'apporter l'apaisement, envenimèrent la situation. [...] C'est alors qu'à la suite de nombreux entretiens avec plusieurs de mes collègues, je tentai de provoquer une rencontre permettant, en dehors de toute passion partisane, un échange approfondi à quelques-uns sur les points essentiels de désaccord. Nous eûmes quelque difficulté à fixer les conditions et le programme de ce colloque, car Louis Dallière en particulier hésitait à engager un débat théologique qui, selon lui, risquait de se situer sur un plan trop intellectuel et stérilisant. Finalement, cette rencontre eut lieu en décembre 1935 à Valence, sous la présidence du pasteur Franck Poulain, président de la Fédération régionale Drôme-Ardèche. Y participèrent, pour le Mouvement ardéchois, les pasteurs Dallière et de Richemond, pour la Brigade de la Drôme, Cadier et Eberhard, pour notre Union pastorale de la vallée, J.-B. Couve et moi-même.

Nous étions évidemment les uns et les autres fort émus et suffisamment conscients de la gravité des oppositions créées par deux ans de polémiques et de malentendus pour redouter aussi bien l'échec d'une telle tentative que sa trop facile conclusion dans l'euphorie des équivoques et la confusion. Par la grâce de Dieu, nous fûmes conduits cependant à rédiger sur *Le Baptême, le Saint Esprit et l'Église* un projet de déclaration commune qui, tout en marquant toute la mesure de l'accord fondamental existant entre nous sur la base d'une même foi évangélique, soulignait avec netteté et honnêteté les points de désaccord ou les accentuations différentes des uns et des autres dans l'expression de cette foi. Nous affirmions surtout que ces derniers n'étaient pas de nature à mettre en cause l'unité de l'Église à laquelle nous demeurions unanimement attachés et résolus à la manifester. Après échanges de correspondance, amendements et mise au point définitive par Cadier, Dallière et moi-même, ce texte fut signé par tous les participants à notre petit colloque et adressé à tous les pasteurs de la Drôme et de l'Ardèche. Ce travail collectif nous libéra en un sens des craintes et des méfiances que nous avions entretenues jusque-là les uns à l'égard des autres. »⁶⁶⁹

Cet appel à conserver l'unité de l'Église – en des années, rappelons-le, où les deux grandes unions protestantes travaillent à retrouver l'unité réformée – L.D. l'entendra. Il lui faudra encore quelques années pour clairement l'intégrer à son enseignement et à sa pratique, mais son aversion pour toutes les formes de culte sectaire lui éviteront, comme certains pasteurs dans la région, de sortir de l'Église protestante.

Citons ici un témoignage anonyme rapporté par l'abbé Thoorens :

« ...Ce fut une vraie bataille pour comprendre la question du Baptême. Au départ il y a eu des imprudences dans ce Réveil, les pasteurs méprisant le Baptême des enfants et renonçant à les baptiser. Mais en étudiant la question on arrive à l'idée qu'il ne faut pas mépriser le baptême des enfants, préférer qu'ils soient baptisés avant la 1^{ère} Communion (tout en reconnaissant que ce serait le même problème sociologique) et en arriver à la Confirmation dans l'eau de manière que chaque personne ait la certitude absolue d'avoir été baptisée selon Romains 6... On voulait quelque chose de facultatif qui soit une Confirmation du Baptême en vue du service et non une entrée dans une église de "professants", pour cela M. Dallière a toujours insisté pour qu'on reste dans l'église dont on fait partie, que ce Baptême ne soit pas une coupure avec l'Église établie, qu'il n'y ait pas de jugement porté sur les autres... »⁶⁷⁰

⁶⁶⁹ *De la désunion vers la communion, un itinéraire pastoral et œcuménique*, Paris : Centurion, 1978, p. 81-83. On trouvera le texte de cette déclaration finale dans : BOLLE, Pierre, PETIT, Pierre (ed.), *La vie des Églises protestantes de la vallée de la Drôme de 1928 à 1938 (actes du colloque tenu à la Faculté de Théologie de Montpellier du 25 avril au 28 avril 1974)*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1977, p.252-261. Ce texte date la rencontre de novembre 1935.

⁶⁷⁰ Op. cit., p. 51.

4.2.3 « Le Baptême en vue du Retour de Jésus ».

Cette brochure est le premier texte majeur sur la question du baptême où L.D. synthétise sa position nouvelle à la lumière des expériences du Réveil. Sa pensée est initialement formulée en trois articles :

- 1) « Qu'est-ce qui empêche que tu sois baptisé ? », *Esprit et Vie*, 1937, 2, p. 13-16.
- 2) « Baptisés en un seul Esprit pour former un seul corps », *Esprit et Vie*, 1937, 3, p. 25-29.
- 3) « S'asseoir d'abord et calculer la dépense », *Esprit et Vie*, 1937, 5, p. 51-54.

Ces trois articles de 1937 seront ensuite repris en une brochure unique au titre étonnant et en même temps annonciateur d'un thème appelé à devenir central dans la pensée de L.D. : *Le baptême en vue du Retour de Jésus*.⁶⁷¹

Ce texte est dédié « à A.C. mon frère Israélite ». Il s'agit très certainement d'André Chouraqui. Encore jeune homme, le futur traducteur de la Bible et du Coran était venu d'Algérie se faire soigner en France. Très impressionné par une des infirmières, jeune protestante engagée dans le Réveil, il va être mis en contact avec L.D. qu'il va venir rencontrer à Charmes (voir les détails dans le chapitre biographique en ouverture de notre thèse, p. 38-39). Ainsi, trois des grands thèmes de la future Union de prière apparaissent dès l'ouverture de cette brochure : le titre renvoie à l'eschatologie, la dédicace fait allusion à la question du peuple Juif et de son lien à Jésus, et le Réveil est le terrain où a mûri la question du baptême. Il ne manque que l'ouverture œcuménique même si la réalité de l'Église est bien présente !

Relevons quelques points essentiels : (les n° renvoient aux articles 1, 2 ou 3)

- 1) - L'immersion pratiquée dans le Réveil n'est pas un re-baptême mais l'accomplissement d'un baptême d'enfant dont on peut estimer qu'il a quelque chose d'inachevé.⁶⁷²
 - Si le baptême des enfants remplace la circoncision, pourquoi les disciples juifs, circoncis, se firent-ils baptiser ?⁶⁷³
 - Dans un contexte de chrétienté, on peut comprendre que le baptême aient une dimension d'inclusion aussi large que possible au peuple de l'Église. Mais si la chrétienté s'efface, on doit alors réaffirmer le lien étroit entre la conversion et le baptême. La conversion est comprise comme la reconnaissance personnelle de Jésus-Christ, et cette rencontre passe aussi par une soumission à l'autorité de la Parole de Dieu (comme dans l'exemple de l'eunuque éthiopien).
 - Ce qui compte c'est la foi en Jésus-Christ, pas la foi en un baptême (L.D. propose ici une image : Un cheval qui n'a jamais été harnaché est pourtant un cheval vivant. La

⁶⁷¹ Cuesmes (Belgique) : Imp. Fédérale, s.d., 37 p. En dehors du titre, le contenu de la brochure reprend textuellement les trois articles du journal *Esprit & Vie*. Seule la conclusion varie.

⁶⁷² Si le baptême des enfants était jugé pleinement suffisant, les Églises de la Réforme n'auraient pas dû y ajouter la pratique de la confirmation (J.-J. VON ALLMEN, « Confirmation », in *Prophétisme sacramental. Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'Église*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1964, p. 141-182 ; B. T. MOHELNIK, *"Gratia augmenti": contribution au débat contemporain sur la confirmation*, Fribourg : Academic Press, 2005, p. 122-128 notamment à propos du rôle de Bucer dans l'établissement de cette pratique dans la théologie protestante, et son rôle d'étape de transition entre le baptême et la Cène [Studia Friburgensia, 97])

⁶⁷³ Cette question de la circoncision et du baptême sera développée quelques années plus tard dans les travaux de la Commission du baptême. La prise en compte croissante du « mystère d'Israël » par L.D. et la signification qu'il prend pour le « mystère de l'Église », fait que la théologie calviniste de l'alliance doit être réinterprétée pour éviter qu'elle n'aboutisse finalement à une forme de théologie de la substitution : le peuple des baptisés prenant la place du peuple des circoncis.

vie c'est Christ en nous. Le baptême c'est le harnais en vue d'un service). Mais si l'on creuse cette image, nous sommes proches d'une compréhension « ascétique » du baptême.⁶⁷⁴ En effet, si le baptême contribue à la maîtrise de la « vieille nature », cette maîtrise n'est effective que si le harnais joue effectivement son rôle. C'est ce qui ne semble pas se passer dans une pratique généralisée du baptême puisque la masse des baptisés ne se range pas à l'obéissance du Christ. L'idée d'harnachement du baptisé ne risque-t-elle pas dès lors de redonner à la volonté humaine un rôle que l'affirmation de la grâce première (op. cit., p. 10-11) entendait relativiser pour laisser à Dieu la primauté de l'initiative ?⁶⁷⁵

- 2) - L'argument central de cet article est de situer le baptême et le baptisé dans une dynamique christique qui correspond au projet de salut de Dieu manifesté à la Croix et dont l'aboutissement sera la Parousie et la nouvelle création. C'est pourquoi L.D. souligne le lien « mystique » que le baptême établit entre le baptisé et le Christ. Identifié à Christ dont nous recevons tous les dons, nous sommes dès lors étroitement incorporés au corps du Christ qu'est l'Église. À nouveau L.D. propose une image : « Le baptême n'est qu'une sorte de point mathématique autour duquel s'étendent des cercles de plus en plus larges ». La pratique baptismale ne doit donc pas devenir un marqueur identitaire ou confessionnel (« Moi je suis de Paul ! et moi d'Apollos ! et moi de Céphas... » 1 Cor 1.12) mais favoriser la visée « catholique » du projet réconciliateur de Dieu en Christ. La singularité du baptême (puisque le baptême est personnel selon la formule : « je te baptise... ») nous inscrit aussi dans une histoire qui nous dépasse et dont la finalité est la préparation de l'Église de la Parousie. Le point mathématique dont parle L.D. a donc une portée spatiale avec pour horizon l'*oikumene*, et une portée temporelle avec pour terme la création nouvelle (Tite 3.5 établit un lien entre baptême et régénération = *paliggenesia*).

« Nous reconnaissons volontiers que le baptême que nous pratiquons dans le Réveil est profondément révolutionnaire. Au lieu d'inviter les croyants de Réveil à sortir de leur parti actuel pour entrer dans un nouveau, nous les invitons à rester là où ils étaient quand ils ont été appelés, mais nous leur demandons de changer leur attitude intérieure et de saisir une consécration totale de leur être à Jésus-Christ. Par cette consécration, sans former une organisation nouvelle, les croyants baptisés doivent pénétrer dans la réalité et dans l'unité du corps même de Jésus-Christ » (p. 18).

- Le Christ est compris comme étant à la fois ce point mathématique et cet infini éternel. D'où la double dynamique existentielle qui se déploie dans le baptisé : à la fois la recherche d'une intimité croissante avec le Seigneur (la thématique johannique du disciple bien-aimé), mais aussi l'élan hors de nous-même vers les autres et vers le monde. Plus nous serons entièrement consacrés à Jésus-Christ (« le baptême est une procuration en blanc donnée à J-C », p. 23) et docile à la volonté du Père, plus nous serons liés aux autres disciples.

⁶⁷⁴ *Le baptême en vue...*, op. cit., p. 12-13. L.D. pose la question pastorale des conditions de l'accueil au baptême. Le pasteur doit s'assurer de l'authenticité de la conversion ! On renoue ici avec la pratique ancienne du catéchuménat qui était aussi pensé comme un temps de probation du candidat.

⁶⁷⁵ C'est aussi l'enjeu que pose la question de la confirmation, du moins dans la manière dont la comprenait les communautés protestantes à l'époque du pasteur Dallière. Le texte des engagements est clair : le jeune est invité à une vie chrétienne pleinement liée à Christ par le biais d'un engagement dans la vie de l'Église et l'assiduité au culte et à la prière. La polarité entre l'abandon à Dieu dans la foi mais aussi à l'engagement volontaire à vivre l'Évangile peut expliquer les tensions théologiques dans l'interprétation du baptême depuis Saint Augustin jusqu'à nos jours.

« Une fois, baptisés, notre destinée est d'être pleinement consacrés, pleinement nous-mêmes, pleinement obéissants au seul Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Mais parler de cette consécration totale encore une fois, c'est réaliser notre être de membre, qui ne peut pas vivre sans les liens qui le rattachent aux autres, également consacrés, également sauvés. Le baptême est la conquête d'une vraie liberté [...] ; il nous rend indépendants des hommes et des choses pour être dépendants de Christ seul : *Tout est à vous, vous êtes à Christ* (1 Cor 3.22-23).

En même temps, sans aucune contradiction, le baptême est la perte de toute fausse indépendance, il est le lien qui nous donne notre être de membre, il nous fait mesurer notre petitesse, il nous rend indispensable la communion avec tous ceux qui ont passé par le même chemin que nous. Etre baptisé c'est ne plus exister pour soi, c'est exister pour Christ et comme membre du corps de Christ » (p. 23).

- La visée profonde de cette dynamique communionnelle n'est pas d'abord ecclésiologique mais eschatologique. Il s'agit même d'une eschatologie radicale puisque le pasteur Dallièr écrit :

« Le Réveil où nous entrons est le dernier qui sera donné à la terre. Le chemin est nouveau parce qu'il doit aboutir à une chose réellement nouvelle : la venue du Fils de l'homme, la Résurrection des morts, la transformation des vivants [...] Il fallait un dernier Réveil dont le but ne fût plus de constituer une branche nouvelle, mais de réunir sur un seul tronc qui est la Croix, toutes les branches en apparence séparées, mais unies déjà virtuellement dans la sagesse insondable du Père » (p. 24-25).

Ce paragraphe justifie le choix du titre donné à la brochure. En même temps, quatre-vingts ans plus tard, on ne peut s'empêcher de lire ces lignes avec réserve. D'ailleurs c'est là le nœud du problème dès qu'il s'est agi d'annoncer l'imminence de la Parousie : jusqu'à présent cela s'est toujours avéré décevant. La Parousie serait-elle alors comme les idées régulatrices de Kant : nécessaire au plan théologique mais sans réalité concrète au plan des phénomènes historiques ?⁶⁷⁶

- 3) - Pour L.D., ce qui va donner corps à cette espérance messianique, c'est l'Église qui malgré son histoire compliquée atteste dans le concret du projet éternel de Dieu. Par son baptême qui est aussi celui de souffrances à la croix, Jésus pose le fondement de cet édifice qu'est l'Église.⁶⁷⁷ Cette construction qu'il a initiée il la mènera à bien.
- Si dans un premier temps, le Réveil a voulu étroitement lier le baptême à l'acte de foi personnel, il doit maintenant aller plus loin et entrer dans la dimension ecclésiale de ce sacrement. Il y a donc refus très net d'une compréhension sectaire de l'immersion. Il ne s'agit pas de retrouver une pratique qui serait plus fidèle bibliquement que la pratique généralisée du pédobaptême, mais de redonner au baptême sa portée ecclésiale. Ce qui change ici, c'est que L.D. rompt avec une approche confessionnelle du baptême où, sans toujours le dire, on véhiculait l'idée que le seul baptême authentique était celui que chacun pratiquait.⁶⁷⁸ Laissant de côté la dimension institutionnelle des églises avec le risque inhérent aux institutions de se soucier avant

⁶⁷⁶ L.D. serait sans doute assez d'accord avec l'approche de Jean-Jacques VON ALLMEN qui dans un article de 1955 souligne la portée eschatologique du sacrement et en même temps la possibilité qu'il offre au fidèle d'expérimenter dans son présent cette réalité de « l'éon à venir » (« Pour un prophétisme sacramental », in *Prophétisme sacramental*, op. cit. p. 10-18).

⁶⁷⁷ Comme l'indique le titre de ce 3^e article « S'asseoir d'abord et calculer la dépense », L.D. s'appuie sur la parabole de Luc 14.18-30.

⁶⁷⁸ En 1937, les grandes confessions chrétiennes n'en sont pas encore à la reconnaissance mutuelle du baptême. On peut se demander si le rebaptême pratiqué par les églises de Pentecôte n'est pas un héritage des jugements négatifs que longtemps les Églises portèrent les unes sur les autres ?

tout de leur pérennité, L.D. entend ramener les adeptes du Réveil à une perception plus globale de l'enjeu ecclésial. Chacun restera là où Dieu l'a placé, mais chacun portera les regards vers l'achèvement de la construction. Cette construction reste un défi exigeant et contrarié de bien des manières. Le chemin baptismal que L.D. dépeint est un chemin de croix. Jésus la pierre d'angle n'a-t-il pas été rejeté ? Le disciple, à l'exemple du Maître, doit accepter d'être résolument seul sur ce chemin. Il renonce à un monde qui, par ses artifices, masque cette réalité de l'être-seul (Pascal dirait « le divertissement »).⁶⁷⁹ Si une communion doit nous être donnée, elle ne le sera que par Jésus et par son Esprit qui accorde à chacun un ministère propre. Nous retrouvons donc à nouveau cet accent ascétique, typique d'une vision de l'Église pensée en tension avec une société qui dans son ensemble a développé une indifférence vis-à-vis de Dieu.⁶⁸⁰ Dans la mouvance des mouvements de sanctification, il s'agit de retrouver une foi « virile » capable d'affronter les oppositions ou l'incompréhension.

« Car à quoi bon baptiser, si ce ne n'est pour donner à Jésus des pierres vivantes, qui ne s'effriteront pas au premier vent de difficulté, au premier poids de souffrance ? » (fin du 3^e article, p. 53b-54a. Le texte de la brochure est ici différent).

Ces trois articles révèlent que la pensée de L.D. est, sur cette question du baptême, bien différente de l'argumentation antipédobaptiste des milieux pentecôtisants ou baptistes. Son sens profond de l'œcuménicité de l'Église est aux antipodes des discours schismatiques de certains dans le Réveil. Nous retrouvons aussi la veine mystique dans les développements sur l'union à Jésus-Christ. Enfin, l'attention à la question eschatologique en lien étroit avec une ecclésiologie à portée œcuménique prouve que L.D. n'a rien en commun avec la manière dont depuis le 19^e s. des mouvements sectaires ont abordé la question de la fin du monde.

⁶⁷⁹ Dans son bref texte *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui* (*Œuvres complètes*, Paris : Seuil, 1963, p. 360-362), Pascal contraste de manière vive le sérieux des premiers chrétiens et la légèreté de la masse chrétienne des baptisés de son temps. Pour lui la faute n'est pas imputable à l'Église mais à un relâchement de la catéchèse qui devrait aujourd'hui comme autrefois nous détacher des séductions du monde. On retrouve ici le souci ascétique du Jansénisme.

⁶⁸⁰ À la même période, D. BONHOEFFER rédige son célèbre *Prix de la grâce* (aujourd'hui traduit : *Vivre en disciple*, Genève : Labor et Fides, 2009). B. LAURET et H. MOTTU, dans leur introduction rappellent aussi les liens de ce texte avec *L'Imitation de Jésus-Christ*, classique de la littérature de piété du 15^e s. (op. cit., p. 9). Bonhoeffer rédige ce commentaire du sermon sur la montagne au moment où il a la responsabilité du séminaire de Finkenwalde. Il s'agit aussi de résister spirituellement à la séduction que le nazisme exerce sur de nombreux chrétiens. Si la foi doit retrouver une forme de radicalité c'est avant tout en raison des circonstances et non pas en vertu d'une approche légaliste et mortifiante de la foi. Il développe ici une vision positive de la vie monastique alors que Luther l'avait combattue sous prétexte qu'elle exprimait une forme de salut par les œuvres : « Il est d'une importance capitale que le monachisme ne se soit point séparé de l'Église, et que l'Église, avisée, ait encouragé le monachisme. En ce lieu, à la périphérie de l'Église, on maintint cette notion de grâce qui coûte, de la grâce qui implique la vie à la suite de Jésus » (op. cit., p. 26). Bonhoeffer, comme L.D., développe aussi une perspective œcuménique même si comme le rappelle H. Mottu dans son introduction elle ne pourra pas vraiment se réaliser en raison des circonstances historiques.

II. 4.3 L'Église réformée face à la remise en cause du pédobaptême.⁶⁸¹

Dans un ouvrage assez récent sur la question du pédobaptême, le professeur Paul De Clerck résume très justement les enjeux de la question baptismale telle qu'elle se pose pour Louis Dallière dans ses échanges avec ses collègues et avec les instances de l'Église Réformée :

« Si l'on peut comprendre aisément que l'identité chrétienne se modifie en fonction des circonstances historiques, on pourrait s'étonner que ces changements se répercutent sur le baptême et sur les conditions que les Églises estiment devoir poser à sa célébration. Un sacrement de Jésus-Christ, un don de l'Esprit médiatisé par le baptême d'eau peut-il évoluer selon les aléas de l'histoire ? Si le dogmaticien peut froncer le sourcil à cette évocation, ni le théologien pastoral ni l'historien et sacramentologue n'ignorent qu'effectivement, en régime d'incarnation, même les dons de Dieu prennent des formes historiques diverses. »⁶⁸²

En effet, si l'on se positionne uniquement sur le plan dogmatique, de nombreux arguments avancés par le pasteur Dallière sembleront discutables et donc à rejeter ; mais si l'on accepte la prise en compte des enjeux pastoraux liés à la situation particulière d'une société sécularisée, ces arguments recevront une plus grande pertinence. Comme nous essaierons de le montrer dans les paragraphes suivants, sur le plan de la dogmatique le pasteur Dallière restera finalement assez proche de la théologie réformée classique avec même parfois des emprunts appuyés à la théologie catholique (celle de l'Église indivise), alors que sur le plan pastoral il se montrera ouvert à l'approche pentecôtiste au travers de laquelle un renouveau de la vie spirituelle personnelle semble si généreusement encouragé.

4.3.1 Le débat local (Drôme – Ardèche) sur le baptême.

Nous l'avons déjà signalé, mais la région de Drôme-Ardèche a connu dans l'entre-deux guerres deux mouvements importants de renouveau spirituel qui vont chacun à leur manière remettre sur le devant de la scène la question du baptême. Avec les Brigadiers de la Drôme, qui se veulent héritier de l'orthodoxie calviniste, il ne s'agit pas de questionner le pédobaptême en tant que tel, mais malgré tout de s'interroger sur la possible dévaluation de cette pratique quand les parents qui la demandent ne semblent pas très ancrés dans la foi chrétienne ou dans la vie ecclésiale. Pour les Brigadiers le défi est alors de raviver la flamme de la foi qui redonnera au pédobaptême sa pleine signification. Avec le mouvement pentecôtisant de l'Ardèche dont la figure principale est le pasteur Dallière, le constat est le même mais la réponse est tout autre. Pour eux, le pédobaptême implique de fait un christianisme sociologique et en dépit des efforts pour garder la foi vive, la prise en compte du caractère postchrétien de la société rend ces efforts illusoire. Il faut oser renouer avec une pratique plus militante du baptême et ainsi redonner à la vie des paroisses un caractère plus confessant. Pourtant, dans les deux groupes, la compréhension du baptême reste profondément réformée : dans le baptême, c'est la grâce première de Dieu qui est affirmée. La réponse humaine, qu'elle soit celle des parents ou du baptisé, n'est que seconde.

⁶⁸¹ Sur cette question, brève mais précise notice historique par A. VERMEIL, « Doctrine et administration du Baptême en doctrine réformée », *Unité chrétienne*, 29, 1973, p. 21-28. Voir aussi l'article du pasteur J.-P. MONSARRAT, « Aperçus sur la théologie et la pratique contemporaines du baptême dans le protestantisme », in *Amitié* (Journal œcuménique des enseignants), oct-déc 1999, pp. 2-14.

⁶⁸² Paul DE CLERCK, « L'identité chrétienne en post-chrétienté. Ses répercussions sur le baptême », in *Baptême d'enfants ou baptême d'adultes ? Pour une identité chrétienne crédible*, op. cit., p. 23.

Dès la fin des années 1930, les pasteurs, qu'ils se réclament de l'un ou l'autre des mouvements, décident de se rencontrer pour étudier en profondeur la question.⁶⁸³ Il est vrai que dans la population protestante des deux côtés du Rhône, on avait vite fait de simplifier le débat et de colporter des opinions pas toujours bien fondées. L'irruption de la guerre oblige à répondre à des questions plus urgentes. Elle incite aussi chacun à un examen de conscience. À l'heure où parlent les armes, les conflits théologiques doivent s'éteindre pour laisser place à la recherche d'un accord qui aille dans le sens d'un apaisement. Un cahier manuscrit de L.D. daté de 1942 résume les rencontres auxquelles il participe avec quelques collègues des environs.⁶⁸⁴ Il faut relever tout d'abord que tous admettent la validité du baptême des petits enfants. Pour ce qui concerne la doctrine, c'est l'étude des textes néotestamentaires qui seule peut servir de fondement (et chacun des pasteurs recevra un sujet biblique à travailler pour le présenter et le discuter avec les autres collègues). Cette « doctrine biblique du baptême » a servi de base, avec des adaptations nécessaires, au pédobaptisme. La question est de savoir s'il ne faudrait pas aujourd'hui, dans un contexte ecclésial et social profondément modifié, d'autres adaptations pour que cette « doctrine biblique » retrouve sa plénitude ? En 1942, ces pasteurs français ne devinent pas que Karl Barth s'apprête lui aussi à bousculer radicalement sa conception du baptême. Pourtant, ils s'inscrivent eux aussi, sans doute sous l'influence de L.D., dans une perspective très semblable.

Au pasteur Dallièrre est confiée l'étude de la pensée paulinienne. Ce travail sera également présenté en avril 1942 aux pasteurs du Consistoire de l'Eyrieux. Dès l'introduction l'enjeu de cette étude est clairement posé :

« Ainsi donc, le baptême fait partie de la prédication de saint Paul. Il est prêché par lui, et administré, soit par lui, soit sur son ordre. Dès lors, la doctrine paulinienne sur le baptême n'est pas, comme pourront l'être des doctrines ultérieures, une spéculation sur un rite préexistant, mais une partie intrinsèque de la réalité de l'Église. Le rite préexistait bien à Paul ; mais, en le saisissant et en le donnant aux Païens, il le pense dans son Évangile, - il n'y pense pas comme à un fragment de l'Évangile d'un autre apôtre. L'objet de notre étude n'est donc en aucune mesure de légitimer ou d'infirmer par des textes des épîtres une doctrine ou une pratique actuelles, mais de saisir, autant que nous le pourrons, la pensée active, et pour ainsi dire créatrice de Paul, en cet aspect de son Évangile. C'est dire que, en concentrant la lumière de notre attention sur le baptême, nous ne pourrons jamais le séparer de l'ensemble de la doctrine paulinienne, qui est la Réalité, ou le Mystère, de l'Église. »⁶⁸⁵

Cette lecture des écrits pauliniens relatifs au baptême confirme ce que L.D. a déjà souligné à maintes reprises : l'enjeu théologique reste celui de la « Réalité de l'Église ». Par là, il entend relativiser l'accent mis sur la démarche individuelle chez ceux qui n'envisagent le baptême que comme affirmation personnelle de la foi. Mettre en avant la Réalité de l'Église, c'est souligner la priorité de l'action divine qui seule la suscite et la maintient. Par sa réponse personnelle, par sa foi, le baptisé vient s'inscrire dans un projet qui le précède et le dépasse. En ce sens, l'Église ne peut être la congrégation des baptisés au sens où par le baptême nous deviendrions membres de l'Église, celle-ci n'étant alors que la résultante des divers

⁶⁸³ Voir par exemple la Déclaration (1935) d'un groupe de pasteurs de la Drôme et de l'Ardèche qui expose les sujets d'entente et les points de divergence. (Annexe XII, *La vie des Église protestantes de la vallée de la Drôme*, op. cit., p. 252-261). La question du baptême occupe les § 3-4

⁶⁸⁴ La première rencontre a lieu en mars 1942 chez le pasteur de La Voulte. Sont présents les pasteurs Dallièrre, Courthial, Tartier et Massias. *Études sur le baptême*, cahier manuscrit, dossier sur le baptême, archives UP.

⁶⁸⁵ *La doctrine paulinienne du baptême*, cahier manuscrit, dossier sur le baptême, archives UP.

engagements individuels. Mais le risque existe aussi avec le pédobaptisme s'il devient une sorte de certificat d'appartenance à une institution à laquelle rien d'autre ne nous lie.

En trois paragraphes denses, L.D. s'efforce de déployer la riche pensée de Paul sur le baptême. Pour le dire de manière brève, cette étude fait ressortir de l'ensemble de ces textes non pas une compréhension rituelle du baptême mais son caractère « mystico-existentiel » :

« Qui est baptisé revêt Christ, non tant au sens d'un vêtement, qu'au sens, si l'on veut, d'une forme qui informe une matière, d'un milieu qui s'approprie des éléments nouveaux. Il ne faudrait peut-être pas forcer ce sens dans tous les passages, mais il s'y retrouve plus ou moins, sans exclure l'idée d'appartenance et de dépendance du baptisé au Christ Seigneur.

Ainsi l'unité de l'Église a sa source dans la puissance qu'a le Christ de s'approprier les êtres par la vertu de la Croix et du baptême, ou, pour parler autrement, dans l'action même de Dieu qui identifie les pécheurs à son Fils crucifié par le moyen du baptême. »⁶⁸⁶

En utilisant la distinction aristotélicienne (reprise par le thomisme et la scolastique) de la *matière* et de la *forme*, L.D. nous semble finalement vouloir rendre compte de ce que les mouvements de Réveil ou le Pentecôtisme nommeront la sanctification. Le baptême retrouve ainsi sa dimension profonde d'acte initial d'une dynamique qui englobe (en amont et en aval) toute la vie. Cette lecture nous semble confirmée par la conclusion du texte de L.D. Reprenant la question de la place de la foi dans la signification du baptême, il évite de la réduire à un acte de confession centré sur le croyant. Le baptême ne garde son sens sacramentel que s'il reste initiative divine à laquelle l'homme répond jour après jour. Le baptême n'est donc pas adhésion intellectuelle où j'exprimerais mon choix en faveur de Jésus-Christ, mais abandon de tout mon être à celui qui s'est livré pour tous à la croix.

« Ainsi donc, ma foi ne sera vraiment foi que lorsqu'elle s'incarnera en un acte de mon corps, qui est non pas le baptême, mais la remise de ce corps entre les mains de Dieu pour recevoir de lui le baptême. Dans l'acte même, ma volonté, librement, se soumettra tout entière à la volonté divine, souverainement manifestée dans la Croix de Christ. Ainsi, dans le baptême que je reçois, ma volonté et la volonté divine se rencontrent en une parfaite réconciliation : le corps baptisé est le lieu où viennent affleurer, dans leur harmonie reconquise, la volonté de Dieu et celle de l'homme. C'est pourquoi, vu sous l'angle humain, le baptême est foi et n'est que foi, sans aucune œuvre ; vu sous l'angle divin, il est plénitude de l'œuvre divine dans la Croix.

Il ne fait aucun doute que pour S. Paul, les 3 mots : foi, justification et baptême, sont à peu près synonymes. La justification par la foi ne saurait être une théorie que l'on apprend et sur laquelle on se repose comme sur une acquisition d'ordre mental ou expérimental. Et le baptême ne saurait être un rite extérieur que l'on accomplit par précepte, comme si l'expression même d'accomplir le baptême n'était pas contradictoire en soi, le baptême ne pouvant qu'être reçu par le pécheur ! La justification par la foi, c'est la foi qui va jusqu'au baptême, comme Christ s'est abaissé jusqu'à la mort, et même la mort de la Croix. Tel est le baptême selon S. Paul : le chef-d'œuvre de Dieu dans la Croix de Christ. »⁶⁸⁷

La conclusion de cette étude indique que pour L.D., la question majeure n'est pas celle de l'âge du baptisé, ou de sa supposée conscience ni de son affirmation de foi, mais celle de son abandon complet entre les mains du Père qui, par l'action du Saint-Esprit, nous conforme à l'image de son Fils.

Deux ans plus tard, un écrit au ton plus pastoral, reprend cette question du baptême. Le titre en lui-même indique bien que L.D. continue de réfléchir aux raisons profondes qui l'ont amené à rompre avec le pédobaptisme : *Lettre sur le baptême à une chrétienne qui a été*

⁶⁸⁶ Ibid., fin du § II : Le baptême, clé de l'unité de l'Église.

⁶⁸⁷ Ibid.

baptisée dans sa première enfance. Ici aussi, comme dans ses échanges avec ses collègues, nous lisons un jugement bienveillant sur le baptême des enfants.

« Je veux affirmer très nettement que le baptême des enfants, qui caractérise près de quinze siècles de chrétienté, n'a pas été une erreur. Il est lié, au contraire, de la manière la plus intime, à deux vérités qui sont dans la structure même de l'Évangile : la grâce de Dieu, et la soumission du chrétien à l'ordre social. Si donc vous avez reçu le baptême dans la première enfance, vous ne devez pas l'attribuer à une "erreur" de l'Église. Vous ne pourriez porter un jugement sur cette tradition qu'en tombant vous-même dans l'erreur, soit de nier le péché originel, soit de soustraire le fidèle aux lois de l'État. »⁶⁸⁸

Dans la suite du texte, le pasteur Dallièr revient sur ce que nous avons appelé la compréhension mystico-existentielle du baptême :

« L'immense force du baptême des adultes – force nécessaire à l'Église du XX^e s. dans son combat – c'est qu'il procure au croyant un contact conscient avec Jésus-Christ que rien ne peut remplacer. Le baptême comporte une conformité à la Croix. Certes, le fruit du sacrifice du Christ est donné à l'enfant, lavé par le baptême de la tache du péché originel. Mais l'adulte baptisé participe, dans sa volonté consentante, à la Croix du Christ et à sa Résurrection ; il est enseveli avec Christ dans sa mort et il ressuscite avec lui. (Rom. 6/3-4). [...] Aussi le baptême du croyant est-il, par excellence, l'acte de consécration de l'homme à Dieu en Jésus-Christ. Cela est tellement vrai que, depuis l'institution du baptême des nouveau-nés, l'Église n'a cessé de rechercher ce qui pourrait manquer à qui n'avait pas consciemment, personnellement, rencontré le Christ à l'aurore de sa foi. »⁶⁸⁹

On peut pourtant s'étonner que dans la suite de sa lettre, L.D. invite cette jeune femme à reprendre une sorte de catéchuménat spirituel. Comme si l'expérience du Réveil auquel elle vient de se joindre, constituait une nouvelle naissance spirituelle, relativisant (je n'ose écrire annulant) tout le parcours de foi antérieur. Ce catéchuménat sera constitué de lectures théologiques (des catéchismes protestants ET catholiques) et spirituelles (biographies chrétiennes, livres de piété). Cela doit permettre un examen de conscience et permettre que la volonté personnelle se plie à celle du Christ. L.D. consacre aussi plusieurs pages aux implications postérieures au baptême : l'apprentissage de l'obéissance, la croissance dans la grâce et l'acceptation des souffrances. On devine dans ces lignes la vision quasi monastique que le pasteur de Charmes a de la vie baptismale, mais cette consécration profonde se fera sans qu'il y ait besoin de le faire trop savoir. D'une certaine manière, ce texte présente la vie du baptisé comme une vie de soumission croissante à Dieu et de résistance constante aux séductions d'un monde qui se détourne de plus en plus de l'Évangile. On notera que c'est dans ces mêmes années que L.D. prépare la Charte de l'Union de prière où l'on retrouvera de nombreuses similitudes avec ce texte.

Si L.D. attache tant d'importance au sérieux de l'engagement du baptisé, c'est qu'il souffre de voir tant de ceux qui ont été mis au bénéfice de la grâce divine, n'en tenir aucun compte. Au moment où la Commission du Baptême se met en place, voici ce qu'il écrit :

« Certes, du temps des Apôtres déjà, il y avait des fidèles qui devenaient infidèles : mais la grande masse païenne était ouverte à la foi. Dans les temps modernes les baptisés-enfants sont suffisamment incorporés à l'Église, suffisamment christianisés, pour se précipiter en foule dans les voies de l'apostasie, et prendre rang dans les mouvements de masse, impénétrables au salut qu'ils ont nié. "Vous avez revêtu Christ", disait S. Paul aux baptisés. Nos contemporains sont des gens qui ont fait, eux ou leurs pères, le mouvement inverse : ils ont

⁶⁸⁸ *Dossier sur le baptême*, Archives UP, texte dactylographié, 15 p.

⁶⁸⁹ *Lettre sur le Baptême*, op. cit., p. 3-4.

rejeté le vêtement surnaturel de la foi, ils rejettent toute grâce posée sur eux. Il fallait que ce mystère d'iniquité eût son accomplissement. »⁶⁹⁰

On devine derrière ces lignes une souffrance semblable à celle d'un Bonhoeffer quand il évoque la « grâce à bon marché ». Certes, aujourd'hui, un tel désarroi pastoral nous semble malvenu : ce serait douter de l'amour et de la grâce de Dieu. Mais pour L.D. il en va du sérieux de l'Évangile et la pratique du baptême n'est pas seulement message de Dieu et sur Dieu, mais miroir de l'homme. Et le moins qu'on puisse dire, c'est qu'au sortir de la 2^{ème} Guerre mondiale l'humanité ne se présente pas sous son jour le plus beau !

4.3.2 La Commission du Baptême (1947-1949)

Au milieu des années 1930, la prise de position anti pédobaptiste de L.D., rejoint par plusieurs collègues acquis comme lui au Réveil (En Ardèche mais aussi dans le Nord avec la paroisse de Fives-Lille, ou celle de Caudry avec le pasteur Samuel Cornier), pose une grave question aux deux principales Églises protestantes de tradition réformée (l'Église Réformée de France ne verra le jour qu'en 1938). En effet, tous ces pasteurs entendent rester dans leur paroisse où souvent, le Conseil presbytéral s'est rallié à cette innovation. Leur révocation pure et simple pour non-respect de la discipline pédobaptiste est donc difficilement applicable. En outre, les autorités et les synodes des deux grandes Églises protestantes⁶⁹¹ sont occupés à la question de l'union. On envisage après 1938 de mettre sur pied une Commission du baptême pour aborder cette question sur le fond, mais l'imminence de la guerre et ensuite les cinq années d'occupation ne lui permette pas de conclure ses travaux.

Mais dès la fin du second conflit mondial, la démarche est relancée avec détermination. Entre-temps, la pensée de Karl Barth est de plus en plus connue dans les églises francophones. Son revirement spectaculaire sur le sujet du baptême des enfants,⁶⁹² semble apporter du poids aux revendications des opposants au pédobaptisme. On note aussi dans les années 1940-1950, la publication de nombreux travaux théologiques sur diverses questions touchant au baptême.⁶⁹³ Cela s'explique sans doute par le fait que la question du

⁶⁹⁰ *La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé (période constantinienne)*, 1948, § 11.

⁶⁹¹ Le processus d'union concerna « L'Union des Églises Réformées Évangéliques », « L'Union des Églises Réformées » ainsi qu'un grand nombre d'Églises Méthodistes et quelques Églises Libres. Sur ce sujet : BEAUBEROT, J., ed., *Vers l'unité pour quel témoignage ? La restauration de l'unité réformée (1933-1938)*, Paris : Les Bergers et Les Mages, 1982.

⁶⁹² Il la formule pour la première fois en 1943 lors d'une conférence à Gwatt (Suisse). Traduction française : « La doctrine ecclésiastique du baptême », op. cit., p. 1-50. À la fin de sa vie, Barth reviendra sur ce texte et dira pourquoi il a changé d'optique notamment en récusant désormais toute compréhension sacramentelle du baptême (« Avant-propos », in *Dogmatique IV / 4*, vol. 26, Genève : Labor et Fides, 1969, p. xi-xii). Il suit ici les travaux exégétiques de son fils Markus (voir note 750).

⁶⁹³ J-P. MONSARRAT en donne un aperçu pour ce qui est des grands noms de la théologie protestante de la première moitié du 20^e siècle dans : « Aperçus sur la théologie et la pratique contemporaines du baptême dans le protestantisme », op. cit.. Nous mentionnons aussi les ouvrages que nous avons utilisés et qui furent largement en circulation dans le monde protestant français après-guerre : Coll., « Le baptême », *Les Cahiers du Matin Vient*, 1937, vol. 8 / N° 3-4, 58 p. ; F. J. LEENHARDT, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1946, 75 p. [Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, 4] ; O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1948, 71 p. [Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, 19/20] ; P. C. MARCEL, « Le baptême, sacrement de l'alliance de grâce », *La Revue Réformée*, octobre 1950, n° 2-3, 212 p. [p. 3 : bibliographie très complète de livres et d'articles en français sur la question du baptême]. Le pasteur P. Gagnier fait le même constat dans le rapport qu'il présente au Synode national de 1951 : « Toute une littérature théologique ou pastorale a jailli, dans l'E.R.F et en d'autres lieux de l'Église universelle. Après toutes ces publications, ces entretiens, voire

baptême, par le biais du processus synodal mis en œuvre, suscitait un vif débat dans de nombreuses églises locales. Ce processus devait aboutir au synode national de 1951, tenu au Chambon-sur-Lignon, et adopter la double pratique du baptême des enfants ou de leur présentation à Dieu.

Pour ce qui concerne la Commission du baptême (CdB), les premières convocations datent de l'été 1946. Elle réunit des pasteurs et des théologiens qui à divers titres sont concernés par ce sujet.⁶⁹⁴ Son point de départ sera les conclusions de la Commission théologique que le pasteur Jean Cadier présidait avant la guerre (mais à laquelle L.D. n'avait pas été convié).⁶⁹⁵ Lors de la première rencontre des 8-9 janvier 1947, un tour de table où de nombreuses questions sont évoquées permet l'élaboration d'un plan de travail avec pour chacun des cinq points retenus l'apport de deux membres de la Commission⁶⁹⁶ :

- 1° La signification du sacrement dans le baptême et la sainte Cène pour l'Église qui l'administre et pour celui qui le reçoit (Past. Dallièrre et prof. Cadier).
- 2° Le baptême dans ses relations avec la mort et la résurrection de Jésus-Christ (Past. X et Babut).
- 3° La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé (période constantinienne) (Past. Dallièrre et prof. Lestringant).
- 4° Vue et étude des positions théologiques et spirituelles des autres Églises, catholicisme compris (Past. Conord et prof. Maury).
- 5° Théologie biblique du baptême : Confrontation systématique des thèses favorables au baptême des enfants ou au baptême des catéchumènes. Discipline du baptême et discipline de l'Église.

Dans les échanges de cette première séance de nombreuses questions pratiques sont soulevées, derrière lesquelles on devine les options théologiques ou ecclésiastiques en jeu :

- comment gérer les demandes de pasteurs qui par motif de conscience ne souhaitent plus (ou pas) pratiquer le baptême des petits enfants (avec en outre cette question : les pasteurs déjà ordonnés qui rompent avec le pédobaptême ont toujours la possibilité d'exercer le ministère alors que les candidats pasteurs qui expriment cette objection ne reçoivent pas la consécration) ;
- si le signe est pour le baptisé, pourquoi lui donner quand il ne peut le percevoir ?

ces controverses, il est bien probable que nos séances du Chambon ne nous apprendront pas grand-chose de nouveau » (*Actes du XLIV^e Synode national de l'Église Réformée de France*, Cahors : A. Coueslant, 1951, p. 62).

⁶⁹⁴ Les pasteurs Jacques Babut, Paul Conord (également Secrétaire Général de l'ERF), et L. Dallièrre ; les professeurs Jean Cadier (Montpellier et ancien des Brigades de la Drôme), Pierre Lestringant et Pierre Maury (Paris), M. Jean Courvoisier. Dans les minutes de la séance des 8-9 janvier 1947, on évoque la possibilité de faire également appel aux pasteurs Lauriol et Herdt. Dans les minutes de la séance des 21-23 mars 1947 les noms suivants sont ajoutés : MM. Mangue et Rognon, professeur Roger Mehl (pour l'Église d'Alsace-Lorraine ; mais ne participera pas à cette séance), le pasteur Pierre Ducros (ami de jeunesse de L.D. mais avec lequel le contact s'était rompu). Les rencontres auront lieu sur deux ou trois jours mais sans que les séances journalières durent plus de quatre heures. Cela laissait du temps pour des échanges informels.

⁶⁹⁵ Un aperçu des conclusions de cette première Commission sera communiqué à la CdB lors de sa séance de juin 1948 (archives UP, dossier baptême, CdB feuillet 5 : séance du 12-14 juin 1948).

⁶⁹⁶ Document dans les archives UP, dossier baptême, CdB feuillet 1 : Constitution et session de janvier 1947). Une version moins complète porte des corrections manuscrites par L.D. Les noms des rapporteurs ne sont pas tous les mêmes : 2° Preiss et Ducros ; 3° Dallièrre et Maury.

- si l'on confère le baptême aux petits enfants pourquoi ne leur donne-t-on pas aussi la Cène ?
- ne doit-on baptiser que les enfants de parents chrétiens ?
- les protestants ne baptisent pas de jeunes enfants à l'article de la mort.

Dès le début des travaux de la CdB, en 1947, l'objectif principal est de décider si le rejet du pédobaptisme par certains pasteurs est légitime du point de vue de la compréhension réformée de ce sacrement. En effet, il ne s'agit pas seulement de trancher la question sur le plan biblique (ce à quoi se limitaient par exemple les pentecôtistes), mais d'insérer la décision prise dans le cadre d'une discipline d'Église qui tienne compte de l'héritage de la Réforme. Chacun en effet est conscient des points forts et des faiblesses de son argumentation. L'enjeu, c'est d'aboutir à une position théologique qui en même temps affirme l'unité Réformée (elle ne date que de 1938 !) tout en permettant la double pratique du baptême ou de la présentation des enfants.

Étonnamment c'est L.D., celui par qui le problème a été posé dès le milieu des années 1930, qui se montre l'ardent défenseur d'un consensus théologique :

« Il doit être possible de dégager un enseignement théologique unique, sous des pratiques baptismales différentes. Les Églises n'ont pas erré en instituant le pédobaptisme. »⁶⁹⁷

Suit un échange avec le professeur Cadier touchant à la question de la régénération baptismale telle qu'Augustin l'a transmise à la tradition chrétienne occidentale (le baptême lave du péché originel).⁶⁹⁸ Viennent aussi quelques échanges, toujours entre L.D. et le professeur Cadier (est-ce une volonté de régler les comptes non soldés de la période tendue entre les Brigadiers de la Drôme et le Réveil de l'Ardèche ?) sur le rôle du sacrement. Vise-t-il d'abord la constitution de l'Église ou doit-il communiquer une grâce à l'individu ?

Pour la réunion du 21 au 23 mars 1947, les études prévues aux points 1 (signification du sacrement) et 3 (situation de l'Église dans un monde sécularisé) du plan de travail ont été rédigées par les personnes désignées. Communiquées à l'avance aux membres de la CdB, chacun a pu préparer les échanges. Sans entrer dans le détail des discussions, soulignons malgré tout la relative homogénéité du débat. On ne devine pas de clivages majeurs entre des positions théologiques irréconciliables. Pas de libéralisme qui irait vers un symbolisme où le sacrement s'estompe, ni de « baptême » strict qui ferait abstraction de l'héritage chrétien occidental. Entre un néo-calviniste (modéré) comme Cadier ou un barthien ardent comme Maury, L.D. oscille entre des arguments un peu catholicisants et d'autres où pointe la fougue du Réveil.⁶⁹⁹ À propos de la discussion sur les sacrements tous sont néanmoins d'accord pour y reconnaître une action de Dieu qui affecte nos réalités humaines. Mais n'est-ce pas finalement revenir à la problématique de l'*opus operatum* ?⁷⁰⁰ Pour y échapper, il faut

⁶⁹⁷ CdB, minutes de la séance des 8-9 janvier, p. 3 : séance du jeudi matin.

⁶⁹⁸ L.D. évoque cette problématique au début de sa *Lettre sur le baptême à une chrétienne...*, op. cit.

⁶⁹⁹ Le professeur Théo Preiss, à qui l'on a demandé en cours de route de rejoindre la CdM, fait cette remarque à propos des thèses de L.D. sur le sacrement : « Elles donnent l'impression d'ensemble de vouloir compenser les dangers d'un anarchisme spiritualiste par une forte dose de High Church. Les catégories employées (dépôt tangible, grâces surnaturelles...) sont plutôt romaines » (archives UP, dossier baptême, CdB feuillet 3 : Consultations).

⁷⁰⁰ Sur ce point, L.D. a rassemblé des éléments dans la thèse VIII de son étude *La signification du sacrement dans le baptême et dans la Cène pour l'Église qui les administre et pour celui qui les reçoit*, 1947. « Que faut-il penser à cet égard des distinctions que nous propose la théologie catholique, entre Sacrement valide et Sacrement fructueux d'une part, entre *opus operatum* et *opus operantis* de l'autre ? Selon la première, la foi de celui qui reçoit le Sacrement est condition du fruit, non de la validité. Je

introduire un élément distinct du sacrement : ce peut être la foi (mais s'ouvrent alors bien d'autres questions), l'action de l'Esprit-Saint. En optant pour une approche dynamique du sacrement on ne se limitera dès lors pas à son aspect formel, ni au lien avec la réalité ecclésiale, mais on sera aussi attentif à sa dimension « fructueuse ».⁷⁰¹ Comme le souligne le professeur Maury, les débats de la CdB ne doivent pas se limiter à une joute théologique entre partisans de pratiques divergentes, mais contribuer à redonner son sens le plus noble au baptême pour les membres de l'Église Réformée⁷⁰².

Ceci introduit les deux exposés préparés par L.D. et le professeur Lestringant sur la situation de l'Église par rapport au monde sécularisé. Chacun propose sa lecture de l'histoire chrétienne entre l'âge apostolique et l'époque actuelle.⁷⁰³ Pour les deux auteurs, une date charnière est la conversion de Constantin avec laquelle le christianisme passe de religion persécutée à celui de religion d'État. Qu'en est-il aujourd'hui de la notion de chrétienté, si tant est, se demande Maury, qu'elle ait jamais existé ? Mais n'est-ce pas finalement s'interroger sur la nature de l'Église et sur les critères qui en définissent les limites ?⁷⁰⁴ Si le baptême est la porte d'entrée dans l'Église (comprise ici comme corps du Christ et non pas comme institution) quelle en est la largeur ? Dit autrement : faut-il définir des critères d'accès ? Cadier cite ici Karl Barth⁷⁰⁵ qui rappelait qu'Hitler et Staline avaient été baptisés. Ce à quoi Maury

l'admets, mais j'ajoute que, si l'on ne prend pas les plus grandes précautions pour éviter l'habitude des Sacrements infructueux, on aura vite ancré dans la crédulité humaine que le Sacrement opère la sanctification sans la foi, par simple contact : c'est le sens magique que l'on prête souvent à l'*opus operatum*. Quoique cette dernière expression puisse désigner tout autre chose, à savoir l'œuvre de la pure grâce de Dieu, elle est d'un emploi bien délicat, car elle tend à séparer abstraitement ce que l'Évangile joint de toute manière dans le réel : la grâce de Dieu et la foi du fidèle ». Il y revient encore dans la thèse XII où il souligne sa proximité de pensée avec le théologien J. Leenhardt dans son étude sur *Le Baptême chrétien*.

⁷⁰¹ Dans les échanges entre participants de la CdB mais aussi dans les réponses qui parviennent des Églises sœurs (en particulier celle de l'Église Réformée des Pays-Bas : dossier baptême, CdB feuillet 3 : Consultations), on note une volonté de redire la théologie baptismale classique reçue de la Réforme luthéro-calviniste. Tout en cautionnant cette théologie, on souligne aussi combien dans la vie réelle des paroisses, cette juste compréhension fait défaut couplée à une puissante vague de déchristianisation qui se traduit par un nombre croissant d'enfants non-baptisés. Mais suffit-il alors, comme le formule la lettre de la Fédération des Églises Protestantes de Suisse (Ibid.), que « les autorités ecclésiastiques et les pasteurs fassent un effort pour que l'Église revienne au sérieux du baptême » ? Au vu des quarante dernières années, il semble plutôt que la tendance ait été de favoriser la dimension inclusive du rite baptismal sans vraiment imposer, aux parents et aux enfants, d'exigences de participation ultérieure à la vie ecclésiale. Contrairement au vœu de la CdM, la pastorale des décennies suivantes se détournera d'une approche disciplinaire (position du professeur Lestringant) pour mettre en avant la dimension de libre invitation.

⁷⁰² Le professeur Cadier, enseignant à la faculté de théologie de Montpellier, signale qu'un nombre croissant d'étudiants se montrent réservés sur la pratique du pédobaptisme. « Ceci est révélateur du tourment de l'ERF à propos du baptême » (archives UP, dossier baptême, CdB feuillet 4 : séance du vendredi 9 janvier 1948). Notons que cette tendance ne durera pas et que la pratique pédobaptiste restera toujours majoritaire dans l'ERF.

⁷⁰³ Le professeur Lestringant prendra du retard dans la rédaction de son texte. Le 18 mars il envoie un courrier à L.D. pour s'en excuser. Mais comme il a pu lire le travail du pasteur de Charmes, il l'informe que dans l'ensemble son analyse sera très proche : « Je ne pense pas que tu sois amené à découvrir dans mon exposé, quoi que ce soit qui révèle une divergence fondamentale avec ton travail » (archives UP, dossier baptême, CdB feuillet 2 : commission de mars 1947).

⁷⁰⁴ Cette question sera reprise dans la session de janvier 1948. L.D. y dira : « L'Église est composée de fidèles et de catéchumènes [n.d.r. : parmi lesquels les enfants « présentés » par des parents eux-mêmes membres]. Le baptême n'est pas le signe de la délimitation de l'Église, sauf en chrétienté ».

⁷⁰⁵ J. Cadier avait aussi fait distribuer une page de K. Barth comparant Zwingli, le catholicisme et Luther sur la question du baptême.

ajoute que « l'antéchrist peut avoir été baptisé adulte ». L.D., visé par cette dernière remarque, conclut que si le baptême annonce la grâce, encore faut-il qu'elle soit entendue !

Une troisième rencontre est organisée du 13 au 15 juin 1947. La CdB se penche sur la question du rapport entre le baptême et la mort/résurrection de Jésus d'après le témoignage des Écritures.⁷⁰⁶

Dans sa session des 8-10 janvier 1948, la CdB prend connaissance des rapports envoyés par les Églises des Pays-Bas et de Suisse. J. Cadier donne un résumé d'un écrit de Karl Barth où le pédobaptisme est remis en question. L'échange sur ce texte est nourri, ce qui laisse deviner l'importance accordée à la pensée du théologien bâlois (étant donné les liens entre Barth et le pasteur Pierre Maury cela n'est pas étonnant). Le travail de Joachim Jérémias sur le baptême des enfants est également versé au dossier, ainsi qu'un texte d'Oscar Cullmann sur le baptême et un autre de Théo Preiss sur « Le baptême des enfants dans le Nouveau Testament ». Cette abondance d'informations bibliques, théologiques, historiques, ecclésiastiques, enrichit la réflexion tout en mettant aussi en évidence la complexité du sujet. On perçoit que chacun construit son argumentation en valorisant, souvent avec beaucoup de cohérence, tel ou tel élément du dossier. Ceci amène la CdB à envisager de prolonger son travail et de reporter d'autant le dépôt de ses conclusions pour les Synodes régionaux et nationaux. Par contre, le Conseil national de l'ERF sera tenu informé et recevra un rapport intermédiaire de l'avancement des débats.

La réunion suivante est convoquée du 12 au 14 juin 1948. Le pasteur Dallièr ne put participer à la première séance du samedi matin. Comme c'est son étude de théologie biblique qui devait servir à la discussion, la matinée est consacrée à un échange sur le texte de la Commission de 1938-39 et sur deux longs articles touchant au baptême de la Confession de foi de la Rochelle (art. 35) et des Pays-Bas (art. 34). La réunion de l'après-midi permet à L.D. de présenter son travail biblique. La discussion est animée et soulève essentiellement des questions pastorales touchant à la confirmation et à la cérémonie de présentation qui devrait être proposée, pour les parents qui le demandent, à la place du baptême des petits enfants. Dans les deux cas, les participants conviennent que ces cérémonies n'ont pas de réelles bases bibliques mais veulent palier à certaines conséquences des choix ecclésiaux qui sont faits. Avec la confirmation pointe le souci d'une confession personnelle de la foi ; avec la présentation on voudrait marquer spirituellement cette étape importante qu'est la venue au monde d'un enfant. À nouveau, un participant, M. René Herdt, conclut que « le malaise actuel à propos du baptême provient de son administration infidèle dans le cadre du pédobaptisme ». Ainsi, même si beaucoup dans la CdB jugeront les positions de L.D. comme un peu extrêmes, on reconnaît que ses prises de position ont contribué à lever le voile sur une situation devenue problématique.

Lors de la séance du lundi matin, en présence du pasteur Boegner, on évoque le lien qui doit s'établir avec la Commission de liturgie afin de préparer des textes qui tiennent compte des débats de la CdB. Des membres de la CdB pourraient proposer des liturgies à la Commission de liturgie. Cette proposition est retenue. Suit une discussion en lien avec les propositions disciplinaires contenues dans le texte de M. Herdt (le pasteur Dallièr avait joint

⁷⁰⁶ Il n'y a pas de documents relatifs à cette rencontre dans les archives de l'Union de prière. Nous nous basons sur les conclusions de la CdB qui, dans le rapport adressé au Conseil national de l'ERF, commence par une présentation succincte des six réunions (archives UP, dossier baptême, CdB feuillet 6 : réunion du 17 mai 1949).

les siennes à son étude de théologie biblique). Le principe d'une cérémonie de présentation semble acquis. On discute ensuite de la fonction des parrains et des enjeux d'une telle pratique : entre le rôle « idéal » qui leur est confié et la réalité se dessine à nouveau toute la problématique du baptême et du rôle que doit y tenir la foi (la foi du parrain, croyant engagé, peut-elle pallier l'absence de foi des parents ?).

Au terme de cette rencontre, M. Conord propose un texte où, sous forme de thèses, est exprimé le consensus déjà atteint par la CdB. Il est demandé à chacun des participants de rédiger « un court mémorandum provisoire destiné à exprimer, d'abord les conclusions communes auxquelles la Commission est arrivée, et en second lieu, les opinions manifestées au sein de la Commission qui n'ont pas recueilli un sentiment unanime ».⁷⁰⁷ Nous citons ci-dessous celui proposé par L.D. :⁷⁰⁸

Dallière	M. Conord
La Commission est unanime à affirmer que : 1. Le Baptême d'eau au Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit est le signe et le sceau de la vie nouvelle dans laquelle le baptisé est introduit en vertu de la mort et de la Résurrection de Jésus-Christ. Il atteste au baptisé la réalité des grâces que le Seigneur lui a ainsi acquises : le pardon et la régénération, la sanctification par grâce et l'espérance de la vie éternelle. 2. Le Baptême incorpore le baptisé à Jésus-Christ, et exige l'unité de l'Église qui est le Corps du Christ, 3. La liturgie du Baptême doit être établie de manière à mettre l'accent sur ces affirmations fondamentales.	La commission est unanime à affirmer que : 1. La signification essentielle du baptême est d'assurer à celui qui le reçoit le bénéfice des grâces liées à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ. Il a pour conséquence d'incorporer celui qui l'a reçu au corps de Jésus-Christ, de l'intégrer au corps de l'Église chrétienne. 2. La liturgie du baptême doit être entièrement révisée, de manière à mettre l'accent essentiel sur cette affirmation fondamentale. 3. La liturgie de la réception des catéchumènes doit être révisée de manière à ce que cette cérémonie ne puisse pas apparaître comme un second baptême, ou comme une confirmation du baptême par l'officiant ; elle ne peut qu'exprimer la résolution du catéchumène de croire la réalité de son baptême, ou si l'on préfère de s'en approprier le contenu ainsi que sa volonté d'être agrégé comme membre d'une église particulière.

Pour la fin du document, le texte est identique pour Dallière et Conord :

Certains membres estiment que :

La pratique du pédobaptisme est fondée en droit sur la doctrine de la grâce prévenante, et en fait sur la notion de la réalité de la famille chrétienne et des promesses faites à la famille comme groupe.

D'autres que :

La pratique du pédobaptisme est fondée en droit sur la doctrine du péché originel et en fait sur l'existence d'un corpus christianum, mais que le corpus christianum n'existant plus en

⁷⁰⁷ Courrier du secrétaire de la CdB, le pasteur J. Babut (archives UP, dossier baptême, CdB feuillet 5 : commission de juin 1948).

⁷⁰⁸ Les autres textes sont rédigés par : Pierre Monastier, René Herdt, Monsieur Maugue et le professeur Lestringant.

fait, et l'Église Réformée ne professant pas explicitement la doctrine de la régénération baptismale des nouveau-nés, le Baptême ne peut être administré qu'aux catéchumènes.

D'autres que :

La notion réformée du sacrement suppose que dans l'administration de celui-ci, la Parole dont il est le signe et le sceau, soit crue, ou à tout le moins entendue, par celui qui le reçoit, et que cette condition entraîne le rejet de principe du pédobaptisme.

Mais cette recherche d'un consensus pose malgré tout question à certains membres (libéraux ?). Pour preuve cette note de P. Monastier : « La Commission, bien que composée d'éléments divers, ne reflète cependant pas tout l'arc-en-ciel de la pensée protestante contemporaine. [Elle] ne devrait pas rechercher, ni proposer aux synodes, une unité dogmatique et une uniformité de pratique baptismale qui ne seraient que la consécration d'un système majoritaire et un décalque du romanisme, préjudiciables aux droits de la conscience chrétienne et pastorale ».

Presqu'une année va se passer avant que ne soit convoquée, en mai 1949, une dernière réunion de travail. Il devient urgent de remettre des conclusions car à l'automne de cette même année, les Synodes régionaux devront aborder cette question pour qu'ensuite le Synode national se prononce à son tour. Le président de la CdB y présente un projet rédigé à partir des conclusions envoyées par plusieurs des membres. Ce texte est alors repris en séance pour aboutir à une version définitive qui est ensuite adressée au Conseil national. En voici une version résumée :

- I. Doctrine du baptême : sept lignes pour rappeler l'union à Christ, le passage de la mort à la vie et l'expiation du péché. Le baptême incorpore à l'Église.
- II. Administration du baptême : Trois attitudes se sont exprimées parmi les membres de la CdB. 1. Les textes du Nouveau Testament ne donnent pas d'indications indiscutables mais en tenant compte du message central de l'Évangile qui est l'annonce de la grâce, la Réforme a estimé juste de pratiquer le baptême des enfants. Ce baptême des petits enfants favorise aussi l'affirmation de l'importance de la famille chrétienne. 2. Pourtant il faut aussi relativiser l'importance qu'a prise dans le christianisme occidental le lien entre baptême et purification du péché originel car cette ligne peut conduire à minimiser la justification par la foi en faisant du baptême un *opus operatum*.⁷⁰⁹ 3. Ce risque est évité en rappelant le rôle de la Parole prêchée en lien avec le baptême. C'est dans cette perspective que se rangent ceux qui remettent en question le pédobaptisme généralisé.
- III. Discipline du baptême : La majorité des membres de l'ERF sont attachés au pédobaptisme, mais l'Église veut malgré tout faire place aux approches minoritaires. Il faut aussi tenir compte de la sécularisation croissante. Par conséquent, (1. & 2.) la préparation et la célébration du baptême des enfants doivent être réformées afin de rendre aussi explicite que possible la doctrine affirmée ci-dessus. Pour les parents qui

⁷⁰⁹ Sur cette question de l'*Opus operatum* voici ce que L.D. écrit en 1951 (année du Synode national qui validera sa position sur le baptême) : « Le sacrement ne fonctionne pas tout seul. Il n'est pas une marchandise dont l'Église pourrait disposer à son gré, ou utiliser quand et comment elle le veut. Pas de "sonnette de nuit pour les sacrements", comme disait Wilfred Monod [Inscription vue sur la porte d'un presbytère catholique]. Pas de trafic d'indulgences.

Si vous repoussez l'*opus operatum*, je veux bien. Mais si vous le repoussez en disant : "le sacrement est inopérant", là, je ne vous suis pas. Le sacrement, alors, devient un dessin inopérant.

Le sacrement, c'est la Parole portée à la plus haute puissance ; la Parole du sacrement est efficace ; le sacrement est opérant. » (*Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 2^e étude, § 1 : Le sacrement est-il opérant ?).

ne souhaiteraient pas faire baptiser leur enfant (3.), une cérémonie de bénédiction pourra être proposée (4.). Elle n'aura pas le caractère d'un baptême même si cet acte inaugure l'instruction religieuse qui aboutira un jour au baptême. (5.) Cette diversité de pratiques ne doit pas nuire à l'unité de l'Église. À aucun niveau de la vie ecclésiale on ne devra empêcher le baptême ou la présentation. Les Conseils presbytéraux devront y veiller. (6.) Il serait souhaitable que les pasteurs acceptent de célébrer les deux actes, mais ils peuvent, comme chacun des membres de l'ERF, s'abstenir de baptiser les petits enfants par motif de conscience.

Malgré les efforts pour tenir les délais, la question ne sera transmise aux Synodes régionaux qu'en 1950. Dans l'intervalle, une rencontre de la CdB sera ajoutée pour finaliser trois textes destinés à compléter le travail réalisé :

1. De la validité du sacrement de baptême : Rappel que le baptême doit être présidé par un pasteur ; la formule trinitaire de Matthieu 28 sera celle retenue (comme l'atteste aussi la tradition patristique) ; l'acte du baptême ne saurait être répété (cela exclu l'immersion d'adultes ayant été baptisés enfant) ; la forme du baptême, aspersion ou immersion, est indifférente ; les baptêmes seront consignés dans un registre.⁷¹⁰
2. Le parrainage : Cette coutume non-biblique peut être conservée à condition d'instruire les familles sur le sens de cette démarche. Autant que possibles il faudrait que les parrains et marraines soient des membres de l'Église.
3. De la réception des catéchumènes : La confirmation n'ajoute rien au baptême. Elle exprime que l'enfant qui était membre par son baptême devient, suite à l'instruction qu'il a reçue, membre communiant. Par sa participation à la Cène, sa foi sera affirmée.⁷¹¹

4.3.3 Le Synode national du Chambon-sur-Lignon (1951)

Après ces trois années de travail de la Commission, le temps est enfin venu de conclure. Ce sera une des tâches essentielles du Synode National de 1951, réuni au Chambon sur Lignon du samedi 19 au lundi 21 mai. L'âpreté des débats d'avant-guerre a laissé place à un réel désir d'écoute et d'apaisement.

Dès le samedi après-midi, le pasteur Gagnier lance les échanges en présentant son rapport sur la question du Baptême.⁷¹² La discussion occupe l'essentiel de la 2^e séance mais est limitée, vu le grand nombre d'intervenants, « à des questions d'éclaircissements ou à des

⁷¹⁰ Ce § ajoute la remarque suivante : « Le plus grand soin doit être apporté à la tenue de ces registres, dont l'importance s'est, dans certaines circonstances de notre temps, révélée capitale ». Il y a sans doute ici une allusion aux personnes d'origine juive qui, en raison de leur inscription dans un registre de baptême, ont pu échapper plus facilement aux arrestations par les Nazis ou la police de Vichy. Rappelons que L.D. eut, dès les années 1930, une proche collaboratrice d'origine juive (Anne Trachtenberg, dite Doucia) qui avait demandé le baptême. Pendant la guerre, Mme Dallièrre montra le registre de baptême à l'officier allemand venu, suite à une dénonciation, pour arrêter Doucia. Face à cela, l'officier dû en référer à ses supérieurs, ce qui permit à Doucia de se mettre à l'abri.

⁷¹¹ Un § destiné au Conseil national et à la Commission de liturgie fait quelques propositions pour que les catéchumènes baptisés enfant et ceux qui recevraient le baptême en lien avec la confirmation puissent vivre une même célébration et sans qu'aucun jugement de valeur ne soit posé sur l'une ou l'autre démarche.

⁷¹² Actes du XLIV^e Synode national, op. cit., p. 62-81.

propositions de modifications textuelles ». ⁷¹³ Dans le préambule de son rapport, le pasteur Gagnier revient, discrètement, sur les hommes et les circonstances qui ont initié cette « question » du baptême vingt-cinq ans plus tôt :

« Pour poser aujourd'hui à l'Église cette question du Baptême, Dieu s'est servi de certaines circonstances et de certains hommes. La région où se réunit notre Synode National nous rend ces hommes plus proches encore. On pourrait alors se demander si tout le débat ne serait pas né de quelques attitudes pastorales, et si l'affection que nous avons pour ces hommes et le respect que nous avons pour tout scrupule de conscience et de foi, n'a pas conduit l'Église à déclencher un peu inconsidérément toute cette enquête. [...] Permettez-moi de redire la conviction que nous avons tous : Quand bien même la seule occasion de ce débat eût été ce scrupule, étant bien entendu qu'il s'appuyait sur un souci de fidélité biblique, il fallait que ce débat fût ouvert. » ⁷¹⁴

Le pasteur Gagnier rappelle que si la question de la *doctrine* biblique du baptême n'a pas suscité de divergences vraiment radicales, il n'en est pas de même sur les questions liées aux *pratiques* baptismales. Il ne s'agit donc pas pour le Synode de reprendre à nouveau la question de la doctrine (même si plusieurs pages où il cite le rapport d'un Synode régional y sont consacrées), mais de s'attacher à trouver une pratique qui ne contredise pas la doctrine de l'ERF.

« Il faut que notre Église dise ce qu'elle croit devoir faire. Et pour cela, elle doit écouter, je ne dis pas les arguments, mais les témoignages des diverses tendances en présence. Quelles que soient les décisions prises, tous ces témoignages sont utiles à l'Église tout entière. » ⁷¹⁵

Pour la pratique, les positions extrêmes sont écartées : celle du « baptême » qui survvaloriserait la foi personnelle, et celle d'un baptême systématique des petits enfants où aucune prise en compte de la foi ne serait demandée. Ne restent donc que deux pratiques : celle qui maintient le pédobaptême classique ; et celle qui lie le Baptême à une confession consciente de la foi.

À la proposition de la Commission de placer ces deux pratiques sur un pied d'égalité, les Synodes régionaux ont opposé un refus assez net :

« Dans les temps actuels le témoignage rendu à l'aspect objectif du salut devait être souligné dans le Baptême plus nettement que son aspect subjectif, et que ce qu'ont pensé sur ce point les réformateurs était encore valable [...] L'ERF d'aujourd'hui rendrait un meilleur témoignage en baptisant les petits enfants qu'en refusant de les baptiser » ⁷¹⁶

Pourtant une majorité se montre en même temps favorable à permettre que le baptême d'un enfant soit différé. Cela en raison d'une volonté des parents, ou de l'objection de conscience de certains pasteurs. Il n'y aura donc pas « égalité » quant à la compréhension des deux pratiques, mais on gardera la « liberté » afin que soit préservée la « fraternité » !

Dans la foulée de cette discussion, le pasteur Gagnier mentionne la possibilité d'une présentation. Mais ce point soulève de nouvelles questions : cette cérémonie inédite n'est-elle pas un « baptême sec » ?

La 3^e séance, le Dimanche 20 Mai après-midi, fut consacrée aux débats amorcés par un exposé de M. Dallièr :

⁷¹³ Ibid., p. 13.

⁷¹⁴ Ibid., p. 63

⁷¹⁵ Ibid., p. 72.

⁷¹⁶ Ibid., p. 74.

« M. Dallière expose au Synode comment il a été amené à renoncer au baptême des petits enfants en faveur du baptême des catéchumènes : il n'a pu se faire le complice de l'inconscience de certains parents venant demander un baptême alors qu'ils n'avaient manifestement pas tenu les engagements qu'ils avaient pris lors de baptêmes antérieurs. D'autre part il est convaincu que dans une chrétienté en voie de dissolution, le baptême des croyants rend un témoignage plus fidèle à l'espérance chrétienne. »⁷¹⁷

Le rapport présente ensuite un résumé des interventions de plusieurs pasteurs : R. de Pury, J. Bosc, H. Roux, J. Cadier, Ch. Westphal, P. Maury. Dans l'ensemble, on devine que les arguments de L.D. n'ont pas vraiment été reçus. La plupart des délégués tiennent au caractère multitudiniste de l'ERF et dans ce cadre, « le baptême des petits enfants est la forme "habituelle" du baptême offert aux fidèles ». ⁷¹⁸ Cette notion de « fidèle » pose toutefois question à quelques délégués. Quels critères serviront à distinguer les fidèles de ceux qui ne le seraient pas ? Comme le fait remarquer le pasteur Ch. Westphal, la question du baptême est donc liée à celle du membre d'Église.

La 4^e séance, le dimanche soir, doit déboucher sur un vote décisif : la cérémonie de présentation peut-elle être ajoutée à la pratique de l'ERF ? Le débat est intense et avant le vote, le modérateur, le pasteur P. Bourguet, propose au Synode d'observer un instant de silence et de prière. Le « principe de la présentation » est voté par 59 voix, 12 contre et 10 abstentions. D'autres votes suivront encore. A 1h05 du matin, la séance est levée après la prière prononcée par le pasteur R. de Richemond (membre de l'Union de prière et opposant au pédobaptisme comme L.D.).

Lors de la 6^e séance le lundi après-midi, le texte suivant est adopté⁷¹⁹ :

I. Doctrine.

Décision XVI. *Le Synode remercie Dieu d'avoir rappelé à l'Église Réformée de France et à chacune de ses paroisses l'importance que doit prendre à nouveau le baptême dans la vie des chrétiens et de l'Église contemporaine si elle veut répondre à sa vocation missionnaire.*

Attentif à la richesse de la doctrine du baptême, et ne voulant exclure aucun de ses aspects conformes à l'enseignement biblique, il estime pouvoir résumer ceux-ci dans les termes suivants :

Par le baptême, l'Église chrétienne donne au baptisé le signe et le sceau de la vie nouvelle dans la communion de Jésus-Christ. Ce sacrement atteste chaque jour au croyant qu'il est mort et ressuscité avec Jésus-Christ, dont la grâce le purifie de ses péchés. Le baptême donne au baptisé le signe de son incorporation au Corps du Christ par la puissance du Saint-Esprit, manifestant ainsi, à la gloire de Dieu le Père, l'unité de l'Église sur la terre.

Dieu est libre de sauver les hommes sans ce sacrement, mais l'Église doit rester fidèle à l'ordre qu'elle a reçu de l'administrer.

Comme toute grâce de Dieu, celle du baptême appelle en réponse la foi de l'homme qui la reçoit.

Persuadé qu'une vraie compréhension du baptême est plus importante qu'une modification de sa forme, il appelle toutes les paroisses à une prédication fidèle de son sens et de sa valeur.

⁷¹⁷ Ibid., p. 14. Des auteurs catholiques dans les années 1980 seront attentifs à cette décision synodale de l'ERF. Leur langage n'est pas très éloigné de celui de L.D. : « Si c'est la situation de chrétienté qui rend compte du baptême d'enfant généralisé et obligatoire, alors on comprend l'évolution dont nous sommes les témoins : c'est au moment où les autorités ecclésiastiques reconnaissent que la situation de l'Église n'est plus une situation de chrétienté qu'elles prennent des mesures qui amorcent un mouvement en sens contraire » (H. DENIS, C. PALIARD, P.-G. TREBOSEN, *Le baptême des petits enfants. Histoire, doctrine, pastorale*, Paris : Le Centurion, 1980, p. 32).

⁷¹⁸ Actes du XLIV^e Synode national, op. cit., p. 14. Je relève dans cette page, le nom de Jean Cadier, initiateur des Brigadiers, qui prit position de manière très appuyée contre l'adoption d'une double pratique : baptême des petits enfants et présentation.

⁷¹⁹ Ibid., p. 20-22.

II. Pratique.

Le Synode, attentif à la sobriété des témoignages du Nouveau Testament sur la pratique du baptême chrétien, et aux questions que ces témoignages laissent en suspens,

se référant à la pensée des Réformateurs et à l'enseignement constant des Églises Réformées, qui soulignent l'initiative de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, préalable pour chacun de nous à toute décision de notre vouloir et de notre foi,

persuadé que les dangers que l'ignorance et l'incrédulité de certains font peser sur la pratique du baptême des petits enfants, ne commandent pas l'abandon de cette pratique qui est un des plus solides points d'appui du Catéchuménat,

déclare son ferme attachement au baptême des petits enfants. Mais soucieux de ne pas enfermer l'E.R.F. dans une seule pratique, alors que la Parole de Dieu n'est pas formelle sur ce point, il reconnaît légitime que le baptême puisse être différé par les parents pour motifs religieux jusqu'au moment où, après avoir été instruit de son sens, le futur baptisé l'aura demandé lui-même.

III. Discipline.

En conséquence, le Synode national décide ce qui suit :

1. *L'Église Réformée de France est une Église qui baptise les petits enfants des fidèles. Toutefois, les parents qui le désirent pourront présenter leurs enfants à Dieu, en s'engageant à les confier à l'Église qui les accueille en vue de leur instruction religieuse et de leur baptême.*
2. *Chaque baptême de petit enfant sera préparé par un entretien du pasteur avec les parents, au cours duquel leur sera exposée la signification de ce sacrement et des engagements qu'il comporte.*

Le baptême peut être célébré lorsque des parents, reconnaissant leur ignorance ou leur doute, désirent que leur enfant soit mis au bénéfice de l'Évangile, et s'en remettent pour cela à l'Église. Si le pasteur estime ne pas pouvoir célébrer un baptême, il devra en référer au Président du Consistoire et se conformer à sa décision.
3. *Les pasteurs de l'E.R.F. doivent accepter de célébrer et des baptêmes d'enfants et des présentations, selon la demande des familles.*

Cependant tout pasteur exerçant actuellement son ministère dans l'E.R.F. pourra garder, relativement au baptême et à la présentation, l'attitude que ses convictions lui ont dictée jusqu'à ce jour.

Le Synode national se réserve d'autre part le droit d'autoriser un proposant ou un pasteur qui ne pourrait en conscience accepter de baptiser les enfants ou de les présenter, à exercer son ministère dans l'Église Réformée de France.
4. *Aucune paroisse ou région ne peut exclure l'une ou l'autre pratique. Les Conseils régionaux, et éventuellement le Conseil National, sont chargés d'y veiller.*
5. *Un Synode national sera appelé à se prononcer ultérieurement sur la nature et le contenu de la présentation et sur sa liturgie qui devra, dans son esprit et dans sa forme, prévenir toute confusion entre cet acte cultuel et le sacrement du baptême.*

Un règlement d'application déterminera les mesures à prendre pour que les fidèles soient exactement instruits de l'enseignement et de la pratique de l'E.R.F. relativement au baptême, et des responsabilités propres que fait reposer sur eux le baptême de leurs enfants.

Pour que le sens du baptême soit clairement affirmé, il devra en principe être administré dans une assemblée de l'Église – dont en tout cas la présence devra être marquée lorsque le baptême sera célébré en dehors d'un culte de la communauté.

Comme l'écrit l'abbé Thoorens : « La "Bataille du Baptême" trouvait ainsi son épilogue. "Ça m'a satisfait pleinement, dit M. Dallièrre, et je n'ai plus discuté sur le Baptême" ». ⁷²⁰

⁷²⁰ L'Union de Prière de Charmes-sur-Rhône, op. cit., p. 56.

Si la question du baptême avait suscité une tempête, force est de constater que dans les décennies suivantes, le calme sera durable.⁷²¹ Ce débat aura aussi des répercussions en Suisse et aboutira quelques années plus tard à des prises de position assez proches.⁷²² Enfin il permettra à plusieurs pasteurs, proches de L.D., de voir enfin leur statut ecclésiastique clarifié : en raison de leur objection de conscience quant au baptême des enfants, ils n'avaient pas pu être consacrés pasteur et n'avaient qu'un titre de « proposant » !

II. 4.4 Théologie et pratique du baptême dans l'Union de prière.

4.4.1 La liturgie d'immersion de l'Union de prière

En 1946-47, le pasteur Dallièr veut trouver un lieu où établir la communauté de prière dont il a mûri le projet pendant les années de guerre. Il ne souhaite pas utiliser les locaux paroissiaux comme ce fut le cas pendant la décennie du Réveil (1932-39). En outre, il a formé le projet d'un collège privé protestant où de jeunes adolescents de la région (mais aussi de plus loin en France) pourraient recevoir une formation scolaire et religieuse.⁷²³ Il y a dans le village, une ancienne filature de soie désaffectée. Grâce à un don d'une personne très proche de son ministère, il peut s'en porter acquéreur.⁷²⁴ Cette ancienne usine est située au bord du torrent de l'Embroye car au temps du filage de la soie, les machines fonctionnaient avec l'énergie hydraulique. Des travaux sont effectués pour loger les garçons internes et quelques-uns des enseignants. La grande salle des machines vidée de son contenu pourra accueillir les réunions de l'Union de prière. Une cuisine servira les repas aux élèves et aux hôtes de l'Union de prière.

Le fait qu'un torrent coule dans la propriété acquise, permettra aussi de pratiquer des immersions en eaux vives. Jusqu'à lors, les immersions se pratiquaient dans un baptistère aménagé dans la salle paroissiale jouxtant le presbytère (ces locaux ont été vendus au début des années 2000 et transformés en logements).

Depuis le milieu des années 1950, le dimanche tombant au milieu de la Retraite annuelle (d'abord début septembre, puis fin août) était l'occasion pour l'Union de prière de pratiquer des baptêmes ou des confirmations de baptême par immersion (voir ci-dessous 4.4.3). Le matin, les retraitants avaient participé au culte et à la Sainte-Cène de la paroisse de Charmes-

⁷²¹ C'est l'avis d'A. GOUNELLE dans un document d'information sur « La question du baptême » et destiné aux délégués du Synode national de l'ERF en 1994. « Depuis le synode du Chambon-sur-Lignon, en 1951, la double pratique (celle du baptême et celle de la présentation des bébés) existe dans l'ERF sans poser trop de problèmes ni entraîner de tensions excessives » (p. 3). Il ajoute cependant : « Depuis quelques années, on constate un malaise croissant ».

⁷²² Pour preuve la brochure éditée par un groupe de pasteurs suisses (sans doute assez influencés par le refus du pédobaptisme) : *Le baptême dans l'Église réformée. Textes commentés par un groupe de pasteurs*, Neuchâtel : Imprimerie Paul Attinger, 1954, 103 p.

⁷²³ Voir à ce sujet la *Causerie sur l'œuvre de Charmes* (1946). Pour l'assister dans cette initiative, L.D. pouvait compter sur un petit groupe de femmes qui sans se constituer en communauté de type monastique, avaient néanmoins fait un vœu de célibat et de service. Le pasteur Dallièr en était le père spirituel et célébrait avec elles un culte quotidien. Ce groupe de « sœurs » se maintiendra jusque dans les années 1980. En suite en raison de leur âge, elles finiront leur vie dans différentes maisons de retraite.

⁷²⁴ Très vite, L.D. fera en sorte que cette propriété soit confiée à l'ERF même si depuis les débuts tous les frais liés à l'entretien du bâtiment ont été pris en charge par l'Union de prière.

sur-Rhône. Le pasteur Dallièrè souhaitait cela afin de signifier le lien étroit de l'Union de prière avec l'Église Réformée de France. Puis pour les candidats à l'immersion et leurs proches et amis, le repas de midi est remplacé par un jeûne (qui rappelle le Carême précédant la vigile pascalle au cours de laquelle étaient traditionnellement célébrés les baptêmes) accompagné d'un temps de témoignage⁷²⁵ et de prière. Vers 14h, les Retraitants se rassemblent à nouveau pour un culte liturgique des immersions à l'issue duquel les baptisés ou les confirmants se rendent à la rivière pour y recevoir l'immersion entourés des nombreux participants.

Mais pour que la pratique des immersions dans le cadre de l'Union de prière ne deviennent pas une pratique « sauvage » (le risque n'était pas nul dans les années du Renouveau charismatique où l'esprit anti-institution propre à la génération de mai 68 et aux hippies pouvait aboutir à de tels baptêmes), il était demandé aux personnes demandant l'immersion un suivi préalable avec l'un des pasteurs du Directoire et également un accord écrit de la paroisse d'origine (avec possibilité d'inscrire le baptême dans le registre de ladite paroisse). En outre le fait de célébrer les immersions le dimanche, dans la continuité du culte vécu avec la paroisse ERF locale, devait aussi signifier cet enracinement ecclésial. La rédaction d'un Protocole d'accord entre l'Union de prière et l'ERF ira dans le même sens (cf. § 4.4.2).

La liturgie que nous donnons ci-dessous est en usage au moins depuis le milieu des années 1950. Selon plusieurs personnes liées à l'Union de prière depuis de longues années, les rédacteurs en auraient été les pasteurs Dallièrè et René de Richemond, collègue ardéchois, adepte du Réveil et membre fondateur de l'Union de prière. Cette liturgie est à la fois profondément enracinée dans les anciennes liturgies de baptême mais aussi nourrie des quatre sujets de l'Union de prière. Le choix des différentes formules et leur ton très classique, confirment que nous ne sommes pas vraiment dans la même perspective que les célébrations baptistes ou pentecôtistes. En même temps, certaines formulations soulignent l'aspect « militant » de la foi dont le candidat à l'immersion fait ici profession. Il y a donc aussi un côté « confessant » qui rejoint la perspective du Réveil et la mise en question d'une sacramentalité propre à une ecclésiologie multitudiniste.

Un élément distinctif de cette liturgie est la mise en exergue de la dimension eschatologique de ce baptême. Même si l'attente et la confession de la Parousie existent dans la liturgie des Églises historiques, c'est en général comme un élément secondaire car pour la majorité des fidèles – et nous reprenons ici les mots de la Charte de l'Union de prière – « cette promesse s'accomplira d'une manière indépendante de notre volonté, et à une époque tellement éloignée qu'elle en devient fabuleuse » (§ 49 / 53). Il n'est pas certain que celles et

⁷²⁵ Cet élément de témoignage pourrait permettre un rapprochement avec la tradition des Églises baptistes où le récit personnel de la conversion est essentiel (avec parfois l'insistance sur la rupture profonde que la conversion a opérée dans la vie de la personne). Voir S. FATH, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Genève : Labor et Fides, 2001, p. 487-488. Les pages suivantes sont aussi intéressantes pour entrer dans la compréhension baptiste du baptême. (Nous rappelons ici l'article de C. CLIVAZ qui dans sa typologie de la rupture rejoint l'approche d'une majorité de pratiques baptismales évangéliques ; « Un baptême, des spiritualités baptismales ? », op. cit.). Cet élément de témoignage se retrouve aussi dans un recueil de textes liturgiques proposés par les éditions baptistes (Paris : Croire-Publications, 2016, p. 25-44). On notera que ce recueil de textes utilise le terme « rite » à propos du baptême et de la cène plutôt que celui de « sacrement ». Dans les différents exemples de déroulement de baptême on note un souci pédagogique envers les personnes qui pourraient y assister et n'auraient pas d'arrière-plan croyant ou d'expérience de la vie d'église. Il faudrait approfondir cette question sur un plan historique et vérifier l'influence qu'a pu exercer le piétisme sur cette émergence d'un récit subjectif de la foi.

ceux qui ont reçu le baptême selon les termes de cette liturgie de l'Union de prière aient tous réellement intégré cette dimension de l'attente de la venue en gloire du Christ, mais quoi qu'il en soit, c'est cet élément lié à l'espérance chrétienne qui fonde la particularité « révolutionnaire »⁷²⁶ du baptême tel qu'il est pratiqué à Charmes.⁷²⁷

On notera aussi dans cette liturgie la volonté de réunir dans une proximité temporelle les trois dimensions classiques du sacrement de l'initiation : Baptême, imposition des mains (chrismation chez les Orientaux) et Cène / Eucharistie.⁷²⁸ En effet, dans le cadre de la Retraite de l'Union de prière pendant laquelle ont lieu les immersions, le baptême s'accompagne d'une proposition de l'imposition des mains en vue de l'effusion de l'Esprit. La Cène étant célébrée chaque jour de la Retraite, les baptisés sont invités à s'y associer (et ensuite dans leur communauté locale).

Soulignons aussi la forme dialoguée de cette liturgie. Non seulement le célébrant invite le futur baptisé à prendre la parole à plusieurs reprises, mais il s'adresse aussi directement à Satan et à Dieu qui est pris à témoin. Cette forme de discours direct avec une entité spirituelle

⁷²⁶ Ce terme avait été utilisé par L.D. dans sa brochure sur le baptême citée ci-dessus. Les dernières lignes de la brochure (qui ne figuraient pas dans l'article original) soulignent que la visée de L.D. n'est pas de propager une nouvelle pratique baptismale qui devrait être adoptée par la majorité des Églises, mais d'être un signe de type prophétique pour que les Églises se réapproprient la signification eschatologique de l'Évangile : « Le baptême du Réveil n'est donc pas destiné à atteindre un grand nombre d'âmes, en vue d'un mouvement visible nouveau. Le baptême du Réveil a pour but la constitution spirituelle du corps de Christ, en vue du retour du Maître. [...] Pour le moment, la troupe qui se donne à Christ, tout près de sa Croix, pour que le monde soit sauvé, est une petite troupe, méprisante et méprisée ».

Il confirmera cela au soir de sa vie : « Je voudrais souligner que c'est cela que signifie le Baptême, en particulier tel que nous l'avons donné dans notre petite rivière de l'Embroye, depuis la Seconde Guerre mondiale. Nous n'avons pas donné un Baptême qui supprime rien de ce qu'il y avait de bon dans la foi et dans la piété de nos devanciers. Nous n'avons pas donné le Baptême pour condamner une erreur, et nous envelopper d'une propre justice, qui nous aurait appartenu. Mais nous avons dit : Jésus vient. Consacrons-nous à son Avènement. Nous respectons la théologie du sacrement ; nous ne voulons pas la combattre. Mais nous voulons, unis à la vérité du passé, établir toutes choses dans la vérité de Jésus qui vient comme le Messie du monde » (*Le Réveil et le renouveau du Saint-Esprit*, 1970, 2^e étude, § 3 : Nous replacer sous le baptême).

⁷²⁷ Le pasteur Lucien SCHNEIDER dans une étude donnée à Charmes lors de la Retraite de 1982 (*Le baptême en vue du Retour de Jésus*) pose cette question : « Recevoir le baptême en vue du Retour du Christ... est-ce là une invention de l'Union de prière ? » (p. 1) Dans sa réponse, il rappelle la dimension profondément messianique du baptême de Jean-Baptiste mais aussi le lien étroit qu'établit Matthieu à la fin de son Évangile entre l'ordre du baptême et la perspective de la fin du monde (Matth 28.19-20).

⁷²⁸ Nous ne pouvons pas développer ici cette question complexe mais nous pouvons souligner que dans les débats autour du baptême, particulièrement des adultes, cette problématique est incontournable. Citons Andreas HEINZ qui aborde cela dans le contexte catholique postconciliaire, mais en des termes bien proches des intuitions du pasteur Dallièrre : « Selon la volonté du concile, cet *ordo* restaure le catéchuménat par étapes et prévoit que les candidats au baptême, adultes et enfants en âge scolaire, sont baptisés, confirmés et admis à une pleine participation à l'eucharistie lors d'une célébration unique, si possible lors de la Vigile pascale. Avec le nouveau rituel de l'initiation des adultes l'Église romaine a de fait retrouvé, à la fin du XX^e siècle, l'unité des trois moments de la célébration de l'initiation des adultes des premiers temps. Nul besoin d'être prophète pour prévoir que l'initiation des adultes gagnera toujours plus d'importance à l'avenir. Nous ne vivons plus dans un monde déterminé sociologiquement par le christianisme. La situation de l'Église dans la société ressemble toujours plus à celle qu'elle avait à l'époque pré-constantinienne. C'est pourquoi je pense que le modèle qui servait pour devenir chrétien au commencement de l'Église sera aussi celui qui servira dans l'avenir » (« Les apports de la science liturgique au renouvellement de l'initiation chrétienne », in *La liturgie, lieu théologique*, Paris : Beauchesne, 1999, p. 45-46 [Sciences théologiques & religieuses, 9]). Voir aussi le document *Baptême, Eucharistie, Ministère*, § 14 et commentaire Texte français établi par Fr. Max Thurian, Paris – Taizé : Le Centurion – Presses de Taizé, 1982, pp. 22-23.

telle que le diable mais aussi envers Dieu exprime de manière forte la conviction d'une compénétration du monde invisible dans le visible.⁷²⁹ Même si cela peut heurter la sensibilité moderne qui n'a pas ce rapport immédiat à l'invisible, cette formulation contribue à relativiser une approche trop intellectuelle de la célébration baptismale. Il me semble qu'il y aurait aussi dans cette approche plus narrative et existentielle une manière de reprendre le débat sur la dimension sacramentelle du baptême sans immédiatement se focaliser sur la question très polémique de l'*opus operatum* ou de l'articulation entre le sacrement comme signe de la grâce prévenante et réponse de la foi.

Dans les notes que nous rédigerons en regard de cette liturgie nous indiquerons aussi les affinités avec le document Baptême – Eucharistie – Ministère (COE « Foi et Constitution », Lima, 1982).⁷³⁰ Citons particulièrement le § 20 qui donne la liste des éléments qui devraient figurer dans une liturgie complète du baptême : « Une invocation du Saint-Esprit ; une renonciation au mal ; une profession de foi au Christ et à la Sainte Trinité ; l'usage de l'eau ; une déclaration que les personnes baptisées ont acquis une nouvelle identité comme fils et filles de Dieu, et comme membres de l'Église, appelés à rendre témoignage de l'Évangile ». ⁷³¹ Nous nous appuyerons aussi sur l'ouvrage récent du pasteur Daniel Neeser, qui offre une intéressante photographie de la manière dont un grand nombre de Réformés comprennent aujourd'hui le baptême et sa célébration.⁷³²

Texte de la liturgie UP	Commentaire
<i>Mes frères, (mes sœurs), L'immersion du Baptême vous est donnée ici à cause de l'espérance de l'avènement du SEIGNEUR, et à sa lumière.</i>	D'emblée, la tonalité eschatologique est indiquée (de manière moins nette dans BEM, § 7 : où l'on parle uniquement de « Signe du Royaume et de la vie du monde à venir »). L'accent n'est pas mis sur la démarche de foi en lien avec la conversion, ni sur la régénération, ni sur la grâce première qui nous révèle l'amour de Dieu. C'est la conviction de vivre une phase ultime de l'histoire humaine, qui justifie cette reformulation liturgique. Si l'on n'accepte pas la notion d'une fin de la chrétienté, cette liturgie n'a pas grand sens !
<i>Elle ne renie aucune autre forme du Baptême donné dans l'Église de Jésus-Christ au cours des siècles.</i>	Dans la suite du Synode de l'ERF (1951) et conformément aux décisions votées, il s'agit d'éviter que la pratique baptismale dont cette liturgie est le reflet ne soit perçue comme un jugement à l'encontre d'autres pratiques.

⁷²⁹ « Je viens de replacer devant vous votre Baptême. Là, d'une manière visible, la foi née en votre cœur a saisi votre être tout entier et votre corps même. Quelle que soit la forme de votre Baptême [...] de toutes manières, il y a eu point de départ visible, lié au point de départ invisible du pardon de Dieu, comme le fruit pleinement mûr est lié à la force vitale du germe qui l'a produit », *La communauté et les vœux*, 1955, 1^{ère} étude, § 2 : notre point de départ visible.

⁷³⁰ Op. cit., p. 13-27. Également André BIRMELÉ, « Baptism and the Unity of the Church in Ecumenical Dialogues », in Root, M.; Saarinen, R. (eds.), *Baptism and the Unity of the Church*, Geneva : WCC Publications, p. 104-129. Pour une évaluation de ce document de Lima : 1. d'un point de vue réformé - Pierre BUEHLER, « BEM : Un point de vue critique », *Études Théologiques et Religieuses*, 1984, 59 / 4, p. 529-535 ; 2. d'un point de vue luthérien – « Une prise de position luthérienne au sujet du document BEM », *Positions Luthériennes*, 1984, 32 / 3, p. 247-259.

⁷³¹ Ibid., p. 25.

⁷³² *Le baptême revisité. Réflexions théologiques et liturgies de baptême*, Lyon - Neuchâtel : Olivétan - OPEC, 2014, 192 p.

Texte de la liturgie UP	Commentaire
<i>Nous la recevons de notre SEIGNEUR comme un appel à nous engager dans la cohorte de ceux qui l'attendent, et qui prient pour hâter sa venue en gloire, la résurrection des morts et l'établissement du Royaume de DIEU. Maranatha ! Viens Seigneur JÉSUS !</i>	Reprise du thème eschatologique dans la perspective d'une ecclésiologie militante. BEM, § 9 : « La vie du chrétien est nécessairement un <u>combat</u> continu » ; BEM, § 10 : « Le baptême a des implications éthiques... qui engagent les chrétiens à <u>lutter</u> pour que se réalise la volonté de Dieu... ». Neeser : « Vivre dans le monde en tant que témoin est un combat, un combat entre l'<i>esprit mondain</i> et l'Esprit-Saint » (p. 8). Pour L.D., la tonalité de combat n'a rien d'une croisade religieuse mais nomme le véritable ennemi : la mort. § 61 de la Charte : « Il faut vouloir la victoire sur la mort... ». Rappelons combien le 20^e siècle a contribué à une culture de mort par les tueries de masses qui commencèrent dans les tranchées de la 1^{ère} Guerre mondiale et culminèrent dans les camps de la mort nazis et dans les bombardements atomiques.
<i>Cette immersion vous place avec netteté en face du double aspect du Baptême, qui est <u>mort</u> et <u>résurrection</u>.</i>	BEM, § 3 : Participation à la mort et à la résurrection du Christ.
I. <i>Frères, (sœurs),</i> <i>vous êtes <u>devant la mort</u>. L'eau où vous allez être plongés vous ensevelira avec CHRIST, dans sa mort. Vous avez vécu sous la domination du Prince de ce monde. Vous l'avez souvent suivi et servi – volontairement ou contre votre gré – et vous en souffrez. <u>Vous vous en repentez</u>.</i>	BEM, § 3 : « Par le baptême les chrétiens sont plongés dans la mort libératrice du Christ, où leurs péchés sont ensevelis, où le "vieil Adam" est crucifié avec le Christ et où le pouvoir du péché est brisé. Ainsi, les baptisés ne sont plus esclaves du péché mais libres ». BEM, § 4 : « Le baptême, qui fait participer les chrétiens au mystère de la mort et de la résurrection du Christ, implique la confession du péché et la conversion du cœur ». Dans le Petit catéchisme de Luther, l'article II du 4^e point reprend ces thématiques : « Que donne le baptême, et à quoi sert-il ? Il opère la rémission des péchés, affranchit de la mort et du diable... »⁷³³
<i>Déclarez-vous maintenant solennellement que vous renoncez à Satan,</i>	Ce renoncement à Satan⁷³⁴ qui se justifiait dans les premiers siècles où les candidats au baptême venaient

⁷³³ *La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris - Genève : CERF - Labor et Fides, 1991, p. 311, § 515.

⁷³⁴ Voici comment L.D. explique ce point dans son étude de 1955, *La communauté et les vœux* : « Le renoncement à Satan, c'est le renoncement à tout péché connu, au fur et à mesure que la lumière de Dieu éclaire la conscience. Le Baptême lui-même peut marquer une grande rupture avec une vie mauvaise antérieure, par exemple pour une âme qui reçoit l'Évangile après avoir vécu en dehors de toute religion, ou pour le païen converti ; le Baptême peut marquer, surtout quand il s'épanouit en la Confirmation, une prise de conscience du péché chez le catéchumène pourtant christianisé dès l'enfance. Mais, au cours de la vie chrétienne subséquente, la dureté de notre cœur, son « incircconcision » naturelle, nous sera montrée de plus en plus par la pédagogie divine. Des chutes mêmes nous éclaireront parfois sur des péchés latents, que nous ne savions pas ou que nous ne voulions pas reconnaître en nous-mêmes. Nous aurons à croître dans la vérité et la charité par une lutte contre le péché qui ne cesse qu'avec le dernier souffle sur la terre » (4^e étude, § 2). Calvin n'ignorait pas cet aspect du baptême comme l'indique ce passage de l'*Institution chrétienne* : « Car les

Texte de la liturgie UP	Commentaire
<i>que vous le reniez et le repoussez, et que vous ne lui reconnaissez désormais aucun droit sur vous ?</i> - Oui, je le déclare.	surtout du paganisme, retrouve son importance ici puisque pour le pasteur Dallièr nous vivons désormais dans une ère post-chrétienne (néo-païenne ?). Comme l'indique la Charte, les membres de l'Union de prière sont invités à vivre en résistance à l'antéchrist. § 113 (ed. 1996) : L'Union de prière appelle à « un style de vie dans la résistance à l'Antichrist ». Ce style de vie que l'Union de prière professe et recommande à tous ses <i>Membres</i> est un témoignage rendu, en notre temps, à la souveraineté de Jésus-Christ dans tous les domaines de notre vie privée ou publique.
<i>- SEIGNEUR, tu as entendu - et Satan aussi a entendu. Etends ta main puissante et lie-le ! Répands l'onction sainte de ton ESPRIT ! Chasse les démons et les puissances des ténèbres, par le nom de JÉSUS ! Amen.</i>	La pratique de l'exorcisme en lien avec le baptême remonte à la plus haute antiquité et s'est maintenue jusqu'à la seconde moitié du 20^e siècle, en tout cas dans les liturgies catholique et orthodoxe. Dans les premières décennies de la Réforme luthérienne, cette question a été l'objet de vifs débats : certains voulaient garder cet élément de la liturgie baptismale, d'autres l'enlever.⁷³⁵ À la libération des esprits mauvais répond l'invocation de l'Esprit-Saint. On trouve aussi cette proximité dans les Évangiles où, suite à son baptême, Jésus est tenté au désert par le diable. BEM, § 20 recommande de conserver cette référence. Le protestantisme réformé a été plus prompt à supprimer cette rubrique (déjà avec Bucer). Dans la <i>Liturgie des temps de fête à l'usage des Églises de la Suisse Romande</i> (exemple d'un retour à une liturgie plus formelle et classique) on a seulement la formule : « Renoncez-vous à tout ce qui fait obstacle au Christ dans votre vie. »⁷³⁶

Sacrements sont comme (des) instruments de contrats, par lesquels Dieu nous promet sa miséricorde et par icelle la vie éternelle : nous d'autre côté (de notre côté) lui promettons, obéissance. Or le contenu ou la somme de ce vœu que nous faisons au Baptême est de renoncer à Satan, pour nous adonner au service de Dieu, afin que nous soyons obéissants à ses saints commandements, n'obtempérant point aux désirs pervers de notre chair. Il ne faut (pas) douter que ce vœu soit saint et utile, vu que Dieu l'approuve en l'Écriture, et même qu'il le requiert de tous ses enfants. » (Institution Livre IV, ch. XIII).

⁷³⁵ Bryan D. SPINKS, *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism*, Farnham : Ashgate, 2006, p. 11-30.

⁷³⁶ Epalinges : Communauté de Travail des Commissions Romandes de Liturgie, 1979, p. 299. Même formule dans l'exhortation à l'assemblée (p. 302). Cet élément de renoncement n'apparaît pas dans la liturgie de l'ERF dites « Liturgie Verte » (Paris : Berger-Levrault, 1963, p. 230-236) ni dans la liturgie actuelle de l'EPuDF puisqu'elle envisage surtout les baptêmes d'enfants. Dans les quelques textes actuellement en usage, on notera l'absence de la notion de péché en lien avec le baptême. La citation de Jean 3.16 « Car Dieu a tant aimé le monde... », omet « ne périsse pas » et ne garde que « quiconque croit en lui ait la vie éternelle ». Dans des liturgies réformées du début du 19^e s. on trouve cette formule avec une forte connotation morale : « Il faut que nous renoncions à tout ce qu'il y a d'impur et de vicieux dans nos personnes, et que nous nous consacrons à Dieu, par une application sincère et constante à tous les devoirs de la piété, de la tempérance et de la justice » (*Liturgie en usage dans les Églises Réformées de France*, Uzès : Chez Louis George, 1826, p. 102). J.-J. VON ALLMEN dans sa *Pastorale du baptême* estime que : « théologiquement, le baptême est un épisode, et non le moindre, du combat eschatologique que se livrent Dieu et le Malin pour le salut des hommes, et l'attestation rituelle de ce

Texte de la liturgie UP	Commentaire
	Neeser : « La <i>Renonciation</i> [est une] pratique devenue désuète chez nous depuis longtemps. Cette mise en quarantaine ne doit-elle pas être interrogée ? Car la <i>Renonciation</i> témoigne de la foi par sa fonction séparatrice : le candidat renonce à quelque chose au nom de Celui qui l'a ouvert à autre chose » (p. 21)⁷³⁷
II. <i>Frères, (sœurs),</i> <i>vous êtes devant la Résurrection. Dans l'eau où vous allez être plongé, l'Agneau de DIEU qui ôte le péché du monde a été immergé. Quand il est sorti de l'eau, le ciel s'est ouvert et, tandis que L'ESPRIT-SAINT, comme une colombe, se posait sur lui, la voix du PÈRE a proclamé : « Voici mon FILS bien-aimé... »</i>	Ce passage de la mort à la vie était signifié de manière symbolique dans l'orientation selon un axe ouest-est des anciens baptistères. Le candidat au baptême déposait ses vêtements du côté ouest et descendait nu dans l'eau du baptistère avant de remonter vers l'est (côté du soleil levant) où on lui donnait une robe blanche. La parole de filiation prononcée au moment du baptême de Jésus est rappelée pour redire notre statut d'enfant de Dieu. BEM, § 5 : « Dieu répand sur chaque baptisé l'onction du Saint Esprit promis, il les marque de son sceau et met dans leur cœur l'acompte de leur héritage comme <u>enfants</u> de Dieu ». Neeser : « Un travail sur la liturgie baptismale doit-il être ancré dans une réflexion sur l'action de l'Esprit divin [...] La présence de l'Esprit dans la célébration du baptême peut et doit être reçue de deux manières : en comprenant le baptême comme un acte de création et d'incarnation, et en le recevant comme le signe de notre état d'enfants adoptifs » (p. 12). Indiquons aussi ce texte de la liturgie ERF (2007) : Comme aux premiers temps de l'Église, le baptisé était plongé tout entier dans l'eau, comme s'il était noyé. Il en était retiré pour signifier sa naissance à une vie nouvelle. a) Aujourd'hui N., vous allez être plongé(e) tout entier dans l'eau, vous êtes passé(e) de la mort à la vie, vous êtes création nouvelle. C'est l'œuvre de l'Esprit-Saint. b) Aujourd'hui N., de l'eau va être versée sur votre tête mais le sens reste le même : en Jésus-Christ, vous

combat ne serait pas déplacée lors de la célébration d'un baptême » (Fribourg – Paris : Éditions Universitaire – CERF, 1978, p. 177).

⁷³⁷ Dans les propositions liturgiques qui forment la seconde partie de l'ouvrage, D. NEESER ne reprend pas cet élément. Il est vrai que ces textes sont avant tout envisagés dans la perspective d'un baptême de jeune enfant. L'auteur à propos de la liturgie de Guillaume Farel dont il s'inspire aussi pour une de ses liturgies (p. 129-135) précise : « Dans la liturgie de Farel, la réalité du mal et du diable sont bien présents, mais dans les errements de l'Église et les tourments infligés aux croyants [...] à la différence de Calvin, le mal est davantage dans les vicissitudes du temps que dans l'essence de l'humain, il est davantage *politique* que moral » (p. 31). Notons que dans la liturgie de l'Union de prière le terme de « péché » n'apparaît qu'une fois (« L'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde »). L'accent est donc plus sur le combat spirituel où le baptême exprime une victoire décisive que sur la purification du péché originel. Dans la liturgie baptiste déjà évoquée (voir note 725), la référence au pardon des péchés est récurrente dans la partie qui précède le baptême proprement dit.

Texte de la liturgie UP	Commentaire
	êtes passé(e) de la mort à la vie, vous êtes création nouvelle. C'est l'œuvre de l'Esprit-Saint.
<i>Dans la communion de l'Église Universelle, voulez-vous confesser votre foi, en récitant avec nous le SYMBOLE DES APÔTRES ?</i> Tous : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant... »	La confession de foi est un des éléments qui se retrouve toujours dans les liturgies baptismales réformées, même les plus novatrices. Le choix du Symbole des Apôtres par L.D. pourrait être motivé par le désir de se rattacher à la foi indivise et donc de donner un caractère très œcuménique à cette liturgie. C'est aussi un indice supplémentaire du refus d'une approche congrégationaliste. Sur un plan pastoral, cela évite aussi le caractère trop individualiste que peut prendre une demande de baptême, surtout si elle fait suite à une conversion vécue avec intensité. Le candidat s'efface ici, en joignant sa voix à celles du peuple de l'Église. BEM, § 12 : « Le baptême [...] a lieu au sein de l'Église, comme communauté de foi. Lorsqu'un croyant responsable est baptisé, une confession de foi personnelle fera partie intégrante du service baptismal [...] À chaque baptême, la communauté tout entière réaffirme sa foi en Dieu ». Neeser : « Le baptême convoque et affirme la foi des candidats, c'est une évidence. Cependant, si elle est personnelle, la foi baptismale est aussi ecclésiale » (p. 19). Cet auteur pose aussi la question dans un des paragraphes du livre : « La foi est-elle la condition pour recevoir le baptême ? ». Il reconnaît avoir changé d'avis sur cette question et qu'il suivrait aujourd'hui plutôt l'approche de Cullmann que celle de Barth, c'est-à-dire celle qui met l'accent sur l'action de Dieu plus que sur celle de l'être humain.
- SEIGNEUR, tu as entendu cet acte de foi. Accueille, au sortir de la mort où ils (elles) vont entrer, ceux que tu vas faire naître d'eau et du SAINT-ESPRIT, et donne-leur la vie nouvelle où ils te serviront et prépareront l'avènement de ton Royaume. Amen.	Nous revenons ici à la démarche personnelle du candidat. L'élément de l'acte de foi est bien placé avant l'acte du baptême. Pourtant il doit être vu aussi comme postérieur au rappel de l'œuvre salvifique du Christ comprise comme plongée dans sa mort et résurrection avec lui. Le lien entre baptême d'eau et d'Esprit est clairement signifié, mais toujours avec cette insistance sur la Parousie. BEM, § 8 : « Toutes les Églises reconnaissent la nécessité de la foi pour recevoir le salut impliqué et manifesté dans le baptême. L'engagement personnel est nécessaire pour être un membre responsable dans le corps du Christ ». BEM, § 14 : « Tous sont d'accord pour dire que le baptême chrétien est un baptême dans l'eau et dans l'Esprit-Saint ».

Texte de la liturgie UP	Commentaire
III. <i>Frères, (sœurs),</i> <i>Le vœu du baptême⁷³⁸ vous oblige à vivre selon la sagesse, la justice et la piété, et à rester fidèle à JÉSUS-CHRIST jusqu'à la mort. Au moment d'être plongés dans les eaux du Baptême, voulez-vous confirmer ce vœu, qui est « l'engagement d'un bonne conscience envers Dieu », fermement assurés que la promesse du Baptême du SAINT-ESPRIT est pour vous ?</i> - Oui. Je le veux.	BEM, § 12 : « Dans le cas des baptisés qui confessent personnellement la foi, il y a toujours l'exigence d'une croissance continue de la réponse personnelle dans la foi [...] Tout baptême est fondé dans la fidélité du Christ jusqu'à la mort et proclame cette fidélité ». Notons que pour le BEM c'est Christ qui est fidèle jusqu'à la mort, alors que pour notre liturgie, c'est nous qui devons être fidèle à Christ jusqu'à la mort ! Dans la « liturgie verte » de l'ERF on lit : « Catéchumènes... vous vous souviendrez que vous appartenez corps et âme, dans la vie comme dans la mort, à ce Seigneur, et vous vous efforcerez de lui rendre gloire dans toute votre existence ». Soulignons que de manière générale, la tradition liturgique réformée actuelle place les engagements après le baptême. On veut ainsi éviter l'idée que la validité du baptême dépendrait (au moins en partie) des engagements pris et non de Dieu. Dans la liturgie baptiste, les engagements sont pris sous forme de questions posées au baptisé au moment où il est déjà entré dans le baptistère. Nous avons constaté la même pratique pour des baptêmes célébrés dans une assemblée pentecôtiste à Valence.
<i>- SEIGNEUR, tu as reçu ce vœu. Tu es fidèle, et, par toi, ils resteront fidèles. Parce qu'ils s'abandonnent à toi, leur engagement s'approfondira pendant toute leur vie et produira des fruits à ta gloire. Loué sois-tu à jamais ! Amen.</i>	BEM § 9 : « Le baptême ne consiste pas seulement en une expérience momentanée, mais il concerne la croissance de toute une vie dans la communion du Christ ».
<i>Ici prend place le baptême par immersion dans le torrent qui traverse la propriété.</i> <i>Les candidats ont revêtu une robe blanche.</i> <i>Le baptême est accompagné de la formule :</i> <i>« N., je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».</i>	BEM, § 18 : « Dans la célébration du baptême, la valeur symbolique de l'eau devrait être prise au sérieux et ne pas être minimisée. L'acte de l'immersion peut exprimer de façon concrète le fait que, dans le baptême, le chrétien participe à la mort, à l'ensevelissement et à la résurrection du Christ ».

⁷³⁸ Sur cette question du vœu du baptême, voir l'étude de 1955, *La communauté et les vœux*, 4^e étude, § 1. L.D. insiste surtout sur l'engagement que l'être humain prend envers Dieu (même s'il n'ignore pas l'engagement de Dieu en Christ envers l'humanité). « Les chrétiens sont déjà liés à Dieu par le vœu du Baptême : vœu, c'est-à-dire promesse solennelle faite à Dieu. Avons-nous tenu notre promesse ? Répondons : "Oui", dans l'ensemble, mais "Non" dans le détail, car nous tombons chaque jour, par négligence ou par précipitation, par notre présomption ou par la ruse de l'ennemi », ibid 1^{ère} étude, § 6.

Au terme de cette analyse de la liturgie d'immersion en usage dans l'Union de prière, force est de constater que tant par sa forme que par son fond, elle est beaucoup plus proche de la théologie et des pratiques des Églises historiques que des Églises baptistes ou pentecôtistes. Malgré tout, par sa reprise de formulations inusitées – du moins dans le protestantisme réformé – elle produit une sorte de « choc culturel » dont la finalité nous semble pousser ceux qui la vivent ou qui l'entendent à reprendre pour eux-mêmes la réflexion sur ce sacrement. Le fait qu'elle s'appuie aussi sur un langage et une structuration également utilisés par d'autres confessions chrétiennes, lui confère un caractère œcuménique non négligeable. La seule chose que ce texte ne rend pas – et c'est pourtant un élément essentiel – c'est le caractère de ferveur spirituelle avec laquelle cette liturgie est célébrée. En effet, l'Union de prière, communauté ouverte à l'exercice des charismes, vit cette célébration de manière joyeuse et spontanée. D'où un contraste étonnant entre des formulations qui semblent dater d'un autre âge et fleurissent avec la tradition et une manière de les vivre qui s'apparente à la spontanéité du Réveil, mouvement où l'Union de prière plonge aussi ses racines.

4.4.2 L'annexe au protocole d'accord avec l'ERF (1972)

L'origine de ce protocole⁷³⁹ se fonde sur deux préoccupations dont la première pourrait sembler purement circonstancielle et la seconde plus fondamentale. La première raison tient au fait que le pasteur Dallière ayant pris sa retraite en 1962 (bien que résidant toujours à Charmes mais dans la maison de Boissier et plus au presbytère), le lien entre la communauté de l'Union de prière (UP) et l'ERF n'était plus très clair. Jusqu'à lors, l'Union de prière n'avait pas non plus de statut officiel aux yeux de l'État. Il fallait donc effectuer les démarches pour que la communauté bénéficie du statut d'association cultuelle (Loi 1905).⁷⁴⁰ Par cette existence associative, l'UP pouvait donc exister aux yeux de l'ERF avec un statut assez proche de celui des paroisses (mais dans le cas de l'UP, avec un territoire étendu à toute la France). La seconde raison, plus fondamentale est que le pasteur Dallière souhaitait ainsi enraceriner la communauté de l'UP dans la réalité de l'Église universelle :

« C'est pourquoi l'UP tient tellement à être une communauté de l'Église Réformée. Elle est ouverte à des membres qui viennent d'Églises diverses, mais elle est née dans l'Église Réformée de Charmes ; son siège, sa Retraite, sont toujours à Charmes. Il ne faut pas que le fait que je ne suis plus pasteur en exercice, renvoie l'Union de prière, pour ainsi dire, dans un état de dissidence. Un protocole d'accord doit être établi clairement entre la communauté et l'Église [...] Or, pour signer un protocole, il faut exister. Sans statuts reconnus par l'Église et par l'État lui-même, l'UP est quelque-chose de trop vague, qui flotte pour ainsi dire en l'air. [...] La communauté doit poser pleinement les pieds sur la terre, avoir une existence terrestre, brève je l'espère, mais franche et totale. L'adoption des statuts, le vote des membres, est l'aboutissement du long mouvement du Réveil et de l'UP. Que, sous sa forme achevée, elle poursuive et achève sa tâche ! »⁷⁴¹

En même temps, l'accroissement du nombre des demandes d'immersions (avec aussi des « confirmations » par immersion) tend à donner une certaine publicité à l'Union de prière dans l'Église réformée, avec toutefois son lot de rumeurs et d'approximations. Malgré le soin

⁷³⁹ Le texte se trouve dans le *Dossier sur le baptême* (corpus des textes sur CD-Rom). Le protocole a été signé en juin 1972 par les pasteurs Louis Dallière pour l'Union de prière et Jacques Maury pour l'ERF.

⁷⁴⁰ L'association sera déclarée à la Préfecture de l'Ardèche en avril 1970.

⁷⁴¹ *Qu'elle heure est-il ?* (1969), 3^e étude, § 2 : Le mouvement de Pentecôte et le don du Saint-Esprit.

apporté par les pasteurs de l'Union de prière au suivi des demandes,⁷⁴² les autorités de l'ERF souhaitent que sur ce point le flou soit levé. Comme nous l'avons signalé par ailleurs, nous sommes aussi aux débuts du Renouveau charismatique en France et l'on assiste alors à des baptêmes « sauvages », notamment dans la mouvance des *Jesus People* où un état d'esprit un peu anarchiste n'a aucune peine à s'affranchir des exigences ecclésiales.

Le texte ci-dessous⁷⁴³ confirme aussi ce que nous avons déjà montré avec notre analyse de la liturgie des immersions : nous sommes beaucoup plus proches de la pratique des confessions chrétiennes historiques que de la compréhension baptiste ou pentecôtiste. Ainsi, le texte s'ouvre par deux références à Calvin et Luther et n'hésite pas à utiliser le terme de sacrement. Dans la ligne pacifique du Synode de 1951, le texte entend honorer la double pratique baptismale de l'ERF. Ici aussi, l'approche est très éloignée de celle des mouvements évangéliques pour lesquels le baptême des nouveau-nés est en totale contradiction avec l'enseignement biblique et donc inacceptable.

Pour ce texte, nous indiquerons nos remarques en notes.

PRECISIONS SUR LA POSITION DE L'UNION DE PRIERE

II. - SUR LE BAPTEME

1.- Le Baptême est un sacrement,⁷⁴⁴ « signe extérieur par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous » (Calvin) ; ou encore « acte sacré institué par notre Seigneur Jésus-Christ dans lequel Dieu nous communique, sous un signe visible et matériel, grâce invisible et spirituelle » (Église évangélique luthérienne). Le sacrement est un mystère - c'est le mot biblique traduit dans la Vulgate plusieurs fois par *sacramentum*⁷⁴⁵ : le sacrement est lié à la structure du grand mystère, Christ et l'Église : Ephésiens 5/32.

⁷⁴² Les personnes souhaitant recevoir l'immersion dans le cadre de la Retraite de l'Union de prière doivent en faire la demande écrite suffisamment à l'avance. Il leur est également demandé d'en informer leur communauté d'origine ainsi que leur pasteur (ou prêtre). En cas d'objection de la part de la communauté d'origine ou du pasteur, il n'est pas donné de suite même si un échange peut se faire entre l'un des pasteurs de l'UP et le pasteur concerné pour clarifier la situation. En cas d'accord, le candidat aura plusieurs échanges avec la personne du Directoire de l'UP qui l'accompagne afin d'expliquer la vision particulière du baptême propre à l'UP (accent eschatologique).

⁷⁴³ Une version un peu plus longue (plusieurs paragraphes historiques sur les origines et le développement du pédobaptisme) avait été envisagée comme annexe à la Charte. Ce projet ne fut pas mené à bien. Nous commentons en premier ce texte qui est pourtant la 2^e partie du protocole car il explicite la compréhension du baptême en général. La 1^{ère} partie concernant les « confirmations par immersion » sera étudiée dans le § suivant (4.4.3)

⁷⁴⁴ Ce terme est important car il enracine l'approche de L.D. et de l'Union de prière dans la théologie réformée classique. Ce point est essentiel car l'approche sacramentelle du baptême n'est plus forcément représentative de la compréhension qu'en ont certains théologiens réformés actuels, et donc aussi des pasteurs ou des communautés. À ce sujet, André GOUNELLE (*Le baptême. Le débat entre les Églises*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1996, 159 p.) : « La notion de sacrement me fait difficulté... » (p. 142).

⁷⁴⁵ Sur ce point, voir le Dossier sur le baptême dans le corpus de textes (CD-Rom) : *La signification du sacrement dans le baptême et dans la Cène pour l'Église qui les administre et pour celui qui les reçoit – 12 thèses*, 1947.

- 2.- Le sacrement du Baptême, demandé dans la foi,⁷⁴⁶ est constitué par l'élément visible de l'eau, joint à la Parole de Dieu, grâce au ministère de l'Église qui obéit à ce que le Seigneur a commandé : Matt. 28/16-20.
- 3.- Le Baptême, même demandé pour un enfant nouveau-né par ceux qui répondent pour lui, réunit les trois éléments qui constituent le sacrement. Il est un Baptême chrétien authentique. L'Église n'erre pas sur la doctrine en l'administrant.⁷⁴⁷
- 4.- Le Baptême est un sacrement qui ne se répète pas, du moment qu'il a été administré avec ses trois éléments constitutifs.⁷⁴⁸
- 5.- Le Baptême des enfants, lié à une situation historique⁷⁴⁹ qui s'est prolongée pendant plusieurs siècles, n'a pas à être contesté dans sa valeur de sacrement⁷⁵⁰, du point de vue de la doctrine. Sa faiblesse⁷⁵¹ concerne l'état d'inconscience dans lequel se trouve celui qui le reçoit.⁷⁵²

⁷⁴⁶ « Demandé dans la foi » peut s'entendre aussi bien des parents qui demandent le baptême pour leur enfant ou du candidat qui se prépare au baptême.

⁷⁴⁷ Signalons que pour un grand nombre d'Églises évangéliques (au 19^e s. et jusque dans les années 1960), le baptême d'enfants n'ayant pas de valeur, ils considèrent que le baptême de professant donnés à ceux qui ont été baptisés enfant est en fait leur premier baptême. Dans le document de dialogue entre baptistes et luthéro-réformés au niveau international, ces situations ne sont pas explicitement abordées. Tout au plus chacun est-il invité à approfondir sa compréhension de la théologie et de la pratique baptismale du partenaire. Par contre au niveau européen, cette question épineuse est clairement abordée : 5.2.2, Partie IV, § 3-6, 11 (A. BIRMELE ; J. TERME (éd.), « Le dialogue des Églises luthériennes et des Églises réformées avec les Églises baptistes », *Accords et dialogues œcuméniques. Bilatéraux & multilatéraux ; Français, européens et internationaux*, Lyon : Olivétan, 2007, CD-Rom). Je laisse volontairement de côté le problème historique et théologique de l'anabaptisme qui ne concerne pas directement le positionnement de L.D. et de l'Union de prière.

⁷⁴⁸ BEM, § 13: « Le baptême est un acte qui ne peut être répété. Il faut éviter toute pratique qui pourrait être interprétée comme un "re-baptême" ». Karl BARTH affirme exactement la même chose (« La doctrine ecclésiastique du baptême », *Foi et Vie*, 47/1, 1949, p. 24). Avec la fin de cet article nous devinons déjà les questions qui seront posées à l'Union de prière en lien avec sa pratique des « confirmations par immersion ».

⁷⁴⁹ L'auteur envisage certainement la période qui débute avec l'empereur Constantin et se prolonge jusqu'à l'époque moderne. C'est la situation de la chrétienté en occident. C'est cette situation particulière, celle d'un christianisme qui voudrait être « religion du peuple », que Karl Barth critiquera dans sa remise en question du baptême des enfants : « Me trompé-je en pensant que le motif véritable et décisif en faveur du pédobaptisme a été chez les Réformateurs déjà et sans cesse depuis lors, tout simplement celui-ci : au XVI^e siècle on ne voulait en aucun cas et à aucun prix renoncer à l'existence de l'Église évangélique dans le *corpus christianum* constantinien [...] L'Église ne pourrait plus guère être une Église populaire, c'est-à-dire une Église nationale, ou une Église multitudiniste, si elle renonçait au baptême des enfants. Que de larmes alors ! » (Ibid., p. 40).

⁷⁵⁰ Pourtant Markus BARTH lance un pavé dans la mare de l'approche sacramentelle du baptême dans son livre, *Die Taufe – Ein Sakrament ?*, Zürich : Evangelischer Verlag, 1951. Résumé dans la brochure *Le baptême dans l'Église réformée*, op. cit., p. 63-75.

⁷⁵¹ Le terme « faiblesse » (ou des synonymes) sera utilisé par de nombreux auteurs qui entendent redonner au baptême de personnes en âge de le comprendre, son caractère normatif. Le baptême des nouveau-nés devient alors l'exception du moins sur le plan théologique. Il peut rester majoritaire au niveau quantitatif. Karl BARTH écrit que « le baptême administré sans que le baptisé le désire ou soit prêt à le recevoir sous sa responsabilité [...] est de ce fait nécessairement obscurci » (« La doctrine ecclésiastique du baptême », op.cit., p. 29). Il cite aussi Schleiermacher pour qui « le baptême des enfants n'est complet que si l'on considère la confession de la foi, venant après une instruction religieuse complète, comme le dernier acte qui doit en faire partie » (Ibid. p. 35).

⁷⁵² Cette formule n'a de portée que si à propos de la foi en lien avec le baptême, on fait porter l'accent sur la foi du candidat au baptême. Cette formule laisse de côté la foi des parents et de l'Église qui célèbre le sacrement. Dans le dialogue entre baptistes et luthéro-réformés on trouve cette note pertinente : « [Nos Église] ont fondamentalement la même compréhension de la foi et de la suivance.

- 6.- On suppose la foi dans l'enfant, avant même le Baptême, ou déposée en germe par le Baptême.⁷⁵³ Quoiqu'il en soit, il est difficile de serrer de près une notion de la foi, où celle-ci naît d'une parole prononcée par l'officiant, mais non entendue par celui qui reçoit le sacrement.⁷⁵⁴
- 7.- L'enfant devenu grand ne se reportera pas dans le souvenir à son Baptême, mais au témoignage et au souvenir d'autrui.⁷⁵⁵
- 8.- L'ordre primitif, croire et être baptisé, est inversé en ce qui concerne la foi consciente.⁷⁵⁶ La question se trouve alors posée d'une autre action sacrée, marquant que le catéchumène a pris conscience de son Baptême, l'a assumé dans une foi personnellement exprimée : confirmation du Baptême, ou première communion.⁷⁵⁷
- 9.- L'Union de prière demande à Dieu que toute Église devienne aujourd'hui confessante⁷⁵⁸ « construite de pierres vivantes, âmes qui ont rencontré Jésus, ont été saisies par lui (c'est la réalité du Baptême), et le servent de tout leur être au sein de l'Église, (c'est le sens de la Sainte-Cène) ». Une telle Église n'exclut pas la multitude au sein de laquelle elle vit et annonce la Parole de Dieu. (Voir Charte § 4 / 7, développement du premier sujet de prière).

Nos discussions ont montré que, de part et d'autre, les réserves et craintes dont nous avons hérité ne concernent pas le fond de ces questions mais, au contraire, elles signalent les dangers qui peuvent naître de l'insistance unilatérale sur un point ou un autre au fil de l'évolution des traditions [...] Les baptistes devraient davantage prendre en considération la foi comme don de Dieu. D'autres protestants devraient ne pas oublier que le don divin de la foi appelle nécessairement une réponse humaine » (Op. cit., 5.2.2 Partie II, § 1).

⁷⁵³ Idée attestée chez Luther et Calvin. Karl BARTH le mentionne dans sa réfutations (« La doctrine ecclésiastique du baptême », op.cit., p. 33-34)

⁷⁵⁴ Selon les orientations théologiques suivies on envisagera la foi soit comme proclamation du kérygme (et la confession de la foi dans le cadre de la célébration baptismale rejoint cette compréhension et rassemble le peuple de Dieu du nourrisson au vieillard), soit comme adhésion volontaire au kérygme proclamé (le baptême vient couronner le processus initié avec l'annonce, suivi de la conversion-adhésion au kérygme, et prolongé par la catéchèse). Voir à ce sujet le § 8. La « nouvelle naissance » (born again) est pour les Évangéliques à situer non pas autour du baptême mais à la jonction de l'annonce et de son accueil.

⁷⁵⁵ Encore faut-il que la famille et la communauté croyante jouent leur rôle d'éveil à la foi ! Il y a ici une urgente question liée à la catéchèse dans nos églises. Cette problématique de la non-transmission de la foi interpelle très largement des auteurs pourtant favorables au pédobaptisme. Pour L.D., attaché à la dimension eschatologique du baptême, il semble préférable d'adopter une pratique sacramentelle qui d'emblée oriente le baptisé vers l'avenir.

⁷⁵⁶ Un auteur catholique commentant la différence entre baptême d'adulte et d'enfant indique : « Dans l'initiation chrétienne des adultes, de nombreux éléments de la venue à la foi précèdent le baptême [...] Le modèle est exactement inversé pour le baptême des enfants : tout ce qui précédait le baptême pour les adultes doit le suivre pour les enfants. On se trouve donc bien en présence de deux logiques différentes du même baptême, logique de conversion pour les adultes, logique d'éducation progressive pour les enfants » (P. DE CLERCK, « Baptême », in LACOSTE, J-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 142).

⁷⁵⁷ On peut ajouter ici toute la problématique d'une initiation qui au lieu d'être ramassée dans le temps s'étale sur plusieurs années au risque de n'être jamais finalisée.

⁷⁵⁸ Ce terme est à distinguer de l'Église confessante à l'époque du nazisme. Ici L.D. le choisit par opposition à une conception multitudiniste de l'Église où l'engagement des fidèles n'est pas forcément requis. Cette insistance sur la dimension confessante est étroitement liée pour L.D. à la situation de fin de chrétienté. D'une certaine façon il transpose à l'ecclésiologie la distinction opérée dans les Évangiles entre la foule et le cercle des disciples (ou dans le langage johannique entre « le monde » et ceux qui écoutent la voix du Seigneur). Comme l'indique la suite de ce §, il n'y a pas d'indifférence ou de rejet de la multitude, mais cette foule (y compris composée de baptisés) par le fait qu'elle ne sert pas le Seigneur est considérée comme extérieure à l'Église confessante.

L'Église confessante est aussi un signe de l'Avènement du Seigneur. Au sein d'un monde qui veut le bonheur terrestre,⁷⁵⁹ elle annonce la Résurrection des morts et la Royauté de JÉSUS-CHRIST ressuscité, Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs.

- 10.- La construction de l'Église confessante⁷⁶⁰ est favorisée par la pratique de la Présentation des enfants et du Baptême des catéchumènes qui le demandent dans la foi. Aussi l'Union de prière est-elle reconnaissante envers l'Église Réformée de France qui, au Synode national du Chambon-sur-Lignon (1951), a introduit dans ses liturgies un texte pour la Présentation des enfants. Par la suite, au Synode d'Amiens, elle a prévu que l'admission à la Table-sainte serait signifiée, soit par le Baptême des catéchumènes qui avaient été présentés, soit par une Confirmation du Baptême, avec la confession de la foi que « JÉSUS est le Seigneur ».

L'Union de prière estime qu'une double pratique dans la même Église est un bien. Cette double pratique respecte la liberté des pasteurs et des familles. Elle encourage l'émulation spirituelle.⁷⁶¹ - Dans l'Union de prière certains pasteurs ont été appelés et ont été autorisés, à ne plus baptiser les enfants : dans l'intention de ces pasteurs, cette abstention souligne l'urgence de la préparation de l'Avènement de JÉSUS-CHRIST qui revient en gloire.⁷⁶² Cette abstention n'est en aucune mesure une obligation pour les pasteurs membres de l'Union de prière : c'est une question de vocation et de conscience.

- 11.- Dans une conviction d'obéissance à Dieu, l'Union de prière donne à des croyants baptisés dans la première enfance, une immersion, destinée à être une prise de conscience pleine et entière de leur Baptême. La formule employée pour cet acte est : « Je te confirme dans le Baptême qui t'a été donné au Nom du PERE, du Fils et du Saint-Esprit ». L'immersion ainsi pratiquée est un acte religieux d'ordre privé, qui n'est inscrit sur aucun registre. Nous croyons que cette immersion est voulue de Dieu à cause du temps que nous vivons, temps où l'Église prend de plus en plus conscience des grandes tâches qui couronnent son histoire : le Réveil de toutes les Églises par la conversion des âmes, le salut des Juifs, l'Unité visible du Corps de Christ et l'Avènement du Seigneur avec la résurrection des morts.⁷⁶³
- 12.- L'Union de prière ne demande à aucune Église d'enseigner officiellement l'immersion des croyants baptisés. Elle se refuse à fonder une dissidence qui reposerait sur cette pratique. Elle croit qu'une telle immersion requiert un enseignement et une discipline dans le sens qui vient d'être précisé.

⁷⁵⁹ Jacques ELLUL parlera dans un de ses livres de « fausse présence au monde moderne » (Paris : Les Bergers et les Mages, 1964, 189 p.). Pour L.D., l'UP en tant que communauté, doit vivre son rapport au monde un peu comme si la clôture monastique au lieu d'être cette barrière concrète limitant le périmètre de la vie consacrée, devenait une capacité spirituelle à vivre dans le monde sans pour autant être du monde. La deuxième partie de la Charte donne quelques pistes en ce sens : théologie du vêtement, éthique de l'argent et du travail, culture et éducation...

⁷⁶⁰ L'idée d'une construction de l'Église laisse entendre que l'Église existante ne peut se croire déjà suffisamment édifiée.

⁷⁶¹ Cette conviction est aussi partagée par les partenaires du dialogue baptistes – luthéro-réformés (*Le dialogue...*, op. cit., 5.1, § 17 qui cite le cas français avec l'ERF, § 28).

⁷⁶² En rappelant l'orientation eschatologique de la théologie baptismale de l'UP, L.D. marque aussi la distance avec une approche de type baptiste qui se veut avant tout biblique. Même si dans les débats au sein de l'ERF il a développé une argumentation biblique, dogmatique et historique, le fond de sa démarche est de répondre à un *kairos* inédit : la fin de la chrétienté, signe de l'imminence de la Parousie.

⁷⁶³ Nous allons reprendre cette question très litigieuse dans le paragraphe suivant. Soulignons encore ici l'accent eschatologique.

Ce que l'Union de prière demande aux Églises au sein desquelles elle compte des membres, c'est que ces Églises veuillent bien user de tolérance sur ce point.

En tous cas l'Union de prière ne désire pas cautionner l'immersion de croyants baptisés qui la demanderaient à l'insu de leur pasteur ou malgré une interdiction clairement exprimée par celui-ci. Il va sans dire que l'Union de prière refuse l'immersion à tout croyant baptisé qui attacherait à cet acte le sens d'une condamnation portée sur le Baptême des enfants et sur les Églises qui le pratiquent.⁷⁶⁴

Arrivé au terme de ce second texte, il nous semble que le pasteur Dallièr, tout en répondant à des demandes précises et circonstanciées, donne un autre aperçu de sa théologie du baptême. Celle-ci n'est pas d'abord dogmatique ou ecclésiologique au sens où il chercherait à définir une juste compréhension du baptême à laquelle tous devraient ensuite se rattacher. Pourtant, si l'on accepte la définition de l'Église donnée par les Réformateurs (« là où l'évangile est enseigné dans sa pureté et où les sacrements sont administrés selon les règles »), on serait en droit de se demander si la remise en question autour du baptême (surtout au niveau des pratiques) dont le pasteur de Charmes a été l'initiateur, n'a pas eu des conséquences ecclésiologiques ? Il semble que dans le cas de L.D., ce risque est réduit au minimum. En effet, les « innovations » qu'il propose sont appuyées sur une reprise assumée de la conception réformée du baptême (§ 1-5). En posant la question de la foi (§ 6), il place le débat là où tous les contestataires du pédobaptisme se sont eux-mêmes situés. N'oublions pas que le Réveil se donnait comme mission de raviver la foi de nombreux protestants qui s'étaient détournés de la pratique ecclésiale et qui, en ne communiant plus, laissaient entendre le peu de cas qu'ils faisaient de leur baptême. Le Pentecôtisme, à sa manière, se voulait aussi un réveil de la foi par le ministère de l'Esprit-Saint. Pour L.D., le *semper reformanda* ne consistait pas uniquement à réformer les formes du culte, ou à corriger les errements de la théologie, mais avant tout à retrouver cet élan de la foi qui avait animé le protestantisme à l'époque où pourtant il était persécuté. C'est précisément cela qu'il a en vue en appelant de ses vœux l'émergence d'une « Église confessante » (§ 9-10). S'il conteste le pédobaptisme, c'est avant tout parce qu'il contribue à perpétuer une approche de l'Église où, à l'engagement radical de Dieu envers l'humanité, ne répond qu'un désengagement de plus en plus généralisé des « fidèles ». Pour autant, en se satisfaisant d'une situation un peu marginale au sein de l'ERF (son appel à la tolérance du § 12), en acceptant la coexistence de deux pratiques qui pourtant ont des enjeux profondément différents, en refusant le sectarisme et l'esprit de jugement, il s'écarte aussi des options plus radicales. Il ne vise pas à l'émergence d'une Église qui se penserait comme un *corpus purum*, mais estime que dans l'Église telle qu'elle existe aujourd'hui un sursaut interne doit avoir lieu (Charte § 18 : L'Union de prière voit une Église qui, par sa force interne en Christ, se ressaisit, se maintient, se fortifie plus que jamais au sein d'un monde qui la renie et l'abandonne »). Ce qui l'interpelle comme pasteur confronté au baptême des enfants, c'est que cet acte qui fut à l'origine militant (avec les risques du martyr)⁷⁶⁵ est devenu édulcoré et révèle du même coup un état de l'Église bien préoccupant.

⁷⁶⁴ Nous renvoyons à ce que nous écrivions en introduction à la liturgie des immersions. Les pasteurs de l'UP veillent scrupuleusement à respecter cette consigne.

⁷⁶⁵ *La communauté et les vœux* (1955) : « Dans le Baptême des petits enfants huguenots, les parents savaient qu'ils offraient le fruit de leurs entrailles aux galères et aux Tours de Constance, aux roues, aux gibets et aux bûchers ». F. LOVSKY développe une approche identique dans son article *L'étude du problème baptismal* (op. cit., p. 131-132) : « Chaque baptême du Désert est un engagement absolu

Il aurait pu comme le Concile Vatican II ou comme de nombreux théologiens luthéro-réformés, proposer une réforme de la pratique pédobaptiste. S'il n'a pas suivi cette voie, c'est qu'il estimait qu'à l'approche de la Parousie, une autre approche, volontairement prophétique, devait aussi être proposée. Sans cette prise au sérieux de l'élément eschatologique, la position du pasteur Dallièr et avec lui de l'Union de prière, risque de n'être comprise que comme une démarche étrange et donc contestable.⁷⁶⁶ Cela se confirme à propos de la « confirmation par immersion », pratique qu'il s'avère extrêmement difficile de justifier si l'on s'en tient à une approche classique du baptême.

4.4.3 La « confirmation » des vœux du baptême par immersion.⁷⁶⁷

Nous touchons ici à la pratique « baptismale » la plus sujette à controverses⁷⁶⁸ : cette immersion peut-elle légitimement être reliée au sacrement du (pédo)baptême ? Le baptême n'est-il pas unique ? Il serait faux de croire que les pasteurs et les membres de l'Union de prière n'en perçurent pas, eux aussi, le côté problématique.⁷⁶⁹ À partir du moment où le pasteur Dallièr affirma clairement son refus de tout re-baptême, il aurait semblé cohérent qu'une telle pratique ne soit pas adoptée.⁷⁷⁰ Mais tel ne fut pas le cas.

d'être l'instrument de la grâce de Dieu auprès du petit enfant ». Suit la liste des peines encourues avec parfois la mort !

⁷⁶⁶ C'est en ce sens que F. LOVSKY peut écrire à propos du rapport que le pasteur Dallièr avait envers les sacrements : « Mais cet enseignement et cette pratique risquent d'apparaître parfois comme illogiques, ou en tout cas déroutants si l'on ne tient pas compte ici encore de la certitude à partir de laquelle le baptême, la Sainte-Cène et l'imposition des mains s'ordonnent impérativement, dans la pensée de M. Dallièr, à l'attente de la Parousie, à la prière et au témoignage pour la Parousie » (« La pensée théologique du pasteur Louis Dallièr », op. cit., p. 182).

⁷⁶⁷ Un dossier assez complet sur cette question a été rassemblé par le pasteur Alain Schwartz. Cette question est devenue importante après le décès du pasteur Dallièr. Il y eut de nombreux échanges entre le Directoire de l'UP et le Conseil national de l'ERF. Le dossier propose aussi des documents relatifs à cette question dans le contexte d'autres Églises, soit Réformées à l'étranger, soit catholique. Au moins deux prêtres français, avec l'accord de leur évêque, ont demandé la confirmation de leur baptême dans le cadre de l'Union de prière. La seule réserve porte sur l'usage du terme « confirmation » car pour l'église catholique il renvoie au sacrement qui clôture l'initiation.

⁷⁶⁸ Voir par exemple les quelques lignes que le professeur Roger MEHL consacre à cette question (*Le protestantisme français dans la société actuelle : 1945-1980*, Genève : Labor et Fides, 1982, p. 87-88).

⁷⁶⁹ Dans le projet d'annexe sur le baptême qui devait être joint à la Charte, voici ce que L.D. écrit : « Cette immersion, si semblable à un re-baptême, bien qu'elle ne se veuille anabaptiste en aucun sens, est un acte insolite. Elle ne se justifie pas théologiquement. Nous la croyons voulue de Dieu à cause du temps que nous vivons, où l'Église prend conscience des grandes tâches qui couronnent son histoire : Le salut des Juifs, l'Unité visible et l'Avènement du Seigneur ». En 1977, dans une étude qu'il présente aux retraits de l'UP, F. Lovsky aborde aussi les incertitudes qui existent au sein de l'UP à propos de ces confirmations par immersion : « Nous n'avons pas tous le même degré de certitude à ce sujet. Cette immersion complète-t-elle, confirme-t-elle le baptême d'enfance, ou le remplace-t-elle ? En quoi, dans quelle mesure cette immersion accomplit-elle le baptême d'enfance ? Nous ne répondons pas tous de la même manière ; pas tous d'une manière aussi ferme, et cette divergence nous rappelle qu'en un sens ce que nous faisons ne tient pas tout à fait debout sur le plan logique » (*L'Union de prière*, p.). C'est d'ailleurs aussi l'avis de C. CLIVAZ qui se montre très critique sur ces « confirmations » en particulier telle qu'elles se pratiquent dans l'Union de prière (« Un baptême – des spiritualités baptismales », op. cit., p. 45-46).

⁷⁷⁰ Ces affirmations de L.D. devraient suffire pour le distinguer de toute forme d'anabaptisme. Il est vrai que l'aspect formel de l'immersion prête à confusion. Sur cette question on lira les prises de position de Luther contre les Anabaptistes, en particulier leur reproche qu'il leur adresse de faire de l'exigence de

II. 4 – Polémique autour du baptême

« La question de ce que l'on appelle à tort "re-baptême". S'il condamne le baptême des nouveau-nés, il doit être rejeté. L'immersion d'une personne n'est pas un re-baptême. C'est une confirmation en vue du Baptême du Saint-Esprit et du Retour de Jésus. Ce n'est pas un nouveau sacrement, c'est une cérémonie privée qui a sa raison d'être pour une période de transition.

C'est un peu le cas des Juifs chrétiens convertis qui avaient reçu le baptême de Jean-Baptiste - comme dans Actes 19/ 1-7. Devaient-ils être re-baptisés en vue de recevoir le don du Saint-Esprit ? »⁷⁷¹

Bien sûr, dans les tout débuts, dans la fougue du Réveil de Pentecôte naissant, plusieurs pasteurs et paroissiens réformés demandèrent l'immersion telle qu'elle se pratiquait chez les pentecôtistes⁷⁷² et même s'il est délicat de sonder les reins et les consciences, on peut estimer que pour un certain nombre de ces personnes, l'acte fut vécu par eux comme leur « véritable » baptême. Cependant, conscient de ce qu'une telle pratique des re-baptêmes avait comme implication ecclésiologique, L.D. adopta très vite une position plus nuancée se refusant à tout jugement sur ceux qui continuaient de privilégier le pédobaptisme mais aussi sur la valeur de ce pédobaptême en lui-même.⁷⁷³ Il le redit dans son témoignage devant le Synode régional de l'ERF réuni à Tournon en 1958 :

« Je crois à la validité du sacrement du Baptême donné à un petit enfant. L'enfant présenté est mis dans les bras du Seigneur et béni par Lui. L'enfant baptisé est incorporé par la grâce du Christ ; il est fait une même plante avec lui. Seulement, le germe déposé en lui sacramentellement sur la foi de ses répondants, ne s'accompagne d'aucune Parole que l'enfant puisse entendre, et à laquelle il puisse répondre. Si, devenu grand, cet enfant se donne au Seigneur, il éprouvera le besoin de savoir, par une action de l'Église, que ce Baptême est confirmé sur lui, et il éprouvera le besoin d'entrer lui-même dans cette confirmation par son oui conscient. Ce que l'Union de prière admet, c'est que cette confirmation peut revêtir utilement la forme de l'immersion, que nous ne songeons pas à imposer à l'Église, et qui, de ce fait, reste un acte, non pas clandestin, mais privé, qui ne s'inscrit sur aucun registre. Cet acte rejoint le sacrement déjà reçu et ne fait qu'un avec lui. Nous pratiquons une telle immersion quand nous avons la conviction que c'est le Saint-Esprit qui conduit l'âme croyante sur ce chemin, et nous ne l'exigeons de personne. »⁷⁷⁴

C'est essentiellement à partir des années 1970 que la question redevient importante dans les relations entre l'Union de prière et l'ERF.⁷⁷⁵ Redisons-le, la raison en est à chercher dans

la foi chez le baptisé une œuvre. Le fondement du baptême est en Dieu et nous ne pouvons rien y ajouter (A. GREINER, « Une "lettre ouverte" de Martin Luther sur le rebaptême », *Positions luthériennes*, 2005, 1, p. 23-43).

⁷⁷¹ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 2^e étude, § 4 : Le Baptême en vue du Retour de Jésus.

⁷⁷² Des membres âgés de l'Union de prière qui avaient connu cette période racontaient que dans la région, des rumeurs étonnantes circulaient : le pasteur Dallièr baptise dans une baignoire sur laquelle on a écrit « Jourdain » !

⁷⁷³ Dans le cadre de la Commission du Baptême, la question des re-baptêmes avait été soulevée. Le professeur Maury avait demandé à L.D. d'y renoncer pour ne pas compliquer le travail de la Commission (réunion des 8-9 janvier 1947, op. cit., p. 4).

⁷⁷⁴ L'Église devant les Réveils, en particulier les mouvements de Pentecôte, 1958, § 3 : Prises de position.

⁷⁷⁵ Mais le pasteur Dallièr y avait déjà réfléchi pendant les années de la 2^e Guerre mondiale, comme en témoigne sa longue *Lettre sur le baptême à une chrétienne qui a été baptisée dans sa première enfance* (op. cit., p. 4-5) : « Voici donc le chemin dans lequel je vous guiderai, si du moins il correspond à votre appel intérieur. Je placerai devant vous un acte d'immersion totale, sous l'invocation de la Sainte-Trinité. Pour éviter le renouvellement d'un sacrement accompli une fois pour toutes, je n'emploierai pas les mots "je te baptise", mais ceux-ci : "je te confirme dans ton baptême au Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit". Dans mon intention la plus ferme, ces mots signifient que si, par hasard, vous n'aviez pas reçu le sacrement du baptême, vous le recevez maintenant ; et si, comme nous le pensons vous l'avez reçu, il est complété et confirmé par une consécration destinée à vous armer dans les luttes actuelles de l'Église chrétienne, dont vous êtes membre. À cet acte d'immersion s'ajoutera l'imposition des mains

les bouleversements sociaux et ecclésiaux qui caractérisent cette période : débuts du Renouveau charismatique, suites de mai 68, volonté de nombreux jeunes de vivre la foi autrement que leurs parents... La pratique de l'immersion (et nous songeons ici aux baptêmes pratiqués dans les lacs ou les cours d'eau) pouvait apparaître comme un retour à la simplicité des origines. On ne peut exclure chez des jeunes attirés par cette pratique inédite dans le protestantisme réformé, une forme de contestation d'un christianisme embourgeoisé auquel il s'agirait de substituer un idéal de vie communautaire basé sur la simplicité et le partage. N'est-ce pas au même moment que se développent des expériences communautaires parfois radicales ? Certes l'Union de prière, avec son côté « vieille France », ne participa pas à cette contestation.⁷⁷⁶ Mais à son corps défendant, elle se trouva souvent embarquée dans le tourbillon de ces années et cheminera avec nombre de ces jeunes croyants en quête d'une autre manière de vivre leur foi.⁷⁷⁷

C'est dans ce contexte historique bien précis mais aussi dans la continuité de l'intérêt ancien de l'Union de prière pour l'eschatologie qu'il faut replacer les échanges approfondis qui vont avoir lieu à la fin des années 1970 entre le Conseil national de l'ERF et le Directoire de l'Union de prière. Notre point de départ sera le document intitulé « Annexe au protocole d'accord (1^{ère} partie) »⁷⁷⁸ :

M. Jacques MAURY, président du Conseil national de l'Église Réformée de France, dans sa lettre du 24 mars 1972, nous a exprimé le souhait de ce Conseil que la question de la **confirmation par l'immersion** fasse l'objet d'une clarification explicite.⁷⁷⁹ Il est vrai que dans les articles 71 et 105, ainsi que dans le chapitre sur la théologie du vêtement, la Charte de l'Union de prière fait allusion à cette pratique,⁷⁸⁰ sans qu'il ait semblé nécessaire de donner à son sujet plus de précisions. Aussi est-ce très volontiers que nous faisons ici, pour le Conseil national, un exposé explicite, de nature, nous l'espérons, à dissiper toute obscurité.

Un 1^{er} paragraphe aborde la question des personnes qui ayant été présentées au Seigneur dans l'enfance demandent ensuite l'immersion du baptême. Ces cas ne posent pas de problèmes dans le cadre défini par le synode du Chambon en 1951.

Le 2^e paragraphe aborde, lui, la question des confirmations par immersion.

pour le don du Saint-Esprit ; ce que l'Église catholique appelle le sacrement de la confirmation, et que je prends dans mon ministère de serviteur de Jésus-Christ, sur la base de la Parole écrite, règle suprême de la foi de l'Église réformée ».

⁷⁷⁶ Lors de la Retraite d'août 1968, le pasteur Arnold BREMOND prononce une conférence sur le thème : « Les événements de mai-juin et l'Église ».

⁷⁷⁷ En 1977, des jeunes de la paroisse réformée de La Rochelle souhaitent confirmer leur baptême d'enfant au travers du geste de l'immersion. Ils se réclament, auprès des instances réformées, de ce qui se pratique à l'Union de prière (Un échange de lettres à ce sujet se trouve dans le dossier sur les confirmations par immersion). Des membres de l'ERAL feront aussi de même !

⁷⁷⁸ En 1978-79, des échanges auront lieu entre le Directoire de l'UP et le Conseil national de l'ERF sur cette problématique. Il sera alors demandé au Directoire d'expliquer certains points du document de 1972 jugé pas assez clair au vu des conséquences pratiques qui en découlent. Nous donnerons ces précisions au fil de notre commentaire (Ce document sera référencé comme suit : *Réponse au CN*, 1979, 8 p. dactylographiées).

⁷⁷⁹ L'explicitation sera théologique (notamment dans des échanges avec le professeur Michel Bouttier) mais aussi disciplinaire (avec le Conseil national de l'ERF) afin d'éviter la prolifération d'expériences dans l'Église qui se réclameraient du précédent de l'Union de prière.

⁷⁸⁰ En réalité ces paragraphes parlent uniquement de l'immersion mais dans le contexte de l'Union de prière, ce terme peut aussi désigner des confirmations par immersion. Le § 71 évoque Karl Barth et les convergences de sa vision du baptême avec celle de l'UP. Le § 105 dit : « Beaucoup de membres sont passés par l'immersion du baptême... ».

2. En revanche, lorsque des personnes qui ont reçu le Baptême par aspersion dans l'enfance, ou comme catéchumènes,⁷⁸¹ nous demandent de leur donner l'immersion, il ne s'agit nullement pour nous de renouveler un sacrement qu'elles ont déjà reçu. Cette immersion est alors un signe qui vient confirmer le Baptême, dans le sens d'une consécration personnelle à Jésus-Christ, d'une communion à sa mort et à sa résurrection, en vue du service qu'il demande à ses fidèles pour l'Avènement de son règne : Romains 6/3 -13. Dans ce cas, la formule baptismale n'est pas employée, mais, celle-ci : « Je te confirme dans l'alliance de ton Baptême, au Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». L'expression « je te confirme » est la moins inadéquate que nous ayons trouvée.⁷⁸² Elle souligne que cette immersion exprime visiblement tout ce qui est donné dans le Baptême, « signe extérieur par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous » (CALVIN, Institution chrétienne, Livre IV, ch. XIV, § 1) ; elle invite le croyant à saisir la grâce qu'elle signifie, et à vivre pleinement son Baptême.

Avec le paragraphe 3, nous revenons sur un terrain plus conforme à la visée profonde de l'Union de prière : l'attention à l'eschatologie. Mais à nouveau on est en droit de s'interroger si toutes les demandes de confirmation par immersion se fondent sur cette prise en compte de la Parousie ? Le fait que l'on relie cet acte à ce que ces personnes ressentent en leur for intérieur pourrait laisser croire que l'Union de prière va dans le sens d'une individualisation excessive de la spiritualité, typique de la (post)modernité.⁷⁸³

3. De plus, l'immersion à laquelle se soumettent librement ceux qui s'y sentent appelés dans leur cœur par le Saint-Esprit a pour nous un sens prophétique⁷⁸⁴ ; elle est en rapport direct avec l'illumination du peuple juif et la Parousie de Jésus-Christ, que nous espérons prochaine.

Est-ce pour court-circuiter ce risque, que le texte entend inscrire la démarche individuelle dans la geste de l'Esprit-Saint telle que l'UP la comprend en lien avec la Parousie ? Il est vrai que la seule lecture sociologique de cette pratique n'est pas à même d'en rendre compte. Pourtant si on replace les confirmations par immersion dans le cadre particulier et prophétique des quatre sujets de l'UP, il est alors certain que l'acte isolé se retrouve inséré dans une

⁷⁸¹ Dans ce cas des catéchumènes, ce qui pose question ce n'est pas que manquerait la réponse de la foi puisqu'au moment de la confirmation-baptême, ils étaient conscient du sens de leur démarche. Ici, c'est la forme même de l'immersion par opposition à l'aspersion qui est mise en avant, avec il est vrai un jugement de valeur en faveur de la première. Dans sa *Réponse au CN* (1979), p. 2, le Directoire souligne que dans la pratique actuelle de la confirmation à l'adolescence (ERF), le lien avec le baptême n'est pas suffisamment évident. G. SIEGWALT, après avoir rappelé les évolutions historiques qui ont modifié la pratique de la confirmation (influence intellectualiste des Lumières et « décisionnelle » du piétisme), conclut : « Seule une conception mystagogique du catéchuménat [...] permet de vivre la confirmation comme un acte sacramentel, une actualisation du baptême » (*Dogmatique*, II / 2, op. cit., p. 295). Michel Bouttier mandaté par le Conseil national de l'ERF, commente ainsi le point 1 de la *Réponse au CN* (1979) : « Pour ce qui est de la confirmation, autant que je puisse en juger, c'est l'anarchie qui règne actuellement dans l'ERF. Si une période de remise en cause, de tâtonnements s'avère parfois salutaire, on ne saurait rester indéfiniment sans conviction (même si cette conviction est celle du caractère aléatoire de la confirmation) ».

⁷⁸² Ce terme confirme bien que pour les pasteurs de l'Union de prière nous sommes en terrain mouvant ! La citation de Calvin ne nous semble pas nécessaire, sinon comme une tentative de justifier la pratique en la rattachant à celui qui reste la référence pour les Réformés francophones ! Si on peut comprendre du point de vue pastoral la volonté de lier cette pratique au sacrement du baptême (car la citation de Calvin renvoie à la théologie sacramentelle), sur le plan théologique elle contribue à compliquer le débat, surtout s'il s'agit de confirmer des personnes ayant reçu le baptême à un âge de raison !

⁷⁸³ C'est précisément ce que dit C. CLIVAZ : « Basée sur l'expérience de la rupture, cette spiritualité baptismale court le risque de l'exclusivisme, de l'autonomisation et de la privatisation » (« Un baptême – des spiritualités baptismales », op. cit., p. 41).

⁷⁸⁴ Ce terme sera précisé dans la *Réponse au CN* (1979), p. 2 : il s'agit de prendre acte de ce que l'Eglise est invitée à redevenir autant que faire se peut « confessante » c'est-à-dire pleinement consciente de l'imminence de la Parousie. C'est à ce titre qu'elle peut être appelée « Eglise finitive ». Le labeur œcuménique ainsi que tout ce qui concerne le peuple Juif, contribue à l'émergence de cette Eglise des derniers temps.

dynamique plus large dont la dimension ecclésiale est avérée. En même temps, le paragraphe suivant semble aller à l'encontre de ce que nous venons d'écrire.⁷⁸⁵

4. Cette « confirmation » n'a pas de caractère institutionnel. Elle n'est pas un acte officiel de l'Église ; c'est une action privée de nature spirituelle.⁷⁸⁶ Elle n'est donc inscrite sur aucun registre. L'Union de prière se refuse à fonder une dissidence, qui reposerait sur cette pratique.

Si une telle immersion « n'est pas un acte officiel de l'Église », est-ce à dire qu'il s'inscrit en faux par rapport à l'Église ?⁷⁸⁷ Ici aussi tout est question de point de vue. Il me semble que C. Clivaz n'a pas suffisamment pris en compte la dimension « insolite » de l'acte d'immersion dans le cadre de l'Union de prière, dont elle fait une lecture unilatérale en termes de rupture (alors que la liturgie des immersions, par ses formulations traditionnelles, voire « archaïsantes », cherche à indiquer la continuité avec la Tradition de l'Église indivise). Sa grille de lecture rupture/continuité (par ailleurs très pertinente) est attentive aux problèmes soulevés par la sécularisation, mais contrairement au pasteur Dallièrre elle n'envisage pas que la fin de la chrétienté corresponde à un « éon » particulier qui rend nécessaire une audace prophétique.⁷⁸⁸ On peut aussi comprendre le refus d'inscrire dans un registre ces immersions un peu particulières comme la volonté de ne pas les insérer dans l'ordinaire de la vie ecclésiale (qui doit se maintenir jusqu'à la venue du Christ) mais de les considérer comme des signes déroutants destinés à nous désinstaller d'un vécu chrétien routinier.

Ceci dit, le paragraphe 5 ramène à nouveau à la discipline ecclésiastique. Pour L.D., l'obéissance aux autorités spirituelles n'était pas un vain mot. Si l'on se montre prêt à accueillir des démarches qui peuvent être marquées d'individualisme, le rappel de l'obéissance entend les corriger.

5. Tout fidèle déjà baptisé, et appartenant à une paroisse de l'Église Réformée de France, qui parvient à la conviction que Dieu l'appelle à demander cette immersion, doit s'en ouvrir

⁷⁸⁵ Il est d'ailleurs cité par C. CLIVAZ (Ibid., p. 42).

⁷⁸⁶ Cette expression est empruntée au catholicisme. C'est d'ailleurs dans ce cadre que des prêtres pourraient vivre une immersion. Pour les évêques consultés, le fait que l'on ne remette pas en question le sacrement initial du baptême autorisait les catholiques à accomplir cette démarche. *La Réponse au CN* (1979), p. 3, précise : « Ces confirmations par immersion sont des actes vécus EN Église même si elles ne sont pas des actes DE l'Église ». À titre d'anecdote, on peut assister en Terre Sainte à des démarches assez proches parmi les fidèles de l'Église orthodoxe ou Éthiopienne, qui lors de pèlerinages sur le site baptismal du Jourdain méridional (Qasr el-Yahud), renouvèlent leurs vœux de baptême en étant immergés par un prêtre, non sans avoir au préalable acheté leur aube blanche à la boutique de souvenirs ! (Zvi GAL, *Baptism in the Jordan River. A Renewal of Faith*, Jerusalem : Israel Nature and Park Authority, 2011, p. 18-19, 24-29)

⁷⁸⁷ Le professeur Max-Alain CHEVALIER dans son rapport au Conseil national de l'ERF suite à sa rencontre avec les pasteurs du Directoire de l'UP évoque les conséquences que cette pratique des confirmations par immersion, pourtant limitées au cadre de l'UP, posent au dialogue entre Églises. L'ECAAL s'en est émue au sein du Conseil Permanent luthéro-réformé. Quid aussi des accords avec les catholiques ? Au Synode national de l'ERF (Viviers 1981, p. 99-100), deux vœux confirmeront que ces questions sont urgentes. Le 1^{er} vœu porte sur la reconnaissance du baptême entre Églises membres de la FPF (loin d'être acquis !) ; le 2^e vœu demande que la question du baptême soit à nouveau inscrite à l'ordre du jour d'un futur Synode (en évoquant les relations œcuméniques). En ce qui concerne la FPF, un texte de synthèse fut proposé en 1990 *Pour un dialogue sur le baptême au sein de la FPF* ; en 1999 le problème est encore d'actualité comme l'indique ce document : *De la communion au sein de la FPF : À propos du "rebaptême"* (en ligne) <http://www.protestants.org/?id=1219> (consulté 25/06/2016).

⁷⁸⁸ G. SIEGWALT lie aussi la question baptismale à la notion de chrétienté : « Le pédobaptême est une manière légitime de répondre à la question de la place des enfants dans l'Église. C'est une manière légitime pour une Église en situation de "chrétienté", là où cette situation est vécue de façon responsable ; ce n'est pas une manière légitime autrement » (*Dogmatique*, II / 2, op. cit., p. 284).

préalablement à son pasteur. C'est en effet une question de cure d'âme, qui concerne directement celui-ci. Si le pasteur jugeait qu'il doit opposer son interdiction, l'Union de prière s'inclinerait, car elle ne saurait pratiquer l'immersion à l'insu, ou malgré le veto du pasteur intéressé.⁷⁸⁹

Les deux derniers paragraphes concluent cette prise de position d'une manière étonnante : à la fois affirmation des liens avec l'ERF mais aussi affirmation de la liberté d'action pour l'UP.

6. En raison des liens qui l'unissent à l'Église Réformée de France et des précisions données ci-dessus, l'Union de prière croit pouvoir, continuer, comme elle l'a fait depuis sa fondation, à pratiquer l'immersion⁷⁹⁰ dans les lieux où elle tient ses rencontres : Retraites, réunions de continuation et réunions de zone (Charte § 87, 90-91 et 93, éd. 1996).
7. Dans les Temples de l'Église Réformée de France, et dans les rencontres de l'Union de prière, la Sainte-Cène⁷⁹¹ unit autour de la Table-sainte, en communion avec Jésus-Christ, aussi bien les personnes, baptisées par aspersion, - enfants ou catéchumènes, - que celles qui ont reçu l'immersion. En tant qu'Association culturelle, l'Union de prière, les admet les unes et les autres comme Membres sans aucune discrimination (Charte § 105).

Avec le recul du temps, il semble que, une fois le cadre dogmatique et ecclésiologique posé, la problématique des confirmations par immersion est essentiellement une question pastorale (ou aussi de théologie pratique). Comment accueillir sur un plan pastoral, les personnes qui ayant été baptisées enfant, souhaitent aussi exprimer leur adhésion profonde à Jésus-Christ en recevant l'immersion, signe du passage d'une vie ancienne (souvent éloignée de la foi malgré leur baptême d'enfant) à une vie nouvelle d'enfant de Dieu ?⁷⁹² Soit, comme dans les Églises pentecôtistes, leur proposer un re-baptême (même si pour ces Églises, il s'agit d'un premier et unique baptême puisque l'aspersion des nouveau-nés n'a pas pour eux cette valeur). Mais c'est alors porter un lourd jugement sur la foi et la pratique des autres Églises. On peut aussi proposer une cérémonie de profession de foi par laquelle la personne témoigne du changement profond qui s'est opéré en elle et qu'elle considère comme sa réelle naissance à la vie de foi. Dans ce cas, il y a une actualisation du baptême mais sans

⁷⁸⁹ La manière dont L.D. envisage ici le rôle du pasteur fait davantage penser au directeur de conscience tel qu'on le trouve dans le catholicisme. On peut s'étonner qu'il ne soit pas fait mention du rôle du Conseil presbytéral.

⁷⁹⁰ Comme nous l'avons déjà indiqué, les immersions dont il est ici question sont en fait des baptêmes et non des confirmations de baptême.

⁷⁹¹ Nous avons déjà évoqué l'importance de la Cène pour le pasteur Dallière (et nous y reviendrons dans le chapitre sur les charismes). Même si ce fut sa pratique du baptême qui a contribué à singulariser l'UP dans le paysage ecclésial de la seconde moitié du 20^e s., il faudrait corriger cela en montrant que c'est finalement sa pratique eucharistique qui est l'axe essentiel de son identité et de son lien à l'Église Universelle. C'est d'ailleurs ce que rappelle F. LOVSKY : « le centre de gravité sacramentelle de son ecclésiologie est dans la Cène, et non pas dans l'immersion baptismale ; l'appartenance à l'Union de Prière se marque par la participation à la Sainte-Cène de l'E.R.F. et non point par une forme particulière du baptême » (« La pensée théologique du pasteur Louis Dallière », op. cit., p. 183). Signalons que dans son rapport de gestion pour l'année 1977, le Conseil national de l'ERF interrogé sur la confirmation par immersion donne cet avis : « Cette confession de foi, personnelle et publique, pouvait trouver sa place dans une célébration de la Cène. Celle-ci n'est-elle pas le signe réitéré de l'appropriation de la même grâce que celle qui est attestée par le baptême ? » (*Actes du LXXI^e Synode national*, Sainte-Foy-La-Grande, p. 78).

⁷⁹² Le pasteur baptiste Evert VAN DE POLL, donne un aperçu intéressant et actuel de la diversité des situations que l'on peut rencontrer en lien avec les différentes pratiques du baptême : « Le baptême et ceux qui viennent d'autres églises » (en ligne) <http://www.protestants.org/index.php?id=31796> (consulté 25/06/2016). Également paru dans les *Cahiers de l'école pastorale*, 2005, 55, p. 42-55.

que l'acte sacramentel initial soit questionné.⁷⁹³ Pour un certain nombre de personnes, cette démarche s'avère suffisante. Mais il y a aussi des chrétiens qui ayant été baptisés enfant éprouvent à un moment particulier de leur vie (soit lors d'un retour à la foi, soit à l'occasion d'un approfondissement de leur chemin de foi) un désir profond de vivre avec tout leur être la symbolique baptismale telle que Romains 6 la dépeint : mort et résurrection avec Christ.⁷⁹⁴ Pour ces personnes, la profession de foi n'est pas pertinente. Une écoute pastorale peut alors s'avérer nécessaire pour s'assurer des motivations profondes d'une telle demande.⁷⁹⁵ Mais si le désir demeure, comment y répondre ? Pour paraphraser la demande de l'eunuque éthiopien à Philippe : « Qu'est-ce qui empêche que je sois confirmé par immersion ? ».

Jean-Jacques von Allmen qu'on ne peut pas soupçonner de légèreté en matière de théologie sacramentelle (même si ses positions ne font pas l'unanimité dans le monde protestant)⁷⁹⁶, envisage lui aussi ce genre de situation, même s'il se montre hésitant sur la possibilité d'un acte d'immersion : « On mentionnera encore un cas théologiquement plus fondamental : quand la validité d'un baptême antérieur est mise en question par le baptisé lui-même qui demande à être baptisé "pour de bon", que faut-il faire ? Ce cas - qui est aussi une séquelle du pédobaptisme généralisé - survient avant tout lorsque quelqu'un qui a été baptisé alors qu'il en était inconscient se convertit et demande à être baptisé mais qu'il se heurte alors à son propre baptême, celui-ci l'empêchant d'être baptisé comme il serait normal qu'il le soit.⁷⁹⁷ C'est un cas sérieux de pastorale. Plutôt que faire l'erreur de procéder alors à un rebaptême en prétendant que le premier baptême n'en était pas un au sens plein du terme, en prétendant donc qu'il n'y a pas rebaptême mais simplement, enfin, *vrai* baptême, il faut je pense procéder

⁷⁹³ La *Réponse au CN* (1979), p. 3, donne une liste des rites proposés pour permettre à des néo-catéchumènes de se réapproprier leur baptême d'enfant : célébration solennelle de la Cène avec réception dans l'Église (ERF) ; témoignage de la foi et imposition des mains (ERAL) ; lavement des pieds (Église Réformée de Nouvelle-Zélande) ; chrismation (COE) ; renouvellement du sacrement de la confirmation lors du culte de Pentecôte (Église catholique allemande, en présence de l'évêque) ; renouvellement des vœux de baptême lors de la vigile pascale...

⁷⁹⁴ Dans sa *Réponse au CN* (1979), p. 2, le Directoire précise à propos de la fin du § 2 : « L'immersion par son réalisme physique et sa note dramatique, exprime la participation du baptisé, esprit, âme et corps, à la mort de Jésus-Christ, le "oui" de tout son être à la Croix du Seigneur ».

⁷⁹⁵ Ceci est évoqué dans la *Réponse au CN* (1979), p. 5. Le Directoire conscient que malgré ses efforts catéchétiques certaines demandes resteront ambiguës, souligne aussi que dans la préparation des actes pastoraux (baptêmes, mariages, funérailles) dans l'ERF il y a aussi bien des ambiguïtés et que l'on s'y résigne souvent !

⁷⁹⁶ Ainsi l'avis très virulent de B. REYMOND : « Cet auteur que je tiens pour l'un des plus doctrinaires de sa génération » (*Sur la trace des théologies libérales. Un demi-siècle de rencontres, de lectures et de réflexions*, Paris : Van Dieren Éditeur, 2002, p. 17). Certes, s'inscrivant dans le courant de la théologie libérale, B. Reymond n'a pas d'affinités avec les théologiens férus de doctrines. À la page suivante il critique aussi Cullmann et sa tentative de comprendre le temps biblique dans la perspective d'une « histoire du salut ». Si cette critique est fondée, elle vaut aussi pour L.D. qui intègre sa réflexion eschatologique à une même perspective. Le baptême n'est-il pas aussi inscription dans une histoire du salut qui dépasse de loin la perspective individuelle à laquelle pourrait se limiter le catéchumène ? Minimiser cela n'est-ce pas détacher le baptême de la théologie de la croix ? Pour une approche plus nuancée : F. MOSER, « La signification du culte et de la Cène », in *La théologie pratique, esquisse et fragments*, op. cit. p. 127-172 (cet article est une mise en perspective de la réflexion de von Allmen sur la Cène).

⁷⁹⁷ *Pastorale du baptême*, op. cit., p. 135 note 269 : « Le baptême donné antérieurement à une conversion à l'Évangile "ist wohl in einer äusserst bedenklichen und fragwürdigen, weil unordentlichen, aber damit doch nicht einfach ungültigen Weise vollzogen worden". [trad. : ...est accompli d'une manière très problématique et équivoque, car il n'est pas donné dans le bon ordre; mais malgré cela, cette façon de procéder n'est pas dénuée de toute valeur], K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/4, p. 208 - qui contredit donc, de façon fort heureuse, sa thèse générale ».

à l'exemple de la tradition paléo-romaine: il faut *confirmer* le baptême antérieur, comme on confirmait dans la foi catholique celui qui, ayant été baptisé dans une Église hérétique, s'était converti à l'Église "catholique". Mais on ne craindra pas alors de confirmer ce baptême antérieur avec la solennité, le poids, la joie qui permettront au candidat de ne pas trop pester contre ses parents qui avaient fait de lui un "baptisé-malgré-lui". Le moment le plus digne pour une telle confirmation serait la vigile pascalle. [...] Ici, il suffisait de dire que l'Église n'a pas le droit d'abandonner aux sectes ni le soin de "convertir" des baptisés ni celui de s'occuper d'eux une fois "convertis". »⁷⁹⁸

Sans nous prononcer sur la justesse de ce texte, relevons cependant des éléments qui sont révélateurs du débat autour de cette question :

1. Le baptisé est-il habilité à mettre en question la validité de son baptême ?⁷⁹⁹ Qu'on l'accepte ou non, c'est pourtant un point incontournable et qui rappelle l'importance donnée par la théologie baptismale à l'actualisation du baptême au cours de la vie. Dans plusieurs pays occidentaux on constate aussi des démarches diverses de personnes baptisées enfants pour se faire rayer des registres de baptêmes. C'est alors aussi un jugement porté par la personne sur la validité de son baptême. Le fait que dans la liturgie réformée on dise au moment du baptême de l'enfant : « Aucune contrainte ne le/la retiendra dans la communauté chrétienne mais, s'il/elle vient en s'en séparer, vous affirmerez qu'il/elle peut toujours y retrouver sa place », souligne que l'on prend désormais en compte la possibilité que le baptême ne soit pas actualisé par la suite. Cela n'enlève rien à la validité, certes, mais indique la grande liberté qui est reconnue à l'être humain de s'approprier ou non le sacrement. On pourrait, dans cette ligne, considérer la confirmation par immersion comme un acte parfaitement approprié pour permettre aux personnes qui s'étaient éloignées de renouer d'une manière particulièrement forte avec la réalité sacramentelle de leur baptême d'enfant.
2. « Une séquelle du pédobaptisme généralisé » : peut-on tout en défendant le pédobaptisme, s'autoriser à un regard critique sur cette pratique ? En tout cas, la plupart des grandes confessions chrétiennes qui ont une tradition pédobaptiste sont soucieuses de le faire. Une manière de sortir par le haut de ces débats nous semble être de considérer le baptême par immersion d'un catéchumène apte à comprendre le sacrement comme la norme et le baptême des petits enfants comme un cas particulier (sans pour autant dresser les deux pratiques l'une contre l'autre).⁸⁰⁰ Quelle que soit la forme du baptême ou

⁷⁹⁸ Ibid., op. cit., p. 135-136.

⁷⁹⁹ En tout cas, dans sa *Lettre sur le baptême à une chrétienne...* (op. cit., § 1), L.D. envisage la possibilité que le célébrant, en raison d'un défaut dans l'intention (il s'appuie ici sur un argument catholique), n'ait pas conféré le sacrement d'une manière authentique : « Le pasteur, certes pleinement estimable dans sa personne, qui vous a baptisée, croyait-il que vous étiez sous la condamnation du péché originel, et que Dieu vous absolvait de ce péché par le moyen de l'eau jointe à la Parole ? Avait-il l'intention de vous donner ce baptême, le seul baptême, celui qui lave du péché et rend le coupable plus blanc que la neige ? Vous avez probablement entendu, comme moi, de nombreux pasteurs affirmer que, à leurs yeux, le baptême n'est qu'une présentation, non un sacrement. Si le pasteur qui vous a baptisée était de ceux-là, il se trouve que vous êtes encore étrangère à la plénitude de la vie sacramentelle ».

⁸⁰⁰ C'est l'approche de L.D. dans son texte *La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé* (1947). Citant Hippolyte de Rome (3^e s.), il fait remarquer : « Ce texte ancien montre dans quelle dépendance le Baptême des *parvuli* et des *infantes* était par rapport au Baptême des Catéchumènes. Les enfants sont associés à ce qui se fait pour ces derniers ; ils participent aux mêmes rites. Ils reçoivent le sacrement aux mêmes dates solennelles. Tout ceci se conservera très longtemps ». Ce sera aussi

l'âge du baptisé, ce sacrement ne devrait jamais être « généralisé » au sens d'une pratique peu à peu vidée de son contenu mystagogique.⁸⁰¹ Si tel était le cas, « généralisé » signifierait « banalisé », voire « dévalué » !

3. « Abandonner aux sectes » : Si en raison d'une obéissance stricte à la discipline ecclésiastique ces demandes ne sont pas accueillies, n'y a-t-il pas effectivement un risque que les personnes aillent non pas tant vers les sectes, mais vers des communautés chrétiennes qui se montreront moins scrupuleuses ?⁸⁰² Le pasteur Dallièr pensait au contraire que l'accueil favorable de ces demandes était l'occasion d'une catéchèse. Comme nous l'avons déjà signalé (voir note 742)⁸⁰³, le processus d'accompagnement proposé par les pasteurs responsables de l'Union de prière, avec échange de courriers, autorisation de la paroisse d'origine, participation à la Retraite... offrait la possibilité de partager avec les candidats les grandes intuitions de l'Union de prière : sens de l'Église et de son unité et prise en compte du *Maranatha* comme élan au cœur de la foi. Le pari ici (mais est-il si différent de celui que l'on fait en baptisant un enfant ?) c'est d'espérer qu'en accompagnant une demande qui théologiquement reste problématique (du moins plus que le baptême d'enfant), on parviendra à déposer dans le cœur et dans l'esprit de la personne qui fait cette demande une amorce de cheminement théologique qui, avec la prière, aboutira non pas à renforcer une démarche individualiste ou empreinte de jugement sectaire, mais à participer au projet ecclésial de Dieu.⁸⁰⁴

Il nous semble que derrière les demandes de confirmation par immersion se profile aussi une question révélatrice de la recomposition de la démarche religieuse dans notre civilisation occidentale post-moderne. Pour reprendre la distinction de Claire Clivaz entre rupture et continuité, force est de constater que ce qui a changé, c'est la dynamique du « devenir chrétien ». Dans une société profondément enracinée dans l'héritage évangélique et pour des Églises ayant une visée multitudiniste, l'éveil à la foi accompagne l'éveil à la vie. La foi serait

le choix de l'Église catholique lors du Concile Vatican II (Constitution sur la liturgie, chap. 3 ; DE CLERCK, Paul, « L'identité chrétienne en post-chrétienté... », op. cit., p. 31-33.

⁸⁰¹ G. SIEGWALT : « Face à cette banalisation [quand le baptême d'enfant est un rite purement sociologique], l'Église chrétienne doit transmettre la plénitude de la vision biblique de l'homme ; si celle-ci justifie indubitablement le baptême d'enfants, elle justifie également le baptême de catéchumènes, étant entendu que dans l'un et l'autre cas la responsabilité de l'Église est engagée. Ce qui compte, c'est que l'acte du baptême initie à une existence baptismale placée toute entière sous le signe du baptême ; le baptême comme acte ecclésial est le sacrement d'initiation à la réalité profonde de toute une vie » (*Dogmatique*, II / 2, op. cit., p. 285).

⁸⁰² Les références que nous avons faites au dialogue entre baptistes et luthéro-réformés confirment ce point. Cette question fut soulevée aussi au sein de la FPF (voir note 787). C'est même le cas avec les orthodoxes quand ils reçoivent des croyants issus d'autres confessions !

⁸⁰³ Ce point est rappelé dans la *Réponse au CN* (1979), p. 4. Si la confirmation par immersion est perçue comme ambiguë le Directoire de l'UP insiste sur sa bonne foi et sur les précautions prises. Il signale aussi (et c'est intéressant !) que des Églises qui pratiquent le rebaptême ne reconnaissent pas la validité des immersions pratiquées par l'Union de prière (en raison de la liturgie et de la référence sacramentelle, ce qui ferait trop catholique !)

⁸⁰⁴ Dans le dossier sur la confirmation par immersion, une lettre de témoignage (1983) indique que ce souci d'enraciner les demandes dans l'Église peut parfois aboutir : « Après avoir travaillé six mois dans des églises pentecôtistes, baptistes, etc., en Afrique et en France, j'en étais venue inconsciemment à mépriser l'ERF, mon église. Cette retraite m'a remis les idées en place face à cette église protestante et m'a permis de retrouver les racines réformées, transformées, allégées, renouvelées par l'Esprit qui souffle à Charmes. Pour cette raison, je me rends compte que la formule de la confirmation était bonne pour moi, parce qu'ainsi je ne me suis pas coupée de mon église. De plus, mon père a été sensible au fait que ce n'était qu'une confirmation et non pas un rebaptême ».

comme « un breuvage qui s'ingurgiterait en même temps que le lait maternel ».⁸⁰⁵ Mais à côté de ce modèle, se manifeste aujourd'hui une autre manière de devenir chrétien, manière qui pour ceux qui la vivent s'apparente aux débuts du christianisme : la conversion vécue comme un retournement radical de toute l'existence, y compris pour des personnes avec un arrière-plan sociologiquement chrétien. Ces personnes se reconnaissent volontiers dans cette formule du livre de Job : « Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil te voit » (Job 42.5). Parce que l'Union de prière plonge aussi ses racines dans le Réveil de Pentecôte, elle est sensible à ce type de parcours. Le Renouveau charismatique lui aussi suscitera cela chez de nombreux fidèles. L'effusion du Saint-Esprit (y compris pour des prêtres et des pasteurs) est vécue comme une « nouvelle naissance », comme si jusqu'à lors il manquait à la foi, pourtant sincère, un élément essentiel. En écrivant cela, il ne s'agit pas ici de légitimer ces parcours qui dans leur autojustification peuvent se montrer excessifs et maladroits, mais de prendre acte d'une réalité. Le nombre croissant d'adultes sans arrière-plan chrétien qui se tournent vers les Églises renforce aussi l'urgence de prendre en compte un « devenir chrétien » qui, qu'on le veuille ou non, se reconnaît dans la symbolique de la rupture et dans la demande du baptême (ou de sa confirmation) comme franchissement d'un seuil. Nombre de ces personnes pourraient faire leur ces paroles de Paul : nous étions « sans Christ, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde, mais maintenant... » (Ephésiens 2.12-13).

Derrière les arguments théologiques et historiques qui se veulent nuancés, malgré les échanges qui restent courtois quand ils se font aux niveaux d'instances officielles, oserions-nous reconnaître que se tapit aussi un malaise plus secret : celui qui sépare les tenants d'un prosélytisme de rupture (que certains qualifieront d'agressif !), et ceux qui privilégient une évangélisation de la « proposition ». D'une certaine façon, cela nous ramène à un dilemme ancien, celui de Paul à Athènes (Actes 17 et sa tentative tillichienne de corrélation, si je peux m'autoriser cet anachronisme) face au Paul de Corinthe (Actes 18), confronté à une communauté dont l'enthousiasme devra être régulé (voir la 1^{ère} lettre aux Corinthiens). Ce qui finalement pose problème, c'est le passage de certains membres de nos Églises d'un christianisme de la continuité à un christianisme de rupture. Cela se fait rarement sans tensions et sans jugements. L'Union de prière a cherché, non sans tâtonnements ni erreurs, à proposer un cadre où ce genre de parcours puisse se vivre sans que cela aboutisse à l'anathème.⁸⁰⁶

Ajoutons encore un point qui a toute son importance. Dans une perspective missionnaire, il faut être attentif à la puissance symbolique que véhicule l'acte de l'immersion en lui-même, surtout quand il se pratique en pleine nature. Les témoins d'une telle cérémonie, particulièrement ceux qui ne mettent plus les pieds dans les églises, sont en général profondément questionnés. Ici le baptême n'est plus pour eux ce rite convenu, pratiqué dans un bâtiment chargé du poids de l'histoire et de l'institution. Dépouillé de la sophistication du

⁸⁰⁵ C. CLIVAZ, (« Un baptême – des spiritualités baptismales », op. cit., p. 43). L'auteur renvoie à un article d'André BIRMELE : « Le débat entre Luther et Zwingli. Une contribution au dialogue œcuménique sur le baptême », op. cit.

⁸⁰⁶ C'est aussi dans cette perspective qu'il faut comprendre la modification apportée à la prière pour le peuple juif. Dans la première version de la Charte, on priait pour la conversion des Juifs (rupture radicale) puis ce terme a été remplacé par celui « d'illumination » (souci de la continuité). Le fait pour une personne juive de reconnaître en Jésus le Messie ne devrait pas impliquer le rejet de son identité propre. D'ailleurs pour le Nouveau Testament, le baptême, du moins dans le cas des Israélites, ne se substitue pas à la circoncision.

rituel, il retrouve une charge prophétique, une spontanéité qui interpelle.⁸⁰⁷ Il faut aussi être attentif, pastoralement, à tout ce qui dans la quête spirituelle de nos contemporains favorise la dimension existentielle. Le rite peut facilement devenir formel, et chez les protestants, l'importance donnée à la parole risque aussi d'accentuer le côté « cérébral » de la cérémonie. En même temps, libérer le côté existentiel sans l'encadrer par une discipline d'Église, n'est-ce pas courir le risque de confirmations par immersion « sauvages », ou la répétition de cet acte à chaque fois que la personne en éprouverait le besoin ?⁸⁰⁸ Sans doute faut-il approfondir, comme plusieurs auteurs le suggèrent, la réappropriation du langage symbolique qui s'est considérablement atrophié dans le protestantisme ?

C'est ce que souligne le pasteur Michel Bouttier : « Quelle valeur attachons-nous au "signe" ? Au moment où elle se réclame plus fort que jamais du réalisme biblique, l'ERF n'est-elle pas en train de liquider les quelques résidus symboliques qui avaient résisté aux assauts du "spiritualisme" idéaliste cher aux protestants ? En voit-on surgir de nouveaux ? Quelle place est donnée au corps dans nos célébrations ? Peut-on dire, comme notre liturgie du baptême, que la "plongée" est remplacée par trois gouttes d'eau, mais "que le sens reste le même" ? La science des signes, chère à nos contemporains, nous a en tout cas enseigné qu'une mutation du signifiant entraîne inévitablement celle du signifié ». ⁸⁰⁹

⁸⁰⁷ *Réponse au CN* (1979), p. 3 : « À notre époque, l'Église est obligée de redevenir audacieusement missionnaire [...] Comment aider ceux que nous rencontrons et qui, baptisés dans leur enfance, mais fraîchement délivrés d'une vie de révolte ont besoin pour tenir bon au début de leur vie nouvelle dans la foi, d'un signe très fort porteur d'un événement décisif ».

Précisons que le pasteur Dallièr ne refusait pas les formes en matière de liturgie. Il suffit de relire la liturgie de baptême ou celle de la Cène. Mais de la même manière qu'il pouvait vivre l'exercice des charismes avec spontanéité tout en gardant le cadre liturgique réformé, il estimait que le baptême pouvait aussi être vécu intensément et de manière priante même si la forme « dégoulinante » des immersions dans le torrent semblait indiquer le contraire !

⁸⁰⁸ C'est la crainte de C. CLIVAZ (« Un baptême – des spiritualités baptismales », op. cit., p. 46, n. 34).

⁸⁰⁹ Rapport au Conseil national de l'ERF, document non daté (archives UP, Dossier sur la confirmation par immersion).

Chapitre 5

Le Réveil de Pentecôte et l'actualité des charismes. **Que signifie le retour de l'Esprit-Saint au cœur de l'Église ?**

II. 5.1 Cessation des charismes ou retour de l'Esprit ?

Dans le chapitre consacré à l'Église nous rappelions cette affirmation d'Otto Dibelius selon lequel « le XX^e siècle serait le siècle de l'Église ». De la même manière, nous pourrions paraphraser cet auteur en disant que le 20^e siècle fut aussi celui du Saint-Esprit.⁸¹⁰ Le « revirement » du théologien Harvey Cox entre son livre programmatique, *La cité séculière* (1965) et son étude du Pentecôtisme mondial, *Le retour de Dieu* (1994) atteste aussi de cet étonnant déploiement d'une spiritualité essentiellement centrée sur la pneumatologie.⁸¹¹ On soulignera aussi le fait qu'un mouvement né aux marges du protestantisme dénominationnel (typique du protestantisme américain), au lieu de se cantonner à une cristallisation sectaire supplémentaire, aboutisse à influencer de manière profonde et durable toutes les grandes confessions du christianisme historique. Même la question œcuménique qui elle aussi émerge au début du 20^e siècle, ne parviendra pas à s'imposer de manière aussi large – des pans entiers du christianisme, notamment chez de nombreux pentecôtistes, restent méfiants vis-à-vis de l'œcuménisme – que ce « retour de l'Esprit ». ⁸¹² Et en dépit du fait que les autorités ecclésiales des grandes confessions chrétiennes n'accueilleront pas toutes ni ne soutiendront ce « renouveau charismatique », aucune d'entre elles ne pourra en définitive y rester indifférente.

Il y a en effet, avec le recul, chez de nombreux auteurs, partisans ou non du Pentecôtisme, le sentiment très net que quelque chose d'imprévu s'est passé. Le christianisme occidental, après l'élan missionnaire du 19^e siècle, entame, en Occident, dès la fin de la 1^{ère} Guerre mondiale un rapide déclin. Ce qui se maintient ressemble à la belle endormie de l'histoire de *La Belle au Bois Dormant* : l'Église n'est pas morte, mais elle est plongée dans une léthargie ; la vraie vie est désormais ailleurs. Pourtant, au seuil du 21^e siècle, force est de constater qu'un

⁸¹⁰ Voir Vinson SYNAN (ed.), *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal*, Nashville: Thomas Nelson, 2001, 485 p. Une version plus brève par ce même auteur était parue en 1984 : *In the Latter Days. The Outpouring of the Holy Spirit in the Twentieth Century*, Ann Arbor : Servant Books, 168 p. Étonnamment, l'Église catholique va consacrer le 20^e siècle au Saint-Esprit puisque sous l'influence de Sœur Elena Guerra, le pape Léon XIII, le 1^{er} janvier 1901, prie l'hymne *Veni Creator Spiritus* (cité par Mary HEALY, « Pourquoi faut-il étudier le baptême dans l'Esprit-Saint », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 127-128). Sur ce point : Vinson SYNAN, « Roots of the Catholic Renewal », in *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*, Nashville : Thomas Nelson, 2001, p. 211-214.

⁸¹¹ *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Tournai : Casterman, 1968, 288 p. (Cahiers de l'actualité religieuse, 23) ; *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris : Desclée de Brouwer, 1995, 296 p. Ce « revirement » est également souligné par M. CORNUZ, *Le protestantisme et la mystique*, op. cit., p. 12.

⁸¹² Kevin et Dorothy RANAGHAN, *Le Retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*, Paris : CERF, 1972, 256 p. Cet ouvrage est devenu un classique dans les milieux charismatiques catholiques. Jean SEGUY dans sa recension de cet ouvrage a cette formule étonnante : « Cet ouvrage au titre de roman d'épouvante... » (*Archives de Sociologie des Religions*, 34, 1972, p. 239).

Réveil a eu lieu !⁸¹³ Et plus les années passent plus ce Réveil, à la différence de ceux qui ont jalonné l'histoire chrétienne, semble parti pour durer et pour croître.⁸¹⁴ Chez plusieurs auteurs, dont le pasteur Dallièr, cette résurgence d'un christianisme redonnant au Saint-Esprit toute sa signification sera un signe important qu'ils intégreront à leur compréhension de l'histoire du salut et lieront volontiers à une perspective eschatologique. En cela, ils ne font que reproduire ce que le livre des Actes atteste en lien avec la première Pentecôte : « *Dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur tous ; vos fils et vos filles parleront en prophètes, vos jeunes gens auront des visions et vos vieillards auront des rêves. Oui, sur mes esclaves, hommes et femmes, en ces jours-là, je répandrai de mon Esprit, et ils parleront en prophètes* » (Actes 2.17-18).

« Les charismes surnaturels, au premier rang desquels il faut placer la prophétie, caractérisent l'église des premiers temps comme celle des derniers temps.

Dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair : vos fils et vos filles prophétiseront. Le laboureur attend que le précieux fruit de la terre ait reçu les pluies de la première saison (après les semailles), et celles de l'arrière-saison (avant la moisson). L'effusion de l'Esprit est la même, de plus en plus, dans l'église du début et dans celle de la fin. »⁸¹⁵

Certes, vingt siècles de christianisme pourront relativiser ce lien étroit établi entre effusion de l'Esprit et eschatologie, mais ce qui est certain c'est que pour de nombreux auteurs inscrits dans le courant pentecôtisant ce lien s'affirmera d'autant plus que le siècle au cours duquel ce mouvement se développe voit tout espoir d'un avenir de progrès et de paix anéanti. Bien sûr, de nombreuses analyses sociologiques apporteront d'utiles éclairages au succès croissant de cette forme enthousiaste de christianisme⁸¹⁶ ; le foisonnement d'expériences en dehors de tout cadre ecclésial institutionnalisé, l'affirmation de nombreuses personnalités au style flamboyant amèneront aussi leur lot répété de dérives et de scandales ; pourtant, d'une manière générale, les adeptes de la mouvance pentecôtisante verront dans le caractère non-planifié de cette effusion mondiale un signe évident que quelque chose d'important est en train de se jouer. Ils seront donc nombreux à identifier cela aux « pluies de l'arrière-saison » (Joël 2.23).⁸¹⁷ À la lumière du Nouveau Testament, cette pluie de l'Esprit annonce la grande moisson qui elle-même est le prélude à la parousie : « *Soyez donc patients, frères, jusqu'à l'avènement*

⁸¹³ C'est le titre que Peter HOCKEN donne à son étude sur les mouvements pentecôtistes et charismatiques : *Le réveil de l'Esprit*, Québec : Fides, 1994, 118 p. (Rencontres d'aujourd'hui 21). Même titre pour l'article de M.-D. CHENU dans le N° spécial de Unité des Chrétiens (21, 1976, p. 3-5) consacré au Renouveau charismatique.

⁸¹⁴ Voir D.B. BARRETT ; T.M. JOHNSON, *Global Statistics*, in BURGESS, S. M. (ed.) *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 283-302. Ces auteurs estiment, au tournant de l'an 2000, que la proportion des chrétiens qui sous une forme ou sous une autre peuvent se rattacher à une spiritualité pentecôtisante avoisine les 27% ce qui équivaldrait à 523 millions de personnes (p. 284). Même analyse chez V. SYNAN, *In the Latter Days*, op. cit., p. 9-23.

⁸¹⁵ L. DALLIERE, « L'Église des derniers temps », *Esprit et Vie*, août 1935, 8, p. 88a. Voir aussi le 1^{er} paragraphe de la 11^e des douze études consacrées à la question du Retour de Jésus : « XI. Les charismes et les ministères en rapport avec le retour du Seigneur. § 1 : La pluie de l'arrière-saison », *Esprit et Vie*, Novembre 1936, 11, p. 275-276.

⁸¹⁶ M. AUBREE, « Pentecôtisme / néo-pentecôtisme », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 875-882 (Quadrige).

⁸¹⁷ K. ARCHER, « The Latter Rain Motif », in *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty First Century: Spirit, Scripture and Community*, London – New York : T & T Clark, 2004, p. 100-110. V. SYNAN, *In the Latter Days*, op. cit., p. 5-7. Un des premiers auteurs pentecôtistes à mentionner ce thème des pluies de l'arrière-saison serait David Wesley MYLAND dans *The Latter Rain Covenant and Pentecostal Power*, Chicago : Evangel Pub. House, 1910, 215 p.

du Seigneur. Voici, le laboureur attend le précieux fruit de la terre, prenant patience à son égard, jusqu'à ce qu'il ait reçu les pluies de la première et de l'arrière-saison. Vous aussi, soyez patients, affermissez vos cœurs, car l'avènement du Seigneur est proche » (Jacques 5.7-8).

Mais cette lecture de l'histoire où l'urgence eschatologique retrouve des droits remet en cause une notion qui s'était généralisée dans le protestantisme, en particulier depuis le milieu du 18^e siècle : celle de la cessation des charismes à la fin de l'époque apostolique.⁸¹⁸ Sans entrer dans tous les détails de cette approche, l'essentiel ici est que c'est désormais le canon des Écritures qui remplace la dimension charismatique du ministère des Apôtres, les miracles et les dons n'ayant servi qu'à la promotion de cette nouvelle religion qu'était l'Évangile dans l'empire romain. Dans le protestantisme, selon les époques, la méfiance vis-à-vis de l'exercice effectif des charismes se dotera d'explications différentes mais qui toutes aboutissent à la même conclusion : les dons du Saint-Esprit n'ont plus vraiment leur place, ou du moins ils doivent être intégrés à la vie spirituelle d'une façon différente que ce que pourrait laisser croire une lecture au premier degré des récits des Actes. Ainsi, à côté d'un « cessationisme » théologique qui aujourd'hui encore s'oppose avec virulence aux affirmations des pentecôtistes ou des Charismatiques, il existe dans notre société moderne un « cessationisme » plus diffus qui conteste la pertinence d'une irruption effective de Dieu dans un monde désormais compris comme clos.⁸¹⁹ Nous esquisserons donc brièvement trois moments ou trois aspects de cette mise en suspens d'une manifestation effective de l'Esprit telle que la revendique le Pentecôtisme.

5.1.1 Luther et l'opposition aux « Spiritualistes »

Dès les premières années de la Réforme, Luther s'oppose à des personnes et à des mouvements que certains rassemblent sous le vocable de « réforme radicale ».⁸²⁰ Certains voient dans ces mouvements une volonté de pousser le plus loin possible les idées avancées par Luther et d'autres réformateurs. Pour ce qui est du mouvement prophétique de Zwickau, par exemple, ou des Anabaptistes, on peut tout aussi bien affirmer que s'y exprime la résurgence d'une forme de mystique chrétienne dont la région rhénane avait été coutumière depuis plusieurs générations.⁸²¹ D'ailleurs, Luther lui-même, par bien des aspects de sa vie et

⁸¹⁸ L'ouvrage auquel nous nous référons est celui de Jon Mark RUTHVEN, *On the Cessation of the Charismata : The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993, 2008², 271 p. (Journal of Pentecostal Theology, Supplement series 3). En ligne <http://hopefaithprayer.com/books/On-the-Cessation-of-the-Charismata-Ruthven.pdf> (consulté le 14/09/2015). L.D. aborde aussi cette question dans *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, Valence : Charpin & Reyne, 1932, p. 43-46 (2^e ed. : p. 60-64).

⁸¹⁹ RUTHVEN (op. cit., p. 12 sq.) rappelle que l'idée même de cessation d'une manifestation de Dieu n'est pas propre au christianisme. Le judaïsme de l'époque intertestamentaire enseignait la « fin de la prophétie ». Certains auteurs grecs se montraient aussi réservés sur la permanence des manifestations de type prophétique pourtant attestées dans de nombreux lieux de culte comme à Delphes avec sa célèbre pythie.

⁸²⁰ Michel CORNUZ (*Le protestantisme et la mystique*, op. cit., p. 34-54) souligne le basculement qui s'est opéré chez Luther entre les écrits de jeunesse, plutôt favorables à une « mystique de la justification », et les textes de la maturité qui réfutent parfois violemment les enthousiastes. Ainsi cette citation de Luther (p. 47) : « Dieu ne veut entrer en rapport avec nous les hommes que par sa parole externe et par les sacrements. Tout ce qui est dit de l'Esprit indépendamment de cette parole et de ces sacrements, c'est le diable ».

⁸²¹ Nous n'avons pas à entrer ici dans ce vaste débat historique où les positions ont beaucoup varié depuis un siècle. On pourra se reporter notamment à l'ouvrage édité par M. LIENHARD, *The Origins and Characteristics of Anabaptism / Les débuts et les caractéristiques de l'Anabaptisme*, La Haye : Martinus

de sa pensée, n'a rien du théologien désincarné et austère (rien à voir avec un Kant par exemple). En cela, il s'inscrit parfaitement dans la longue tradition augustinienne qui associe étroitement la « confession » (au sens d'une relecture spirituelle de la vie et des événements qui la jalonnent et aux travers desquels Dieu nous rejoint) et la spéculation.⁸²² Comme Augustin, Luther n'oppose pas l'intensité de l'expérience religieuse et la banalité de la vie quotidienne. Conscient de la vanité des pratiques de mortification et de l'inutilité de chercher à « faire son salut », il se méfie tout autant de ceux qui, au nom des inspirations spirituelles, voudraient vivre « au-dessus » des contingences de la vie ordinaire ou établir une société qui soit déjà une expression ici-bas du Royaume de Dieu.⁸²³ L. Dallièr fait remarquer :

« La vie chrétienne ainsi décrite dans l'enthousiasme [référence au *Livre de la liberté chrétienne*] va se dérouler au sein de la famille, de la paroisse et de la cité. Il y a dans la Réforme la rencontre d'un élément novateur avec un élément patriarcal, d'une révolution avec une restauration. Une fois la révolution religieuse faite, tout doit se remettre en place dans la famille, dans l'église et dans la cité. »⁸²⁴

Soucieux de valoriser une approche de la foi qui reste les pieds sur terre, Luther conçoit dès lors le labeur théologique non pas comme une démarche ascendante vers Dieu mais comme l'accueil dans la réalité de nos vies d'un Dieu incarné. Pour Luther, défenseur d'une théologie de la croix où prime l'abaissement de Dieu, la gloire divine se découvre dans l'homme-Christ crucifié. Méfiant vis-à-vis de tout ce qui voudrait nous faire vivre en Dieu (ce qui risque toujours d'être une œuvre), Luther invite au contraire à vivre d'abord devant Dieu, ici-bas, dans l'ordinaire d'une existence laborieuse et fidèle. Pour Luther, le *coram Deo* est aussi un *coram Scripturae*.⁸²⁵ Chez certains *Schwärmer* cette médiation du texte biblique

Nijhoff, 1977. En lien avec notre chapitre, je signale en particulier la contribution de Kenneth R. DAVIS, « The Origins of Anabaptism : Ascetic and Charismatic Elements Exemplifying Continuity and Discontinuity », p. 27-40. Signalons aussi l'ouvrage de Carter LINDBERG, *The Third Reformation : Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*, Macon : Mercer University Press, 1983 (Institute for Ecumenical Research – Strasbourg). Le chapitre 2 est intitulé : « Luther and the "Spiritualists" ».

⁸²² Pierre MIQUEL, *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, Paris : Beauchesne, 1999 [Théologie historique, 108]. Cet ouvrage, survol historique des principaux auteurs théologiques et mystiques depuis l'antiquité, confirme que malgré des contextes historiques parfois fort différents, la problématique est récurrente. Dans la théologie médiévale qui n'a pas encore séparé raison et révélation, on trouve cependant une tension entre l'*intellectus* et l'*affectus*. Ainsi le débat entre des mystiques et les scolastiques (Bernard et Abélard par exemple ; les pages sur Gerson sont aussi très pertinentes pour les questions qui nous occuperont dans ce chapitre) annonce le débat entre Luther et certains Anabaptistes, et jusqu'aux échanges parfois vifs entre les défenseurs du pentecôtisme et les Brigadiers de la Drôme. Un certain nombre des auteurs étudiés par Miquel étaient connus de L.D. : Augustin, Thomas, St Bernard, Tauler.

⁸²³ « The fundamental question for Karlstadt [Un "spirituel"] was not "How do I find a gracious God?" but rather "How can man fulfil the law of God ?" This is a basic orientation which we shall see running through consequent renewal movements. The fundamental concern of Pietism and the charismatic renewal is not the unconditional forgiveness of sins but a quest for the power to fulfil the will of God [...] Whereas for Luther, justification meant freedom from the law, for Karlstadt it meant freedom for the law. », C. LINDBERG, *The Third Reformation*, op. cit., p. 74.

⁸²⁴ *La communauté et les vœux*, 1955, 1^{ère} étude : Du caché au visible, § 4 : Les œuvres visibles de l'Eglise. Mais tout de suite après ces lignes L.D. ajoute : « Les Réveils ont fait faire un pas de plus ; ils ont souligné la tendance du monde à se détacher de la foi ; l'effort du témoignage et de l'évangélisation doit être poursuivi sans relâche ».

⁸²⁵ « Il était hors de doute pour Luther que la volonté de Dieu ne touche l'homme de manière claire et compréhensible que dans l'Écriture Sainte », G. EBELING, *Luther, introduction à une réflexion théologique*, Genève : Labor et Fides, 1983, p. 87. Ebeling développe ensuite tout le combat intellectuel de Luther pour ne pas en être réduit, comme les scolastiques, à une approche purement formelle des Écritures, ce qui l'oblige à mettre en avant le rôle de l'Esprit : « Ce n'est pas vraiment la parole prononcée extérieurement qui nous instruit intérieurement [...] Ce qui est prononcé par la voix – vocaliser

risquait au contraire d'être remplacée par une relation immédiate à Dieu par l'Esprit. Il y aurait alors une « autre » révélation susceptible de contredire parfois ou de se substituer à celle du texte canonique. L'histoire ecclésiastique offre suffisamment d'exemples de telles attitudes pour que cette crainte ne soit pas totalement injustifiée.

Pourtant il faut rappeler que de part et d'autres, les deux pôles de l'Écriture et de l'Esprit demeurent présents ; c'est la manière de les articuler qui varie et cela d'autant plus que l'on met en avant la dimension personnelle ou collective de la foi, ou que l'on cherche à s'inscrire ou non dans la société. Ainsi, la référence aux Écritures canoniques privilégie la dimension collective et ecclésiale, car le texte est globalement le même pour tous (surtout que dans la ligne des Humanistes, on recherche un texte dont la lettre soit le mieux établie) ; au contraire, l'appel aux révélations de l'Esprit est beaucoup plus porté vers le côté subjectif et parfois schismatique. En outre, si on peut envisager la Bible comme une réalité face à laquelle tous doivent se placer (*coram*) et que l'Église peut ériger comme une référence à même d'influencer la vie politique ou sociale, pour l'Esprit, dont l'action est intérieure (*in-vocare*), il n'en va pas de même. Dans une Europe politiquement déchirée par l'émergence de la Réforme, il semble plus sage de trancher les grandes questions de doctrines sur la base tangible du texte sacré, que sur des expériences spirituelles qui peuvent prêter à tant de malentendus.⁸²⁶ Une solution ne pourrait-elle pas venir d'une réappropriation de l'épiclese qui offre l'avantage d'affirmer simultanément la venue de l'Esprit sur les fidèles à titre personnel mais aussi en tant qu'ils forment une communauté de foi ? Mais pour cela, encore faut-il choisir de se tenir ensemble devant Dieu !

On peut toutefois se demander si l'opposition farouche de Luther à certains excès des « spirituels » reste opérante pour un mouvement comme le Pentecôtisme, et, à fortiori, pour les charismatiques (ils seront nombreux au sein même du luthéranisme)⁸²⁷. En effet, le Pentecôtisme apparaît à la fin d'un siècle, le 19^e, qui a vu culminer non plus le débat sur le salut mais celui sur l'autorité de la Bible et de son inerrance.⁸²⁸ Certes on pourra discuter certaines interprétations peu académiques de tel ou tel prédicateur pentecôtiste, mais jamais on n'en trouve qui ose mettre de côté les Écritures sous prétexte que la révélation directe

– doit être saisi dans le cœur par le Saint-Esprit – vitaliter » (Ibid., p. 89). Plus loin, il relie cette fonction particulière de l'Esprit à la théologie de la Croix : l'Esprit seul révèle la gloire de ce qui est caché dans les apparences visibles surtout si ces apparences semblent marquées par la finitude ou l'échec. L'erreur d'un christianisme « enthousiaste » serait de survaloriser ce qui est glorieux au détriment de l'humble acceptation de l'abaissement de la croix.

⁸²⁶ On retrouve un débat assez proche lorsqu'au synode de 1715, les huguenots français doivent trancher entre les positions d'Antoine Court et celles des « Prophètes cévenols ». Jean-Paul CHABROL, « Des "fous de Dieu" aux "sages de Dieu" », allocution prononcée au rassemblement au Musée du Désert, dimanche 6 septembre 2015. [En ligne] <http://www.museedudesert.com/article7.html> (consulté le 21/10/2015). L'auteur distingue le « Désert discipliné » par opposition au « Désert improvisé », ce dernier caractérisé par son illuminisme extatique et apocalyptique. Pour durer, le protestantisme aurait alors fait le choix de la raison et du retour à la discipline ecclésiastique.

⁸²⁷ Quelques pages à ce sujet chez V. SYNAN, *The Century of the Holy Spirit*, op. cit., p. 159-166 (se limite aux USA).

⁸²⁸ Cf. la citation de Théo PREISS (voir note 480). Louis Dallière dira la même chose de l'eschatologie darbyste où il voit en définitive une forme de rationalisme appliqué aux prophéties (*Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, 1^{ère} partie, 1^{ère} objection). Il faut souligner, dans le contexte américain que c'est le même théologien presbytérien de renom, Benjamin B. Warfield (1851-1921), qui contribue à la fois à la rédaction des *Fundamentals* (réfutation par une série d'auteurs liés au calvinisme des thèses modernistes et critiques mais aussi de la spiritualité liée à la *Higher Life*, mouvement qui annonce le Pentecôtisme) et développe les arguments en faveur du cessationisme dans une série de conférences publiées sous le titre *Counterfeit Miracles* (1918).

reçue de l'Esprit rendrait la Bible inutile. Il me semble qu'entre l'approche protestante classique et celle du Pentecôtisme, les mêmes termes sont en jeu mais pas organisés de la même manière. Pour la Réforme, c'est par la médiation des Écritures que l'Esprit agit pour toucher les cœurs et leur révéler Christ. Pour le Pentecôtisme, c'est par le cœur que l'Esprit agit pour ouvrir l'être humain à Christ que l'on apprend à connaître par les Écritures. L'incompréhension peut surgir du fait que l'on fige alors doctrinalement deux processus qui en eux-mêmes ne s'excluent pas. Dans les nombreux mouvements de sanctification qui émergent du méthodisme et des Réveils anglo-saxons du 19^e siècle, c'est une lecture plus assidue de la Bible et la recherche d'une communion plus profonde avec Jésus qui poussent à vouloir retrouver le zèle de la génération apostolique. Avec le Pentecôtisme, à l'inverse, c'est l'expérience souvent inattendue de ce feu spirituel qui entraîne une lecture passionnée de la Bible afin de s'attacher à Christ avec plus de fermeté. Que l'on aille de la Bible à l'effusion de l'Esprit, ou de cette effusion à la Bible, l'affirmation d'un témoignage intérieur du Saint-Esprit n'est remise en question par personne. Mais la divergence se fait sur le caractère sensible ou non de ce témoignage. Plus on affirme qu'il est insensible et plus on pourra tendre à aller vers une approche formelle voire rationalisante, plus on affirme le caractère sensible et plus on valorisera le sentiment religieux et pour certains le rôle des charismes. Le risque est ici d'utiliser la manifestation du charisme comme preuve du salut et de prendre ainsi le contrepied de la Réforme qui liait le salut à la foi seule.

5.1.2 Kant et l'identification de l'Esprit à la Raison.

Si nous abordons maintenant la question du « cessationisme » dans le contexte des Lumières, c'est d'une tout autre façon que la question est posée. Si l'on prend le philosophe Kant comme exemple, notamment en raison de son ouvrage célèbre *La religion dans les limites de la simple raison*,⁸²⁹ nous faisons un pas vers ce qui pourra caractériser l'approche du libéralisme théologique que L. D. combattit dans ses écrits de jeunesse. Avec Kant, l'accent est mis sur la morale, laquelle est comprise comme un juste exercice de la raison pratique. Toute l'argumentation du penseur de Königsberg consistera à montrer que le christianisme qui s'accroche aux formes religieuses typiques de l'enthousiasme n'est en fait qu'un paganisme archaïque qui ne mérite pas d'être qualifié de religion éclairée. Nous n'en sommes pas encore aux explications de type pathologique – Charcot et sa vulgarisation de l'hystérie sont encore à venir – mais néanmoins le christianisme « piétiste » mettant en avant une expérience sensible de Dieu, apparaît à Kant comme un obscurantisme voué à disparaître.⁸³⁰ Nous avons déjà évoqué (I 2.3, note 197) les critiques que lui adressa sur ce point son contemporain, Johann Georg Hamann. Pourtant, Kant représente une approche qui se maintient encore aujourd'hui, celle qui consiste à ramener le Pentecôtisme et ses dérivés à une forme régressive de religion, ou du moins à une forme de spiritualité où l'émotion prendrait

⁸²⁹ Paris : J. Vrin, 1983, 228 p. (Bibliothèque des textes philosophiques)

⁸³⁰ Kant à la fin de la 2^e partie de son livre (Ibid.) ajoute une longue remarque sur les miracles où il adopte en fait une argumentation assez proche de celle du cessationisme : « Or, il est cependant tout à fait conforme à la commune façon de penser des hommes que, lorsqu'une religion consistant seulement en culte et en observance arrive à son terme et qu'à sa place on doit introduire une religion fondée en esprit et en vérité, l'introduction de cette dernière, encore qu'elle n'en ait nul besoin, soit dans l'histoire accompagnée aussi et en quelque sorte ornée de miracles pour annoncer la fin de la première [...] Il suffit pour ce qui est de l'usage de ces données historiques, de ne pas admettre comme un dogme de la religion que savoir ces choses, y croire et les confesser soit en soi un moyen par lequel nous pouvons nous rendre agréables à Dieu » (*La Religion...*, op. cit., p. 119).

le pas sur la raison.⁸³¹ Pourtant nombreux sont les auteurs adeptes d'une telle lecture, à méconnaître les mécanismes d'auto-régulation qui existent dans les mouvements pentecôtistes (comme dans toute forme religieuse un tant soit peu organisée)⁸³². Cette régulation s'exprime déjà dans de nombreux passages du Nouveau Testament, notamment dans l'exhortation au discernement et dans le rappel que l'Esprit-Saint est soumis au croyant qui l'accueille en lui (1 Cor 14.32 à propos de la prophétie).

L.D. au moment où il fonde l'Union de prière – donc après une décennie d'expériences avec le Réveil – apporte cette précision aux futurs membres de son mouvement :

« Dans le Réveil, il y a des expériences bénies, de grandes joies. On est tenté de mettre cela à la première place. Mais non, la base de tout, c'est la vérité. Conséquence pratique : il faut s'instruire, étudier la Bible, le catéchisme, l'histoire de l'Église.

Je ne repousse pas les émotions. Mais elles ne sont pas la première chose. Dans l'Ancien Testament, les Prophètes avaient de grandes émotions, Ils dansaient dépouillés de leurs vêtements : Saül n'est-il pas parmi les prophètes ? Mais la vérité est plus importante. »⁸³³

Mais que les charismes soient régulés ou non, ceux qui s'inscrivent dans la lignée kantienne estimeront cependant que la quête de leur manifestation sensible est un retour en arrière par rapport à l'émergence d'une religion épurée.

5.1.3 Quelle place pour l'Esprit dans un monde sécularisé ?

Une troisième manière de valider l'idée « cessationiste », me semble émerger dans ce vaste mouvement de sécularisation qui devient incontestable dans la seconde moitié du 20^e siècle.⁸³⁴ Face à ce siècle barbare, c'est toute une représentation religieuse de Dieu, de l'homme et du monde qui est remise en question. Comment maintenir la toute-puissance divine alors que, des tranchées de 14-18 aux cheminées d'Auschwitz, l'humanité fait l'expérience d'un Dieu silencieux et absent qui laisse le champ libre à la mort et à l'absurde ? Cette remise en cause du supposé pouvoir de Dieu affecte aussi l'Esprit-Saint que le Nouveau Testament décrit comme une « puissance » (en grec : *δυναμις*). Mettre en avant l'intensité de la vie par l'Esprit, affirmer la réalité des miracles et des guérisons, ce n'est plus seulement une erreur du point de vue de la rationalité, mais une faute du point de vue moral. D'ailleurs il ne manquera

⁸³¹ Y. FER, « Émotion », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 312-316 (Quadrige). Souligne combien les approches sociologiques classiques, y compris celle récente de F. Champion et de D. Hervieu-Léger, s'articulent autour d'une opposition forte entre rationalité et irrationalité. Aujourd'hui, d'autres travaux envisagent l'émotion comme une forme différente de « pensée », voire comme une dimension essentielle à l'émergence individuelle ou sociale d'une rationalité. D'autres auteurs sont aussi attentifs à la dimension des rapports de classe ou de sexe et contestent l'idée que l'émotion serait directement corrélée au niveau social des individus. Ce dernier point est important tant il a pu sembler que le Pentecôtisme ne recrutait que dans les couches populaires.

⁸³² FER, Y., Ibid., p. 315.

⁸³³ 30-09-1946, Réunion préparatoire à l'Union de prière, § II.

⁸³⁴ Marcel GAUCHET, à juste titre rappelle que : « la sécularisation suggère l'idée - trompeuse - d'une simple autonomisation de l'espace laïc ou séculier par rapport au domaine religieux, un espace laissé à lui-même après que le religieux s'est retiré. Or c'est à un tout autre processus qu'on a affaire. Il n'a rien à voir avec un jeu à somme nulle, où l'un des camps gagnerait ce que perd l'autre. Il consiste dans une transformation en profondeur qui va faire passer les anciennes articulations de l'ordre religieux dans l'ordre profane "émancipé", sous un jour et dans des orientations à ce point opposées à leur destin passé qu'elles nous sont méconnaissables. Il se joue dans la modernité une authentique relève du religieux qui, sans forcément toucher aux croyances des personnes, refond de part en part les éléments de l'ancienne ordonnance sacrale de l'établissement humain pour en faire autre chose », « Réforme et modernité », in *Un monde désenchanté ?*, Paris : Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, 2004, p. 124.

pas d'auteurs pour souligner combien cette spiritualité confirme ce que Nietzsche dénonçait à propos de la fuite religieuse dans les « arrière-mondes ». Quel crédit accorder à cette forme exaltée de spiritualité si l'on entérine le verdict des maîtres du soupçon ? N'est-ce pas là une forme de baroud d'honneur du christianisme face à un monde qui n'attend plus rien de la religion ? Pourtant, dès les années 1980, le christianisme de type pentecôtisant va se révéler bien vivant et en pleine croissance. Il part non seulement à la conquête du monde mais aussi de la société par le biais des médias et de la politique.⁸³⁵

Mais à côté de la critique philosophique affirmant la mort de Dieu (l'Esprit, s'il se manifeste, ne peut en être que le fantôme !), une autre critique plus sociologique se fait entendre. Bien que le Pentecôtisme soit né dans les milieux populaires et au sein de populations marginalisées et opprimées – les Noirs américains, les populations pauvres et peu éduquées⁸³⁶ – il ne semble pas prendre acte de ce que pourrait avoir de révolutionnaire cette effusion de l'Esprit qui dans un premier temps fait tomber tant de barrières sociales. Très vite, le nouveau mouvement adopte les codes de l'*American way of life* : réussite sociale par l'invitation à s'affranchir de certaines formes de vie (alcool, promiscuité, violence) ; attente de bénédictions (travail, guérison...) qui s'inscrivent dans le cadre du consumérisme, individualisme du *self made man*... Très vite aussi, la mixité sociale des débuts laisse place à des dénominations qui reproduisent les clivages sociaux et culturels. Il n'y aurait donc pas grand-chose à attendre de l'Esprit en termes de transformation du monde. D'ailleurs, si le Pentecôtisme semble avoir adopté les codes de la société post-moderne, en même temps, il cultive la méfiance vis-à-vis du « monde » perçu comme étant globalement sous l'emprise de Satan et donc en attente du salut. A défaut de changer le monde, et désireux cependant de ne pas changer de monde, le Pentecôtisme compenserait cette situation inconfortable en se limitant à rechercher des changements limités par le biais, par exemple, des prières pour la guérison, petites brèches du « surnaturel » dans un monde globalement sécularisé. L'action du Saint-Esprit, pour autant qu'elle soit effective et malgré le nombre croissant de ses adeptes, ne serait donc finalement qu'un épiphénomène, incapable de renverser les acquis de la modernité ou le verdict désabusé de la post-modernité.⁸³⁷

Le pasteur Dallièr dans son analyse historique de l'émergence du Pentecôtisme adoptera une approche un peu différente de celle que nous venons de suivre à propos du « cessationisme ». Pour lui, la question n'est pas de savoir si l'Esprit s'est retiré ou non à un

⁸³⁵ On s'inquiète aussi de ce que des mouvements mettant en avant avec une telle intensité la vie spirituelle et les certitudes de la foi reçues directement de Dieu, ne basculent dans un fondamentalisme dangereux. À propos des pentecôtistes latino-américains, Jean-Pierre BASTIAN souligne précisément ce passage d'une méfiance à l'égard de la politique à un soutien affiché, même quand il s'est agi de dictatures sanglantes (*Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève : Labor et Fides, 1994, p. 241-249).

⁸³⁶ Robert Mapes ANDERSON, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*, New York – Oxford : Oxford University Press, 1979. Recension détaillée de Jean Ségué dans *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 50/2, 1980, p. 232-234 [en ligne] http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1980_num_50_2_2215_t1_0232_0000_3 (consulté 25/02/2016).

⁸³⁷ On trouvera une telle lecture dans un ouvrage récent de Bruno GAUDELET sur le Symbole des Apôtres : *Le Credo revisité*, Lyon : Olivétan, 2015. Dans le chapitre consacré à l'Esprit-Saint, l'auteur écrit : « Le Christianisme du XX^e siècle, repu de rationalisme, verra se multiplier également les courants enthousiastes (piétisme, pentecôtisme, charismatiques, évangélisme,...) particulièrement dans les milieux chrétiens où domineront les lectures fondamentaliste et littéraliste de la Bible » (p. 236). Peut-on si rapidement liquider la question des courants enthousiastes vu l'ampleur et l'influence des courants charismatiques dans toutes les confessions chrétiennes ?

moment particulier de l'histoire de l'Église, mais plutôt de comprendre pourquoi on assiste à des « éclipses » des charismes dans la vie spirituelle des communautés chrétiennes. Il expose cela de manière très claire devant le Synode de Tournon (Ardèche) en 1958 :

« Seriez-vous d'accord, Messieurs et frères, pour que nous adoptions comme hypothèse de travail, la pensée que la vie chrétienne repose sur un trépied : la Bible, Parole écrite où Dieu se révèle ; les sacrements, où le Fils de Dieu nous incorpore à lui et se donne à nous ; enfin l'inspiration, par laquelle l'Esprit-Saint nous place actuellement en communion avec le Père et le Fils ? Ce schéma serait vraisemblablement faux si on l'imposait comme une proposition théologique ; ou, du moins, il appellerait quantité de nuances et de précisions. Je vous prie simplement de l'accepter comme un moyen un peu simpliste de classer une multitude de faits, sur lesquels nous devons jeter un coup d'œil bien rapide.

C'est ainsi que je dirai, toujours grosso modo, que la Réforme s'est préoccupée avant tout de rendre la Parole de Dieu, sa prédication et son enseignement, à un peuple à qui on ne présentait plus que des pratiques sacramentelles légalisées et politisées. [Référence à Calvin et à sa définition de l'Église centrée sur Parole et sacrements]

La Parole et les sacrements : de l'inspiration il n'est pas question. En Allemagne, les abus des inspirés avaient poussé Luther à se ranger de toute sa force du côté des Princes dans la guerre des Paysans.- Plus tard, lorsque les prophètes cévenols prirent les armes, ce furent les troupes royales et catholiques qui les combattirent ; mais, après la guerre des Camisards, Antoine COURT et les restaurateurs de l'autorité synodale cherchèrent à éliminer, par la doctrine et la discipline, toute trace de prophétie.

Selon notre schéma un peu simpliste, nous dirons que les Réformateurs selon la vocation qui était la leur, ont uni fortement la Parole de Dieu avec les sacrements de Jésus-Christ ; mais que, peut-être, leur œuvre est restée en partie inachevée du côté inspirationnel, prophétique, piétiste, si l'on veut. Ou bien encore on estimera que les illuminés allemands du XVI^e s., et aussi les prophètes français de la fin du XVII^e s., ont pris un si mauvais départ, que Luthériens et Calvinistes ont été tentés de tout rejeter, le bon comme le mauvais, dans ce troisième aspect de la vie chrétienne,

(Un membre du Synode a remarqué, avec raison, que Calvin avait mis en lumière « le témoignage intérieur du Saint-Esprit ». Il n'est pas question un instant de dénier le caractère trinitaire de la doctrine des Réformateurs : ce sont les conséquences « prophétiques », « inspirationnelles », « piétistes » de la doctrine du Saint-Esprit qui sont ici en cause.)

Quoi qu'il en soit, les mouvements inspirés n'ont cessé de renaître dans l'histoire du protestantisme. Plusieurs de ces Réveils eurent à leur tête des chefs envoyés de Dieu, croyons-nous, qui surent imposer leur sagesse et éviter les abus. Ainsi George Fox créa le mouvement Quaker, John Wesley les Églises méthodistes, William Booth l'Armée du Salut. [...]

Si vous me permettez, malgré la gravité du sujet, un peu d'humour, je risquerai cette image : que l'opposition entre l'Église et le Réveil, c'est la rivalité de deux trépieds qui n'ont chacun que deux pieds, ou dont tout au moins le troisième pied est plus court que les deux autres. D'une part la Parole et les sacrements, et c'est l'Église. Vis-à-vis, la Parole et l'expérience personnelle, (l'inspiration, le piétisme) : et c'est la Chapelle. »⁸³⁸

Lors de cet exposé devant le Synode régional, L.D. a 61 ans. C'est donc une pensée qui a pu arriver à maturité après presque quarante années de cheminement et de réflexions. Le point essentiel est que la réhabilitation d'une spiritualité charismatique n'implique aucunement pour lui le rejet ni de l'Église avec l'héritage de sa tradition, ni des sacrements, ni d'une lecture réfléchie des Écritures. Au contraire, il ne cessera d'inviter les adeptes du Réveil, puis les membres de l'Union de prière à enrichir leur vécu avec l'Esprit-Saint de tous ces apports sans lesquels la vie de la foi resterait superficielle.

Dans ce même exposé synodal, voici ce qu'il dit de lui-même :

« Voilà donc en quel sens je suis un "pentecôtiste". Mais, recevant de nouvelles richesses de la Parole de Dieu, il n'était pas question pour moi de quitter l'Église qui m'avait donné la Parole

⁸³⁸ *L'Église devant les Réveils*, 1958, § 1 : schéma historique.

de Dieu. M'ouvrant à l'inspiration sous des formes nouvelles, je ne songeai pas à renier les sacrements, œuvre par excellence du Saint-Esprit, mais plutôt à les revaloriser. Je me trouvais en profonde communion avec les Pères grecs, et avant tout Grégoire de Nysse, pour qui toute vie mystique et inspirée est indissolublement liée à la vie sacramentelle. »⁸³⁹

En quelques lignes, tout est dit : il assume la filiation pentecôtiste mais redit sa fidélité à l'Église Réformée ; il s'ouvre à une forme étonnante de la vie spirituelle mais confesse son attachement aux sacrements ; il se tourne vers un mouvement religieux encore jeune et en même temps reste enraciné dans la grande tradition spirituelle des Pères de l'Église et des Réformateurs. C'est précisément ce que nous devons maintenant montrer de manière plus précise.

II. 5.2 La pneumatologie du pasteur Louis Dallière.

Pour utiliser un terme devenu courant dans les débats de société actuels, nous pourrions dire que la question du Saint-Esprit dans la théologie du 20^e siècle est un sujet « clivant ». Il est certain que de part et d'autre – surtout avant l'émergence du mouvement charismatique à la fin des années 1960 – les positions furent souvent tranchées et les invectives violentes. Etant donné que dans la plupart des travaux sur l'histoire du Pentecôtisme Louis Dallière, bien qu'il soit resté un pasteur réformé toute sa vie, a généralement été rangé dans le camp pentecôtiste, il serait tentant de présenter sa pneumatologie comme un basculement du rien au tout, ou de la pondération toute calviniste à l'excès de zèle revivaliste. Bien sûr cette approche sous l'angle de la rupture n'est pas totalement fausse et nous l'indiquerons, mais elle ne serait que partielle si elle se limitait à cela. Le pasteur Dallière avait trop le sens de la continuité et le souci d'une ecclésiologie œcuménique pour s'installer durablement dans une telle conception. Les fulgurances qui peuvent jalonner un chemin de foi ont souvent été préparées par un long et discret labeur intérieur. Cet enfantement dans la durée n'est pas moins l'œuvre de l'Esprit-Saint que le jaillissement qui marquera la mémoire et fera date quand il s'agira de regarder rétrospectivement notre chemin avec Dieu. Dans un passage autobiographique, nous devinons ces deux dimensions du travail secret et de la « divine surprise » :

« Cependant, très vite, il m'apparut que je n'avais pas le pouvoir de faire passer dans les autres ce que j'avais reçu pour moi-même. Mes lectures continuaient d'être guidées. Au cours d'un voyage, je tombai sur un opuscule de Torrey.⁸⁴⁰ Ce fut cet auteur qui m'enseigna le baptême du Saint-Esprit. Je fus convaincu par son commentaire de Actes 2/38. Le don était pour moi parce qu'il était promis à tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellerait. J'étais de ce grand nombre. J'étudiai les conditions posées par Torrey pour recevoir le baptême du Saint-Esprit ; et, sans rien demander à personne, je m'enfermai dans mon temple, je sondai mon cœur et je saisis la promesse par la foi.

Il ne se passa rien, en apparence. Mais je fus conduit de transformation en transformation intérieure. L'incrédulité en moi me fut révélée bien plus profonde que je ne la soupçonnais. C'est dans cette période que je compris, par une sorte de révélation, qu'en accomplissant le plus consciencieusement possible le ministère d'un bon pasteur, je n'étais pas forcément dans le plan de Dieu. Souvent, au contraire, j'endormais, par mon zèle, les âmes, dans des formes

⁸³⁹ *L'Église devant les Réveils*, 1958, § 2 : témoignage personnel.

⁸⁴⁰ Ruben Archer TORREY (1856-1928) : pasteur, évangéliste et écrivain américain. Il étudie la théologie à Yale et en Allemagne. Il participe à la publication des *Fundamentals* et est connu par son livre *Ce que la Bible enseigne*. Il crée l'Institut Biblique de Los Angeles qui deviendra l'Université Biola. L.D. mentionne probablement le livre qu'il écrivit sur le baptême du Saint-Esprit.

qui n'avaient plus, pour elles, aucun rapport avec l'Évangile. C'est dans cette période aussi que je subis fortement l'influence de Finney, et que j'appris l'existence de M. Jeffreys et du mouvement de Pentecôte.

Bref, entre la prière pour le baptême que m'avait enseignée Torrey, et son exaucement, s'écoula une sorte d'attente active, qui devait durer près de vingt mois. Je ne les regrette pas, car Ils furent féconds et bénis. Pour entrer dans la plénitude, accompagnée des dons spirituels, il faut une consécration totale au service de Jésus, une vision intense des âmes perdues, une foi toute simple dans la Bible tout entière. C'est pour réaliser ces conditions qu'une attente est nécessaire. On commence souvent à demander le baptême du Saint-Esprit, sans avoir sondé tout ce que cette demande implique. »⁸⁴¹

Ce qui est vrai pour le pasteur Dallièr se vérifie aussi pour la réapparition des charismes au début du 20^e siècle. En effet, il serait réducteur de présenter l'apparition du mouvement pentecôtiste comme un commencement en soi après dix-huit siècles où l'expression des charismes n'aurait plus été attestée. Entre la chambre haute à Jérusalem et Azusa Street à Los Angeles⁸⁴² la parenthèse n'a pas été qu'un grand vide.⁸⁴³ Sur ce point aussi L. D. prendra souvent ses distances avec les positions exprimées par certains pentecôtistes promoteurs d'une théologie « restaurationniste ». ⁸⁴⁴ Pour le fondateur de l'Union de prière, la réalité de l'Église à travers tous les âges implique une pérennité de l'action de l'Esprit. C'est uniquement quand on affirme une disparition de l'Église ou du moins son basculement dans l'apostasie, que l'on en déduit une éclipse du Saint-Esprit dans l'histoire. Il est vrai que le parallèle avec l'histoire d'Israël, notamment quand, au moment de l'exil, la gloire quitte le temple, pourrait donner des arguments à ceux qui estiment que l'Esprit s'est retiré des Églises historiques, mais c'est oublier que si la gloire divine s'éloigne du temple c'est précisément pour accompagner le peuple dans sa captivité. Quels qu'aient été les errements du christianisme, L.D. en est convaincu, cela ne permet pas d'affirmer que l'Esprit n'ait pas été à l'œuvre pour maintenir et conduire l'Église vers le Seigneur qui vient. Pour autant, le Pentecôtisme a raison

⁸⁴¹ « Toi aussi tu es de ces gens-là ! Luc 22/58 », *Esprit et Vie*, avril 1934, 23, p. 167b-169a.

⁸⁴² C'est à cet endroit qu'en 1906 eut lieu une rencontre de prière qui est considérée comme le début « officiel » du mouvement pentecôtiste. Cecil M. ROBECK, *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville : Thomas Nelson, 2006, 342 p.

⁸⁴³ À titre d'exemple d'une telle volonté d'enraciner l'expérience pentecôtiste dans l'histoire ancienne du christianisme on lira : Eddie HYATT, *2000 Years of Charismatic Christianity. A 21st Century Look at Church History from a Pentecostal/ Charismatic Perspective*, Lake Mary : Charisma House, 2002, 238 p. Comme l'indique Hyatt dans son introduction, cette lecture de l'histoire de l'Église a aussi pour objectif de ramener la spiritualité pentecôtiste des marges vers ce centre que seraient les diverses formes du Christianisme historique. Le Pasteur Dallièr, en particulier dans le journal *Esprit & Vie*, proposera aussi des renvois à des figures importantes de l'histoire du christianisme, figures qui auraient manifesté dans leur apostolat des aspects de l'expérience charismatique (Voir la bibliographie de L.D. : en 1938 trois articles sur Edouard Irving, le curé d'Ars et George Fox). Une approche identique mais en milieu catholique s'exprime dans l'ouvrage collectif : *Les Charismes chez les Saints*, A-M. de Monléon, et al., Paris : Éditions de l'Emmanuel, 1996, 228 p. (coll. « Il est vivant ! »). Également chez René LAURENTIN, *L'Esprit-Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Paris : Fayard, 1997, 616 p. (en particulier la 4^e partie : L'expérience de l'Esprit-Saint dans l'histoire de l'Église).

⁸⁴⁴ WARE, Steven L., « Restorationism in Classical Pentecostalism », *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, op. cit., p. 1019-1021. Le mouvement pentecôtiste n'a ici fait qu'accentuer un sentiment que l'on trouve chez de nombreux acteurs de la Réforme, à savoir la volonté d'un retour à un christianisme plus proche de ce que l'on supposait qu'il ait été à la période apostolique. Ce qui change avec le Pentecôtisme, c'est que le protestantisme de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle est désormais considéré comme tout aussi dévoyé que le catholicisme de la fin du Moyen Âge. Ware signale toutefois certains auteurs qui estiment que le Pentecôtisme ne serait que l'aboutissement du processus de réforme initié avec Wycliffe, Luther, Calvin, en passant par Wesley, les Réveils... Aussi Cecil M. ROBECK, « Les pentecôtismes, entre passé et présent, et l'Église dans 300 ans », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 147. L.D. aborde cette question dans l'étude de 1962, *L'Église et le Retour du Seigneur*, 2^e étude, § 2 : Faire revivre l'Église primitive ?

quand il souligne combien facilement dans l'histoire de l'Église, l'Esprit a pu être entravé ou négligé. Il ne suffit pas d'évoquer l'Esprit comme concept ou comme article de foi, il faut aussi l'inviter comme personne à accomplir son œuvre.

Ainsi pour L.D. l'enjeu ne fut jamais vraiment de rejoindre le Pentecôtisme et de rompre avec le protestantisme, mais de profiter de son apport pour redonner vigueur à l'héritage réformé qui après des débuts prometteurs avait été réduit, en France, à un rôle trop marginal. Ce que L.D. entrevoit derrière la fougue évangélisatrice du Pentecôtisme, c'est une chance inespérée de sortir les protestants français d'une situation de marasme. Car en dépit de quelques initiatives réussies, et malgré la surreprésentation des protestants minoritaires dans les élites culturelles ou politiques, le protestantisme n'a pas, en ce début de 20^e siècle, le vent en poupe. La théologie libérale a été désavouée par la 1^{ère} Guerre mondiale ; le christianisme social est pétri d'enthousiasme mais toujours prêt à rejoindre finalement les idéologies ou les utopies sociales qui galvanisent alors le prolétariat ; le piétisme vit en vase clos, convaincu de n'être qu'un petit reste au milieu d'une société de plus en plus hostile à la religion (la loi de 1905 est toute récente). Dans ce contexte, la prédication pentecôtiste surgit presque comme une aberration. Elle n'est pas une théologie savante nourrie des dernières philosophies ; elle s'intéresse aux ouvriers non pas pour en faire des révolutionnaires mais pour les ranger au service d'un Maître divin ; sa piété rompt avec l'ordre et la bienséance d'un christianisme petit-bourgeois pour prôner l'expression exubérante de la foi sous la forme bruyante de la glossolalie. Que pouvait donc y trouver un homme fin et cultivé comme le pasteur Dallière ? Lui-même fut conscient du caractère incongru de son soutien au Pentecôtisme quand il intitule un article autobiographique du journal *Foi & Vie* : « Toi aussi, tu es de ces gens-là ! »⁸⁴⁵

Pourtant, quelle qu'ait été l'importance du Pentecôtisme dans l'évolution de la théologie et du ministère de L.D., cette rencontre ne fut qu'une étape. Étape qui avait été précédée d'un temps de maturation personnel et qui sera suivie d'un cheminement finalement bien différent de celui d'autres protestants gagnés au Pentecôtisme et qui quitteront finalement le protestantisme historique.⁸⁴⁶ Ce que le Pentecôtisme apporte à L.D., c'est un déclic qui va lui permettre d'articuler un certain nombre de convictions et d'expériences. Malgré le caractère décisif de l'effusion de l'Esprit, L.D. reste un théologien attentif à intégrer cette expérience spirituelle forte à la pensée qu'il a mûrie depuis une dizaine d'années. Et tout au long des « études »⁸⁴⁷ qu'il propose aux membres de l'Union de prière, on retrouvera le même souci : l'expérience charismatique n'est authentique que si elle trouve sa place dans la doctrine éprouvée de l'Église universelle et lui permet de hâter la venue en gloire de son Seigneur.

Dans les paragraphes qui vont suivre, nous aborderons la pensée pneumatologique de L.D. selon quatre axes que nous essaierons de mettre en évidence dans chaque problématique : tout d'abord, les manifestations de l'Esprit sont comprises comme une forme nouvelle de l'expérience mystique séculaire ; ensuite, c'est la référence à la Bible qui permettra de réguler cette expérience mystique et la distinguera d'expériences similaires telles qu'on les rencontre dans d'autres religions ; le cadre indispensable à un sain exercice des charismes sera celui de l'Église et cela s'exprimera en particulier dans la célébration du repas du

⁸⁴⁵ Op. cit., 1934, 23, p. 167-169.

⁸⁴⁶ Ainsi par exemple le pasteur Albert Ingrand de Lorient (village de la Drôme au sud de Valence), ou Desfarges de Chalencon (plateau ardéchois). Jean CADIER, *Le matin vient*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1990, p. 166-175.

⁸⁴⁷ « Étude » est le nom consacré des enseignements qu'il présente lors des Retraites de l'Union de prière.

Seigneur ; enfin, la finalité de la vie dans l'Esprit ne sera pas cette piété elle-même mais sa contribution à la venue en gloire du Christ. Au fil des paragraphes, nous retrouverons aussi des problématiques déjà évoquées dans d'autres parties de notre recherche. Il y aura des rappels au débat que le jeune L.D. entame avec la philosophie et à travers elle avec la théologie libérale. Nous évoquerons aussi sa lecture de l'histoire chrétienne qui pour lui est tout autant le lieu des continuités que des ruptures. Son attention aux questions de l'autorité de la Bible et son affirmation du besoin d'un enracinement doctrinal servent à fonder ses considérations ecclésiales et à souligner ce qui, pour le pasteur Dallière, est la clé de voûte de toute sa pensée, à savoir l'accomplissement eschatologique du projet de Dieu.

Ces axes d'analyse de la pneumatologie du pasteur Dallière seront aussi repris dans notre analyse de la pratique des charismes dans l'Union de prière. Signalons simplement que dans l'agencement des diverses citations, nous avons dû procéder à des choix qui peuvent être discutés. En effet, certains passages combinent des idées qui touchent à différentes problématiques étudiées et auraient pu être cités plusieurs fois. De même, certaines de nos considérations auraient pu être faites avant ou après l'endroit où nous les faisons figurer. Pour justifier cela, rappelons simplement que la pensée de L.D., comme nous l'écrivions dans le liminaire de ce travail, s'articule autour d'un point de convergence qu'il faut toujours contempler quel que soit le lieu où l'on se trouve. Ce point de convergence, c'est la parousie. Mais nous laissons l'exposé plus détaillé de cette question pour le § 5.4, même si nous l'évoquerons aussi dans les autres parties.

5.2.1 Baptême du Saint-Esprit, expérience mystique et réforme du culte.

Dès l'instant où le jeune pasteur Dallière se donne comme tâche théologique la question de l'Église, nous voyons apparaître dans ses écrits une référence appuyée à la nécessaire présence de l'Esprit. Citons encore une fois ce passage d'une des lettres à son ami Pierre Ducros :

« Toutes ces opinions qui nous attirent et qui désagrègent l'Église, parce qu'elles occupent l'esprit sans avoir la force de l'intégrer au corps mystique de Jésus-Christ, - ces opinions ne doivent leur prédominance dans nos cerveaux qu'à l'absence de convictions fermes sur le monde surnaturel. Nous tombons dans les doctrines humaines – et elles nous dirigent – quand nous nous écartons du Saint-Esprit qui illumine et fait communier les âmes dans une commune adoration, une commune obéissance. »⁸⁴⁸

Au moment même où il prend ses fonctions pastorales dans le village de Charmes (automne 1925), il redit ce rôle primordial de l'Esprit pour qu'advienne une restauration profonde du culte de l'Église :

« Il faut que le christianisme se fasse comprendre, qu'il rayonne, qu'il se démontre par son existence. Autrement dit, que le christianisme constitue une Église forte, unie, aimante, riche de spiritualité, parce que gouvernée par le Saint-Esprit et non par les hommes : voilà la seule force religieuse qui nous paraît capable d'entreprendre le défrichement des déserts spirituels de la France. [...]

Qu'elle est factice, l'opposition que l'on a voulu statuer entre le christianisme moral, d'un côté, le culte et le dogme, de l'autre ! Le Christ qui entre dans l'âme pour la recréer lui donne, au contraire, une harmonie, où toutes les puissances spirituelles, d'hostiles et de morcelées qu'elles étaient, deviennent unies, et s'épanouissent dans une nouvelle créature.

⁸⁴⁸ Lettre du 27 novembre 1925.

Mais ce développement de la personnalité tout entière et tout entière consacrée peut-il se produire ailleurs que sur le plan d'une Église fraternelle et durable ? Peut-il se produire hors de la communion du Saint-Esprit, qui fait de nous les membres d'un seul corps en Christ ? »⁸⁴⁹

Tout au long de ses écrits, L.D. soulignera l'enjeu incontournable d'un renouvellement de la vie spirituelle, renouvellement où l'action de l'Esprit-Saint sera pour lui primordiale. Dans la ligne du pentecôtisme, il parlera donc de la nécessité d'un « baptême du Saint-Esprit ». Cette dernière expression appellerait de nombreuses nuances.⁸⁵⁰ À proprement parler, elle pourrait laisser entendre l'existence de deux baptêmes distincts : l'un lié à l'eau et l'autre à l'Esprit. L.D. utilise l'expression de manière assez souple et sans y introduire d'élément polémique. Certes, il a contribué à questionner la pratique pédobaptiste des Églises réformées mais jamais pour y substituer le « baptême » de l'Esprit. Et même si dans la logique du réel, l'eau et le feu ne semblent pas volontiers se marier, L.D., lui, associe étroitement les deux baptêmes, quand bien même dans la temporalité de la vie croyante, un écart peut sembler se creuser entre eux.⁸⁵¹ Comme nous l'avons déjà signalé, et comme le rappelle la citation ci-dessus, ce qui gardera le baptisé des dérives possibles, c'est son enracinement dans la réalité de l'Église (ce lien classique entre pneumatologie et ecclésiologie est d'ailleurs attesté par le 3^e article du symbole des Apôtres).

Mais le danger n'est pas seulement celui d'un excès d'enthousiasme ou d'une dérive sectaire. Le chrétien peut aussi « éteindre l'Esprit » par un excès de prudence ou de raison. L.D. a aussi en vue sa critique, déjà étudiée, de la théologie libérale. Nommer ici l'Esprit-Saint, c'est d'une certaine façon contester l'hypertrophie de la raison qui, depuis Kant, entend réguler la religion. L'Esprit-Saint ne peut être réduit à l'ordre des concepts. Son action est extérieure au cogito quand bien même on élargirait celui-ci de la notion d'intuition.⁸⁵² En effet, il ne s'agit pas d'élargir le cadre de la raison en repoussant les limites, mais de réhabiliter le « surnaturel ».⁸⁵³ Avec le Saint-Esprit, le caché se laisse entrevoir, l'invisible agite le visible comme l'ange dont le passage faisait frémir l'eau de la piscine de Béthesda (Jean 5.2-4). Cette attention à l'œuvre de l'Esprit-Saint s'inscrit également dans l'intérêt que porte à cette époque L.D. à la mystique (voir ci-dessus page 74-78). Citons simplement ces deux textes explicites :

« Mais ce n'est pas tant dans l'exercice des dons surnaturels que nous verrions la persistance du baptême du Saint-Esprit dans l'Église : c'est dans l'expérience mystique elle-même. On sait combien de chrétiens, connus ou inconnus, ont eu part à un état **d'union avec Dieu** qui a renouvelé leur être d'une manière ineffable. Or la nouvelle naissance, par laquelle on devient

⁸⁴⁹ « Le Réveil : II. Sa place dans le travail de l'heure actuelle », *La Vie Nouvelle*, vendredi 8 janvier 1926, p. 10-11.

⁸⁵⁰ L'expression baptême du Saint-Esprit est parfois contestée dans le contexte catholique où certains préfèrent parler d'effusion de l'Esprit. Sur cette question : Laurent FABRE, « Baptême dans l'Esprit ou effusion de l'Esprit, *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 115-123. L'auteur se dit favorable à conserver l'expression « baptême du Saint-Esprit ». Citons aussi un ouvrage auquel beaucoup dans le mouvement charismatique feront référence : James D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, London : SCM Press, 1970, 248 p. (Studies in Biblical Theology, Second Series 15). L'auteur pose cette question décisive : « Does the New Testament mean by baptism in the Holy Spirit what the Pentecostal understands the phrase to mean ? » (p. 3)

⁸⁵¹ Cet écart est, en partie, au cœur de la problématique de la confirmation aussi bien pour les protestants (J.-J. von ALLMEN, « La confirmation », in *Prophétisme sacramental*, op. cit., p. 141-182) que pour les catholiques (H. KÜNG, « La confirmation comme parachèvement du baptême », in *L'expérience de l'Esprit, mélanges Schillebeeckx*, Paris : Beauchesne, 1976, p. 115-151 (Le Point Théologique 18).

⁸⁵² Rappelons que L.D. était très attentif à la pensée de Bergson, philosophe qu'il estimait en raison de sa volonté de dépasser le rationalisme ou le matérialisme de nombreux penseurs de la fin du 19^e siècle.

⁸⁵³ André NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris : PUF, 1972 : « En toute révélation prophétique, il y a rencontre entre l'humain et le surhumain, entre le naturel et le surnaturel » (p. 85).

chrétien, n'est pas un état d'union avec Dieu [...] La distinction de la grâce qui sauve et de la grâce qui unit à Dieu, correspondrait donc à la distinction biblique du baptême d'eau et du baptême de feu. S'il en était ainsi, le mouvement de Pentecôte aurait l'immense mérite d'ouvrir au protestantisme actuel les voies pour retrouver ce qui lui manque le plus : une réalité et une pensée mystiques. »⁸⁵⁴

« En parlant du baptême du Saint-Esprit, je ne cherche à imposer à personne une forme spéciale pour cette expérience, mais je ne puis pour ma part m'empêcher de me la représenter selon la Bible, et selon ce qui me paraît authentique dans l'expérience mystique de tous les temps. C'est dire que si le baptême de l'Esprit doit être saisi avant tout par la foi, il comporte toujours, à ce que je pense, une expérience mystique, appréhendée dans l'être tout entier, que Dieu a créé et racheté tout entier, esprit, âme et corps. »⁸⁵⁵

La conviction que ne cessera de rappeler L.D. dans son apologie du Pentecôtisme, c'est qu'il y a une similitude profonde entre l'expérience mystique d'union à Dieu et l'effusion du Saint-Esprit. Pour lui, ce que les mouvements de sanctification appelleront la « deuxième expérience », est similaire à l'expérience d'extase ou d'illumination dont parlent de nombreux mystiques chrétiens.⁸⁵⁶

« L'économie actuelle est donc en un sens tout particulier caractérisée par le don, la présence du Saint-Esprit. Beaucoup de personnes admettent ce point, mais ajoutent que le Saint-Esprit est donné à chaque fidèle à son entrée dans l'Église : par la conversion, le croyant étant agrégé à l'Église devient ipso facto participant du Saint-Esprit, qui a été donné une fois pour toutes au corps de Jésus-Christ. Le croyant converti n'a plus à demander l'Esprit, il doit seulement grandir dans la sainteté que produira en lui l'Esprit, qu'il a reçu sans s'en apercevoir au moment de la conversion. La position du mouvement de Pentecôte est autre. Elle rejoint exactement celle de Torrey et de Finney, et par-delà, croyons-nous, tous les mystiques authentiques des grandes confessions chrétiennes, y compris les mystiques catholiques.

Pour cette tradition, il y a une expérience postérieure à la conversion,⁸⁵⁷ et qui donne aux croyants les mêmes privilèges de communion avec Dieu et de puissance pour convertir les âmes qu'eurent les 120 premiers disciples baptisés de feu au jour de la Pentecôte. Autrement dit, le baptême du Saint-Esprit (ou baptême de feu) serait une grâce d'union avec Dieu, différente de la grâce initiale (baptême d'eau, ou de repentance pour la rémission des péchés), par laquelle on accède au salut. »⁸⁵⁸

« Lorsque le Saint-Esprit s'empare d'une âme, les dons qui apparaissent le plus souvent au premier plan, sont les langues, l'interprétation et la prophétie. [...] Ces manifestations,

⁸⁵⁴ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 46, 47 (2^e éd. : p. 64, 65).

⁸⁵⁵ « Réveil et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^{ème} siècle*, 30 juin 1932, p. 359c. Même si ce texte est postérieur à la rencontre du Pentecôtisme, il reprend les conceptions antérieures que L.D. se faisait de la mystique. Cet article que nous citerons encore dans la suite, fut rédigé peu de temps après que le Synode national ait nommé L.D. professeur à la faculté de théologie de Montpellier. Il voulait répondre à ceux qui se demandaient s'il n'était pas dangereux de nommer au poste de théologie pratique un pasteur qui, à la même période, avait publiquement soutenu le mouvement pentecôtiste naissant. Finalement, pour éviter toute polémique, L.D. se retirera après avoir assuré l'intérim en 1932-1933.

⁸⁵⁶ Il est peu probable que les premiers pentecôtistes aient eux-mêmes fait le lien entre leurs expériences et celles des mystiques chrétiens du passé. Par contre, parmi les catholiques qui adhèrent au Renouveau charismatique, ce lien sera très vite établi (voir le livre déjà cité *Les charismes chez les saints*).

⁸⁵⁷ C'est aussi sur ce point que le clivage s'était produit avec les Brigadiers. Ces derniers confessaient que l'Esprit était donné pleinement en même temps que la foi. Pour les pentecôtistes, la nouvelle naissance n'était que le seuil préparant l'effusion de l'Esprit. L.D. partage cette vision : « Il va sans dire que pour nous, le sceau du Saint-Esprit (Ephés. 1/13), c'est le baptême de feu de la Pentecôte, nettement distinct de la nouvelle naissance, laquelle constitue la création de l'homme nouveau qui est ensuite scellé de ce sceau glorieux » (« Études bibliques sur l'Épître aux Éphésiens, n° 8 », *Esprit et Vie*, août 1934, p. 226b.

⁸⁵⁸ « Le mouvement de Pentecôte », *Le Semeur*, 1932, 35, 1, p. 8-9.

lorsqu'elles sont authentiques, et non purement psychiques, correspondent à une communion très intense de l'âme avec Jésus-Christ. C'est ce qu'on peut appeler "l'expérience mystique" mais l'expérience mystique parfaitement saine, normale pour le chrétien. »⁸⁵⁹

Pour autant, le pasteur Dallièr va développer une approche très personnelle de cette effusion de l'Esprit. À la différence de la tradition catholique, il ne limite pas cela à quelques êtres d'exception ; ce ne sera pas non plus une expérience secrète ou privée, même si ce fut parfois le cas :

« L'acte de prière est essentiellement un acte du cœur, par où nous entendons le plus intime de l'homme, sa volonté et sa pensée dans la lumière de la foi. Dans la prière le cœur s'élève vers Dieu pour lui demander une chose bonne. [...]Essentiellement donc la prière est acte du cœur. Les mystiques nous enseignent qu'elle peut devenir acte pur du cœur sans paroles, et même sans la conscience habituelle des choses, laquelle fait place alors à une sorte de conscience transfigurée et ineffable. »⁸⁶⁰

Il s'écarte aussi de l'approche pentecôtiste en estimant que le cadre le plus approprié à l'expérience mystique, ce sera le culte qui rassemble la communauté des fidèles et qui culmine dans la célébration de la Cène. Mais il ne suffit pas d'être en un même lieu pour qu'advienne *de facto* ce culte « en Esprit et en vérité » dont Jésus parlait à la Samaritaine (Jean 4.23-24). Car, pour L.D., ce qui semble manquer aux célébrations protestantes, c'est précisément le « souffle » !

« Le formalisme est le grand péché des églises protestantes, aux yeux de notre Dieu, il consiste à servir Dieu par un culte extérieur, sans que le cœur ait accepté la révélation et la grâce que Dieu donne par la Bible [...] Vous voulez sortir du formalisme ; et vous demandez comment cela est possible ? Tout simplement, **en recevant la vie spirituelle et éternelle** que Jésus donne ». ⁸⁶¹

La liturgie réformée qui a pensé l'ordre du culte comme un cheminement au cœur duquel chacun peut entendre le message central du salut par la foi, est, en beaucoup d'occasions, un déroulement formel où seule compte la prédication, surtout si celui qui l'apporte maîtrise l'art oratoire. En dehors du chant, la participation des fidèles est inexistante ; la Sainte-Cène est peu fréquente et d'une sobriété presque funèbre. Toute expression d'émotion est bannie ou laissée à la gent féminine, non sans quelques sous-entendus péjoratifs. Face à ce constat, un renouveau du culte s'avère nécessaire et urgent :

« Le Réveil doit être complété, car, une fois convertis, que ferons-nous ? Nous vivrons d'une vie morale nouvelle ; bien plus, nous intercédons pour la conversion des autres. Cela est excellent. Mais prenons garde, cela ne suffit pas non plus. L'Évangile régénère tout l'homme ; si nous ne l'appliquons qu'à la régénération de la conduite nous risquons de tomber dans les erreurs de ceux pour qui l'effet unique du christianisme est de former de bons citoyens et de bons soldats. Il n'y a pas que la conduite à régénérer : il y a le sentiment, et au sentiment régénéré répond le culte, de plus en plus profond et de plus en plus aimé, le culte où l'affermissement de la volonté s'allie harmonieusement au développement du cœur. »⁸⁶²

Mais contrairement à ce qui caractérisera le Renouveau Charismatique des années 1970 – spontanéité, chants rythmés, exubérance de la prière... – il ne s'agit pas ici pour L.D. de substituer à un culte formel des célébrations où chacun laisserait libre cours à ses inspirations. Ce qu'il s'agit de retrouver au cœur du culte c'est une ferveur qui lui redonne son sens premier d'un dialogue entre la créature et son Créateur. C'est ce qui le frappe chez ses paroissiens

⁸⁵⁹ « Douze études bibliques sur le retour du Seigneur, n° 12 : Le culte et l'adoration en rapport avec le retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, décembre 1936, 12, p. 287b.

⁸⁶⁰ *Quatre études sur la prière*, 1948, 3^e étude, § 5 : Qualité spirituelle des prières récitées.

⁸⁶¹ « Pourquoi le Réveil ? », *Esprit et Vie*, août 1933, 18, p. 111b-112a, 112b.

⁸⁶² « Le Réveil : II. Sa place dans le travail de l'heure actuelle », op. cit., p. 10b-11a.

qui sont, pour la plupart, des personnes modestes : il y a chez eux une intériorité de la foi qui n'a que faire de la grandiloquence pastorale.

« Les gens les plus pauvres et les moins influents ont, de tous temps, été les premiers à recevoir les plus grandes grâces chrétiennes. Il a toujours plu à Dieu qui choisit les choses faibles pour confondre les fortes de faire entrer les petits et les ignorants un peu avant les autres, dans la plénitude de ses grâces. »⁸⁶³

À ceux qui rejoignent le Réveil pentecôtisant après avoir vécu leur foi dans le protestantisme classique, il donne ce mot d'ordre : « Pas de réforme des formes ».

« Tel est le mot d'ordre de la voie spirituelle. Ce qu'il faut, c'est une effusion du Saint-Esprit, une Pentecôte, qui change les hommes dans leur cœur. [...] Le Réveil nous donne soit d'un Culte en Esprit et en vérité, libre du formalisme et de la crainte des hommes. Le Culte qui se déroule selon une forme fixe qui ne donne au cœur ni joie ni vie, ce Culte nous pèse et nous attriste. [...] Croyez-vous que, dans une situation pareille, il faille dire aux gens : nous allons supprimer cette liturgie froide, nous allons chanter des cantiques nouveaux, nous allons vivifier tout cela par une réforme liturgique ? Nous aurions bien tort de décréter cette réforme des formes. Quand on tente cette expérience-là, ou bien on ne fait rien du tout, ou bien on fait du mal. S'il y a vraiment un peu de vie qui apparaît dans la forme ancienne, les uns sont pour, mais il y en a d'autres qui sont contre.

Que faire donc ? En tous points, le Réveil doit se créer ses formes nouvelles à côté des autres, sous la poussée de l'Esprit. Il ne doit pas introduire de force les formes nouvelles et vivantes dans les formes anciennes et quasi-mortes. »⁸⁶⁴

Pourtant quelques années plus tard,⁸⁶⁵ L.D. nuancera ce propos et redira combien la liturgie peut trouver aussi sa place dans un culte soucieux de donner sa place à l'Esprit-Saint :

« Je remarque d'abord un fait. C'est que là où l'on veut supprimer toute règle pour laisser la liberté au Saint-Esprit, très rapidement les réunions dites spontanées deviennent plus froides et plus stéréotypées que jamais. [...] Les réunions à spontanéité pure finissent par répéter toujours la même chose, mais ce sont des choses beaucoup moins intéressantes que les textes précieux hérités du passé, sanctifiés par des générations de fidèles et par le sang des martyrs.

Inversement, si dans une Église où l'on garde la liturgie, les cœurs se convertissent au Seigneur et reçoivent son Esprit, cette liturgie devient infiniment belle et riche : elle se renouvelle sans cesse par le dedans. »⁸⁶⁶

« Puisque nous avons la responsabilité des paroles de notre prière libre nous chercherons à la faire bien. Certes nous n'avons pas à faire des discours à Dieu comme un Cicéron. Mais il faut qu'il y ait une certaine logique ou pensée. Le Saint-Esprit peut à son aise bousculer tout ceci ; donner des larmes, des sentiments, des langues... Mais il faut malgré tout que ce ne soit pas imbécile : "Tu adoreras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur... et de toute ta pensée". »⁸⁶⁷

« Les Liturgies, la plupart du temps, ont leurs sources dans le Saint-Esprit, et en conservent le dépôt. Par exemple, les Psaumes sont des témoins du Baptême du Saint-Esprit de David, et constituent la Liturgie par excellence [...] La Liturgie de l'Église est le développement de la semence du Baptême d'eau dans le terrain de la Sainte-Cène, sous l'action efficace du Baptême du Saint-Esprit : graine, terrain, rosée. »⁸⁶⁸

⁸⁶³ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 15 (2^e éd. : p. 21).

⁸⁶⁴ « Pas de Réforme des Formes », *Esprit et Vie*, octobre 1934, 29, p. 241a-241b.

⁸⁶⁵ Sans doute est-ce dû au fait que ces textes datent de la période où s'établit l'Union de prière comme communauté et qu'il faut lui donner un cadre plus consistant que ce qui se vivait avant la guerre dans les réseaux du Réveil pentecôtisant.

⁸⁶⁶ *Quatre études sur la prière*, 1948 : 2^e étude, § 3 : Caractères distinctifs du culte public.

⁸⁶⁷ Ibid. : 4^e étude, § 2 : Les parties de la prière libre.

⁸⁶⁸ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 4^e étude, § 1 : Le baptême du Saint-Esprit.

Cette mystique centrée sur une appréhension intérieure de Dieu dans le culte, il la formule d'ailleurs pour les lecteurs d'*Esprit & Vie* au travers des mots d'un sermon du mystique rhénan, Jean Tauler :

« Le Seigneur attira à Lui le cœur de Jean de trois manières. Premièrement Il l'appela hors du monde pour en faire un de ses apôtres ; ensuite Il lui permit de reposer sur son sein ; troisièmement Il lui donna le Saint-Esprit le jour de la Pentecôte et lui ouvrit la porte des lieux célestes : ce fut la plus grande faveur des trois.

C'est ainsi que le Seigneur nous appelle premièrement hors du monde et fait de nous les messagers de Dieu. Ensuite, il nous attire tout près de lui afin que nous apprenions à connaître sa sainte douceur, son humilité, son profond et brûlant amour, sa parfaite obéissance. Mais ce n'est pas tout ; il y a beaucoup d'âmes qui après avoir été attirées ainsi, ne désirent pas aller plus loin lors même qu'elles n'ont point encore obtenu la parfaite communion que leur offre le cœur de Christ. Saint Jean reposait sur le sein du Seigneur pendant le souper pascal, plus tard il abandonna son Maître et s'enfuit. Si vous avez été amenés à vous reposer sur le sein du Seigneur, c'est bien, mais Jean avait encore un pas à faire, une instruction à recevoir dont la moindre partie valait cent fois plus que tout ce qu'il avait auparavant : le Saint-Esprit lui fut donné, la porte lui fut ouverte. »⁸⁶⁹

Ainsi, en dépit de l'intensité émotionnelle que peuvent éprouver ceux qui s'ouvrent à l'action du Saint-Esprit, l'exigence, pour L.D. est de cultiver une sainte sobriété.⁸⁷⁰ De la même manière que Paul réprimanda les Corinthiens qui semblaient privilégier ce qu'il y avait de plus extraverti dans la vie charismatique, en leur indiquant l'agapê comme voie par excellence, L.D. lui aussi exhorte les adhérents du Réveil à ne pas se focaliser sur la forme extérieure des dons de l'Esprit.

« Il ne faut pas se représenter la puissance du Saint-Esprit comme une qualité visible sans cesse dans la personne du disciple. Quelle erreur ! Ce qui est visible, dans une vie réellement remplie de l'Esprit, c'est la ressemblance avec Jésus-Christ, principalement la douceur, la joie, la paix. Par le fait, ce qui est visible, c'est Christ même, et non plus la personne humaine.

Voici un petit conseil pratique. Si l'on admire, ou simplement si l'on remarque votre puissance, si l'on dit de vous : "Quel chrétien puissant ! Quel pasteur puissant !", cela est un signe sûr que vous brillez par une puissance humaine, et non par l'Esprit de Dieu. Souvenez-vous donc que tout ce qui s'élève sera abaissé !

Les instruments réellement puissants aux yeux de Dieu passent inaperçus aux yeux des hommes. »⁸⁷¹

« On se figure qu'une personne baptisée du Saint-Esprit va se distinguer par une puissance visible en elle : les autres gens ne vont-ils pas tomber à ses pieds dans des manifestations visibles de conversion ; ou les croyants ne vont-ils pas se suspendre à ses lèvres pour en recevoir la vérité doctrinale infaillible ?

Pour moi, ami lecteur, je reconnais le baptême du Saint-Esprit à ceci : on est tout simplement un homme, une femme, en qui transparait l'amour de Jésus sans cesse. On est cultivateur, ouvrier, ménagère, institutrice, vendeuse ; on l'est de tout son cœur : et Jésus de Nazareth, le charpentier, le fils de Marie, transparaît pleinement à travers la vie humble et cachée qui lui est entièrement donnée. »⁸⁷²

Pour L.D. la réponse au danger de formalisme du culte n'est pas une pratique désordonnée et tapageuse des charismes, mais au contraire une reprise inspirée de la liturgie.

⁸⁶⁹ « Sources d'eau vive », *Esprit et Vie*, mars 1935, 3, p. 25-26.

⁸⁷⁰ Raniero CANTALAMESSA, frère franciscain, théologien et prédicateur de la maison pontificale, intitule les ouvrages qu'il a consacrés au Saint-Esprit dans le cadre de son engagement dans le Renouveau charismatique : *La sobre ivresse de l'Esprit* (2 vol.), Paris : Desclée de Brouwer, 1995 & 1996, 120 p. & 120 p. L'expression, choisie pour le titre, est attestée chez les Pères de l'Église.

⁸⁷¹ « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 44b.

⁸⁷² « Les maximes de Jésus-Christ », *Esprit et Vie*, juillet 1935, 7, p. 75a.

En effet, insister trop sur l'intériorité ou le silence du cœur, un peu à la manière des Quakers ou du Quiétisme, risquerait de ramener à une forme d'invisibilité de l'Église. L.D. est trop attaché au réalisme pour aller dans une telle direction. Mais comment donner une forme visible et inspirée à la vie spirituelle et cultuelle sans pour autant adopter le style pentecôtiste ? La réponse sera vite proposée : puisque le culte culmine dans la célébration de la Cène, c'est elle qui offrira le support liturgique recherché.⁸⁷³ C'est aussi une manière de contrebalancer l'importance de la prédication, et d'éviter que le culte, centré sur le sermon, ne devienne un temps ne mobilisant que la raison. Le repas du Seigneur permet au contraire une forme de rapport mystique au Christ qui se rend présent dans la communion.⁸⁷⁴

« Je crois et je suis pleinement persuadé que le plan qui est dans le cœur de Dieu, à l'heure actuelle, c'est de rétablir, dans le Réveil, le culte en Esprit qui lui sera pleinement agréable.

Au centre de ce Culte sera la Sainte-Cène, célébrée entièrement selon la pensée de Christ, telle qu'elle est dévoilée dans les chapitres 13 à 17 selon saint Jean. »⁸⁷⁵

« Dans la Sainte-Cène Jésus se donne à nous, s'unit à nous, prend possession de nous et dans cette union avec Jésus nous recevons ce cœur de Jésus qui sait pardonner. [...] **L'acte central de la Sainte-Cène c'est de recevoir Jésus en nous.** »⁸⁷⁶

Avec l'effusion du Saint-Esprit, le croyant redécouvre que l'on peut adorer Dieu « de tout son cœur », mais cette adoration doit aussi se faire « de toute sa pensée », et c'est précisément ce qu'apporte la liturgie, en particulier, celle de la Cène :

« Notre Culte, avons-nous dit, se rattache à la Sainte-Cène : or la Sainte-Cène a un ordre, elle est Eucharistie au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint. Respecter cet ordre, c'est sauvegarder la liberté qui serait opprimée par le désordre. [...] »

Ainsi les formes fixes garantissent la liberté du Saint-Esprit, sur un solide fondement biblique. Avec la spontanéité pure, il n'en irait plus de même. Les croyants, orgueilleusement séparés, chercheraient à entrer directement dans l'Eucharistie du Saint-Esprit sans passer par celle du Père ni celle du Fils. Ils tomberaient vite, je le répète, dans, la glorification du moi humain. »⁸⁷⁷

⁸⁷³ En 1 Corinthiens 12.7, Paul utilise un terme peu fréquent dans le Nouveau Testament, « phanérosis » que l'on pourrait traduire par « visibilisation » (le verbe phaneroô, implique le plus souvent l'idée d'être rendu visible, perceptible par le regard). Faut-il rappeler que tous ces chapitres sont pensés par Paul en lien avec le baptême (chap. 10 ; la Cène, chap. 11 et la réalité de l'Église, chap. 12 et 14. Au cœur de cette construction, le chap. 13 et son appel à vivre la plénitude de l'agapé. L.D. a consacré des études aux chapitres 11-15 de la 1^{ère} aux Corinthiens : *l'Église présente sous l'action du Saint-Esprit*, 1967.

⁸⁷⁴ Dans les milieux du Réveil, cette « mystique » de la Cène chère au pasteur Dallière le fera parfois soupçonner de « cryptocatholicisme ». Il est vrai que dans sa compréhension de la présence réelle, L.D. est plus proche de Calvin que de Zwingli. Sur la Cène un autre article de L.D. : « La Sainte-Cène selon la Parole de Dieu », *Esprit et Vie*, janvier 1936, 1, p. 147-148.

⁸⁷⁵ « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 44a. Ce lien entre la Cène et l'Évangile de Jean est étonnant, car Jean n'a précisément pas de récit de l'Institution ! Sans doute est-ce l'aspect de communion avec Jésus en la personne du disciple bien-aimé qui conduit L.D. à établir ce lien.

⁸⁷⁶ « Le pardon », *Esprit et Vie*, juin 1936, 6, p. 206a. Carl-A. KELLER dans son *Calvin mystique* (op. cit., p. 157-169) souligne aussi la portée centrale de l'union à Christ dans la célébration de ce sacrement : « Ajoutons à ces considérations que le Saint-Esprit, véritable maréchal de la pratique et de la réalisation de l'union au Christ dans la vie courante, ne chôme pas non plus lors de la célébration de la Cène. Comme il organise et anime la participation du chrétien à la Personne du Christ à tout moment et en tout lieu, ainsi il assure l'union au Christ au cours de la Sainte Cène » (p. 159). Entre Luther et Zwingli, Calvin souligne l'importance de l'élément concret du pain et du vin en ce qu'ils nous font aussi participer à l'humanité de Jésus et pas seulement à sa nature spirituelle. Ce réalisme de l'incarnation sera également cher au pasteur Dallière.

⁸⁷⁷ *Quatre études sur la prière*, 1948 : 2^e étude, § 4 : Fondements bibliques de la liturgie.

Ce qu'apporte encore cette pastorale de la Cène, c'est un déploiement du sacrement du baptême. L.D. n'hésite pas à considérer ce baptême de l'Esprit comme un sacrement au même titre que le baptême d'eau et la Cène.

« Dans le Baptême du Saint-Esprit, il n'y a pas de matière, comme l'eau dans le Baptême, ou le pain et le vin dans la Sainte-Cène. Il n'y a pas de matière, mais il y a une action, non obligatoire d'ailleurs, c'est l'imposition des mains (dans l'exemple de Actes 10/44, le Saint-Esprit descend, sans qu'il y ait eu imposition des mains). L'imposition des mains (voir Actes 8/17, 19/6...) aide à comprendre la présence mystérieuse de Jésus-Christ. Le geste se dépasse lui-même par le Saint-Esprit. »⁸⁷⁸

« Cela est attesté encore par ce second fait que Jésus forme les apôtres pour déposer entre leurs mains les sacrements de la nouvelle alliance. Au risque d'une certaine hardiesse par rapport à la lettre des écrits de Calvin, disons que nous parlons ici de deux sacrements reconnus par presque tous, le Baptême et la Sainte-Cène, et aussi d'un troisième, qui est bien proche des deux premiers, la promesse, le don ou le Baptême du Saint-Esprit. Ces signes visibles et efficaces dans la foi saisissent la personne de l'homme entier, esprit-âme-et-corps, pour le greffer sur le Cep qui est Christ, et pour le revêtir de la force, de la fermeté qui fut celle même du Christ, c'est-à-dire l'habitation du Saint-Esprit en l'homme. »⁸⁷⁹

Ici aussi nous sommes très loin de la perspective des églises évangéliques ou pentecôtistes, pour lesquelles le baptême est avant tout l'aboutissement de la conversion, un signe public et visible de la nouvelle naissance. L.D. sans nier l'importance de la conversion, élément essentiel de la prédication du Réveil, renverse la perspective : le baptême est un point de départ, un seuil.

« Toute la morale sociale chrétienne des êtres entre eux vient de la Cène. Cela ne sort pas de la morale du Baptême. Dans la puissance de la Sainte-Cène, il doit y avoir un ordre des pierres vivantes. Cette morale de la Sainte-Cène n'est pas réalisée, et nous sommes encore des pentecôtistes !

Cette liaison des deux morales du Baptême et de la Sainte-Cène est aisée à comprendre. Le Baptême est un point de départ qui contient tout, mais non encore développé. C'est comme une graine. Mais il faut que la graine soit semée dans un sol et reçoive air et lumière. La Sainte-Cène est le sol, c'est la terre de laquelle la graine croît. [...]

De même, le Baptême du Saint-Esprit est lié à la Sainte-Cène. C'est dans la Sainte-Cène que l'on reçoit, par l'imposition des mains, le Baptême du Saint-Esprit, et non pas individuellement comme en seule liaison avec "son" baptême. [...]

Le Baptême du Saint-Esprit ne se conçoit pas sans la Sainte-Cène. Le Baptême est le seuil, la Sainte-Cène est la Table, le Baptême du Saint-Esprit est l'armement de l'armée unifiée et combattante en vue du Retour de Jésus. »⁸⁸⁰

L'année suivante dans les études de la Retraite qui sont encore consacrées à la question des sacrements, L.D. adopte un positionnement qui souligne sa proximité avec la compréhension catholique (ou luthérienne, même si L.D. semblait mieux informé de la théologie des premiers que des seconds). Nous citerons ce paragraphe presque en entier tant il concentre des affirmations qui détonnent avec la théologie réformée classique.

« C'est par le Saint-Esprit que s'accomplit la Sainte-Cène. C'est un miracle que le sacrement de la Sainte-Cène. La Cène et le Baptême sont des réalités visibles ? mystérieuses ? certaines et miraculeuses... Nous n'apportons qu'un peu de pain et quelques gouttes de vin. J'obéis comme un enfant. Dans l'obéissance, l'Eglise n'offre rien d'autre que le pain et le vin, demandant que l'Esprit descende sur ces offrandes.

⁸⁷⁸ *La Parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 4^e étude, § 2 : Le Baptême du Saint-Esprit.

⁸⁷⁹ *L'Église et l'évangélisation*, 1956, 2^e étude, § 2 : L'initiation chrétienne.

⁸⁸⁰ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951 : 3^e étude, § 2 : La Sainte-Cène, le Baptême et le Baptême du Saint-Esprit.

Dans la Liturgie actuelle de l'Église Réformée de France, on dit : "Envoie sur nous ton Saint-Esprit, pour qu'en recevant ce pain et cette coupe il nous soit donné de communier au corps et au sang de notre Seigneur Jésus-Christ". Cette prière est insuffisante. Comme pour le Baptême⁸⁸¹, nous demandons à Dieu que l'Église Réformée de France fasse un pas de plus. Nous demandons que le Saint-Esprit descende sur les offrandes du pain et du vin, sur la "table-cep", et pas seulement sur les "communiants-sarments", comme le dit la Liturgie.

Je crois que le Saint-Esprit descend sur le pain et sur le vin. La transformation ne se fait pas en nous seulement. Il y a jonction entre le Saint-Esprit et le pain et le vin. Le Saint-Esprit agit sur eux. Et nous mangeons et buvons ce qui est consacré par le Saint-Esprit.

Dans l'Union de prière qu'on soit libre de son opinion personnelle. Acceptez que c'est l'action du Saint-Esprit qui se fait dans le pain et le vin, jusqu'à la totalité de nos corps.

Pensez à Jésus-Christ, dans la vie courante où il mangeait, et où cette nourriture devenait chair et sang par la vie. Comme le pain que Jésus mangeait devenait sa chair humaine, ainsi le pain eucharistique devient chair du Christ total - total moins son Retour. Si le Saint-Esprit, Un avec le Christ, se pose sur le pain et le vin, c'est un feu vital qui transforme en Corps de Jésus-Christ spirituel, beaucoup plus beau que le Corps de Jésus-Christ sur la terre. Corps de Jésus-Christ spirituel où il ne manque que le Retour.

Que le Saint-Esprit vienne "sur nous", en accord avec la liturgie de l'E.R.F., et alors cette nourriture déjà divine est transformée par le Saint-Esprit en nous qui devenons le Corps de Jésus-Christ, membres du Corps.

Autrement, comment peut-on comprendre qu'on puisse manger et boire sa condamnation - I Cor. 11/27-29 - ? L'hypocrite, le Saint-Esprit ne descend pas sur lui. Mais il mange le Corps de Christ parce que le Saint-Esprit qui ne descend pas sur lui est cependant descendu sur le pain pour en faire le Corps de Jésus-Christ. Autrement, il n'y a pas de profanation. »⁸⁸²

Mais un point doit encore être ajouté. Le baptême de l'Esprit n'a pas pour finalité de nous ouvrir à une compréhension renouvelée du sacrement et, par une vie sacramentelle transfigurée, nous permettre de vivre ici-bas et indéfiniment l'Église dans la force de l'Esprit. En saisissant le croyant, en lui permettant de vivre le culte en Esprit et en vérité, en tissant entre tous les fidèles les liens de l'agapê, en leur permettant de témoigner de cet amour avec les signes du Royaume, l'Esprit-Saint nous entraîne dans l'élan qui a pour but ultime la Jérusalem d'en-haut.

« Le point capital, pour le Retour de Jésus, est la réalité même de la présence du Seigneur par le sacrement. La parole : "Il vous est avantageux que je m'en aille" (Jn 16/7) montre que nous avons plus dans la présence eucharistique que n'avaient ceux qui vivaient près de lui avant la crucifixion. La présence eucharistique est le pont jeté entre la terre et le ciel ; il jaillit de la chambre haute à Jérusalem et s'élance vers la Jérusalem d'en-haut comme vers son second pilier.

L'opération du Saint-Esprit dans la prédication ou le catéchisme et dans le Baptême qui les couronne ; l'opération du Saint-Esprit dans le Baptême de feu ; l'opération du Saint-Esprit dans la sainte Cène : triple opération qui converge vers Jésus qui revient comme en son centre unique. Le principe d'unité n'est pas dans les sacrements eux-mêmes, mais dans le Christ céleste qui annonce son Retour. L'Église de la terre s'unit à la liturgie qui se poursuit dans le ciel autour du trône de l'Agneau immolé ; présent dans le ciel en gloire ; présent sur la terre, par le Saint-Esprit, dans la célébration des signes sacrés. »⁸⁸³

Au terme de ce premier paragraphe, en particulier à cause du lien très étroit entre l'action du Saint-Esprit et le culte, il est évident que la compréhension qu'a le pasteur Dallièr de l'expérience pentecôtiste est beaucoup plus riche que ce que l'on pourrait attendre. Alors que le Pentecôtisme privilégiera longtemps une méfiance vis-à-vis de la théologie sophistiquée (même si on pourrait donner de nombreux contre-exemples, comme par exemple Georges

⁸⁸¹ Allusion à la problématique du pédobaptisme que L.D. avait contribué à remettre en question.

⁸⁸² *La Parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 3^e étude, § 6 : Action du Saint-Esprit dans la Sainte-Cène.

⁸⁸³ *Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 5 : Les sacrements pour le Retour de Jésus.

Jeffreys⁸⁸⁴, Donald Gee pour lesquels L.D. avait un profond respect, ou André Thomas-Brès, diplômé de la faculté protestante de Montpellier et ténor du pentecôtisme français, qui sera l'auteur d'une quinzaine d'ouvrages), nous découvrons, avec L.D., une réflexion qui s'enracine dans la grande tradition spirituelle chrétienne.

5.2.2 De l'expérience au fondement biblique et doctrinal des charismes.

Un autre front sur lequel il s'agit aussi de combattre pour fonder une juste compréhension du baptême dans le Saint-Esprit, c'est celui de la notion d'expérience.⁸⁸⁵ Nous l'avons déjà évoquée en lien avec la réflexion sur la mystique, mais nous voulons la reprendre ici dans la perspective particulière du débat avec le Pentecôtisme.⁸⁸⁶ Le développement rapide du Pentecôtisme dans le monde peut trouver là une de ses explications.⁸⁸⁷ Ce que l'on offre à ceux qui répondent à l'invitation des prédicateurs pentecôtistes, c'est une expérience de Dieu : Jésus sauve, Jésus guérit, Jésus baptise du Saint-Esprit. Il suffit de répondre à ce message simple et de vérifier dans sa vie, ou dans celle de son voisin, le résultat. Il suffit de quelques

⁸⁸⁴ L.D. a rencontré personnellement Jeffreys lors d'un séjour en Angleterre. Il lui consacre un chapitre de sa brochure, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., IV : Elim, p. 21-31 (2^e ed. : p. 29-43).

⁸⁸⁵ Ce terme reçoit une attention particulière à la fin du 19^e siècle, notamment parce que la psychologie religieuse s'affirme dans le champ des sciences humaines. L'ouvrage du philosophe William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902) confirme aussi cet intérêt croissant. L'école de Paris avec Auguste Sabatier et Eugène Ménégoz, prend aussi appui sur cette notion d'expérience pour contrer l'approche dogmatique classique des « religions d'autorité ». Sur cette question relire l'article de L.D. : « De l'expérience à la métaphysique », *Le Semeur*, novembre 1928, 31^e année, 1, p. 1-6 & décembre 1928, 31^e année, 2, p. 45-55. Nous renvoyons ici au livre de Pierre MIQUEL (voir note 822) et à nos remarques. Je cite malgré tout, ces quelques lignes de la 4^e de couverture : « Cette étude permet de réhabiliter l'expérience spirituelle devenue suspecte à l'époque de la Réforme, puis au temps du modernisme. Si la théologie n'assume pas l'expérience mystique, la mystique devient "sauvage" comme on le constate dans le pullulement des sectes. Les excès ne doivent pas faire oublier qu'une théologie sans expérience est aussi dangereuse qu'une expérience sans théologie ». Pour le mouvement pentecôtiste et l'importance qu'y tient l'expérience : Peter D. NEUMANN, *Pentecostal Experience : An Ecumenical Encounter*, Eugene : Pickwick Publications, 2012, xi + 373 p. (Princeton Theological Monographs Series, 187). Jürgen MOLTMANN dans sa pneumatologie consacre aussi de longs développements à cette notion (*L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris : CERF, 1999, p. 37-119).

⁸⁸⁶ Dans l'opposition des Brigadiers de la Drôme au mouvement pentecôtiste, on retrouve ce débat sur la notion d'expérience. Aux témoignages pentecôtistes qui narrent les effets sensibles de l'effusion de l'Esprit, les brigadiers opposent d'autres témoignages où c'est l'aspect intérieur et peu sensible qui est mis en avant. Les Brigadiers insistent sur le fait que l'Esprit est donné avec la conversion et qu'il ne faut pas rechercher une seconde expérience confirmée par le don des langues. Jean CADIER, « Plénitude du Saint-Esprit », in *Le Saint-Esprit*, Dieulefit : Nouvelle Société d'Édition de Toulouse, 1936, p. 73-102. « Plusieurs croient que ce témoignage intérieur est insuffisant et que le chrétien ne peut avoir vraiment la certitude d'avoir reçu le baptême du Saint-Esprit que lorsqu'il a parlé en langues [...] il ne nous paraît pas que ce signe doive actuellement remplacer le témoignage intérieur du Saint-Esprit » (p. 99-100). L.D. lui aussi n'affirmait pas le caractère obligatoire de la glossolalie comme signe du baptême du Saint-Esprit, même s'il ne cherchait pas non plus à le restreindre : « Le troisième danger semble avoir été un engouement immodéré pour le parler en langues, mis au-dessus de tous les autres dons, devenu pour ainsi dire la nouvelle valeur-or, dans cette perspective faussée des richesses spirituelles », in *L'Église présente sous l'action du Saint-Esprit*, 1967, 2^e étude, introduction.

⁸⁸⁷ Mais ce qui est certain, c'est que dans ce mouvement, l'expérience sensible occupe une place fondamentale. Citant de nombreux exemples et des auteurs bien informés sur le Pentecôtisme, Keith WARRINGTON peut écrire : « les pentecôtistes n'affirment pas simplement une liste de croyances bibliques. Ils en ont fait l'expérience » (« Une théologie de la rencontre », *Istina*, LVII / n° 4, 2012, p. 351). L.D. cherchera par contre à tenir ensemble l'expérience de Dieu par l'Esprit-Saint et le souci de la cohérence doctrinale et scripturaire, d'où le titre de son apologie du Pentecôtisme : *D'aplomb sur la Parole de Dieu* !

guérisons un peu spectaculaires, de témoignages émus de la grâce reçue, pour que d'autres viennent à leur tour, par curiosité ou par intérêt réel, entendre ce nouveau message. Le journal du Pentecôtisme français s'intitulera *Viens et vois !*,⁸⁸⁸ pour souligner que l'expérience dont il est question, c'est avant tout l'invitation adressée à chaque personne d'entrer en contact avec le Christ vivant aujourd'hui.

S'il est incontestable que dans les réunions pentecôtistes quelque chose se passe, cela ne dispense pas de se montrer prudent.

« Les expériences chrétiennes peuvent donner lieu à des excès, des abus, des déformations. Il y a encore le danger de l'étroitesse, l'interprétation bizarre de telle parole ou de tel livre biblique, la tentation de l'esprit d'orgueil et de jugement qui se glisse facilement dans le cœur des convertis les plus sincères. Tous ces maux sont réels ; ils sont apparus maintes fois dans l'histoire des réveils. Ils ont servi à déconsidérer le Réveil dans plusieurs esprits. »⁸⁸⁹

« Il n'est pas écrit d'avance que la piété qui naît d'une Évangélisation de choc tournera mal ; et même elle tourne souvent très bien. [...] Si tout est axé sur notre expérience de piété, le défaut de l'étroitesse et de l'esprit de jugement nous guette. Nous ne comprendrons que ceux qui ont goûté la même expérience que nous ; nous rechercherons leur compagnie ; les autres âmes nous deviendront étrangères.

Notre étroitesse, notre manque d'ouverture, nous cantonneront peut-être dans l'ignorance de tout ce qui n'est pas conforme à notre expérience personnelle de conversion. Nous serons tentés de faire faire à tout prix une expérience identique à d'autres. Prenons garde cependant que nous ne regardions à notre expérience plus qu'au Seigneur lui-même ! [...]

Un aspect, essentiel certes, du christianisme, a pris possession de notre être : c'est la connaissance de notre salut, notre position personnelle devant Dieu avec qui nous avons le privilège d'être réconciliés par l'Évangile. [...] Cependant, il y a dans le Christ toute une vie, qui a sa structure, qui est comparable à un organisme surnaturel : c'est cela que nous risquons d'ignorer. L'organisme des vertus chrétiennes, l'organisme des sacrements, l'organisme de l'Église même, avec la variété de ses ministères, tout cela restera peut-être lettre morte pour nous, qui serons cantonnés dans l'expérience initiale de notre salut. Nous tiendrons si fort au germe initial de la vie, que nous ne le placerons pas dans les conditions propres à son développement.

Placer le centre de gravité de sa piété dans l'expérience par laquelle on a été brusquement rendu conscient de la bonne nouvelle, c'est donc s'exposer à devenir quelqu'un qui ne se laisse plus instruire. Notre conscience a été mise en contact avec Dieu d'une façon telle que nous ne savons plus trouver Dieu à travers une Église, à travers une autorité religieuse, à travers un enseignement venu du dehors. Il y a en nous une source vive peut-être, mais extrêmement étroite et exclusive. »⁸⁹⁰

Même s'il ne s'agit pas de substituer le pragmatisme au rationalisme ou d'opposer l'Amérique à l'Europe, il est certain que c'est dans le contexte du protestantisme anglo-saxon que cette notion d'expérience prendra sa pleine mesure. L.D. le rappelle dans un exposé qui lui a été demandé par le synode régional :

« Nous arrivons ici aux origines des mouvements de Pentecôte. Les mouvements de sainteté recherchaient l'"absolute surrender", le complet abandon entre les mains de Dieu, dans une "seconde expérience" postérieure à la conversion. Les évangélistes américains que j'ai cités,

⁸⁸⁸ Ce titre est un renvoi à la réponse donnée par Philippe à Nathanaël (Jean 1.46). La collection de ce journal est consultable en ligne : <http://sentier5.free.fr/viens-et-vois.html> (consulté 23/02/2015).

⁸⁸⁹ « Réveil et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^{ème} siècle*, 30 juin 1932, p. 359a. Peter Hocken fait remarquer, à partir de sa propre expérience, que certaines dérives suite à l'effusion de l'Esprit pouvaient venir de ce que certains péchés ou certains comportements n'avaient pas été suffisamment pris en compte dans une démarche de repentance. Il donne l'exemple des processus mis en place par la communauté Mother of God (USA) pour éviter cela (« Baptism in the Holy Spirit. A Spiritual and Theological Journey », in *Children of the Calling. Essays in Honor of Stanley M. Burgess and Ruth V. Burgess* (E. N. Newberg; L. E. Olena, eds.), Eugene: Pickwick Publications, 2014, p. 301).

⁸⁹⁰ *L'Église et l'évangélisation*, 1956, 1^{ère} étude, § 5 : défauts qui guettent la piété d'expérience

II. 5 – L'actualité des charismes du Saint-Esprit

donnaient un enseignement biblique très poussé sur le Saint-Esprit. Le Réveil du Pays de Galles fit voir comme à l'œil une effusion puissante de l'onction divine, une sorte de Pentecôte. Ainsi se trouva préparé le terrain où apparaît le trait distinctif du mouvement de Pentecôte : le "parler en langues" accompagnant la "seconde expérience". On reconnaît alors cette expérience comme le baptême, ou la plénitude, ou le don du Saint-Esprit, toutes choses fondées bibliquement sur les promesses de Jean-Baptiste et de Jésus, et sur le livre des Actes. »⁸⁹¹

S'il se montre ouvert à cette filiation historique, il souligne aussi que, de ces mêmes contrées, peuvent venir des exemples beaucoup moins probants :

« On a constaté, en effet, que les faux cultes s'accompagnaient en général de manifestations qui ressemblent à celles qui sont produites par le Saint-Esprit dans les Écritures. Ainsi les Mormons imposent les mains pour le baptême du Saint-Esprit. Ils croient aux miracles, aux prophéties et au parler en langues. Madame Whyte, la fondatrice de l'adventisme, se disait prophétesse et fondait son enseignement sur des visions. Ces exemples peuvent être multipliés.

Or, dans le Réveil de Pentecôte, on constate la présence des dons spirituels : langues, prophéties, guérisons, miracles. C'est de là que certains concluent que ce Réveil est un faux culte, combiné par Satan, pour séduire les élus. Il est aisé de voir la fausseté de cette conclusion : [...] Si tous les cultes accompagnés de manifestations étaient faux, le Seigneur n'aurait pas eu besoin de dire : "Vous les reconnaîtrez à leurs fruits". Il n'y aurait qu'à tout rejeter en bloc, et ne tenir pour vrai que le culte le plus froid et le plus mort, où jamais ne se fasse sentir aucune influence spirituelle. »⁸⁹²

« [Avec le chap. 12 de la 1^{ère} aux Corinthiens], nous sommes en plein dans la vie courante de la paroisse de Corinthe. L'anecdote, que nous reconstituons en lisant le texte, ce sont des désordres dans l'inspiration, qui se déployaient au cours de la célébration du culte. [Il peut y avoir] la confusion entre l'inspiration chrétienne et les extases ou les frénésies des cultes païens. Certains nouveaux convertis devaient rechercher un état de transe, sans se méfier de l'influence démoniaque qui peut envahir l'organisme humain. Est-ce que, dans une assemblée même, un possédé est allé jusqu'à maudire le nom de Jésus ? On l'ignore, mais de telles possessions menaçaient bel et bien ceux qui aspiraient, sans discernement, à une exaltation mystique. »⁸⁹³

Même si la société américaine offre un tableau de la religion très différent de celui de la France,⁸⁹⁴ on retrouve aussi sur le continent européen des dérives possibles en lien avec la notion d'expérience religieuse. La France a beau être la patrie du cartésianisme, elle a aussi vu dès le 19^e siècle un engouement des élites pour le spiritisme et d'autres formes de mysticisme. L.D. l'indique dans ce passage :

« L'expérience religieuse est une force capricieuse et dangereuse. Ne conduit-elle pas facilement à des excès déplorables, par exemple du côté d'un mysticisme réellement impur, ou encore du côté de la superstition ? Un André Gide peut à bon droit se réclamer de l'expérience religieuse en général ; son âme, livrée à une sincérité qui consiste à s'accepter totalement tel que l'on est, éprouve certainement des expériences mystiques. Mais d'où provient donc, chez lui, ce caractère odieux d'une religion aussi perverse ? C'est qu'elle n'est pas soumise à la limitation claire et divine du dogme. Elle est informe et ténébreuse, comme le chaos au premier jour de la création. L'expérience chrétienne, au contraire, doit avoir un ordre et une mesure. Elle doit être architecture de l'âme, édification dans la vérité. »⁸⁹⁵

De même que la Cène devait servir de cadre liturgique à l'exercice des charismes, il s'agit d'accompagner l'expérience de l'Esprit par une forme de « labeur » théologique. Car c'est bien

⁸⁹¹ *L'Église devant les Réveils*, 1958, § 1 : schéma historique.

⁸⁹² « Les faux cultes », *Esprit et Vie*, juillet 1933, 15, p. 87-88

⁸⁹³ *L'Église présente sous l'action du Saint-Esprit*, 1967, 2^e étude, introduction.

⁸⁹⁴ Rappelons que L.D. a passé une année à Harvard entre la fin de ses études de théologie et son arrivée en paroisse.

⁸⁹⁵ « Dogme et intelligence », *Le Semeur*, février 1929, 31^e année, 4, p. 210-211.

de cela qu'il s'agit derrière ce terme de « dogme » dans la citation ci-dessus. Pour L.D., le dogme n'est pas un ensemble de formules mortes que le croyant devrait répéter, mais le fruit vivant d'une pensée éclairée par le Saint-Esprit. Le dogme exprime l'articulation de la raison et de la révélation, sans qu'une dimension ne prenne le dessus sur l'autre.⁸⁹⁶ Quand il défend la notion de dogme, L.D. exprime aussi son désir de voir les fidèles approfondir leur intelligence de la foi. C'est un manque de formation et de connaissance qui fut souvent à l'origine des dérives en ce domaine.

« Dans le Réveil, il y a des expériences bénies, de grandes joies. On est tenté de mettre cela à la première place. Mais non, la base de tout, c'est la vérité. Conséquence pratique : il faut s'instruire, étudier la Bible, le catéchisme, l'histoire de l'Église. »⁸⁹⁷

Ce souci d'enraciner l'expérience spirituelle du réveil dans une catéchèse biblique et historique apparaît de manière très claire dans les nombreux articles que L.D. rédige pour le journal *Esprit & Vie*. Le titre qu'il donne à sa brochure apologétique sur le Pentecôtisme le confirme : *D'aplomb sur la Parole de Dieu* !⁸⁹⁸ Il traduit aussi le livre de Donald Gee, l'un des grands noms du Pentecôtisme à qui l'on donnera même le surnom « d'apôtre de l'équilibre », tant ses écrits avaient été favorablement accueillis par toutes les tendances du mouvement.⁸⁹⁹

Cet attachement à la Bible et à son étude renoue aussi avec une des caractéristiques de la Réforme française qui fit passer dans le peuple le goût de la lecture du livre saint. En particulier dans les Cévennes, les protestants gardaient le souvenir de ce que l'attachement à

⁸⁹⁶ « L'étude des origines du christianisme et celle des textes chrétiens montrent que le dogme n'a pas une origine philosophique ni théologique, mais une origine populaire, ou, plus exactement, ecclésiastique. Le dogme est l'affirmation nécessaire des communautés chrétiennes, la prise de possession par elles des vérités qu'elles reçoivent des apôtres et de leurs continuateurs. Plus exactement, le dogme naît au point de rencontre de la Parole de Dieu qui est prêchée et des âmes régénérées qui l'ont acceptée [...] Sans la certitude relative au dogme, sans la prière et les expériences mystiques qui s'appuient sur cette réalité, il n'y a donc plus d'Églises, ni de Réveil des Églises ». « Le Réveil et la doctrine : III. Piété et dogme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 23 septembre 1927, p. 299. L.D. reprendra cette question dans son article « Examen de l'Idéalisme », *Études Théologiques et Religieuses*, 1931 : « Le christianisme, au cours de son existence séculaire, avait trouvé un équilibre de la pensée et de la foi, dont les conditions sont, certes, délicates, et peuvent varier légèrement d'un docteur à l'autre, mais qui n'en constitue pas moins, dans l'ensemble, une position cohérente dont les grandes lignes étaient universellement admises. À la base se trouvait l'adhésion que la foi donne à une sagesse et à des mystères révélés. L'œuvre de Dieu s'adresse à l'homme tout entier, à sa pensée aussi bien qu'à sa volonté. Les vérités révélées ne rentrent pas dans le cercle étroit de celles que l'homme peut découvrir par ses propres forces ; elles n'en constituent pas moins une source de lumière pour celui qui les accepte par la foi. Le dogme trace les limites, et pour ainsi dire la physionomie du contenu de la Révélation. Sans lui, on ne pourrait entrer dans la sphère nouvelle d'existence spirituelle que le christianisme, merveilleuse bonne nouvelle, ouvre aux hommes » (p. 45).

⁸⁹⁷ Réunion préparatoire à l'Union de prière, 30 juin 1946.

⁸⁹⁸ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 15 (2^e éd. : p. 21). Signalons une orientation identique dans l'ouvrage de Jean-Paul GABUS, *Dans le vent de l'Esprit*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1992, p. 12 : « Une théologie inductive de l'Esprit-Saint a besoin de s'appuyer elle-même sur une théologie fondée sur le Message biblique ».

⁸⁹⁹ *Les dons spirituels*, Valence : Imprimerie Charpin et Reyne, 1932, 94 p. Voici ce que Louis Dallière écrit dans son introduction : « Est-il possible, de nos jours, d'avoir une Église fondée d'aplomb sur la Parole de Dieu, et jouissant de dons authentiques du Saint-Esprit ? C'est la question que l'existence du mouvement de Pentecôte pose à la conscience de la chrétienté » (p. 7). Dans une petite brochure intitulée *J'ai laissé Trophime malade* (S.I. : Mission Prière et Réveil, 38 p.) Donald GEE fait remarquer que le don de guérison et celui de miracle ont leur lieu d'expression privilégié dans le champ de l'évangélisation et de la mission plutôt que dans le cadre de l'Église. La guérison serait d'abord « pour les autres » plus que « pour nous ». Cela ne veut pas dire qu'un chrétien ne pourrait pas demander et recevoir la guérison divine car dans ce cas la recommandation de la lettre de Jacques (5.14-15) perdrait tout son sens.

la Bible avait pu représenter comme risque (dans la maison natale de Marie Durand au Bouschet de Pranles, hameau situé à une trentaine de kilomètres de Charmes, on peut encore voir les caches aménagées dans les murs pour y conserver Psautiers et Bibles).⁹⁰⁰ Cette lecture populaire facilitait aussi l'identification avec les héros scripturaires et induisait une forme de théologie narrative largement indifférente aux subtilités d'une approche historico-critique. Cette approche se retrouvera dans le Pentecôtisme qui lui aussi invite à une contemporanéité avec les événements narrés par les deux Testaments.⁹⁰¹

Le pasteur Dallièr est néanmoins conscient que les adversaires du mouvement de Pentecôte pourraient lui reprocher cette « naïveté » biblique et donc aussi une certaine faiblesse théologique.

« L'opposition traditionnelle des églises organisées contre les Réveils n'est pas complètement injustifiée. Le tort réel des hommes et des mouvements de Réveil fut souvent d'isoler l'appel à la conversion des autres aspects du message chrétien.

Isolez la conversion de l'autorité vivante de la Bible : vous risquez de confondre la vraie nouvelle naissance avec une expérience de l'homme. Vous risquez d'attirer l'attention du converti sur ses sentiments, ses émotions. Si la conversion ne découle pas d'une prédication vivante de la Croix de Christ, elle est vaine.

Isolez la conversion du baptême du Saint-Esprit, vous avez des convertis qui n'ont pas de puissance pour évangéliser à leur tour. Ne donnant pas aux autres pécheurs ce qu'ils ont reçu eux-mêmes par grâce, ils vont s'enorgueillir, se complaire en eux-mêmes, juger et critiquer les autres, au lieu de les sauver.

Isolez enfin la conversion de l'enseignement du Nouveau Testament sur l'Église, et vos convertis vont se croire permis de se séparer de leur église pour former une dissidence. Certes ils prétendront être la vraie église, et même la seule : mais c'est eux qui le disent, et c'est leur église, non celle dont le Seigneur Jésus a dit : "Je bâtirai mon Église". »⁹⁰²

Le baptême du Saint-Esprit n'est donc pas – ou du moins ne devrait pas être – un rejet de l'intelligence de la foi au profit de l'émotion. Il ne s'agit pas non plus de réduire la richesse de la foi à une formulation sommaire tenant en quelques slogans ou ne mettant l'accent que sur telle ou telle doctrine ou pratique. Quand bien même les fidèles n'auraient pas accès au

⁹⁰⁰ Dans les années 1930 mais surtout après la 2^e Guerre mondiale, le mouvement du Renouveau Biblique avec comme figure de proue Suzanne de Dietrich, contribue aussi à cette redécouverte de la Bible. B. REYMOND (*Sur la trace des théologies libérales*, op. cit., p. 15-17) se montre assez critique sur la finalité de cette démarche. L'enjeu est de savoir si la Bible n'est qu'un texte éclaté qui ne permet pas de fonder une cohérence doctrinale ou, si au contraire, la diversité des écrits autorise malgré tout la recherche d'une unité du « dessein de Dieu » (titre d'un ouvrage de S. de Dietrich).

⁹⁰¹ Kenneth J. ARCHER, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty First Century*, op. cit. L'auteur parle, pour l'approche de la Bible par les premiers pentecôtistes, de « naïveté » (en français dans le texte). Il entend montrer que leur approche du texte n'était ni celle, intellectuelle, du libéralisme théologique ni celle, fondamentaliste (qui est aussi souvent une forme de rationalisme), de l'orthodoxie protestante ou évangélique. Cette lecture se définit à l'intérieur du canon des Écritures de manière à ce que le lecteur lui-même se pense comme un des maillons de cette grande histoire sainte où le surnaturel et le miraculeux ne posent pas problème. « The Pentecostal said yes to both the authority of Scripture and the authority of experience. This put Scripture and lived experience into a creative dialectical tension. Pentecostalism's lived experience was coloring their understanding of Scripture and Scripture was shaping their lived experiences » (p. 63). Ensuite, note l'auteur, le Pentecôtisme américain se rapprochera nettement de l'approche fondamentaliste. Sur ce sujet : Stephen R. GRAHAM, « "Thus Saith the Lord" : Biblical Hermeneutics in the Early Pentecostal Movement », *Ex Auditu*, 12, 1996, p. 121-135. L'auteur a cette remarque pertinente : « For the Pentecostals the book of Acts served as a canon within the canon » [Pour les pentecôtistes, le livre des Actes a servi de canon dans le canon] (p. 126).

⁹⁰² « Un Évangile total », *Esprit et Vie*, 1933, 13, p. 73a.

riche patrimoine de la littérature chrétienne, ils peuvent cependant approfondir sans cesse leur culture biblique.⁹⁰³ On veillera toutefois à ne pas sombrer dans un biblicisme arrogant :

« Mais supposez que nous fassions maintenant un mouvement ayant pour but unique de défendre l'autorité de la Parole de Dieu. Qu'arrivera-t-il ? Nous nous efforcerons d'avoir une bonne théorie sur l'inspiration de la Bible. Nous l'exposerons. Nous la défendrons. Probablement nous attaquerons aussi les théories adverses. Nous dirons naturellement que nous ne visons que les idées et non pas les hommes. Mais le fait est que les hommes tiennent tellement à leurs idées, qu'ils se sentiront visés eux-mêmes. Nous voilà dans le maquis de la polémique, qui précisément est interdite par la Parole même dont nous défendons l'autorité ! (II Tim. 2/23).

A quelle dureté de cœur ne risquons-nous pas d'être conduits si nous agissons de la sorte. Qui dira le mal causé par une orthodoxie morte, prompte à défendre les principes théoriques du christianisme, mais indifférente aux réalités de la vie spirituelle, aveuglée par un esprit de parti qu'elle introduit jusque dans l'Église de Jésus-Christ ! »⁹⁰⁴

C'est pourtant ce qui a pu se passer avec certains mouvements qui ont trop étroitement associé la Bible et l'Esprit mais en se coupant de la dimension ecclésiale s'exprimant dans les sacrements.

« Au lieu d'éclairer les sacrements, la Parole éclaire ici avant tout l'expérience du croyant. La Parole suscite l'expérience initiale, la conversion ; puis elle nourrit la vie de prière, la piété, la communion avec Dieu, l'inspiration. Les sacrements risquent d'être plus ou moins vidés de leur contenu ; ils vont devenir des ordonnances, des actes d'obéissance, sans plus. Leur interprétation ira dans le sens de Zwingli. Les Quakers et l'Armée du Salut les supprimeront tout à fait. »⁹⁰⁵

Dans son argumentation biblique en faveur de l'expérience pentecôtiste, L.D. adopte une lecture de type canonique qui reprend la doctrine classique de l'analogie de la foi : il estime que l'on peut développer à partir de la diversité des écrits bibliques une théologie cohérente du Saint-Esprit. Ainsi, comme on le voit dans le livre des Actes le jour de la Pentecôte, les disciples de Jésus relient leur expérience de l'Esprit aux annonces prophétiques du premier Testament (Joël). Sur ce point, L.D. est pleinement en accord :

« C'est une règle d'interprétation biblique que, ce que Dieu a fait une fois pour les serviteurs et les saints dont la vie figure dans les Écritures, Dieu est disposé à le refaire pour tous les membres de l'Église de son Fils, selon la mesure de foi qui est départie à chacun par sa volonté souveraine. »⁹⁰⁶

Cette remarque confirme le refus de tout « cessationisme » de la part de L.D. mais surtout elle introduit une compréhension de l'histoire de l'Église où l'accent porte davantage sur la continuité que sur la rupture.

« Tout d'abord, je n'accepte pas une croyance vague et fausse, extrêmement répandue, sur le sens de l'histoire du monde depuis Jésus-Christ [...]. Selon cette représentation, il y aurait eu une période extraordinaire au début du christianisme, tant que Pierre, Paul et Jean étaient sur la terre : des miracles manifestes eurent lieu ; puis l'Esprit-Saint fut comme retiré de la masse chrétienne ; pour les uns il agit dans le clergé, pour les autres chez les Réformateurs et les hommes de Réveil ; en tous cas, la religion du Christ est installée dans des institutions stables. »⁹⁰⁷

⁹⁰³ Ce qu'indique clairement le titre de cet article : « Le Chrétien de Réveil et sa Bible », *Esprit et Vie*, juin 1934, 25, p. 194-196.

⁹⁰⁴ « Un Évangile total », *Esprit et Vie*, 1933, 13, p. 72a-b.

⁹⁰⁵ *L'Église devant les Réveils*, 1958, § 1 schéma historique.

⁹⁰⁶ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 13 (2^e ed. : p. 19).

⁹⁰⁷ *La victoire sur la mort*, 1973, 1^{ère} étude, § 3 : Le combat depuis la première venue de Jésus.

Pour L.D., l'émergence de la spiritualité pentecôtiste est un prolongement de la Réforme. Le Pentecôtisme contribue à ramener à la lumière une expression de la foi qui avait été occultée ou dénaturée. Le baptême du Saint-Esprit fait partie du dépôt de la foi. La question n'est pas ici de savoir s'il y aurait effectivement un dépôt de la foi qui demeurerait inchangé à travers les siècles (depuis Harnack et son étude de l'histoire des dogmes, la réponse serait plutôt négative), mais de prendre acte que, pour des pans très larges de la chrétienté, surtout dans ses composantes populaires, on accepte l'idée d'une foi qui, dans ses traits essentiels, se transmettrait d'âge en âge. On peut prendre comme exemple de cela, la culture des chrétiens noirs des États-Unis qui, dans les chants gospels, évoquent une « old-time religion ». Pour L.D., l'étude de la Bible contribue à l'adhésion à ce credo où, protestantisme oblige, domine l'œuvre rédemptrice du Christ :

« Voilà pourquoi l'œuvre des Réformateurs paraît impérissable : en revenant à Jésus-Christ et à Jésus-Christ crucifié, ils ont fixé, au sens de l'Évangile même, la norme à laquelle l'expérience religieuse doit se soumettre pour atteindre son plein épanouissement. »⁹⁰⁸

« Le Réveil doit être avant tout biblique. L'autorité de l'Écriture doit être pleinement mise en lumière, dans nos convictions personnelles, et dans un travail théologique qui puisse satisfaire les exigences intellectuelles de ceux de nos Français qui abordent loyalement le problème religieux. La rénovation biblique a pour but, non pas la sèche adhésion verbale à un credo, ni la glorification d'une institution ou d'un parti ecclésiastique, mais la gloire du Seigneur Jésus, Fils de Dieu préexistant, venu en chair, crucifié pour nos péchés, ressuscité pour notre justification, chef vivant et agissant de l'Église qui est son corps. La prédication du Réveil est donc avant tout la prédication de Jésus-Christ, de la Croix, de la résurrection, en un mot la proclamation de la grâce. (II Cor. V, 20-21). »⁹⁰⁹

Le risque pourrait dès lors consister en une trop grande concentration sur la christologie (pour rappel, les quatre formules de l'Évangile « four square » nomment toutes en premier Jésus) de même que l'insistance sur le parler en langue, dans le Pentecôtisme, a pu souvent induire une survalorisation du Saint-Esprit. D'ailleurs dans l'histoire du Pentecôtisme on retrouve les grands débats qui agiterent les premiers siècles du christianisme. Ainsi, un courant significatif, le *Oneness Pentecostalism*,⁹¹⁰ rejettera la doctrine trinitaire classique. À nouveau, L.D. prendra ses distances avec ce genre d'approche en insistant régulièrement sur l'importance de la doctrine trinitaire (de la même façon que l'Église apostolique et les Assemblées de Dieu).

« Ainsi la vérité est à la base de tout. Quand nous sommes baptisés, nous confessons le Nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit. Nous confessons que Jésus est le Fils de Dieu. À la base de tout, il y a la vérité, la vérité de Jésus Fils de Dieu. »⁹¹¹

Citons à nouveau ce qu'il écrivait à propos de la Cène :

« Notre Culte, avons-nous dit, se rattache à la Sainte-Cène : or la Sainte-Cène a un ordre, elle est Eucharistie au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint. [...] Les croyants, orgueilleusement séparés, chercheraient à entrer directement dans l'Eucharistie du Saint-Esprit sans passer

⁹⁰⁸ « Dogme et intelligence », *Le Semeur*, février 1929, 31^e année, 4, p. 211.

⁹⁰⁹ « Réveil et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^{ème} siècle*, 23 juin 1932, p. 349a.

⁹¹⁰ Les subtilités de leur doctrine de Dieu (proximité avec le modalisme de Sabellius) échappant à la plupart des adeptes ou de leurs opposants, ce qui a marqué les esprits et a contribué à leur surnom de « Jésus seul », c'est le refus de toute formule trinitaire au moment du baptême. C'est au seul nom de Jésus que l'immersion est pratiquée. Comme le signale Peter HOCKEN, ce mouvement rejetait la doctrine trinitaire puisque cette notion n'était pas formellement présente dans la Bible. À la différence des Unitariens, les Oneness Pentecostals acceptent la divinité du Christ et de l'Esprit (*Le réveil de l'Esprit*, op. cit., p. 44-45). Sur ce mouvement : Stephen R. GRAHAM, « "Thus Saith the Lord" », op. cit., p. 128-135.

⁹¹¹ *Réunion préparatoire à l'Union de prière*, 30 juin 1946.

par celle du Père ni celle du Fils. Ils tomberaient vite, je le répète, dans, la glorification du moi humain. »⁹¹²

« La présence de Jésus lui-même nous appelle à vaincre toutes les tentations d'enfantillage. Le danger des dons du Saint-Esprit, c'est l'enfantillage chez ceux qui les demandent. Il y a une première forme d'enfantillage, qui serait celui des enfants, pleins de bon cœur peut-être, mais qui se laissent aller à l'excitation, à l'énervement. La présence des dons du Saint-Esprit dans l'Église n'est pas l'occasion d'une sorte de partie de plaisir, comme lorsque les parents sont absents, et que les enfants mettent tout sens dessus dessous, en s'amusant avec tout ce qui leur tombe sous la main. Ni les langues, ni les prophéties, ni les guérisons, ne sont un amusement, où l'on se laisserait aller sans frein. Quand il y a les dons spirituels, Jésus est là ; Son regard est sur nous. Jésus est là, le Père est là aussi. Les parents ne sont pas absents, la vie charismatique n'est pas une récréation hors de leur présence, où les objets sacrés auraient été rabaissés au rang des jouets et des espiègleries. »⁹¹³

Cette réflexion s'exprimera de manière aboutie à l'occasion des études données lors de la Retraite de prière de 1958 sur le thème du Saint-Esprit réconciliateur. La première étude s'intitule : Le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous renvoyons à la lecture de ce texte, mais, à propos des obstacles qui se dressent à la réconciliation entre les êtres,⁹¹⁴ il est malgré tout intéressant de noter ceci :

« Je me demande, si étrange que cela paraisse, s'il ne faut pas relier à cet échec si visible du Réconciliateur, la négligence à l'égard des charismes du Saint-Esprit. Car ce n'est pas par obéissance à Dieu que les chrétiens ont laissé les charismes tarir dans l'Église. Ils ont disparu plus ou moins complètement là où ils ont été négligés, là où ils ont cessé d'être désirés. L'esprit sacrificiel du Paraclet est allé jusque-là. Lui est resté dans cette Église où bien peu de mains se tendaient vers lui pour recevoir ses charismes. [...] L'esprit prophétique, bien souvent, a été banni, rejeté vers l'illuminisme et vers l'erreur.

Le Saint-Esprit a accepté que l'histoire chrétienne fût ainsi. Jamais, j'en suis certain, il n'a laissé l'Église sans charisme authentique de guérison ou sans esprit prophétique. Cela est resté par périodes extrêmement caché, conformément au caractère sacrificiel du Paraclet. »⁹¹⁵

5.2.3 Le cadre ecclésiologique de la vie charismatique.

Si la Trinité est communion du Père, du Fils et de l'Esprit, si la forme la plus haute de la vie ecclésiale est celle qui s'exprime autour de la table du Seigneur, on devine que chaque expression de division ou de rupture entre les chrétiens est un affaiblissement de cette unité que l'Esprit a pour fonction de rendre possible. Très tôt, là aussi, L.D. a pris conscience de ce que l'effusion de l'Esprit dont il était témoin grâce au témoignage pentecôtiste, ne devait pas conduire à une nouvelle division dans l'Église. Ce qui frappe avec le texte ci-après, c'est qu'il date d'une époque où le pasteur Dallière n'avait pas encore été mis en contact avec le Pentecôtisme :

« Quand on admet que le chrétien peut juger l'Église, qu'il peut acquérir des lumières que celle-ci n'a pas, à plus forte raison quand on reconnaît une inspiration chrétienne supérieure dans les jugements portés du dehors sur l'Église, on ruine toute la doctrine traditionnelle du Saint-Esprit. Depuis la Pentecôte, le Saint-Esprit gouverne le corps de Christ. C'est une assemblée d'âmes aimantes qu'il a prosternées au pied de la croix...

⁹¹² *Quatre études sur la prière*, 1948 : 2^e étude, § 4 : Fondements bibliques de la liturgie.

⁹¹³ *Méditation sur les charismes (dons) de guérison*, réunion de continuation, Charmes, 29 janvier 1967.

⁹¹⁴ Les 3 réalités humaines où règne la division et qui attendent l'œuvre divine de réconciliation sont : l'homme et la femme ; le Juif et le Païen ; le maître et l'esclave. L.D. reviendra sur ce thème dans les études de la Retraite de 1967.

⁹¹⁵ *Le Saint-Esprit réconciliateur*, 1958, 3^e étude, § 4 : Le maître et le serviteur réconciliés.

Ici on nous crie : Protestant, vous voilà mis au rouet. Les réformateurs, chrétiens isolés, ne se sont-ils pas insurgés contre l'Église universelle ? L'objection ne devrait pas nous embarrasser : [...] Luther, Calvin les huguenots ont rétabli la domination du Saint-Esprit sur une Église qui était tombée aux mains d'un pouvoir humain, le clergé. Le gouvernement de l'Église par le Saint-Esprit devrait nous apparaître comme une des doctrines essentielles de la Réforme. [...]

Opposer le chrétien, divinement inspiré, à l'Église, faire du Saint-Esprit une source d'illumination de l'individu et non du corps chrétien, cela n'est possible que par une confusion doctrinale avec les courants issus de Descartes et de Rousseau. Les sectes chrétiennes, non pas seulement les sectes de la Réforme, mais les hérésies de tous les temps depuis l'antique gnosticisme, ont toujours travaillé plus ou moins consciemment à une pareille corruption de la doctrine de l'Esprit. Au cours de l'histoire chrétienne tout entière — qu'on n'en rende pas la Réforme responsable ! — il y a eu en marge de l'Église une pénombre d'erreur, où l'on peut discerner les linéaments du morcellement rationaliste et les impuretés mystiques de l'illumination individuelle. »⁹¹⁶

À nouveau, nous devons souligner combien ce lien étroit entre manifestation de l'Esprit et ecclésiologie distingue L.D. du Pentecôtisme. Pour ce mouvement, l'institution ecclésiale fut souvent l'objet d'une condamnation sans appel : à nouvelle Pentecôte, nouvelle Église. Pour eux, l'Église ne naît pas de la prédication et des sacrements, mais de l'exercice des charismes. Dans un texte antérieur au Réveil, L.D. semble bien près de partager une telle vision :

« C'est une action actuelle, directe, du Saint-Esprit qui nous sauve. Il faut être pris, conquis personnellement, par Dieu. On ne devient membre de l'Église que par un baptême d'Esprit-Saint. N'est-ce pas la même vérité qui éclate dans toutes les pages du livre des Actes, des épîtres, sans parler des commandements exprès du Sauveur sur la prière pour demander le Saint-Esprit ? »⁹¹⁷

Il faut prêter ici attention à la nuance qui est introduite par la formule « devenir membre ». Si l'on affirme que l'Église est liée à l'Esprit-Saint, qu'elle en est le fruit, elle l'est antérieurement à chacun des membres qui la composeront, qu'ils soient pentecôtistes ou non. D'une certaine façon, L.D. dans sa vision transhistorique de l'Église est plus proche d'une théologie de l'alliance que l'on trouve aussi chez Calvin, que de la vision « restaurationniste » de certains mouvements de Réveil.

« Le corps de Jésus-Christ possède la vertu d'être présent à travers les temps et les lieux, depuis l'Ascension du Sauveur. Par le moyen de la Parole écrite et prêchée, par le moyen des sacrements, par le moyen de l'Église fidèle, qui est le corps de Christ, par le moyen enfin d'une action du Saint-Esprit en tout homme peut-être, Jésus n'a cessé d'être présent à l'humanité. Le Christ de l'Évangile est co-présent à tous les êtres ; et il doit y avoir bien des complications inutiles dans les efforts que l'on fait pour le retrouver : car il était certainement présent au chercheur avant qu'il ne le cherchât. Cette co-présence garantit à l'Église la valeur absolue du corps de Jésus-Christ. Il n'est pas sujet au déclin, à l'obscurcissement, à la mort. Il ne passe pas, comme les hommes, qui, finalement, ressemblent à des rêves. Il est vie absolue, et, en même temps, par le fait même, vérité absolue, lumière d'où dérivent toutes les autres. »⁹¹⁸

L'Église ne naîtrait pas d'un rassemblement des inspirés, mais elle est cette réalité spirituelle préexistante où chacun est appelé à exercer et à mûrir les charismes reçus.

« L'Esprit convertit, et, dans le même temps, il groupe les croyants en un corps. Le Nouveau Testament rend témoignage à cette action. »⁹¹⁹

⁹¹⁶ « L'Église et les Chrétiens », *La Vie Nouvelle*, vendredi 20 novembre 1925, p. 234-235.

⁹¹⁷ « Le Réveil : III. Une vérité nécessaire », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 janvier 1926, p. 18b-19a.

⁹¹⁸ « Examen de l'idéalisme », *Études Théologiques et Religieuses*, 1931, p. 368.

⁹¹⁹ « La fonction spirituelle du culte. III – La loi des intermédiaires », *Foi et Vie*, 1926, 7, p. 356.

« Ainsi l'Église n'est pas une institution, montée après coup par des gens déjà convertis, qui se mettraient à s'entendre pour travailler ensemble dans une zone secondaire de la vie humaine. Elle est une réalité permanente et ininterrompue, une réalité spirituelle de première zone ; nous ne pouvons pas nous éveiller à la vie de l'Esprit sans être déjà en elle. »⁹²⁰

L'exercice des charismes qui semble quelque chose d'un peu extravagant après tant de siècles où ils n'étaient pas vraiment pratiqués, doit cependant, pour L.D., être relié à l'ensemble de la vie culturelle de l'Église au cours des siècles :

« Nous sommes pour les charismes de langues, de prophéties. Pour nous, un des signes de l'authenticité de ces dons de Dieu pour le temps de la fin, c'est qu'ils n'excluent pas ce qui a été édifié par Dieu dans les siècles. S'ils ornent la maison, les charismes ne commencent pas par la démolir ; s'ils donnent au soldat de nouvelles armes, ils ne le dépouillent pas de sa cuirasse ni de son casque. »⁹²¹

Nous retrouvons aussi l'extrême méfiance de L.D. vis-à-vis de toutes les formes d'individualisme (cf. I.3.3). Ce qu'il avait dénoncé dans sa critique de la société moderne est ici repris dans le cadre plus restreint de ses considérations pastorales et ecclésiologiques.

« Après le baptême de l'Esprit, le disciple n'est pas dépositaire d'une puissance qui serait en lui ; il est en réalité un membre, participant à une église où se manifeste la puissance du Chef de l'église. »⁹²²

« En répandant son Saint-Esprit dans les mouvements de Réveil, — en particulier en répandant le Saint-Esprit aujourd'hui, d'une manière si merveilleuse, comme vous le voyez et l'entendez, — le Seigneur a certainement en vue quelque chose de plus que le bonheur égoïste de l'âme religieuse. **Nous assistons à un Réveil qui est pour l'Église de Jésus-Christ, et qui se réalise par des églises plantées à sa gloire.** »⁹²³

Vingt ans plus tard, avec l'expérience du Réveil et de la jeune communauté de l'Union de prière, L.D. revient sur cette problématique en y introduisant des considérations psychologiques dont malheureusement les conséquences peuvent être aussi dévastatrices en ce qui concerne l'Église !

« Pour obéir à ces exigences, l'Évangélisation prend le plus souvent son point de départ dans l'expérience individuelle de chaque âme. Elle montrera à cette âme qui écoute, son état de perdition, ou d'angoisse ou de désespoir puis elle lui présentera l'expérience de son salut personnel comme quelque chose de tout nouveau que l'Église n'a pas su lui donner. La piété prenant ce point de départ risque d'y trouver ensuite son centre de gravité et de s'y enfermer. Le converti ignorera l'Église, qui avait échoué auprès de lui. N'y a-t-il pas du reste une tentation pour l'Évangéliste lui-même d'opposer dans sa prédication l'expérience du salut qu'il apporte, à l'Église qui n'a pas su l'apporter ? N'y a-t-il pas là un élément négatif, une prédication « anti » qui, quelquefois, atteint les âmes plus facilement, parce qu'elle manque d'élévation, et qu'elle propose un aliment à l'esprit de critique et de dénigrement qui s'éveille si volontiers en l'homme ? »⁹²⁴

Cette mise en garde contre les dangers de l'individualisme prend une importance plus grande encore à notre époque où la spiritualité s'inscrit dans une culture narcissique de l'épanouissement personnel. Le Renouveau charismatique qui recrute essentiellement parmi les classes moyennes voire aisées, sera d'ailleurs beaucoup plus concerné par cette problématique que le Pentecôtisme qui offrait, lui, une valorisation sociale à des populations paupérisées et marginalisées.

⁹²⁰ « L'Église et la mission », *Le Semeur*, janvier 1930, 32^e année, 3, p. 153.

⁹²¹ *Quatre études sur la prière*, 1948, 2^e étude, § 2 : Le plan du culte réformé.

⁹²² « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 44b.

⁹²³ « À nos amis isolés », *Esprit et Vie*, juillet 1934, 26, p. 205a. Souligné en gras par L.D.

⁹²⁴ *L'Église et l'évangélisation*, 1956, 1^{ère} étude, § 4 : Les risques d'erreur dans l'évangélisation.

La question corollaire est alors celle de la secte qui n'est que la transposition au niveau d'un groupe de ce qui peut se passer pour l'individu. Pour L.D., aborder la réalité de la secte du seul point de vue sociologique, en ne considérant que la dimension de rupture avec un groupe établi, est insuffisant. Il faut aussi se placer sur un plan spirituel et ecclésial. La Secte surgit quand, au lieu de se soumettre à l'Esprit et de le laisser nous inscrire dans la réalité de l'Église, nous l'instrumentalisons pour justifier notre refus d'être un membre du corps ecclésial.

« Modifiant donc les définitions que Troeltsch fondait sur les contingences historiques, nous dirons qu'il y a Secte lorsque le Saint-Esprit est considéré non comme la puissance qui forme l'Église, mais comme une lumière qui est donnée à l'individu isolé, séparé du corps.

On aperçoit d'un seul coup d'œil les conséquences fâcheuses auxquelles cette erreur conduit. Elle déprécie radicalement toute institution. Elle interdit la communion parfaite des âmes. Elle laisse en l'individu, appuyé sur son inspiration isolée, un germe irréductible d'orgueil et de révolte. Elle oppose les uns aux autres les prétendus inspirés qui ne tournent leurs regards vers aucune vérité supérieure à eux.

Or, la prédication du Réveil dans nos paroisses fait appel avec raison à la doctrine trop négligée du Saint-Esprit. On peut donc craindre que, l'individualisme aidant, la doctrine du Saint-Esprit ne soit sujette ici et là à des déformations qui l'éloignent de la vérité biblique et traditionnelle, pour la faire tomber dans le sectarisme. »⁹²⁵

Pour autant, les ruptures entre dénominations chrétiennes sont aussi dues à des raisons humaines. Les Églises, en tant qu'institutions, ont toujours eu beaucoup de mal à intégrer des mouvements les remettant en cause. Ce fut vrai pour les Franciscains, cela se confirma au temps de la Réforme, et la même problématique se répéta avec les mouvements de renouveau ou de réveil comme le méthodisme ou, dans le cas présent, le Pentecôtisme. L.D., en un temps où, avec d'autres, il œuvrait à la réunification protestante, espéra que le mouvement pentecôtiste, eût pu trouver place dans la tradition réformée.

« Le mouvement de Pentecôte [...] est assez peu connu chez nous. Beaucoup le regardent comme une petite secte, dangereuse et sans intérêt intrinsèque. Pour ma part, le courant de ma pensée et de mon expérience m'ont porté à voir dans ce Réveil une forme vivante de l'Église chrétienne authentique, et une doctrine théologique allant dans le sens même des résultats que j'avais pu personnellement atteindre. [...] À l'égard du mouvement de Pentecôte, tel qu'il travaille en France dans les milieux catholiques ou libre-penseurs, je suis d'avis de lui tendre une main fraternelle, exactement comme à l'Armée du Salut. Le jour où notre Église marchera à la tête du Réveil, ayant remis pleinement en honneur la vie chrétienne normale, commençant par la conversion, se développant dans la sainteté, et couronnée par le baptême et les dons subséquents de l'Esprit, elle réalisera facilement une union encore plus intime, soit avec l'Armée du Salut, qui a eu pour rôle historique de maintenir en pleine lumière le principe de la conversion véritable, soit avec le mouvement qui a actuellement pour rôle d'attirer l'attention de tous les chrétiens sur le baptême de l'Esprit. »⁹²⁶

Dans les premières publications qu'il consacre au Pentecôtisme, L.D. prend grand soin d'insister sur le fait que ce mouvement n'est pas une secte. C'est d'ailleurs le titre du 1^{er} chapitre de son opuscule *D'aplomb sur la Parole de Dieu* : « Secte ou réveil ? » Les sous-titres des paragraphes de ce livre confirment son réel désir de dédouaner le jeune mouvement de tout reproche sectaire :

- 1° Le réveil est un mouvement de l'Église et pour l'Église ; la secte est un mouvement hors de l'Église et contre l'Église.
- 2° Le réveil remet en lumière les doctrines fondamentales de l'Église ; la secte se cristallise autour d'un point spécial de doctrine.

⁹²⁵ « Le Réveil : IV. Un écueil à éviter », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 janvier 1926, p. 26b.

⁹²⁶ « Réveil et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^{ème} siècle*, 23 juin 1932, p. 348c & 30 juin 1932, p. 359c.

3° Le réveil produit normalement un courant d'amour dans la chrétienté ; la secte au contraire.

Dans l'apologie qu'il fait alors de ce mouvement, il y avait sans doute un peu de naïveté. D'un côté, les Églises historiques fermeront bien vite la porte à une spiritualité qui leur est profondément étrangère, et face à cet ostracisme, les nouvelles communautés se donneront bien des raisons de vivre en dehors des Églises instituées.

« Fallait-il créer un nouveau mouvement, en dehors des églises protestantes, nombreuses en Angleterre ? Nous avons posé la question à nos amis d'Elim. Ce n'est pas par principe, répondent-ils, qu'ils sont hors de ces églises, mais parce qu'on les y contraint. Mais ils aiment les églises et prient pour leur Réveil. Du reste, ajoutent-ils, en certains endroits, et spécialement dans les pays scandinaves, les églises protestantes établies ont des pasteurs baptisés du Saint-Esprit ; les dons et le Réveil s'y manifestent. Ma conviction personnelle est qu'il pourra en être ainsi dans les églises protestantes de France, et qu'une profonde fraternité est plus que jamais nécessaire entre tous ceux qui "aiment notre Seigneur Jésus-Christ d'un amour inaltérable". »⁹²⁷

L.D. le redit dans la conclusion de *D'aplomb sur la parole de Dieu* : le plus grand défi, c'est celui d'une appropriation mutuelle des deux formes de spiritualité. Comme pasteur réformé, c'est sous cet angle qu'il pose la question qui le concerne au premier chef :

« Une dernière question se pose. Si des pasteurs réformés recevaient le baptême du Saint-Esprit sous la même forme que nos frères du Réveil de Pentecôte, pourraient-ils rester dans nos Églises ? Pourquoi pas ? Une organisation humaine, même ecclésiastique, ne peut combattre contre Dieu ; et si Dieu donne des grâces, conformes à la Bible, il n'y a pas motif à exclure ceux qui en sont l'objet, d'Églises qui se fondent sur l'autorité souveraine de cette Bible. »⁹²⁸

Oserait-on dire qu'entre l'Église et le Saint-Esprit, le rendez-vous fut souvent manqué ? C'est sans doute excessif, mais ce qui est évident en considérant la situation du Pentecôtisme naissant en France, c'est qu'entre les chrétiens attachés avant tout au témoignage intérieur de l'Esprit et ceux qui voulaient au contraire le rendre plus visible, l'incompréhension fut réelle dès les débuts et ne s'atténua, et encore seulement en partie, qu'avec l'émergence quarante ans plus tard du Renouveau Charismatique.

En lien avec cette problématique de la rupture ecclésiale, L.D. aborde aussi quelques questions plus pastorales. Pour lui, une des manières d'honorer l'Église, c'est d'en respecter les ministres, y compris ceux qui s'opposeraient au Réveil. Il adopte même un ton péremptoire :

« Nous conseillerons donc fortement aux fidèles qui approuveraient le Réveil de Pentecôte, mais qui auraient des pasteurs opposés à ce témoignage, de n'en concevoir aucune amertume contre eux. Les croyants convertis doivent obéir à leurs conducteurs spirituels et avoir pour eux de la déférence (Hébreux 13/17) ; ce principe ne souffre pas d'exception. Que ces fidèles évitent de se réunir à part de leur pasteur : ils seraient, dans le principe même, en désobéissance envers Dieu, et ne pourraient recevoir aucune grâce surnaturelle (Actes 5/32). »⁹²⁹

C'est en acceptant de vivre les charismes dans un cadre ordonné – ce qu'est aussi l'Église – que l'on évitera les dérapages d'une spiritualité livrée à elle-même et sujette aux séductions du Malin.

« 4. Inspiration et vie d'Église : Quand il y a une église conforme au plan du Nouveau Testament, Dieu met dans cette église toutes les manifestations spirituelles nécessaires à sa

⁹²⁷ « Quelques impressions d'un voyage en Angleterre », *Viens et Vois*, octobre 1932, 1^{ère} année, n° 7, p. 135a.

⁹²⁸ *D'aplomb sur la parole de Dieu*, op. cit., p. 53 (2^e ed., p. 73-74).

⁹²⁹ Ibid., p. 51 (2^e ed. : p. 71).

prospérité. Les dangers de contrefaçon n'existent pour ainsi dire pas dans une telle église. Il peut s'en produire certes ; mais le Seigneur prend soin aussitôt de les faire reconnaître, pour que l'on y porte remède.

Le grand danger dans ce Réveil, provient des inspirations qui se produisent en dehors des églises édifiées par Christ Lui-même conformément à son Plan. [...]

Bref, il y a un seul Esprit qui groupe les croyants en un seul corps. Suivez le plan de Dieu ; travaillez à l'édification d'une église visible, normalement constituée, et vous serez dans la paix et dans la victoire en ce qui concerne les manifestations spirituelles.»⁹³⁰

« Le terrain où doivent se développer les charismes, c'est l'église locale, régulièrement constituée de pierres vivantes (âmes baptisées d'eau et d'Esprit), régulièrement dirigée par des anciens ou évêques (en langage biblique : anciens ou évêques. En langage protestant, on dit : pasteurs), et par des diacres, pour la partie matérielle (en langage protestant, conseillers presbytéraux ou membres de consistoire). »⁹³¹

En conclusion, il est évident, que l'adhésion de L.D. aux idées pentecôtistes n'avait pas pour finalité l'organisation d'un mouvement centré sur le Saint-Esprit, mais un profond renouveau de l'Église instituée, y compris dans sa dimension de catholicité. Il est vrai que cet accueil de l'Esprit pourra bousculer les usages, mais cela ne devrait concerner que les formes extérieures, toujours sujettes à se scléroser, mais pas ce qui les constitue dans leur fond. Ainsi, on ne rejette pas la Bible au profit des inspirations, mais on retrouve le goût de la lire et de la méditer. On n'écarte pas les pasteurs mais on prie qu'ils retrouvent leur rôle de conducteurs spirituels au lieu de se cantonner au rôle de « fonctionnaires » religieux ou de propagateurs de théories théologiques. On se réapproprie les sacrements (baptême et Cène) pour qu'ils ne soient plus seulement des rites dont le sens n'est plus vraiment perceptible, mais l'occasion d'affirmer ce qui lie Dieu à l'humanité au travers de Jésus-Christ. En un mot, le renouveau du Saint-Esprit ne serait-il pas la grande chance de l'Église ?

« Ces expériences spirituelles et mystiques, assez peu connues dans le protestantisme actuel, doivent être non imposées, mais proposées. Elles ont pour but non le salut des âmes, qui est assuré à la conversion, ni même la sanctification, qui est possible dans une certaine mesure sans elles, mais la puissance de l'Église — précisément ce qui nous manque le plus. Elles doivent être répandues avec tact et discernement, en se tenant toujours à la règle de la Parole écrite, et à la loi de l'amour. Elles ne peuvent créer aucune division, car ceux qui s'avancent dans ces voies n'ont aucune raison de ne pas rester dans la communion chrétienne et aimante de tous ceux qui n'en voient pas pour eux-mêmes la nécessité. »⁹³²

II. 5.3 La pratique des charismes dans l'Union de prière.

Nous avons montré l'importance des charismes pour L.D et la manière dont il les comprend dans le cadre des grands thèmes de sa pensée théologique. Mais ce que le contact avec le Pentecôtisme lui apporte aussi, c'est une mise en pratique concrète de ces charismes dans la vie de foi personnelle ou ecclésiale. Nous aborderons donc trois exemples de cette mise en pratique des charismes au travers de la problématique du « baptême de l'Esprit », de la prophétie et de la prière de guérison. Rappelons une fois encore que les charismes ne sont pas à comprendre dans le cadre d'une conception utilitariste de l'Esprit (ce qui lui enlèverait son statut de « personne » de la Trinité) : l'Esprit n'est pas un pouvoir, une sorte de fluide que le croyant devrait s'approprier et apprendre à maîtriser. Donné par le Père, il glorifie le Fils.

⁹³⁰ « Les manifestations spirituelles et leurs contrefaçons », *Esprit et Vie*, 1935, 3, p. 28a-b.

⁹³¹ « 12 études bibliques sur le retour du Seigneur. XII. Le culte et l'adoration en rapport avec le retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, Décembre 1936, 12, p. 287b.

⁹³² « Réveil et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^{ème} siècle*, 30 juin 1932, p. 359b-c.

« Il ne faut pas se représenter la puissance du Saint-Esprit comme une qualité visible sans cesse dans la personne du disciple. Quelle erreur ! Ce qui est visible, dans une vie réellement remplie de l'Esprit, c'est la ressemblance avec Jésus-Christ, principalement la douceur, la joie, la paix. Par le fait, ce qui est visible, c'est Christ même, et non plus la personne humaine. »⁹³³

5.3.1 Le baptême du Saint-Esprit.

Si l'effusion de l'Esprit-Saint accompagné de la glossolalie est le trait caractéristique des mouvements de Pentecôte et plus tard aussi du Renouveau charismatique, c'est aussi l'élément qui a soulevé le plus de controverses. Ce point reste encore aujourd'hui sujet à polémique et oblige à aborder un grand nombre de questions touchant à l'exégèse⁹³⁴, la pastorale⁹³⁵, la théologie systématique⁹³⁶, la psychologie⁹³⁷, l'histoire... Si les différentes théologies sont d'accord pour reconnaître en l'Esprit une réalité « donnée » puisque ce qui exprime la réalité de l'Esprit pour le Nouveau Testament ce seront les charismes (improprement appelés « dons »)⁹³⁸, ces théologies divergent sur la manière dont ce « donné » se manifeste dans le temps vécu. En effet, l'Esprit créateur est éternellement présent, et pourtant il faut que cette présence se traduise dans le vécu ecclésial (Jésus demande à ses disciples d'attendre dans la chambre haute) et dans l'existence du croyant (« Avez-vous reçu l'Esprit-Saint ? » demande Paul aux Éphésiens - Actes 19.2). De même que pour la plénitude du Royaume, avec l'Esprit, il semble que le « déjà » coexiste avec le « pas

⁹³³ « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 44b.

⁹³⁴ Avec les développements du pentecôtisme et encore plus avec le Renouveau charismatique, il s'est agi tantôt de montrer la convergence de cette expérience spirituelle avec les textes néotestamentaire, tantôt de souligner la solution de continuité entre les récits des Actes et les témoignages actuels. Il suffit de mentionner ici les nombreux écrits du professeur Max-Alain CHEVALIER et la somme qu'il a consacrée à la pneumatologie : *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament* (vol. 1, 2, 3), Paris : Beauchesne, 1978, 1990, 1991. On lira en particulier en lien avec le thème de ce chapitre : « Baptême et don de l'Esprit-Saint d'après le Nouveau Testament », op. cit., vol. 3, p. 7-41. Également l'ouvrage de James D. DUNN déjà cité, *Baptism in the Holy Spirit*.

⁹³⁵ Les partisans mettront en avant le renouvellement de la vie spirituelle que cette expérience a pu apporter, les opposants établiront la liste de toutes les dérives qui peuvent y être liées. Pour le domaine du protestantisme évangélique français, je cite deux ouvrages représentatifs de cette critique : William H. GUITON, *Le « Mouvement de Pentecôte » (Pentecôtisme) et la Bible*, Paris : Édition des Bons Semeurs, s.d. (vers le milieu des années 1930), 60 p. L'auteur y mentionne 2 fois des écrits du professeur (!) Dallière. R-M. & J-M. BERTHOUD-MONOD, *Mysticisme d'hier et d'aujourd'hui*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 2000, 168 p. Entre ces deux livres séparés de 70 ans, l'angle critique reste foncièrement le même : le pentecôtisme malgré un vernis biblique et doctrinal qui se veut évangélique est essentiellement une religiosité de l'émotion plus que de la foi, et du sentiment plus que de la doctrine.

⁹³⁶ De nombreux auteurs font remarquer que c'est le développement du pentecôtisme et ensuite l'émergence du mouvement charismatique dans les Églises historiques qui ont contribué à redonner toute sa place à la pneumatologie dans le champ théologique. En Occident, du Moyen Âge à la fin du 19^e siècle, la théologie aurait été essentiellement christocentrique, négligeant l'Esprit (K. BLASER, « L'Esprit et la sanctification », in *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, p. 289).

⁹³⁷ La question de la glossolalie intéressera particulièrement les psychologues (et les linguistes). Voir la référence au livre de K. McDONNELL, note 535.

⁹³⁸ Nous résumons ici le début d'un article de L.D. : Dans le souci de clarifier cette question il faut d'abord faire remarquer que le mot « don » pour désigner l'action de l'Esprit, n'apparaît pas dans le NT. Jésus nous est donné (Jean 4/10) ; les ministères sont donnés à l'Église (Eph 4/8, 11). Les chap. 12-14 de 1 Cor. parlent plutôt des « choses spirituelles » (1 Cor 12/1, 14/1) ; on trouve aussi le terme qui donne « charisme » en français et ceux-ci sont désignés de manière précise (parole de sagesse, prophétie, les langues...). Cette précision de vocabulaire est essentielle car en ce qui concerne l'action de l'Esprit « il ne s'agit pas de dons qui soient en l'homme, mais de manifestations de l'Esprit à travers l'homme ». « Les manifestations spirituelles et leurs contrefaçons », *Esprit et Vie*, 1935, 3, p. 27a-b.

encore ». D'ailleurs, dans toutes les écoles de la vie spirituelle, que ce soit celle des Pères du désert, ou encore dans les écrits de Saint Jean de la Croix ou de Thérèse d'Avila, ou encore au 19^e siècle, dans les enseignements du mouvement de la « higher life », l'épanouissement de la foi est lié à une succession d'étapes qui peuvent laisser croire à une chronologie.

Le pasteur Dallièrre partage volontiers ce point de vue, même s'il refusera de le systématiser puisque Dieu a toujours pleine liberté de bousculer nos schémas.⁹³⁹

« Selon le plan de Dieu dévoilé dans le Nouveau Testament, le baptême du Saint-Esprit est une des premières étapes de la vie chrétienne.

Repentance, c'est-à-dire conversion, volonté de changer de vie et de pensée, en venant à Jésus ressuscité ;

Baptême d'eau, ou don de la sanctification selon Christ, par l'identification avec Lui dans sa mort ;

Don du Saint-Esprit, baptême de feu qui est le but même du ministère du Christ, la grâce que Lui seul peut accorder et pleinement accomplir en l'homme. »⁹⁴⁰

Cette approche par étapes (l'orthodoxie protestante parle d'*ordo salutis*)⁹⁴¹, L.D. la reprend en s'inspirant du cheminement catéchétique :

« Dans le texte de S. Paul aux Corinthiens, le passage de la Mer Rouge est une figure du Baptême ; la Manne et l'Eau, l'aliment spirituel et le breuvage spirituel, figurent la Sainte-Cène ; la Nuée figure alors le Baptême du Saint-Esprit.

Dans cette interprétation des 3 étapes de l'Exode, le Baptême du Saint-Esprit est figuré par la Nuée, parce qu'il rend obscures pour nous les connaissances naturelles. (Telle est l'explication de Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, collection Sources Chrétiennes). Donc, il y a un lien entre Baptême - Baptême du Saint-Esprit – Sainte-Cène. »⁹⁴²

Ce que L.D. semble craindre à trop insister sur le caractère préexistant de l'œuvre de l'Esprit ou sur l'invisibilité et l'intériorité de son témoignage, c'est qu'il n'en devienne peu à peu insignifiant. Ne risque-t-on pas alors de développer une doctrine de l'Esprit qui soit en définitive une justification de la faiblesse, de l'immobilisme et du déclin de l'Église ?

Si effectivement L.D., à la suite du pentecôtisme, comprend bien le baptême du Saint-Esprit comme une expérience de basculement dans la vie du croyant dont l'impact doit être perceptible, cela appelle toutefois quelques remarques.

Tout d'abord, il faut prendre garde à ce que l'accent qui serait mis sur l'œuvre de l'Esprit, notamment la glossolalie, ne soit l'occasion d'un jugement :

« Mais je ne me permettrai pas de professer la doctrine, que parler en langues est signe que l'on a reçu le Saint-Esprit. Ce serait juger le frère, qui croit en Jésus-Christ, qui a reçu le Saint-Esprit comme Dieu le lui a donné, et qui communie avec moi au Corps et au Sang du Sauveur. Le croyant reçoit la personne, qui a nom Esprit-Saint, sous des formes extrêmement variées, et avec des manifestations, des signes, extrêmement divers. »⁹⁴³

⁹³⁹ « Le Baptême du Saint-Esprit, normalement, a sa place entre le Baptême et la Sainte-Cène. Mais ce n'est pas un ordre rigide. Par exemple. Corneille et les païens de Césarée reçoivent d'abord le Baptême du Saint-Esprit, puis sont baptisés après : Actes 10/44-48. Dans les Églises de la Réforme, où le Baptême du Saint-Esprit s'éclaire, il est fréquent qu'il soit compris et reçu après la Sainte-Cène, et souvent en privé ». *La Parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 4^e étude, § 2 : Le Baptême du Saint-Esprit.

⁹⁴⁰ « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 43a.

⁹⁴¹ K. BLASER, op. cit., p. 288. Voir aussi les remarques d'A. BIRMELE : « Baptême dans l'Esprit-Saint et Église », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 254-255.

⁹⁴² *La Parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 4^e étude, § 1 : Les trois étapes de l'Exode.

⁹⁴³ *Quatre études sur l'Épître aux Hébreux*, 1974, 1^{ère} étude, § 1 : Le Réveil.

Ensuite, il faut rappeler que la compréhension de l'effusion de l'Esprit s'inscrit dans la continuité du revivalisme classique qui présentait la conversion comme une rupture existentielle dramatique, caractérisée par un avant et un après. Bien sûr, dans un contexte de chrétienté, dans une culture ambiante où la foi est inculquée dès le berceau, cela peut sembler incongru ; la foi grandit en nous au fur et à mesure de notre cheminement chrétien. Mais pour tous ceux qui vivaient sans Dieu, sans foi, sans sacrements, l'adhésion à l'Évangile est effectivement un « changement radical ».⁹⁴⁴ Il semble que l'expérience du baptême de l'Esprit peut être comprise de la même manière quand il s'agit d'une personne déjà acquise à la foi chrétienne. Il y a le sentiment d'entrer dans une dimension qui était là à portée de main, mais pourtant ignorée.⁹⁴⁵ C'est particulièrement vrai pour des pasteurs qui, bien que versés dans la connaissance de la Bible et de la théologie, peuvent faire l'expérience d'un manque ou d'un vide spirituel, que viendrait combler l'effusion de l'Esprit.⁹⁴⁶ C'est alors pour beaucoup l'occasion d'un renouvellement du ministère.⁹⁴⁷

En troisième lieu, et nous y reviendrons dans le chapitre suivant, L.D. comprend ce basculement non pas simplement en référence à l'histoire personnelle, mais aussi par rapport à l'histoire plus générale. Pour lui, la résurgence d'une vie charismatique effective par l'entremise du Pentecôtisme, est une sorte de *Kairos* dont il ne faut pas négliger la portée. Bien sûr on pourrait faire des charismes une constante de la vie spirituelle, mais il faut aussi être attentif au signe qu'ils peuvent constituer pour notre époque.

« Voilà pourquoi, à mon sens, le Mouvement de Pentecôte vient à nous à une heure providentielle. Que les pasteurs, les conseillers presbytéraux, les moniteurs et monitrices, et tous les fidèles qui se sentiront appelés à un service total de Jésus dans le Réveil actuel, cherchent et reçoivent le baptême du Saint-Esprit : alors l'Église sera revêtue de puissance, elle se réveillera dans son ensemble, elle sauvera un grand peuple dans notre France. »⁹⁴⁸

« Pour notre part, nous croyons que le Réveil du Pays de Galles, en 1904-1905, a été comme le signe visible d'une visitation de Dieu, plus secrète, plus profonde, dans toute l'Église universelle. Il en est de même des Réveils et des organismes ecclésiastiques qui, depuis cette époque, ont rendu témoignage à la vérité des charismes surnaturels du Saint-Esprit. Ces mouvements visibles, souvent méprisés ou combattus par les églises plus anciennes, sont, eux aussi, le signe d'un mouvement prophétique moins visible, qui émeut jusqu'en ses profondeurs l'Église universelle. [...] »

L'Église, à certains moments, a semblé s'arrêter dans son pèlerinage. Jouissant du charisme de connaissance, elle s'est épanouie dans la contemplation des vérités

⁹⁴⁴ C'est ainsi que la Nouvelle Bible Segond traduit le terme *metanoïa* (traditionnellement rendu par repentance).

⁹⁴⁵ On retrouve une telle approche chez des auteurs catholiques proches du Renouveau charismatique (mais aussi chez des théologiens issus des Églises protestantes historiques). Pour ces auteurs, l'effusion de l'Esprit ne remet pas fondamentalement en question la grâce reçue au moment du baptême mais ne fait que déployer ce qui dans cette grâce avait pu rester latent. Du point de vue de Dieu tout était déjà pleinement accordé, c'est seulement du côté humain que la réception de cette plénitude restait imparfaite. D'autres auteurs poseront toutefois la question de savoir, si dans cette expérience de l'Esprit, une réalité nouvelle ne peut pas être donnée par Dieu.

⁹⁴⁶ On peut lire à ce sujet le témoignage du pasteur Arnold BREMOND, *Sur les chemins du Renouveau*, Paris : Pneumathèque, 1980. Il rejoindra le pasteur Dallièrre et l'Union de prière. La littérature du Renouveau charismatique abondera aussi en témoignages de ce genre.

⁹⁴⁷ Ce schéma détresse – appel à Dieu – délivrance / bénédiction est récurrent dans la Bible et il est possible que de manière consciente ou inconsciente il ait servi de cadre pour tous ces témoignages.

⁹⁴⁸ « Réveil et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^{ème} siècle*, 30 juin 1932, p. 359b.

théologiques. Le charisme prophétique, répandu de nos jours, éveille au cœur du pèlerin le désir de reprendre sa marche, et place devant lui l'espérance vivante du but. »⁹⁴⁹

Si nous revenons à la dimension personnelle du baptême dans l'Esprit, il faut aussi souligner, dit L.D., combien, à côté de la paix et de la joie qu'il procure, se manifeste aussi un profond combat. Celui qui attendrait du Saint-Esprit une vie de félicité s'abuserait lui-même. Embrasser cette dimension de la foi, c'est accepter aussi la réalité de la Croix : l'incompréhension, la moquerie, le rejet, la solitude...

« Il avait déjà reçu le baptême d'eau par le ministère de Jean-Baptiste. Il avait déjà été revêtu de la puissance du Saint-Esprit, (Luc 3/21-22). Devant Lui se dessinait un nouveau baptême. Comme Il avait été plongé, avec les pécheurs repentants, dans les eaux du Jourdain, il fallait qu'il fût un jour plongé tout entier dans le feu de la souffrance. À la Croix de Golgotha devait se réaliser ce baptême. [...] Et nous ! Malgré la victoire remportée par Jésus le matin de Pâques, malgré ses promesses si fermes, combien petit est notre courage devant le baptême dans la souffrance ! »⁹⁵⁰

« Ce mélange [*entre la foi et les compromis avec la société*] est purifié par le Réveil, purifié par la souffrance et par l'amour. Loué soit Dieu pour les calomnies, pour l'incompréhension, pour les souffrances infligées aux églises qui sont baptisées d'eau et d'Esprit. Car si elles savent porter ce poids avec l'amour de Christ, le cri : Père, pardonne-leur, montera vers le ciel par elles, et ce cri sera exaucé. Frères, pasteurs, conseillers presbytéraux, chrétiens qui voulez être fidèles, il y a encore de la place dans le cœur du Fils, pour des hommes qui voudront souffrir jusqu'au bout avec Lui, pour que les églises soient pardonnées, et par elles le monde. »⁹⁵¹

« J'ai connu à l'époque du Réveil, dans les années 30, de grandes joies, senties avec force dans la psyché : joies des conversions, joie de réunions [...] ; joies des amitiés nouvelles, entre pasteurs notamment ; joie de certaines guérisons aussi, qui demeurent indubitables pour moi ; joie des premiers Baptêmes. Les joies que je rappelle ici furent belles et précieuses. Ce n'est pas les diminuer que de noter les limites auxquelles elles se heurtèrent.

À la réflexion, je pense que les joies du Réveil n'étaient pas parfaitement pures en moi. D'une part, et ceci est bien, elles marquent le sentiment d'une victoire, d'un mur de séparation qui tombe. Mais je n'étais pas exempt de cet esprit de jugement et d'amertume contre les formes religieuses, - esprit triste que je vous exhortais hier à ne pas entretenir. La victoire de Dieu peut éveiller une exaltation humaine, et pour tout dire alors un rameau d'orgueil. À cela s'ajoute qu'une joie exaltée risque d'être cruelle pour ceux que l'on côtoie et qui souffrent. Il arrive qu'une joie encore trop psychique soit contagieuse. Il arrive aussi qu'elle heurte et referme sur elles-mêmes des âmes malheureuses ».

Par bonheur, - au sens surnaturel, - les épreuves surgirent vite pour moi : épreuves familiales ; divisions dans l'Église de Charmes parmi les réveillés ; divisions d'avec certains des pasteurs du Réveil ; échecs dans certaines prières pour la guérison ; enfin la grande épreuve qui nous enveloppa tous, en France et dans le monde, la Seconde Guerre mondiale, avec la captivité de tant des nôtres, et avec les horreurs que naïvement nous ne croyions plus possibles en notre siècle.

En traversant la souffrance vécue, les joies du Réveil devaient s'approfondir, s'intérioriser, un peu comme un ruisseau qui disparaîtrait sur une terre desséchée, mais pour reparaître, plus pur et plus frais. Nos joies du Réveil ont besoin d'être ressourcées dans la Parole de Dieu, d'être offertes en sacrifice, afin qu'elles nous soient rendues comme *Xara*, le fruit de l'Esprit. »⁹⁵²

⁹⁴⁹ « 12 études bibliques sur le retour du Seigneur. I. Introduction générale », *Esprit et Vie*, Janvier 1936, 1, p. 155a-b.

⁹⁵⁰ « Baptême de souffrance », *Esprit et Vie*, mars 1934, 22, p. 156b.

⁹⁵¹ « Père, pardonne-leur ! », *Esprit et Vie*, février 1935, 2, p. 21a.

⁹⁵² *Les trois premiers fruits du Saint-Esprit : Agape – Xara – Eirene*, 2^e étude : Xara, § 1 : Les joies du Réveil.

« Le Seigneur nous a prévenus avec insistance que nous aurions des afflictions dans le monde ; que les hommes nous haïraient ; que nous ne pouvions pas le suivre sans porter notre croix. Le Baptême du Saint-Esprit n'efface pas cet aspect de l'appel évangélique. Si Jésus a opéré bien des miracles de guérison, il ne s'est pas guéri lui-même quand il a été pendu au bois. Il serait bien vain de s'imaginer que le Réveil, que le Baptême du Saint-Esprit, veut nous introduire dans une sorte de vie chrétienne plaisante, semblable à cette joie superficielle que le monde recherche avec tant d'avidité.

Le chrétien baptisé du Saint-Esprit pleure et passe par l'affliction. Il connaît l'opposition et il connaît l'échec. Il n'est soustrait en rien à la condition humaine, exposée aux risques et aux accidents. Il n'a aucun pouvoir pour contraindre la liberté d'autrui, et il ne réussit pas dans ses desseins comme s'il avait reçu en partage la baguette magique des fées. »⁹⁵³

Les raisons qui justifient ces difficultés rencontrées sont multiples. Elles tiennent d'abord aux circonstances. Aussi bien la société que les institutions ecclésiales se méfient de ce qui apparaît comme une source possible de désordre. Mais la lutte est aussi personnelle car cette lumière d'en-haut vient révéler en nous tout ce qu'il y a encore d'obscur. Si le Saint-Esprit nous saisit et nous habite, il ne nous possède pas, sans quoi nous ne serions plus des créatures libres.

« Comment donc peut-on être baptisé d'Esprit, — et l'Esprit est l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint, — et cependant tomber dans des péchés dont on aurait honte même avant d'être né de nouveau ? [...] L'explication de l'anomalie apparente est simple. Dieu n'anéantit jamais la liberté de l'homme, même en faisant le don du Saint-Esprit. »⁹⁵⁴

C'est dans la correspondance avec Mlle Mathieu que nous trouvons trace – et c'est fort rare – d'un jugement assez personnel sur l'exercice proprement dit des charismes. Dans ce passage nous voyons la prudence toute pastorale d'un homme qui refuse d'enfermer l'action de l'Esprit dans des règles rigides, et en même temps qui aspire à ce que rien n'entrave cette action.

« Les prières "pentecôtisantes" (cf Y) sont toujours un peu pénibles pour nous. Le triage de l'authentique dans les manifestations du genre charismatique est difficile. Sur les "langues" de X je n'ose encore me prononcer. L'Union de Prière est devenue timide dans ce domaine ; nous avons souvent l'attitude de la Brigade autrefois, je ne veux pas dire pour juger les autres, mais pour freiner en nous-mêmes l'inspirationnel et l'émotif authentique. Les hommes notamment parlent beaucoup trop peu. Dès lors la glossolalie de X est peut-être un avertissement pour nous d'en pratiquer une plus authentique nous-mêmes. Un frère m'a apporté après coup une interprétation qu'il avait eue au moment même du parler en langue de X, mais tout cela est douteux, incertain. Je le prends dans la patience et dans l'attente. »⁹⁵⁵

Enfin, l'exigence de la vie par l'Esprit découle de sa finalité : rendre possible la manifestation de l'Église fondée sur la charité. Au vu de 2000 ans de christianisme cela pourrait sembler une utopie irréalisable ici-bas, pourtant c'est là le cœur du projet de Dieu.

« Dans le Réveil actuel, nous nous réjouissons du rétablissement parfait des charismes du Saint-Esprit, dévoilés dans l'Écriture. Mais nous le reconnaissons humblement et droitement : toute manifestation surnaturelle se produisant hors de l'atmosphère d'amour d'une église qui porte le fruit de l'Esprit, ne saurait provenir de l'Esprit-Saint. On devra en chercher la source dans le psychisme humain ou dans quelque autre puissance. On nous reconnaîtra à nos fruits.

[...] Je crois et je suis pleinement persuadé que le plan qui est dans le cœur de Dieu, à l'heure actuelle, c'est de rétablir, dans le Réveil, le culte en Esprit qui lui sera pleinement agréable. [...]

⁹⁵³ *Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 1962 (Suisse), 1^{ère} étude, § 5 : Promesse d'une assistance dans les combats.

⁹⁵⁴ « Les fautes dans l'Église », *Esprit et Vie*, décembre 1934, 31, p. 268a, 268b.

⁹⁵⁵ Correspondance avec Henriette Mathieu, archives UP, 1958 (sans autre précision de date, mais sans doute fin septembre puisque L.D. évoque la Retraite passée).

Que des hommes soient réellement unis entre eux, comme le Père et le Fils sont un ; qu'ils s'aiment entre eux comme Jésus les aime ; cela est certes l'idéal mais il semble qu'on ne peut le réaliser sur la terre que d'une manière approchée. Le moment est venu où le Seigneur Jésus veut le réaliser sur la terre à nouveau, comme au début, d'une manière parfaite, dans le culte d'adoration auprès de Lui. Il le veut, Il le fera, Il le pourra et Il aura une pleine victoire. »⁹⁵⁶

5.3.2 La prophétie.

Notre choix du charisme prophétique s'impose car à son sujet, L.D écrit :

« Le charisme prophétique, ou, tout simplement, la prophétie, est la plus importante des manifestations du Saint-Esprit dans la vie courante de l'église chrétienne, d'après le Nouveau Testament. »⁹⁵⁷

Cette définition apparemment assez simple appelle un certain nombre de remarques. Écrire que la prophétie est « la plus importante des manifestations », suppose une pneumatologie bien réfléchie non seulement sur le plan de la théologie systématique mais également au plan de la pratique pastorale. Comment en effet établir une telle gradation dans l'importance des charismes, si l'on ne s'attelle pas à établir une doctrine de l'Esprit-Saint ? Pour autant, cette pneumatologie ne peut faire l'économie des « manifestations », même si celles-ci nous semblent parfois excessives ou fausses. Nous le disions au début de ce chapitre, la théologie réformée a adopté une approche « cessationniste » de la prophétie en vertu d'une lecture un peu littéraliste de 1 Corinthiens 13.8 : « L'amour ne succombe jamais. Les messages de prophètes ? ils seront abolis ; les langues ? elles cesseront ; la connaissance ? elle sera abolie » (Nouvelle Bible Segond).⁹⁵⁸ Cette fin des charismes est pour L.D. liée à la parousie et pas à un temps de l'histoire de l'Église. Car pendant le temps de l'Église, la prophétie doit faire partie de la « vie courante ».

Dans l'histoire protestante, il aurait semblé plus juste de dire que la prophétie fit partie de la vie « marginale » de l'Église. Nous ne reviendrons pas sur le combat de Luther contre les « enthousiastes », mais nous devons dire un mot ici du prophétisme cévenol. Ce mouvement, qui joua un rôle décisif et controversé aux heures noires de la répression de la Réforme en France, se manifeste par une approche de la prophétie bien éloignée de ce qu'en avait dit Calvin. Il suffit de parcourir *Le théâtre sacré des Cévennes*,⁹⁵⁹ l'ouvrage rédigé par Maximilien

⁹⁵⁶ « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 43b, 44a.

⁹⁵⁷ « Le charisme prophétique », *Esprit et Vie*, juin 1935, 6, p. 61. Cet article a été repris en 1981 par le journal *Esdras* (organe interne des pasteurs des Assemblées de Dieu de France), p. 16-19.

⁹⁵⁸ L.D. répond à cet argument dans *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 45 (2^e éd. : p. 62). Le mouvement des Brigadiers de la Drôme s'intéressa aussi à la prophétie puisqu'un livre sur ce sujet fut publié par eux (*Prophètes d'aujourd'hui, prophètes d'autrefois*, Édition « Le Matin Vient » : Dieulefit, 1931, 235 p.). Mais c'était en 1931, donc un an avant que le Réveil pentecôtiste ne surgisse en Ardèche. Malgré tout on note ici où là des affirmations qui tendent à relativiser l'actualité du ministère prophétique qui semble avoir été remplacé par celui du pasteur ou du docteur. Dans son commentaire des Romains, Calvin écrit : « Ainsi aujourd'hui en l'Église chrestienne, depuis que Christ et son Évangile ont fait la conclusion de toutes les prophéties anciennes et de tous les oracles de Dieu, Prophétie n'est quasi autre chose qu'une droite intelligence de l'Escriture et une dextérité singulière de la bien expliquer » (Commentaires de Romains 12.6, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome 3, Paris : Meyrueis, 1855, p. 218-219). (en ligne) http://www.unige.ch/theologie/numerisation/Calvin_NT/volume3.pdf (consulté 20/04/2016)

⁹⁵⁹ Réédition critique présentée par Jean-Paul CHABROL. Nîmes : Éditions Alcide, 2011, 248 p. le sous-titre est explicite : « Récit des diverses merveilles nouvellement opérées dans cette partie de la province du Languedoc ». Daniel VIDAL, dans la recension de cette édition parle aussi « d'invasion prophétique »

Misson, un survivant des dragonnades, pour constater que sa description des extases prophétiques semble plus proche des manifestations rencontrées dans les assemblées pentecôtistes que dans le culte réformé/restauré qu'Antoine Court impose dès 1715 (il combat ce qu'il appelle « l'illuminisme extatique »).⁹⁶⁰ C'est pourtant ce mouvement des Inspirés que L.D. considère comme précurseur du Réveil dont il devient le défenseur. Dans *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, la référence est explicite :

« Car, quelque opinion qu'on puisse nourrir à l'égard des Prophètes cévenols, il est certain que la tradition évangélique a été sauvée par eux dans notre pays après la Révocation de l'Édit de Nantes. La partie faible du corps pastoral avait abjuré et touchait les pensions de Louis XIV. Les pasteurs fidèles avaient émigré. Ce furent les charismes surnaturels, donnés à d'humbles montagnards, qui maintinrent la prédication de la grâce de Jésus jusqu'à la restauration d'Antoine Court. Les dons surnaturels s'accompagnèrent d'excès et d'extravagances. Mais ici, il faut souligner le fait capital et le méditer longuement : la doctrine d'Antoine Court a consisté à éliminer complètement les charismes, pour les remplacer par les ministères reconstitués. Quelque reconnaissance et quelque respect infini qu'on doive à Court, et que je ne songe pas à lui marchander pour ma part, on peut se demander lequel, de lui ou de Jeffreys, est le plus près de la Parole de Dieu ? Pas de dons surnaturels, mais des ministères : tel est le principe de Court. Mais le revivaliste Gallois au contraire : c'est parce qu'il y a des dons qu'il doit y avoir aussi des ministères. Les croyants remplis de l'Esprit sont comme la matière sur laquelle s'exercent les ministères, leur point d'appui et leur raison d'être. L'expérience de nos églises réformées de France ne vient-elle pas confirmer que, si les ministères excluent les dons surnaturels des fidèles, ils deviennent vite des têtes sans corps : le ministère du pasteur protestant français n'est-il pas devenu trop souvent le ministère unique, à tout faire, le contenu de toute religion, en face de Temples qui se vident et de fidèles qui ne font rien ? Tout le tragique problème de nos Églises depuis plus de cent ans, tous les efforts de Réveil, ne se ramènent-ils pas à cette question centrale : nous avons une ossature de ministères ; mais comment rendre aux fidèles une participation personnelle aux grâces du Saint-Esprit ? »⁹⁶¹

Trente-cinq ans plus tard, la conviction demeure d'un lien entre ce que l'Union de prière a reçu de vivre du Seigneur et ce qui était pratiqué par les prédécesseurs cévenols :

« Ce qui caractérise beaucoup plus l'Union de prière sur le plan inspirationnel, ce sont les paroles plus ou moins inspirées ou prophétiques. Résurgence du prophétisme cévenol peut-être, cette manifestation a pris jour sous nos yeux dans les années avant 39, sans que nos inspirés ardéchois aient eu aucun contact direct avec les Assemblées de Pentecôte. Il y a eu là, dans ce qui furent les racines de l'Union de prière, une poussée indigène et autochtone.

Nous ne faisons pas de transcription écrite des messages prophétiques. Leur substance, si elle a quelque chose de valable, passe dans la réflexion, la pensée, l'enseignement, la vie concrète. Il y a ici continuité entre le charisme, avec son jaillissement spontané, et les dons permanents du Saint-Esprit, dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, tels qu'ils sont

(Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, document 156-82, (en ligne) <http://assr.revues.org/22928> (consulté 19/04/2016).

⁹⁶⁰ Lire à ce sujet la communication de Jean-Paul CHABROL à l'assemblée du musée du Désert en 2015 : « Des "fous" de Dieu aux "sages" de Dieu ». (en ligne) <http://www.museedudesert.com/article5959.html> (consulté 20/04/2016). Citation : « En 1716, la condamnation des "révélations" des inspirés-prédicateurs ne fut pas sans appel. Étaient encore tolérées les "révélations" qui pouvaient "soutenir la foi". La rupture avec le prophétisme n'était donc pas entièrement consommée, mais elle se profilait à l'horizon avec l'appui lointain et les encouragements des théologiens calvinistes de Genève ou de Lausanne ».

⁹⁶¹ Op. cit., p. 24-25 (2^e ed. p. 33-34). Dans une recension de cette brochure de L.D., un certain A.S. fait cette remarque intéressante pour le sujet qui nous occupe : « Il y aurait aussi beaucoup à dire sur le rapprochement que fait M. D. entre les dons surnaturels accordés au début du XVIII^e siècle à des montagnards cévenols persécutés pour cause de religion (dons accompagnés d'excès et d'extravagances) et les dons du revivaliste pentecôtiste Jeffreys, lequel "se tiendrait plus près de la Parole de Dieu" qu'un Antoine Court désireux d'arrêter net les pratiques de quelques dangereux illuminés. Nous nous demanderons seulement, avec inquiétude, ce que seraient devenues, sans l'intervention de Court, les églises sous la croix... » (*Christianisme social* 1933, 7, p. 112-113).

répandus dans votre cœur à tous, comme dans le cœur de la sainte Église universelle, d'où le Saint-Esprit n'a jamais été absent. »⁹⁶²

Cet accueil des charismes et en particulier de la prophétie n'a, on le voit dans cette citation, rien d'une spiritualité « sauvage ». On devine le souci de mesure et d'ordre car L.D. entend avant tout rester un pasteur soucieux de garder l'inspiration au cœur de l'Église. Et comme nous l'avons déjà souligné, la vie de l'église c'est son culte. La liturgie rappelle non seulement le Dieu qui a parlé autrefois par les prophètes, mais atteste qu'il nous parle aujourd'hui encore par le Fils (Hébreux 1.1). C'est l'Esprit qui rend présente la Parole du Père au travers du Fils, notamment quand les Écritures sont commentées (épiclese de la prière d'illumination) mais aussi au moment où la communauté partage le pain et le vin (avec ici aussi une épiclese).

Si nous revenons à la définition de la prophétie donnée au début de ce paragraphe, cette vie courante est aussi mise en lien avec le Nouveau Testament. Cela ne devrait pas nous surprendre car L.D. considère la Bible comme le Grand Sacrement,⁹⁶³ et c'est donc en lien avec elle que le plus important des charismes doit s'articuler.

« Une prophétie ne doit se méditer qu'avec une Bible ouverte et devant l'Eternel. C'est par le travail de l'intelligence humaine, dans la conversation qui cherche à élucider la prophétie, qu'il peut se glisser du faux. Dans la prière il y a un repos, une assimilation de la parole qui se transforme en obéissance et nous conduit à faire les choses d'un seul cœur, sans murmure ni hésitation. Cela n'est pas difficile à mettre en pratique. Il y a des prophéties merveilleuses qui ne peuvent pas venir de l'intelligence humaine, il y a des miracles de guérison, de conversion, de consolation, d'humiliation, mais ce qu'il faut comprendre, c'est que les vrais miracles se passent dans une vie toute simple. [...]

Le centre de la vie toute simple, c'est l'étude de la Bible, la prière. Si nous savons garder cette vie nous éviterons la fatigue, la tension, nous jouirons de la paix, du repos dans le Nom de notre Maître. »⁹⁶⁴

La référence à la Bible est ici importante car non seulement elle nous offre une multitude d'exemples concernant la vie prophétique et l'exercice de ce charisme, mais elle sert aussi de critère pour juger entre la vraie et la fausse prophétie. Cette problématique se retrouve souvent dans les textes bibliques eux-mêmes (Deut 18.9-22). Poser la question de la vraie prophétie c'est aussi reconnaître l'existence de ce phénomène dans toutes les civilisations du Proche-Orient ancien (avec par exemple l'étrange histoire de Balaam, en Nombres 22-24).⁹⁶⁵ Il ne manquera d'ailleurs pas de critiques au sein même du protestantisme pour estimer que les phénomènes prophétiques (et les charismes en général) ne sont que des formes faussement christianisées de pratiques propres au paganisme. Ces réserves étant faites, l'approche

⁹⁶² *L'Église devant les Réveils*, 1958, § 3 : Prises de position.

⁹⁶³ *La Parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 1^{ère} étude, § 4 : Définitions. Dans la même étude, L.D. écrit : « Pour ma part, ce sont les Revivalistes qui m'ont guidé et conduit au Baptême du Saint-Esprit. Par le Baptême du Saint-Esprit, les sacrements m'ont été donnés dans leurs liens et leur plénitude. Je n'ai pas fait une enquête théologique. C'est le Grand Sacrement, la Bible, qui nous a rendu les sacrements, dont le Baptême du Saint-Esprit ». 4^e étude, § 1 : Les trois étapes de l'Exode.

⁹⁶⁴ « Notes sur les prophéties dans la vie de l'Église », *Esprit et Vie*, avril 1936, 4, p. 182b.

⁹⁶⁵ L'article consacré par Cecil M. ROBECK à la prophétie, dans *l'International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (op. cit., p. 999-1012), inscrit la réflexion dans ce vaste horizon du phénomène prophétique tel qu'il est attesté dans de nombreux contextes non-bibliques. Ce simple fait montre aussi l'évolution qui s'est opérée chez certains auteurs pentecôtistes pour relier leur expérience à celle d'autres croyants ou de l'humanité en un sens plus général. On retrouve aussi cela chez Walter J. HOLLENWEGER : *L'expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle*, Genève : Labor et Fides, 1991, 230 p.

narrative propre à la culture religieuse pentecôtiste se traduit par une reprise assez immédiate de ce que la Bible dit de la prophétie (nous avons déjà abordé cette question dans le § 5.2.2).

À nouveau, nous constatons que L.D. sans contester la justesse et l'importance du charisme prophétique cherche pourtant à le recentrer sur le culte, puisque pour lui, c'est le cœur de toute vie spirituelle et le lieu où par la convergence des ministères, les dérives peuvent être grandement minimisées.

« Très vite, dans l'Église des apôtres, les prières et les cantiques inspirés ont dû se graver en paroles récitées. Quoi d'étonnant à cela ? Le Saint-Esprit n'use-t-il pas de la même méthode que le Fils : Jésus, rempli du Saint-Esprit, a donné le Notre Père. A travers l'inspiration, le Consolateur enrichit l'Église de nouvelles prières, qui, comme le Notre Père, s'expriment en paroles que l'on se transmet des uns aux autres. [...]

De très bonne heure, aux inspirations spontanées des prophètes se sont adjointes, dans le Culte de Sainte-Cène, des prières comme celles de la Didachê, qui, pour nous, dans le Réveil, ont de toute évidence une origine charismatique. [...]

L'auteur de la Didachê fait là deux choses qui nous paraissent contradictoires, mais qui, pour lui, certainement ne le sont pas : il donne des paroles à apprendre et il donne toute liberté aux prophètes d'apporter des actions de grâces non apprises. C'est que, pour lui, les unes et les autres ont la même source, le Saint-Esprit. Les prières récitées dans l'Église primitive sont des dons activés de l'Esprit, comme les grappes de raisin sont les dons du cep de vigne. [...]

Comment le Saint-Esprit répandu aujourd'hui ne reconnaîtrait-il pas en nous le Saint-Esprit répandu aux premiers jours dans ces prières récitées ? »⁹⁶⁶

En reprenant la distinction du professeur Leuba entre l'institution et l'événement,⁹⁶⁷ on peut envisager le charisme prophétique dans l'église et son culte comme l'instance qui sans cesse ramène l'Église-institution à l'Église-événement ou le culte-formel au culte-spirituel.⁹⁶⁸ Pour autant, le prophète ne prend pas la place du docteur ou de l'apôtre. C'est en tout cas l'avis de L.D. à propos de Jeffreys et de sa façon d'organiser le Réveil :

« Il [Jeffreys] a compris que les grâces de Pentecôte, si elles étaient authentiques, devaient s'accompagner d'une très forte discipline de la vie individuelle et de la vie ecclésiastique, et que cette discipline ne pouvait être fondée que sur la Bible. Les brebis recevaient des dons surnaturels : il fallait que le troupeau reçût des bergers. Ainsi une doctrine des ministères, conçus non point comme s'opposant aux charismes (dons surnaturels), mais au contraire comme nécessités par eux, s'appuyant sur eux, et en même temps contrôlant toute manifestation publique à la lumière de la Parole écrite, est à la base même de la pensée de Jeffreys. »⁹⁶⁹

Le problème ne se résout pas en privilégiant l'un au détriment de l'autre. Trop souvent dans l'histoire protestante, l'ecclésial a pris le pas sur le prophétique (rappelons le débat de 1715 entre Antoine Court et les représentants du prophétisme). Les partisans de la veine charismatique y ont répondu en déclarant pécheresse l'institution, assimilée à une Babylone. Pour L.D., il s'agit désormais d'oser une réelle complémentarité, même si le dernier mot revient, du moins au plan local, au pasteur. Le pasteur n'est pas d'abord le représentant de l'institution, ni le garant de la vérité doctrinale, mais avant tout celui par lequel la vie communautaire trouve sa cohésion. Le prophète acceptera donc son autorité.

« L'Église ne doit jamais être dirigée par les prophéties, ni par les prophètes. Celui qui prophétise donne le message que l'Eternel lui a confié, il livre la substance de laquelle sortiront

⁹⁶⁶ *Quatre études sur la prière*, 1948, 3^e étude, § 1 : Origines chrétiennes de la prière récitée.

⁹⁶⁷ *L'Institution et l'Événement*, op. cit.

⁹⁶⁸ Ce rapprochement est également proposé par Peter HOCKEN, « Le Renouveau charismatique catholique : sources, histoire, défis », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 186-188.

⁹⁶⁹ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 24-25 (2^e éd. : 32-34).

II. 5 – L'actualité des charismes du Saint-Esprit

des choses nouvelles peut-être. Celui qui parle n'a pas à rechercher ces choses ; le berger de l'église les replacera lui-même devant le troupeau au moment voulu. »⁹⁷⁰

Dans la ligne de l'exhortation paulinienne à rechercher le don le meilleur et la voie par excellence qu'est l'amour-agapê (1 Corinthiens 13), L.D. met en garde contre un exercice agressif de la prophétie. Il prend ici l'exemple des amis de Job (autre exemple d'une approche narrative du texte biblique pour en déduire un enseignement théologique et pastoral) :

« Il y a d'abord dans le livre de Job des exemples remarquables de ce que la prophétie n'est pas : je veux parler des huit discours de soi-disant consolation prononcés par le groupe des trois amis. Celui qui prophétise "édifie, exhorte, console" (1 Cor 14.3). Les trois amis disent des choses qui sont souvent très bonnes ; ils font de la bonne morale et quelquefois de la bonne théologie. Ils ne parlent pas avec l'onction du Saint-Esprit. Leur cœur reste dur. Ils raisonnent, ils discutent, ils condamnent, ils accusent. Là où l'on retrouve ces traits, - le raisonnement, la discussion, la condamnation, l'accusation – on n'a pas l'inspiration du Paraclet, même si celui qui parle prétend parler au nom de l'Eternel. Ce sont comme le dit Job, « des discours en l'air » (16.2-3), et les prétendus consolateurs, qui ne parlent pas par le Saint-Esprit, sont tous des consolateurs fâcheux. »⁹⁷¹

À nouveau donc nous aboutissons à la conclusion que nous indiquions aussi pour le paragraphe précédent à propos du baptême du Saint-Esprit (5.3.1) :

« Que des hommes soient réellement unis entre eux, comme le Père et le Fils sont un ; qu'ils s'aiment entre eux comme Jésus les aime ; cela est certes l'idéal mais il semble qu'on ne peut le réaliser sur la terre que d'une manière approchée. Le moment est venu où le Seigneur Jésus veut le réaliser sur la terre à nouveau, comme au début, d'une manière parfaite, dans le culte d'adoration auprès de Lui. Il le veut, Il le fera, Il le pourra et Il aura une pleine victoire. »⁹⁷²

La prophétie n'est donc pas du domaine de la spéculation intellectuelle (même parée de versets bibliques), mais de l'ordre de la présence divine actualisée, ce qui précisément constitue le cœur du culte.

« Le nom de l'Emmanuel, les images du roi messianique, du rejeton du tronc d'Isaï, de l'homme de douleur, tout ce donné prophétique devient actuel, présent, manifesté en une personne unique, celle de Jésus. La prophétie n'est pas une simple prévision. Si je dis que le train arrive à telle heure, je ne suis en communion ni avec le train ni avec la société des chemins de fer : tout cela est extérieur, à côté de moi : ce sont des objets sur lesquels je prends des renseignements. D'une manière mystérieuse, le Christ annoncé, le Christ préexistant, habite par l'Esprit dans l'âme du prophète. L'Évangile est une étape de la révélation, le passage du monde des symboles au monde de la présence. »⁹⁷³

⁹⁷⁰ « Notes sur les prophéties dans la vie de l'Église », *Esprit et Vie*, avril 1936, 4, p. 182b.

⁹⁷¹ « Le livre de Job et la prophétie », 25 février 1967.

⁹⁷² « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 43b, 44a.

⁹⁷³ *L'union de prière et le prophétisme biblique*, 1961, 2^e étude, § 4 : Esaïe et l'Évangile.

5.3.3 La prière pour les malades.⁹⁷⁴

Ce lien étroit entre vie charismatique et charité est aussi sous-jacent à cet autre trait dominant de la dynamique spirituelle pentecôtiste qu'est la prière pour la guérison. En effet, historiquement, la prière pour les malades fut un signe distinctif du Pentecôtisme aussi important que le parler en langues. Ce fut souvent la publicité autour des témoignages de guérison qui attira un public nombreux dans les missions pentecôtistes. « Jésus guérit » était d'ailleurs un des slogans de l'Évangile *Foursquare*. Sur ce point aussi, L.D. se montrera dès le début assez bienveillant même s'il ne partage pas le style un peu tapageur de certains prédicateurs qui concentrent leur ministère presque exclusivement sur la guérison.⁹⁷⁵

C'est lors de son séjour en Angleterre, au contact des frères Jeffreys,⁹⁷⁶ que L.D. prend conscience de l'importance de la guérison en lien avec l'effusion de l'Esprit.

« Une seconde impression est celle que je garde des témoignages de guérison que j'ai pu entendre. J'ai senti combien le Seigneur agissait avec puissance par ce moyen. »⁹⁷⁷

Il le redit aussi plus longuement dans son plaidoyer pentecôtiste, *D'aplomb sur la Parole de Dieu* :

« Quelle place tiennent dans ces Églises les dons surnaturels ? Tout d'abord, M. Jeffreys qui semble avoir un don réel de guérison, impose les mains aux malades dans les campagnes de Réveil. Il n'a pas organisé, à ma connaissance, de système de contrôle médical comme à Lourdes, et c'est une chose qu'on lui reproche quelquefois. M. Jeffreys répondrait sûrement que ce contrôle n'est pas dans la Bible et que l'apôtre Paul ne semble pas avoir fait appel à Luc, le médecin bien-aimé, pour ce travail qui eût pourtant été de sa compétence. Quoi qu'il en soit, j'ai pu m'entretenir longuement avec des personnes bien portantes qui ont la conviction, partagée par leur entourage, d'avoir été l'objet de véritables miracles de guérison. Outre cette imposition des mains, les pasteurs pratiquent l'onction d'huile aux malades membres de leurs églises, et les communautés s'associent dans les réunions de prière à l'intercession en faveur de ceux qui souffrent. [...]

⁹⁷⁴ Le texte le plus détaillé sur ce sujet est l'enseignement donné à la Retraite de l'Union de prière en 1957, *La maladie et la guérison*. La 1^{ère} étude développe une doctrine du péché et de la croix en lien avec le cas particulier de la maladie et de la mort. Dans la 2^e étude, L.D. aborde la question de la guérison en lien avec le ministère de Jésus, prolongé par celui des Apôtres. Ce ministère apostolique est offert, en vertu du sacerdoce universel des croyants, à tous les disciples de tous les temps. Le point essentiel est que la guérison surnaturelle est signe du Royaume et annonce du règne messianique où la mort sera anéantie. La 3^e étude intitulée « La vie de Jésus-Christ » indique les divers domaines, naturels et spirituels, où l'œuvre bienfaisante du Christ se manifeste, notamment dans la Cène mais aussi au travers de la médecine qui n'est pas à rejeter (comme l'enseignaient certains pentecôtistes américains). La dernière étude aborde la question de la mort et invite à oser la confronter au travers de la pratique de l'onction d'huile.

⁹⁷⁵ W. H. GUITON (*Le « Mouvement de Pentecôte » et la Bible*, op. cit., p. 17-26) est lui très critique de cette insistance pentecôtiste sur la guérison. Il estime bibliquement infondé le lien entre santé et sainteté : « Il serait injuste de méconnaître le ministère de la douleur, physique et morale, acceptée dans la soumission et la louange » (p. 8)

⁹⁷⁶ L'œuvre, dont ils étaient deux des responsables, s'appelait « Elim ». L.D. rappelle que ce lieu biblique était aussi lié à la guérison : « Exode 15/26, est appelé par George Jeffreys "la grande alliance de la guérison". Les paroles de l'Eternel sont rapportées entre la station à Mara, où les Israélites ne trouvèrent point d'eau, et celle d'Elim, où il y avait douze sources d'eau et soixante-dix palmiers. Au moment où surgit ce nom d'Elim, que G. Jeffreys devait prendre comme drapeau de son œuvre, le texte sacré vient de rapporter cette déclaration du Tout-puissant : "Je suis l'Eternel qui te guérit". La promesse est renouvelée un peu plus loin : "J'éloignerai la maladie du milieu de toi". Ex. 15/26 et 23/25 ». *La maladie et la guérison*, 1957, 1^{ère} étude, § 3 : La maladie et la guérison dans l'Ancienne Alliance. Sur la vie et l'œuvre de Jeffreys : Albert W. EDSOR, *George Jeffreys, Man of God. The Story of a Phenomenal Ministry*, London : Ludgate Press Limited, 1964, 150 p.

⁹⁷⁷ « Quelques impressions d'un voyage en Angleterre », *Viens et Vois*, octobre 1932, 1^{ère} année, n° 7, p. 135a.

Pour ma part, j'ai eu une révélation d'une extraordinaire intensité spirituelle pendant que M. Jeffreys imposait les mains aux malades dans une réunion, à Brighton. Ce jour-là j'ai compris, comme je ne l'avais jamais fait auparavant, ce que l'Évangile veut dire quand il parle de la compassion du Seigneur Jésus, J'ai reçu ce jour-là un trésor qu'aucune objection abstraite ne peut me faire renier. [...]

Le seul trait qui rappelle les doctrines spéciales du mouvement de Pentecôte, dans ces campagnes en collaboration avec les pasteurs, est l'imposition des mains publiquement faite aux malades. Cette pratique choque beaucoup de pasteurs et d'anciens d'Église. Elle n'est pas dans nos traditions, quoique la guérison divine y soit entièrement. [...] L'expérience a déjà prouvé, à Privas, à Lorient et à Nîmes, que ces campagnes amènent des conversions et un souffle de Réveil dans nos églises, sans qu'il en soit résulté, à ma connaissance, aucun inconvénient. Que chaque Église agisse selon sa conviction à cet égard, mais je ne puis que lancer un vigoureux appel pour que la fraternité entre nous ne soit point rompue, ni même entamée, à cause de ces campagnes de Réveil. »⁹⁷⁸

Comme pour la question des charismes, L.D. rappelle que tout au long de l'histoire de l'Église, des guérisons miraculeuses sont attestées, notamment par le biais de personnalités ayant aussi cultivé un intérêt pour la relation mystique avec Dieu.⁹⁷⁹

« Il est capital de noter que, pendant le "retard" du Maître, les charismes ont été dans les individus, non dans le Corps de Christ. De tous temps par exemple, il y a eu, dans les Églises officielles elles-mêmes, des prophètes, au sens le plus précis du mot. Sainte Brigitte de Suède, qui envoyait ses "messages" au pape, sainte Thérèse d'Avila, au XVI^e s., en sont des exemples éminents. De tous temps également, il y a eu dans les églises, catholiques ou séparées, des dons de guérison. Mais, répétons-le, ces charismes ont été des cas individuels. La marche de l'église dans l'ensemble, n'a pas été modifiée. Et le Maître n'est pas revenu. »⁹⁸⁰

Il est vrai que souvent ces chrétiens considérés comme ayant une foi particulièrement vive ne faisaient pas vraiment de publicité autour des guérisons dont pouvaient bénéficier des malades qui les approchaient. Avec le Pentecôtisme, cela change. La guérison est mise en avant comme instrument pour renforcer l'évangélisation. Des ministères entièrement centrés sur la guérison s'organisent et, avec le développement des moyens médiatiques, acquièrent une notoriété inconnue jusque-là.

Ce qui fait la une des journaux et ce que l'on retient, ce sont ces grands rassemblements qui mettent en avant non seulement le thème de la guérison, mais souvent aussi les « guérisseurs » qui la prêchent. Dans le monde anglo-saxon on peut citer par exemple les noms de William Branham (1909-1965)⁹⁸¹, de Kathryn Kuhlman (1907-1976), d'Oral Roberts (1918-2009), de Tommy Lee Osborn (1923-2013), de Reinhard Bonnke (1940-), de Benny

⁹⁷⁸ Op. cit., p. 29-30, 38, 50 (2^e éd. : p. 40-41, 53, 69-70).

⁹⁷⁹ C'est sans doute à la demande du pasteur Dallièrre que l'historien, Fadiey LOVSKY, membre de l'Union de prière, rédigea une étude fouillée intitulée *L'Église et les malades* (Paris : Éditions du Portail, 1958). Il y souligne le glissement qui s'est progressivement opéré dans la compréhension de l'onction des malades (Jacques 5.14-15) : on passe de l'espérance de la guérison à l'acceptation de la maladie et de la mort (extrême onction). Malgré cette mutation théologique importante, Lovsky relève, dans son survol historique du 2^e à la fin du 19^e siècle, les cas de guérisons attribuées à l'intervention divine et en réponse à la prière. Il souligne aussi le développement croissant de cette doctrine de la guérison dans le protestantisme issu des Réveils.

Voir aussi un long § de son article sur le curé d'Ars : « La vie du curé d'Ars (1786-1859) », *Esprit et Vie*, 1938, 9, p. 93-101.

⁹⁸⁰ « 12 études bibliques sur le retour du Seigneur. XII. Le culte et l'adoration en rapport avec le retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, Décembre 1936, 12, p. 287a-b.

⁹⁸¹ L.D. était assez réservé sur cet évangéliste qui finira par adopter des théories jugées hérétiques par de nombreux responsables pentecôtistes. Mais son ministère de guérison était impressionnant.

Hinn (1952-), ...⁹⁸² En France on pourrait citer les noms de Jean-Louis Jayet ou de Carlos Payan. Plusieurs émissions télévisées ont aussi consacré des reportages à cette église de Mulhouse, *La Porte Ouverte Chrétienne*, dont la croissance phénoménale a commencé par une expérience de guérison.⁹⁸³ Du côté catholique, c'est le père Emilien Tardif (1928-1999) qui fut longtemps une figure incontournable en matière de ministère de guérison.⁹⁸⁴ Nous pouvons aussi nommer Damian Stayne qui est régulièrement invité en France dans les milieux catholiques charismatiques et au-delà.⁹⁸⁵

Que l'œuvre de Dieu se focalise sur une personne, cela n'étonnera nullement le lecteur de la Bible. Depuis l'appel d'Abraham jusqu'à celui de Paul, ce furent le plus souvent par le biais d'individus que les plus grands bouleversements spirituels se sont opérés. N'est-ce pas aussi cette focalisation sur la personne qui fait que lors de temps de prière pour les malades, certains s'arrangent pour que ce soit le pasteur de renom qui prie pour eux plutôt qu'un de ses associés ? Intuitivement, l'âme humaine tendrait à croire que certains ont reçu un « pouvoir » spécial et que c'est par eux que viendrait la guérison.⁹⁸⁶

Pour L.D., de telles démarches risquent de renforcer ces tendances individualistes qu'il dénonce comme une dérive néfaste de la société moderne. Ce qui compte, c'est MA guérison et on recherche celui qui aura LE charisme pour ME la donner. On peut faire remarquer que si la question de la guérison divine a pu prendre une telle ampleur au 20^e siècle, c'est aussi parce que la question de la santé est devenue essentielle pour nombre de nos contemporains. Et avec l'émergence de la psychanalyse, c'est une véritable révolution qui s'opère en soulignant que les maladies dont souffre l'humanité ne sont pas qu'organiques. L'humain n'est pas qu'une machine à réparer ; il souffre aussi à cause de son histoire, personnelle ou collective. Cette prise en compte du psychique annonce la quête effrénée du « bien dans sa peau ». Désormais, tous les moyens sont bons pour être enfin libérés de tout ce qui a gardé l'humanité dans les chaînes de la maladie, de la mort et du mal-être. Comme l'indique le

⁹⁸² Pour les noms cités ici, se référer à l'*International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, op. cit. Nous avons retenu ces quelques noms parce qu'ils sont connus en France, soit parce qu'ils y ont tenu des réunions (souvent appelées « croisades ») soit par leurs ouvrages. Dans le même dictionnaire, un article très fouillé de R.A.N. KYDD, « Healing in the Christian Church », p. 698-711. Il propose une approche du sujet au travers de 6 modèles différents qui lui permettent une typologie très suggestive de ce mouvement protéiforme de la guérison chrétienne.

⁹⁸³ Jean PETERSCHMITT, *Maintenant mon œil te voit*, Mulhouse : Éditions Philadelphie, s.d., 245 p. Il est intéressant de noter l'évolution récente des reportages sur cette église. Au début des années 2000, le ton était plutôt suspicieux et agressif, cherchant à faire passer cette communauté pour une secte et son enseignement sur la guérison comme l'indice d'un réel danger pour les personnes fragiles. Aujourd'hui, le ton est plus nuancé car aucune accusation fondée n'a pu être apportée. En lien avec la Fédération protestante de France, une étude sociologique de cette communauté a été réalisée : Laurent AMIOTTE-SUCHET, Jean-Paul WILLAIME. *La pluie de l'Esprit : Étude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne "Mission du Plein Evangile. La Porte Ouverte Chrétienne"*. 2004. Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (en ligne) <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00124902/document> (consulté le 26/02/2016)

⁹⁸⁴ On trouvera un certain nombre d'informations sur le site : <http://emilientardif.cartefoi.net/>. On peut aussi consulter : M-S. BUISSON, *Emilien Tardif : Lève-toi et marche*, TF1 Éditions - Éditions de l'Emmanuel, 1995, 261 p.

⁹⁸⁵ Catholique anglais, marié et père de deux enfants, Damian Stayne est fondateur de la communauté *Cor et Lumen Christi* en Angleterre et exerce un service de guérison et d'évangélisation reconnu, dans le monde. Le Chemin Neuf l'a sollicité en France. (<http://www.coretlumenchristi.org/>).

⁹⁸⁶ Déjà dans le livre des Actes on note de telles attitudes : 5.15 « On apportait les malades dans les grandes rues et on les plaçait sur des litières et des grabats, pour qu'à la venue de Pierre, son ombre puisse au moins couvrir l'un ou l'autre ». Aussi : Actes 14.8-18.

rapport du comité d'experts réuni par l'Église anglicane sur la question de la guérison : « Les partisans de la sécularisation pourraient dire que les développements récents du ministère de guérison dans l'Église, ne sont qu'une autre proposition de thérapie alternative sur le marché du 'rétablis-toi vite'. »⁹⁸⁷

Une telle focalisation sur le bien-être personnel se retrouve aussi dans un des mouvements issus du Pentecôtisme. En se fondant sur une doctrine de l'expiation assez classique dans la théologie évangélique issue du calvinisme, le mouvement de la « parole de foi »⁹⁸⁸ a enseigné qu'à cause du fait que Jésus a pris à la croix non seulement nos péchés mais aussi nos maladies, nous devrions proclamer en toutes circonstances notre guérison ! La santé deviendrait presque une preuve de notre sanctification. Le pasteur Louis Dallièr fut rendu attentif à cette question par les contacts qu'il avait avec les milieux pentecôtistes et de Réveil. Voici comment il en parle dans son étude de 1957 déjà citée :

« Une réflexion très attentive est ici nécessaire. Jésus-Christ, en effet, s'est chargé du péché sans avoir jamais péché. Il a porté nos péchés dans son corps sur le bois, I Pi. 2/24 ; il a été fait péché pour nous, II Cor. 5/21, par l'acte de son amour qui a enduré la malédiction due au péché. Il a offert au Père son obéissance et ses souffrances, comme un sacrifice expiatoire pour le péché qu'il n'a pas commis.

Ce n'est pas dans le même sens que Jésus a porté nos souffrances : car il les a éprouvées lui-même. [...] Dans la Passion, [...] les coups qui atteignent le corps de notre Sauveur, et les clous qui le percent, produisent cette altération des organes, qui caractérise la maladie : et c'est une maladie qui le mène à la mort. Lui qui avait guéri les autres, il ne s'est pas guéri lui-même.

Dans la Croix même, il n'y a pas trace de péché, et le péché est expié. Les meurtrissures, elles, sont expiatrices. Il y a là une distinction capitale. Les conséquences du péché n'avaient pas à être expiées, car elles ne sont pas coupables. Assumées par le Christ, elles deviennent l'instrument par lequel il expie ce qui seul avait à être expié, ce qui seul était coupable, le péché.

En détruisant le péché, Jésus-Christ a bien détruit aussi toutes les conséquences du péché, la maladie et la mort. "Il a paru pour détruire les œuvres du Diable" (I Jean 3/8). Ce n'est donc pas une erreur de dire qu'il y a une rédemption, c'est-à-dire un rachat, qui libère l'homme du péché, de la maladie et de la mort. Mais la position du Christ n'a pas été identique devant le péché, qu'il a rejeté, et devant la maladie qu'il a prise. Il en résulte que la position du chrétien ne sera pas identique non plus devant le péché et devant la maladie. Il en résulte encore que l'on ne doit pas assimiler, comme deux choses identiques la foi qui sauve du péché, et la foi qui guérit. Il y a là des nuances d'une extrême importance. »⁹⁸⁹

À ceux qui, dans cette ligne de pensée, enseigneraient que la foi rend désormais le recours à la médecine inutile (ce qui est arrivé à plus d'une reprise dans l'histoire du Pentecôtisme), L.D. répond :

« Pour ce qui est des guérisons, il est juste de ne pas être esclave d'une sorte de tyrannie de la médecine. Les docteurs peuvent se tromper, hélas ! nous le savons. Leur art et leur science ont des limites et quelques-uns d'entre eux ne savent pas le reconnaître. Mais la recherche

⁹⁸⁷ *A Time to Heal : A Report for the House of Bishops on the Healing Ministry*, London : Church House Publishing, 2004 (4th édition), p. 10. (en ligne) <https://books.google.fr/> [Consulté 26/02/2016]

⁹⁸⁸ Un de ses représentants est Kenneth Hagin (Word of Faith = parole de foi ; connu aussi comme mouvement de la confession positive). Plusieurs auteurs critiques de ce mouvement soulignent ses parentés avec des méthodes de pensée positive devenues très à la mode dans l'Amérique de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle. Voir l'article de L. LOVETT « Positive confession theology » dans *l'International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, op. cit., p. 992-994. Mais Hagin n'est pas le premier à établir ce lien. Dès les débuts du Pentecôtisme on trouve cette affirmation « there is healing in the atonement » (« La guérison se trouve dans l'expiation »).

⁹⁸⁹ *La maladie et la guérison*, 1957, 1^{ère} étude, § 4 : La Croix de Jésus-Christ et la maladie.

du don des guérisons ne doit pas conduire à condamner les médecins ou à rejeter la médecine en bloc, car c'est là encore une manifestation de l'enfantillage méchant.

Le malade aussi doit être tout à fait libre et à l'aise dans son cœur. S'il veut prendre un remède tout simple qui atténue les symptômes du mal, qu'il le fasse. S'il veut se confier à un médecin et suivre ses prescriptions, qui aideront les forces naturelles de guérison qui habitent le corps vivant, qu'il le fasse. Rien de tout cela ne fait obstacle à une guérison divine : si Jésus la donne, Il la donne quand Il veut, et où Il veut, et tout reste plongé dans la lumière de sa grâce. »⁹⁹⁰

Si nous insistons sur ce point qui peut paraître anecdotique, c'est que, dans l'évangélisation, il ne s'agit pas de prêcher un Évangile qui laisserait croire que par la foi en Jésus toutes les difficultés de la vie disparaîtraient. C'est malheureusement ce que l'on retrouve dans la très décriée « théologie de la prospérité », selon laquelle le croyant fidèle verrait son existence prospérer à tous points de vue (santé, emploi, famille, finances...).⁹⁹¹ L'impasse à laquelle ces pseudo-théologies de la prospérité aboutissent c'est de privilégier le « donne-nous notre pain » au « que ton règne vienne ». Car quand bien même Dieu nous favoriserait en nous accordant santé, prospérité, relations épanouies... nous resterions toujours menacés par la tentation. La seule attitude chrétienne cohérente consiste donc à aller jusqu'au bout du Notre Père et à dire : « délivre-nous du mal », ce qui ne se réalisera pleinement qu'avec l'avènement du Royaume.

En attendant, comme pour l'exercice des charismes de manière générale, c'est en ramenant le ministère de guérison vers l'Église que les dérives individualistes seront fortement diminuées. Il en prend comme exemple l'œuvre liée à une femme anglicane qui dans sa jeunesse avait été miraculeusement guérie.

« Il faut que je dise d'abord l'admiration que j'éprouve pour la construction de l'œuvre de Dorothy Kerin. Cette œuvre en effet est entièrement intégrée à l'Église anglicane ; elle est bénie, soutenue, enseignée, par des Evêques et des pasteurs de l'Église. [...]

Toute la structure des maisons de guérison me paraît juste au point de vue biblique et ecclésial. En conséquence sûrement de ce fait, la doctrine et la pratique de la guérison me paraissent justes aussi. Je m'y sens délivré de tout sectarisme, de toute outrance. Le don de guérison n'est pas présenté comme l'apanage d'un croyant qui s'en irait seul ; il est ancré dans l'Église et dans la communauté priante. Par ce don l'Église devient pleinement maternelle, car, sur le plan de la nouvelle naissance, elle enfante à la vie de Jésus-Christ l'homme tout entier, esprit, âme et corps. »⁹⁹²

Dans ce cadre ecclésial l'ego de chaque fidèle peut dire comme Jean-Baptiste : « Il faut que Jésus croisse et que je diminue ». Le côté flamboyant de certains ministères de guérison doit s'effacer pour développer une saine humilité.

« Ceux qui ont, ou ceux qui recevront, des charismes de guérison devront veiller avec courage dans deux directions principales. Le charisme de guérison doit s'exercer comme une délégation de l'Église. L'homme disparaît d'autant plus en Jésus-Christ que ce n'est pas lui qui attire les regards, mais l'Église qui l'envoie. C'est dire qu'un ministère apostolique témoignera d'un esprit humble et docile. Il ne se répandra pas à droite ou à gauche hors de la communion de l'Église. Il sera disponible et non dominateur.

⁹⁹⁰ *Méditation sur les charismes (dons) de guérison*, réunion du 29 janvier 1967.

⁹⁹¹ Le Conseil National des Évangéliques de France (CNEF) a édité un livre sur cette question. Disponible en ligne : <http://www.mediafire.com/view/?stvg4smtqqo1c8q>

⁹⁹² *L'Église et l'évangélisation*, 1956, 3^e étude, § 4 : Une source d'inspiration ; § 5 : Les guérisons de Jésus-Christ. Deux ouvrages de D. KERIN ont été traduits en français : *Une main me toucha*, Paris : Éditions du Vieux Colombier, 1954, 90 p. ; *La promesse s'accomplit*, Paris : Éditions du Vieux Colombier, 1956, 159 p. Ce second livre est le récit du développement de l'œuvre d'accueil et de prière pour les malades qui aboutit à la fondation de la maison de Burrswood en Angleterre. Dans ce lieu, l'accompagnement des malades se fait à la fois sur un plan médical et sur un plan spirituel.

La seconde direction où il faut veiller est celle de la renommée. Aujourd'hui les guérisseurs non-chrétiens, usant de dons naturels ou de pouvoirs encore mal connus, attirent une immense clientèle. Il y a pour le chrétien un immense danger que nos contemporains regardent à l'efficacité pratique, sans vouloir entendre le nom de Jésus-Christ, et que la guérison divine se trouve engloutie dans une sorte de "guérissage" naturel mais paramédical.

Pour les hommes, nombreux aujourd'hui, qui vont de lieu en lieu, se réclamant de la guérison divine, mais sans le contrôle d'une Église à laquelle ils soient incorporés, la double vigilance que nous indiquons est très difficile. C'est dire que l'Église doit beaucoup prier pour eux. La solitude de ces hommes fait que nous n'avons pas les moyens de juger s'ils sont vraiment envoyés de Jésus-Christ, et fidèles à leur Maître. Nous devons espérer que plusieurs au moins le sont, et nous devons garder une entière paix entre nous si nos appréciations personnelles diffèrent quant à tel ou tel de ces ministères. - N.B. Je pense dans ce paragraphe aux prédicateurs, tels que Branham, Hicks, etc, dont le passage est en général exposé à la controverse. »⁹⁹³

Si le cadre ecclésial doit servir de garde-fou à certaines dérives ou excès, il est aussi le lieu le plus approprié pour accueillir celles et ceux qui, face à la maladie, demandent le secours du Seigneur.⁹⁹⁴ C'est le culte, et particulièrement la Cène qui préparent les uns à prier pour les malades, et ces malades à recevoir la prière. Par le culte, c'est vers Jésus que tout est recentré et c'est à la volonté du Père, quelle qu'elle soit, que l'on s'abandonne. À nouveau, L.D. établit un lien entre cette prière particulière et les sacrements. Dans le cas de la guérison, il leur reconnaît une réelle efficacité en vertu précisément de l'action opérante de l'Esprit.

« Cela est attesté encore par ce second fait que Jésus forme les apôtres pour déposer entre leurs mains les sacrements de la nouvelle alliance. Au risque d'une certaine hardiesse par rapport à la lettre des écrits de Calvin, disons que nous parlons ici de deux sacrements reconnus par presque tous, le Baptême et la Sainte-Cène, et aussi d'un troisième, qui est bien proche des deux premiers, la promesse, le don ou le Baptême du Saint-Esprit. Ces signes visibles et efficaces dans la foi saisissent la personne de l'homme entier, esprit-âme-et-corps, pour le greffer sur le Cep qui est Christ, et pour le revêtir de la force, de la fermeté qui fut celle même du Christ, c'est-à-dire l'habitation du Saint-Esprit en l'homme.

Tant que Jésus a agi lui-même comme évangéliste, il n'a pas mis encore en pleine lumière les actes sacrés que les disciples n'étaient pas prêts encore à recevoir. Mais Jésus a figuré à l'avance les sacrements en touchant le corps des hommes, en particulier par les guérisons, les actes de puissance et tous les miracles. Le paralytique était un homme pardonné, mais aussi un homme guéri, vivant même dans son corps physique de la vie du Christ. »⁹⁹⁵

« Les manifestations de puissance, guérisons et miracles, partent du culte d'adoration comme autant de rayons d'amour, pour aller chercher ceux qui vivent loin des fêtes solennelles, et les éveiller à une vie toute nouvelle. »⁹⁹⁶

Nous le voyons, la perspective de l'évangélisation n'est pas absente, mais elle s'articule sur le culte qui pour L.D. est au cœur de toute vie de foi. Pour le Pentecôtisme, la logique est un peu inverse : l'évangélisation est première et le culte en découle en ce qu'il rassemble les convertis. Mais même si les accents peuvent être portés différemment, il reste un point

⁹⁹³ *La maladie et la guérison*, 1957, 2^e étude, § 5 : Le renouveau de la guérison divine.

⁹⁹⁴ Ce sera le cas dans l'Union de prière puisque sa Charte spécifie : § 109 L'Union de prière n'est pas un mouvement de guérison, comme il en existe dans certaines Églises, mais elle croit à la guérison par l'action directe de Dieu, appelée parfois « guérison divine » ou « guérison par la foi ». Elle ne saurait rester indifférente aux maladies, infirmités, accidents ou épreuves de ses Membres, Postulants et amis, ou des personnes recommandées à sa prière. Elle prie et intercède pour eux et pratique, dans certaines circonstances, l'imposition des mains aux malades et l'onction d'huile, recommandée par l'Écriture (Jacques 5.13 – 18). Elle tient également en haute estime toutes les professions médicales et intercède pour ceux et celles qui les exercent.

⁹⁹⁵ *L'Église et l'évangélisation*, 1956, 2^e étude, § 2 : L'initiation chrétienne.

⁹⁹⁶ « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 43b.

commun entre les deux approches, celui de la communion. Un geste la signifie aussi bien chez les Réformés que chez les pentecôtistes :

« L'imposition des mains rappelle aux chrétiens qu'ils sont membres les uns des autres et qu'ils forment un seul corps. »⁹⁹⁷

Si nous suivons la logique de notre présentation de la pneumatologie de L.D., nous devons maintenant dire quelques mots des problématiques pastorales. Il ne suffit pas en effet d'invoquer l'importance de l'Église pour que tous les problèmes disparaissent. C'est même souvent le contraire, et cela n'est pas nouveau comme nous le voyons déjà dans tant de passages du Nouveau Testament.

« Autre cas. Quelqu'un a été guéri en réponse à la prière, avec l'imposition des mains ou l'onction d'huile. C'est une grâce qui découle de la Croix ; c'est un sujet de reconnaissance et d'allégresse ; c'est une source de force pour faire du bien aux autres. Qu'il se garde donc, celui qui a été ainsi béni, du levain de la Loi des Juifs ! Car en voici un autre qui souffre et qui ne demande pas l'onction d'huile. Ou bien, on a prié pour lui et il continue de souffrir. Que fera le chrétien rempli de l'Esprit : il continuera de prier ; il cherchera s'il n'y a pas dans son propre cœur un obstacle à la guérison de son ami. Mais que lui souffle tout bas le démon de la Loi ? "Ce malade n'a pas eu assez de foi ; j'ai eu plus de foi que lui !" Si l'on cède à cette pensée, on attribue la guérison au mérite de l'homme, à cette soi-disant foi. En réalité, la guérison ne peut venir que de la Croix. Et dans ces choses, l'un est guidé d'une manière, l'autre d'une autre ; l'un plus vite, l'autre plus lentement, selon la volonté de l'Esprit-Saint. Gardons-nous de remettre les autres sous la Loi ! Ce n'est pas : tant de foi, tant de guérison. C'est tout grâce, c'est tout don. La guérison de tel malade, qui tarde à venir, est sans doute déjà donnée dans la Croix. Mais elle n'apparaît pas parce que les chrétiens ne prient pas assez pour lui ; ou plutôt parce qu'ils ont le cœur endurci. Ils sont redevenus Juifs de la Loi. Ils ont annulé la Croix. »⁹⁹⁸

Dans le passage suivant, une allusion est faite à une problématique que L.D. abordait souvent dans ses écrits ou ses enseignements, celle de la sanctification.⁹⁹⁹ De même que la présence divine a pu quitter le temple à cause des fautes d'Israël, le Saint-Esprit se retire du cœur qui ne serait pas pleinement dans la lumière de Dieu.

« Certes le disciple au cœur droit peut momentanément s'écarter de Christ : alors il est dans la faiblesse, et son cœur est triste. Qu'il soit certain que dans cet état Dieu ne donnera pas de manifestations spirituelles du tout. Vouloir prophétiser, agir pour une guérison miraculeuse, alors que le cœur est triste et séparé de Christ, voilà qui ouvrirait la porte aux contrefaçons ! Mais ce serait folie d'agir ainsi. Si quelque chose me sépare du Maître, la première chose à faire, toutes affaires cessantes, c'est de retourner à Lui dans l'humiliation pour recevoir son pardon, sa paix, sa sainteté. Dans cette atmosphère remplie de Christ, les charismes de l'Esprit réapparaîtront sans doute et tout sera dans une pleine sécurité. »¹⁰⁰⁰

Mais trop insister sur la sanctification pourrait ramener à une forme de narcissisme et à une forme de foi scrupuleuse à l'excès. L'essentiel, comme il vient d'être dit, c'est de tout orienter vers Christ. À partir de l'exemple de la guérison de l'aveugle de naissance dans l'Évangile de Jean, L.D. souligne des éléments qui lui semblent essentiels dans ce recentrage sur Jésus :

« Jésus guérit le corps malade au moyen d'intermédiaires corporels. Le Seigneur fait de la boue avec sa salive et applique cette boue sur les yeux aveugles. Il y a là une image du

⁹⁹⁷ « L'imposition des mains », *Esprit et Vie*, 1933, 11, p. 56b.

⁹⁹⁸ « Maintenons le Scandale de la Croix », *Esprit et Vie*, septembre 1934, 28, p. 235a.

⁹⁹⁹ On rappellera que dans les développements du méthodisme, certains ont enseigné la pleine sanctification par laquelle le croyant pouvait être libéré de l'emprise du péché. Ce point a nourri de nombreux débats. Un bref aperçu de cette question par Peter HOCKEN, *Le réveil de l'Esprit*, op. cit., p. 51-56

¹⁰⁰⁰ « Les manifestations spirituelles et leurs contrefaçons », *Esprit et Vie*, mars 1935, 3, p. 28a.

principe fondamental de toute l'œuvre de Christ. La Rédemption de l'homme est accomplie par une Parole qui s'est faite chair, par un Sauveur dont le corps même a été crucifié.

Telle est la part de Dieu, et Jésus a accompli parfaitement la volonté du Père. Maintenant, la part de l'homme, c'est la foi qui se réalise dans l'obéissance. Combien de chrétiens comprennent mal ce point ! On se figure si souvent que la foi est un effort de l'imagination. Non. Elle est une certitude qui se traduit par l'obéissance. On croit à la parole de quelqu'un et on agit d'après elle.

Notez que la foi demandée à l'aveugle n'est pas l'adhésion de son intelligence à une doctrine, mais le don de sa volonté pour obéir à Jésus. Ainsi il est guéri : et ensuite, son esprit pourra saisir totalement la vérité, comme le montre la fin de chapitre. Comprenons par là qu'il ne sert de rien de discuter des doctrines quand on ne veut pas avant tout obéir à Jésus. [...]

Les hommes commencent par dire que, ce n'est pas vrai [allusion à telle ou telle guérison]. Mais si le fait est réel, ils tâcheront d'en donner une explication raisonnable. Mais notez aussi que Jésus ne se mêle pas à ces conversations-là. Il en est absent, on ne sait où il est. Votre place, non plus, n'est pas dans de telles discussions. Comme l'aveugle, le disciple n'a qu'à donner tout simplement son témoignage véridique. »¹⁰⁰¹

Si pour la guérison, comme pour les charismes en général, c'est Christ qui doit être glorifié, alors nous en arrivons à la clé de voûte de la pensée du pasteur Dallièrre : la venue en gloire de Jésus. A quoi serviraient les guérisons, les miracles, le Réveil de l'Église, si la mort continuait son œuvre funeste ? L.D. l'écrit dans la Charte de l'Union de prière :¹⁰⁰²

§ 60 / 64 L'Église, au cours des siècles, a remporté d'immenses victoires. Elle n'a pas vaincu la mort. La mort règne aujourd'hui, avec ses deux pourvoyeuses : la chair et la richesse.

§ 61 / 65 Il faut vouloir la victoire sur la mort : pour cela, vouloir que Jésus revienne en gloire, conformément aux prophéties de la Nouvelle Alliance, comme il est venu en abaissement dans le sein de la Vierge Marie, conformément aux prophéties de l'Ancienne Alliance.

Si nous ne voulons pas la mort de la mort, alors nous passons à côté de la visée profonde du ministère de guérison de Jésus (c'est aussi le reproche que l'on peut faire à toutes les théologies de la prospérité : elles contribuent à valoriser la vie terrestre, la réussite matérielle en oubliant qu'à cause du règne de la mort, tout cela n'est que vanité).

Dans l'économie présente, les guérisons sont des signes messianiques. Elles nourrissent notre espérance et attestent que les ténèbres ne régneront pas toujours. Elles sont des brèches de la Vie avec un grand V dans un monde où la culture de la mort tend à toujours plus s'étendre.

« Les guérisons de Jésus sont, comme on dit, messianiques : c'est-à-dire qu'elles manifestent qu'il est le Messie, le Roi promis. [191a] C'est pourquoi, lorsque Jean, dans sa prison, douta, Jésus lui fit faire cette réponse : Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et ce que vous voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres, Matthieu 11/5. »¹⁰⁰³

« Enfin, il y a dans l'Évangile le dépôt d'une puissance toute particulière concernant la guérison des malades. Nous avons établi une distinction aussi tranchée que possible entre le

¹⁰⁰¹ « Les 12 premiers chapitres de l'Évangile de Jean. 9^{ème} étude : Jean 9 », *Esprit et Vie*, Septembre 1935, 9, p.107a-b.

¹⁰⁰² Citation de l'édition de 1996. La première version de cette Charte fut rédigée pendant les années sombres de la 2^e Guerre mondiale. Le texte de ces deux paragraphes est resté le même sauf pour le § 60 où une dernière phrase a été supprimée dans les éditions ultérieures : « Ce qu'on appelle la civilisation moderne est le triomphe de la mort ».

¹⁰⁰³ « 12 études bibliques sur le retour du Seigneur. III. Les paroles du Seigneur », *Esprit et Vie*, Avril 1936, 4, p. 190b-191a.

péché, qui est d'un côté, et la maladie qui est de l'autre côté, avec les autres conséquences du péché. Mais, parmi celles-ci, la maladie est celle sur laquelle le Seigneur veut nous donner les victoires les plus visibles ici-bas. Le jour de la Pentecôte commence le dernier combat, pour lequel Jésus forme son Épouse, l'Église. La lutte contre la mort commence alors : on ne doit pas la reporter au dernier jour comme après une sorte de parenthèse. »¹⁰⁰⁴

Comme l'écrira Paul, notre « dernier ennemi » c'est bien la mort (1 Corinthiens 15.26). On le voit de manière évidente dans les récits de résurrection du Nouveau Testament : en dehors de Jésus, tous ceux qui ont été ramenés à la vie, sont d'une certaine façon « re-morts ».

« Le Nouveau Testament rapporte 7 cas de résurrection des morts. [...] Il y a quelque chose d'unique dans la résurrection du Seigneur Jésus : le Seigneur est ressuscité avec son corps glorifié, céleste ; et au sens absolu et littéral, il ne meurt plus (Romains 6/9). Au contraire, Lazare, et les 4 autres personnes mentionnées ci-dessus, ont retrouvé leur corps et leur vie terrestres. La mort a donc été pour eux une sorte de cas extrême de la maladie : et leur résurrection comme un cas extrême de la guérison. »¹⁰⁰⁵

Il y a donc un inaccompli de l'œuvre du Christ. Cette attente qui rejoint l'espérance (messianique ?) d'un Job, est aussi celle de l'Église qui malgré toutes les réussites et victoires qu'elle pourrait connaître, demeure elle aussi menacée par la mort.

« Enfin remarquez combien Job était impatient de connaître l'Évangile. L'Église a besoin d'une telle impatience pour l'Avènement glorieux du Christ. Qu'un grand malade soit guéri ou qu'il meure, de toute manière, il y a dans la souffrance une part qui demeure inconsolable sur la terre. De cette vérité Job a donné la plus forte expression que je connaisse. Demandons des guérisons, oui, mais demandons surtout que Jésus vienne juger le monde et sauver la Création divine de toute atteinte du Mal. »¹⁰⁰⁶

« Quelle que soit votre joie, quel que soit votre enthousiasme, des réunions d'Évangélisation, de toutes les victoires visibles de la foi qui transporte les montagnes, gardez une réserve de joie et d'enthousiasme pour la victoire finale sur la mort ! N'oubliez pas que, non loin des conversions et des guérisons, sources merveilleuses de consolation et d'espérance, il y a les hôpitaux et les prisons, il y a la guerre et ses massacres. Tant que Jésus n'est pas revenu, il y a la mort. »¹⁰⁰⁷

« Plus nous allons, plus il me semble que les maladies, les infirmités et les morts prématurées, forment comme une sorte de persécution que nous devons souffrir dans la solidarité du monde actuel. La foi est un témoignage difficile, souvent héroïque, sous ces coups répétés. Ceux-ci nous rappellent en tous cas de ne pas limiter notre espérance à une sorte d'immortalité de la société, ou de l'humanité, qui finirait par atteindre le bonheur ou la perfection, par son progrès ou par sa science. Qu'on ne nous ôte pas le Seigneur, qui a les paroles de la vie éternelle, paroles qui ne s'adressent pas à une vague société de demain, mais à chaque âme, aimée de Dieu, aujourd'hui, et pour toujours ! »¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁴ *La maladie et la guérison*, 1957, 1^{ère} étude, § 6 : Qu'advient-il des conséquences du péché ?

¹⁰⁰⁵ « Les 12 premiers chapitres de l'Évangile de Jean. 11^{ème} étude : Jean 11 », *Esprit et Vie*, Novembre 1935, 11, p.132a.

¹⁰⁰⁶ *Le livre de Job et la guérison divine*, 1^{er} mars 1967.

¹⁰⁰⁷ *Quatre études sur la communauté et les vœux*, 1955, 4^e étude, § 6 : le caché et le visible.

¹⁰⁰⁸ Correspondance avec sœur Elisabeth, 16 février 1967.

II. 5.4 « L'esprit et l'épouse disent : Viens ! » - perspectives eschatologiques et œcuméniques.

5.4.1 Mouvements de Réveil et mise en avant de l'eschatologie

Au tournant du 19^e au 20^e siècle, au moment même où s'amorce le mouvement spirituel qui va redonner au Saint-Esprit une place majeure, on note aussi dans le champ de la théologie protestante un intérêt nouveau pour la question de l'eschatologie. À la charnière de la recherche théologique française et allemande, Albert Schweitzer qui n'est pas encore connu pour son travail médical en Afrique, publie une étude fouillée sur ce sujet qui va faire date et permettre de redécouvrir l'importance qu'avait dans la prédication de Jésus et des premières communautés l'attente du Royaume.¹⁰⁰⁹ Bien sûr, le futur prix Nobel de la paix estime que cette attente, parfois fiévreuse, n'a pas à être ravivée. Ce qui importe, comme le disait souvent le professeur G. Vahanian, ce n'est pas de changer DE monde mais de changer LE monde.¹⁰¹⁰ À la suite du travail de Schweitzer d'autres auteurs s'intéresseront à la question eschatologique (Dodd, Cullmann, Moltmann...). Nous développerons cette question dans le chapitre suivant.¹⁰¹¹

Si le Pentecôtisme, pour des raisons bien différentes de Schweitzer, remet en avant la question de l'avènement du Royaume c'est qu'il considère la réapparition des charismes non pas comme un moyen de redynamiser l'Église et donc de la réinstaller dans l'histoire, mais comme le signe d'un achèvement imminent de cette histoire (ce en quoi il est finalement très proche de la première génération des disciples telle que Schweitzer l'imagine). C'est d'ailleurs une des quatre affirmations du *Foursquare Gospel* : Jésus revient ! Rappelons que c'est aussi en Amérique que se sont développés au 19^e siècle de nombreux mouvements annonçant la fin des temps. C'est aussi dans la mouvance évangélique que l'on voit grandir un intérêt pour l'étude des prophéties. Sous l'influence du Britannique John Nelson Darby, Cyrus I. Scofield, par le biais de sa Bible annotée, vulgarise un schéma dispensationaliste qui marquera aussi profondément le Pentecôtisme.¹⁰¹²

Sur ce point de l'eschatologie, L.D. reconnaît sa dette envers les pentecôtistes. Avant d'entrer dans le Réveil, cette problématique n'apparaît pas dans ses écrits même si, comme

¹⁰⁰⁹ *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums : 2, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1901, xii + 109 p. Trad. franç. : *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris : Albin Michel, 1961, 220 p. Je n'ai pas trouvé d'allusion à Schweitzer dans les écrits collectés du pasteur Dallièr.

¹⁰¹⁰ Matthieu ARNOLD a une formule identique à propos de Schweitzer : « Quoique fondée sur l'eschatologie, l'éthique de Jésus – et, partant, l'éthique chrétienne authentique – n'appelle donc pas à la fuite hors du monde, mais au service pour le monde » (« Albert Schweitzer et la vie de Jésus. La place de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* dans son œuvre théologique et humanitaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 84 / 4, 2009, p. 513-534).

¹⁰¹¹ Stanley J. GRENZ rappelle que la dimension eschatologique dans la prédication de Jésus avait déjà été préparée par la tradition biblique de l'Ancien Testament : « Old Testament pneumatology was implicitly anticipatory or eschatological, for it focused on God's future action on behalf of his people. This eschatological pneumatology provided the context in which Jesus of Nazareth carried out his ministry » (« The Holy Spirit : Divine Love Guiding Us Home », *Ex Auditu*, 12, 1996, p. 4).

¹⁰¹² Un ami pasteur pentecôtiste me disait dans un entretien que, pour être accepté comme pasteur dans les Assemblées de Dieu en France, il faut adhérer à l'idée d'un enlèvement (*rapture* en anglais) de l'Église avant la grande tribulation. L.D. sera plus que réservé sur cette question du dispensationalisme comme le montre son étude de 1947 sur *Le Retour de Jésus*.

nous le montrerons, il a déjà mûri une réflexion sur l'histoire. C'est donc bien la découverte du baptême du Saint-Esprit qui inaugure pour lui le questionnement eschatologique :

« C'est par l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit consolateur, que la pensée du retour du Seigneur est rappelée, et que tous les chrétiens et toutes les églises, s'éveillent davantage à cette espérance, et la sentent plus proche. »¹⁰¹³

Mais conformément à sa lecture bienveillante de l'histoire chrétienne, L.D. rappelle que les pentecôtistes n'ont pas le monopole de cette espérance de la parousie. Elle a toujours accompagné l'Église de même que le Saint-Esprit s'est toujours manifesté au long des siècles depuis la Pentecôte.

« Si vous avez des prophètes dans une assemblée chrétienne, ils vous parleront du Retour de Jésus. C'est là une des données les plus certaines du charisme de prophétisme dans l'Église, à tous les âges de son histoire.

Représentez-vous la fin des temps et l'Avènement du Seigneur comme une ville située sur une montagne, et vers laquelle l'Église est en marche depuis le jour de la Pentecôte. C'est le pèlerinage vers Jérusalem ; l'Église partie de la Jérusalem d'en-bas est en route vers la Jérusalem d'en-haut.

Sans le Baptême du Saint-Esprit, l'Église serait tentée de faire des haltes prolongées sur le chemin ; ou encore de poursuivre son voyage par de longs cercles qui tournent autour de la montagne sans jamais monter bien fort. Mais le Saint-Esprit ne l'entend pas ainsi. À chaque siècle il vient de nouveau, il suscite ses apôtres et ses prophètes. Sous leur impulsion l'Église prend les raccourcis et monte tout droit vers la cime. Ainsi la venue du Saint-Esprit à la Pentecôte, et par la suite, a porté l'Église à la conquête du monde païen : et par là, elle a hâté prodigieusement le Retour de Jésus. D'autres mouvements ont continué ces séries de raccourcis à travers les siècles. »¹⁰¹⁴

Ce qu'il reproche au schéma darbyste en matière de théologie de l'histoire, c'est de réduire la parousie à un événement, événement qui ne pourrait se produire qu'une fois déployé tout le déroulement historique déduit des textes prophétiques.¹⁰¹⁵ Ce qui importe dans cette approche, c'est de décoder les signes historiques, de se situer dans cet enchaînement et de biffer au fur et à mesure qu'ils se déroulent les événements qui ont été notés sur le schéma de la ligne du temps.¹⁰¹⁶ Pour L.D., l'Avènement n'est pas un Événement que l'on pourrait dater même s'il estime qu'il correspondra à un jour du calendrier. Il l'indique très clairement dans plusieurs § de la Charte de l'Union de prière :

§ 50 / 54 L'attente de la Parousie chez les premiers chrétiens était, dit-on, une erreur due à leur enthousiasme. Au cours des âges, remarque-t-on encore, tous les mouvements, depuis le Montanisme jusqu'aux Anabaptistes, en passant par Joachim de Flore, qui ont prêché le Retour du Christ, ont versé dans l'illuminisme ou le sectarisme.

§ 51 / 55 La réalité est tout autre : la deuxième venue du Christ a sans cesse été toute proche depuis la Pentecôte : mais le plan divin s'accomplit par étapes, et, à

¹⁰¹³ « 12 études bibliques sur le retour du Seigneur. I. Introduction générale », *Esprit et Vie*, Janvier 1936, 1, p. 155-156.

¹⁰¹⁴ *Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 1962, 1^{ère} partie, § 6 : Promesse qui a un but défini.

¹⁰¹⁵ « J'estime que la prophétie écrite a toujours un sens un peu voilé, en sorte que l'on ne peut pas construire, d'après l'Écriture, un tableau détaillé des événements à venir ». L.D., « 12 études bibliques sur le retour du Seigneur. XI. Les charismes et les ministères en rapport avec le retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, novembre 1936, 11, p. 275a.

¹⁰¹⁶ Dans plusieurs ouvrages adoptant le schéma dispensationaliste on trouve de tels schémas sous forme de ligne du temps où sont indiqués les événements marquants passés mais aussi à venir. Bien sûr pour l'avenir, il n'y a pas de dates précises mais néanmoins des indications qu'il s'agira de relier à l'actualité.

chacune d'elles, ceux qui ont vécu intensément l'œuvre de Dieu ont perçu la proximité de la Parousie.

§ 64 / 68 [Allusion au millénium] Ce qui importe, c'est que l'ère du Saint-Esprit, ou temps de la fin, a été ouverte le jour de la Pentecôte, que nous continuons d'y vivre, et qu'elle s'achèvera un jour du calendrier, jour où toutes choses seront remises à Jésus-Christ pour la Résurrection et le Jugement. L'Union de prière prie pour préparer ce jour dans le cœur de l'Église.

Pour le fondateur de l'Union de prière, l'affirmation de la parousie n'est pas une doctrine marginale au sens où elle ne concernerait que la fin des temps, l'essentiel étant ce qui se joue pour l'Église ici et maintenant. Elle n'est pas non plus une doctrine au sens spéculatif du terme car, dans ce cas, nous en resterions à une forme de rationalisme pouvant aller jusqu'à une « mathématique de l'histoire ». ¹⁰¹⁷ Au contraire, c'est le rôle de l'Esprit-Saint de faire en sorte que l'attente soit avant tout vécue sur un plan spirituel et donc comprise comme une espérance au cœur de la foi et de l'action de l'Église. ¹⁰¹⁸

5.4.2 Le culte en Esprit comme cadre de l'espérance eschatologique

C'est dès lors sans surprise que nous retrouvons le culte et particulièrement la Cène comme cadre où doit d'abord s'incarner cette espérance.

X. La prédication de la parole et l'édification du Corps de Christ ayant toujours un sens eschatologique, le Baptême et la Sainte Cène sont toujours ordonnés au Retour de Jésus-Christ.

« Le professeur Cullmann a rappelé récemment que tout culte chrétien avait un caractère eucharistique ¹⁰¹⁹ et que le Maranatha (Viens Seigneur !) constitue l'élément spécifiquement chrétien des prières liturgiques primitives. ¹⁰²⁰ C'est dire que le Sacrement, dans ses origines mêmes, a une signification eschatologique. La commémoration de la Croix et l'attente de la Parousie étaient étroitement liées par S. Paul : "Faites ceci, dit le Christ, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. Car, ajoute l'apôtre, toutes les fois que vous mangez le pain, et que vous buvez la coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne". ¹⁰²¹ Cela n'a jamais été complètement oublié par la théologie. C'est ainsi que, selon saint Thomas, le Sacrement a une triple signification : remémorative (p. ex. le Baptême est le symbole de la mort du Christ), démonstrative (le Sacrement montre ce qu'il accomplit) et prognostique (c'est-à-dire qui annonce la gloire éternelle) [...]

¹⁰¹⁷ Référence aux ouvrages de Charles Lagrange, auteur d'un *Manifeste de la concordance de la mathématique de l'histoire et des leçons sur la Parole de Dieu* (Bruxelles, 1948, édition posthume). Cet auteur, membre de l'Académie Royale des Sciences de Belgique, entendait décrypter les prophéties grâce aux mathématiques. On rappellera aussi qu'Isaac Newton, à côté de ses travaux scientifiques, avait consacré plusieurs écrits à ses recherches sur les prophéties (*Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, 1733).

¹⁰¹⁸ Le père Peter HOCKEN qui à la fin des années 1980 est entré en contact avec les écrits de Louis Dallière, reprendra et développera cette idée dans les milieux catholiques charismatiques. Cf. : *Pentecost and Parousia*, Eugene : Wipf & Stock, 2013, xvii + 160 p. (préface de Cécil M. Robeck, jr.). Le chapitre 12 développe particulièrement ce point de l'eschatologie. Voir aussi un article antérieur où il mentionne l'impact des écrits de Louis Dallière sur sa pensée théologique : « Catholic Charismatic Renewal, an Eschatological Sign », *Good News*, 188, 2007.

(en ligne) <http://www.stucom.nl/document/0296uk.pdf> (consulté 22/04/2016).

¹⁰¹⁹ La λογικὴν λατρείαν (Rom. 12/1, cf. Jean 4/24) ou culte spirituel (cf. I Pierre 2/2 τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα) a pour base l'offrande du corps qui se réalise dans le sacrement, centre de toute une vie rapportée à Dieu. Cf. CULLMANN, *Le Culte dans l'Église primitive*, p. 28 : « La Cène est le fondement et le but de tout culte chrétien ».

¹⁰²⁰ Ouvr. cité, p. 12. Maranatha : 1 Cor. 16/22, Apoc. 22/20.

¹⁰²¹ I Cor. 11/25-26, Luther a l'impératif : « Sollt ihr des Herrn Tod verkündigen ». Vulg. « annuntiabitis ». Batiffol soutient le présent de l'indicatif (que donne Segond), op. cit. p. 11.

Le Sacrement est contemporain de la Parousie, non pas seulement au sens de Cullmann¹⁰²² (présence anticipée d'un Christ spirituel là où deux ou trois sont réunis en son nom), mais au sens d'un transport, par l'espérance, dans les lieux célestes en Christ.¹⁰²³ Il y a, dans l'espérance, une saisie noétique de notre vie de Résurrection dans le Christ. »¹⁰²⁴

C'est pourquoi lorsque le professeur Fadiey Lovsky lui demande son avis sur un projet de liturgie réformée auquel il a participé, L.D. lui répond :

« Dans la prière d'intercession, la demande "renouvelle l'espérance chrétienne dans nos cœurs" reste trop vague. Nous "espérons" si aisément un bon avenir sur la terre, en faisant l'économie de la Parousie. »¹⁰²⁵

Ce souci d'enraciner l'attente eschatologique et charismatique dans la vie liturgique, il le réaffirme dans son étude sur *Les Sacrements en vue du Retour de Jésus* (1951) :

« Si nous prêchons le Retour de Jésus, prenons garde (1Cor. 9/ 26). La Parole du Retour doit être prêchée dans sa plénitude, non pas comme une gnose ou une philosophie, mais comme une parole sacramentelle. Or, il n'y a pas de sacrement particulier du Retour de Jésus : Le sacrement du Retour de Jésus, c'est Jésus Lui-même.

L'Église n'a pas laissé tomber un sacrement particulier, mais elle a laissé s'effacer la parole du Retour. La conséquence de cet effacement de la parole du Retour, c'est que les sacrements se sont morcelés, chacun étant approprié à une fonction particulière distincte et séparée des autres. Les sacrements ne forment plus un corps organique, un ensemble harmonieux.

Prêcher la parole du Retour de Jésus d'une manière sacramentelle, c'est lier les sacrements les uns aux autres, les coordonner en un corps vivant. En même temps on confèrera à chacun d'eux sa plénitude. »¹⁰²⁶

« Le Baptême du Saint-Esprit est un don. Il est lié au Retour de Jésus. Il arme le chrétien et donne les charismes, dans la Sainte-Cène, pour l'utilité commune. »¹⁰²⁷

Mais cette insistance sur le culte comporte un risque : celui de finalement « installer » l'espérance dans l'ici et maintenant ! Le *Maranatha* résonnerait alors comme une antienne et l'on en reviendrait à ce que l'on avait prétendu corriger. Il faut donc veiller à ce que le culte, renouvelé par l'accueil de l'Esprit-Saint, ne finisse encore une fois par se scléroser en reléguant l'attente de la parousie dans un horizon si lointain qu'il en deviendrait fantastique.¹⁰²⁸

« L'idéal que nous voulons servir, mieux encore, la réalité que nous voulons vivre, c'est un christianisme maintenu en état de Réveil par le Saint-Esprit. »¹⁰²⁹

« Le culte liturgique correspond alors à la longue période intermédiaire, où le Maître tardait à venir. Le culte charismatique, qui caractérisait la première pluie, caractérisera aussi la dernière. »¹⁰³⁰

¹⁰²² « Le Culte de l'Église primitive », p. 15. « L'antique prière eucharistique, Maranatha, est donc exaucée dans la Cène de l'Église déjà ».

¹⁰²³ Cf. Ephésiens 1/3 et surtout 2/4-7.

¹⁰²⁴ La signification du sacrement dans le Baptême et la Sainte-Cène ..., op. cit., 1947.

¹⁰²⁵ Correspondance Dallièr-Lovsky, 6 janvier 1953. Je rappellerai, par contraste, la formule de la Didaché : « Que ta grâce vienne et que ce monde passe ! » (Didaché 10, 6).

¹⁰²⁶ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 2^e étude, § 3 : Les sacrements en vue du Retour de Jésus.

¹⁰²⁷ Ibid., 3^e étude, § 2 : Le baptême, la Sainte-Cène et le baptême du Saint-Esprit.

¹⁰²⁸ C'est précisément ce que fait remarquer P. HOCKEN (*Pentecost and Parousia*, op. cit., p. 131-135).

¹⁰²⁹ « Un Évangile total », *Esprit et Vie*, 1933, 13, p. 72a.

¹⁰³⁰ « Douze études bibliques sur le retour du Seigneur, n° 11 : Les Charismes et les Ministères en rapport avec le retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, novembre 1936, 11, p. 276a.

5.4.3 L'« Église finitive », plaidoyer pour un œcuménisme eschatologique.

« Vivre un état de Réveil », n'est-ce pas ce qu'à chaque génération des chrétiens ont voulu vivre ? Ceci dit, peut-on raisonnablement demeurer dans une telle attente fervente quand le Maître tarde à venir ? La parabole des vierges (Matthieu 25.1-13)¹⁰³¹ semble donner une réponse négative à cette question. C'est pour cela que L.D. a aussi conscience qu'il faut accepter une forme de tension vivifiante entre la forme liturgique du culte et l'accueil des charismes (notamment celui de prophétie). C'est pour cela qu'il propose que l'Union de prière, mouvement centré sur l'espérance de la Parousie, soit aussi une communauté de l'espérance, communauté avec sa règle (la Charte en ses deux parties) où se conjugueraient l'institution et l'**A**vènement (si je peux oser ce jeu de mots !).

Malgré tout, L.D. considère que la dimension charismatique de l'attente va plus loin que le simple rééquilibrage d'un aspect de la foi qui sans cela risquerait de s'émousser. Car ce que révèle l'émergence du Pentecôtisme, c'est une intensification de ce ministère particulier de l'Esprit en lien avec l'avènement du Christ. La croissance phénoménale du mouvement qui a démarré à Azusa Street en 1906, et cela indépendamment de toute planification concertée par un quelconque organisme ecclésial, est l'indice d'un *kairos* qu'il s'agit désormais d'interpréter.

« Comment pouvons-nous savoir que le jour du Seigneur est proche, à la porte, éloigné d'un nombre X d'années qui soit désormais petit, aux yeux de la petitesse de l'homme elle-même ? À cette question, je répondrai d'abord par une question : Pourquoi le Saint-Esprit a-t-il été répandu dans le Réveil ? Pourquoi agit-il comme au commencement ? Pourquoi a-t-on parlé de pluie de l'arrière-saison après avoir parlé de pluie de la première saison ?

Si le Saint-Esprit est répandu, n'est-ce pas pour parler dans l'Église et à l'Église ? Et pourquoi parle-t-il sinon pour nous annoncer les choses à venir, le Retour de Jésus ? Je suis donc pleinement d'accord avec le Mouvement de Pentecôte, quand il associe à l'effusion de l'Esprit l'annonce du Retour. Mais je ne le suis plus du tout quand il substitue au message vivant de l'Esprit un schéma rationaliste et mort. »¹⁰³²

L'intuition de L.D. qui peu à peu lui fera prendre des distances avec l'ecclésiologie pentecôtiste, c'est que ce retour de l'Esprit au début du 20^e siècle n'est pas seulement destiné à restaurer une forme de l'Église, celle des Apôtres, qui aurait été perdue au fil du temps, mais de faire advenir « l'Église du Retour »¹⁰³³ que les Apôtres avaient en vue mais qu'ils n'ont fait qu'initier en répandant la Bonne Nouvelle, à Jérusalem, en Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités du monde (Actes 1.8).

« Où est l'Église du Retour ? Est-ce une secte constituée à part ? Ou bien pouvez-vous dire avec moi : l'Église du Retour, c'est l'Église Réformée de Charmes et son Union de prière. Mais comme on ne peut séparer cette Église de l'Église Réformée de France, l'Église choisie pour le Retour, c'est l'Église Réformée de France. Et comme on ne peut séparer cette Église de

¹⁰³¹ Guilhen ANTIER consacre un long développement à cette parabole dans *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 2010, p. 291-304.

¹⁰³² *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, conclusion.

¹⁰³³ C'est le titre de la 2^e partie de l'étude de la Retraite de 1947 : *Le Retour de Jésus*. Notons aussi que pour L.D., les églises de Pentecôte sont considérées comme une branche du protestantisme : « Au point de vue doctrinal le mouvement de Pentecôte est foncièrement une forme orthodoxe du protestantisme. [...] Ce Réveil professe les deux sacrements évangéliques, le baptême et la Sainte Cène » (« Le mouvement de Pentecôte », *Le Semeur*, 1932, 35, 1, p. 6). Il n'est pas certain que les pentecôtistes aient adopté la même approche. Aujourd'hui, de nombreux auteurs estiment que ces églises dans leur diversité constituent une branche à part entière du christianisme aux côtés des Églises historiques.

l'Église universelle du Credo, l'Église du Retour c'est l'Église (catholique) universelle, constituée en unité le jour où le Seigneur apparaîtra. »¹⁰³⁴

Pour le Pentecôtisme, il s'agissait au contraire de retrouver la « pure » église des origines, celle qui s'édifiait dans la force de l'Esprit et, une fois cette église restaurée et étendue au maximum possible de croyants sur la terre, d'attendre l'Enlèvement (en anglais : rapture) prélude à la « Grande tribulation », elle-même suivie du Millénium. L.D. au contraire œuvre à ce que toutes les Églises avec leurs convictions et leurs traditions accueillent l'effusion inattendue de l'Esprit comme une puissante incitation à converger ensemble vers cette Église du Retour dont la forme définitive n'est connue que de Dieu seul. Il esquisse cette idée, bien avant son adhésion au Réveil, dans un article de *Foi & Vie* :

« Pourquoi Dieu a-t-il conduit ainsi son Église ? En particulier, de quelle moisson le sang de nos martyrs huguenots est-il la semence ? Ne sommes-nous pas en réalité entraînés par le Saint-Esprit vers la formation d'une chrétienté dont l'unité ne serait fondée ni sur le gouvernement visible de Rome, ni sur les théories passagères des théologiens, mais sur la vérité immuable du Christ ? Catholicisme véritable, dont Augustin vit l'ébauche, et qui ne sera ni de Rome ni de Genève, mais de Jésus-Christ ? »¹⁰³⁵

Il redit encore cette conviction dans un rapport sur la première conférence mondiale de « Faith and Order – Foi et Constitution », à Lausanne, en août 1927 :

« Calvin a merveilleusement rétabli le principe de la communion fraternelle des bergers du troupeau sous la conduite du Saint-Esprit. On ne saurait oublier que la confession de foi de 1559 est le fruit des démarches de pasteurs qui, après avoir pris ensemble la Sainte Cène, se sentirent poussés à manifester l'unité du corps visible de Christ en notre pays. Mais ce principe est resté entravé en une certaine mesure : nous ne l'avons appliqué que dans le cadre national ; nous n'avons pas tenu compte jusqu'à ces derniers temps du cadre international, c'est-à-dire des autres Églises fondées ou développées par des serviteurs de Dieu que nous devons reconnaître avoir été aussi authentiquement appelés que Calvin.

La réunion même de Lausanne est la réalisation merveilleuse du principe dont nous parlons : les dirigeants responsables des Églises se sont réunis pour chercher ensemble dans la prière des directives du Saint-Esprit. Il nous semble que la continuation de cet effort permettra au Saint-Esprit de créer lui-même les formes nouvelles, supérieures à toutes nos formes particulières, et qui réaliseront progressivement l'unité recherchée. Ces formes nouvelles, tout inspirées par l'amour et provenant d'une action créatrice de l'Esprit ne détruisent pas l'individualité des Églises individuelles actuelles, car l'amour individualise son objet. Elles laisseront subsister des coutumes, des variétés liturgiques et administratives, comme elles laisseront subsister la langue de chaque nation. Mais elles apprendront aux hommes à dire, chacun dans sa langue, les vérités fondamentales qui les unissent en Jésus-Christ.

À l'idée des concessions suggérée par le fascicule de la commission permanente, nous préfererions substituer par conséquent les deux affirmations suivantes :

- La rencontre périodique dans un esprit de prière et d'amour des représentants responsables des diverses églises chrétiennes est voulue de Dieu pour maintenir l'unité de l'Église visible.
- De cette rencontre, le Saint-Esprit, par sa puissance créatrice, peut faire surgir les rapprochements et les formes nouvelles qui réaliseront l'unité de l'Église visible, tout en laissant subsister les divergences locales d'ordre secondaire, dues aux contingences historiques et sociales. »¹⁰³⁶

¹⁰³⁴ Ibid., 2^e partie, conclusion.

¹⁰³⁵ « Notes sur une lecture de Saint Augustin », *Foi et Vie*, 1927, 6, p. 321.

¹⁰³⁶ L.D., *Les déclarations de la conférence de Lausanne*, document manuscrit datant probablement de l'année 1930. Feuilles 5-6.

Dans cette citation relevons le lien établi entre vie de prière et œuvre de l'Esprit. Cela constituera une des bases de la communauté de l'Union de prière, comme l'indique ce paragraphe de la Charte :

§ 27 / 31 Ce qu'elle [L'Union de prière] lui donne d'abord, c'est sa prière : car nulle prophétie de l'Écriture ne s'accomplit sans l'intercession de l'Église. Il y faut la libre coopération de volontés humaines qui veulent les buts de Dieu.

Ce que cherche le pasteur Dallière c'est à inscrire la vie des fidèles dans une sorte d'ellipse dont les deux foyers seraient : l'Église et l'Esprit. Accueillir l'Esprit, c'est accepter qu'il nous inscrive dans le projet ecclésial de Dieu, projet œcuménique qui d'Abraham à la nouvelle Jérusalem vise à rapprocher et à réunir en un seul corps le juif et le non-juif (Éphésiens 2.14-22). S'inscrire dans la dynamique de l'Église, c'est comprendre que l'Esprit qui nous est accordé n'est pas vénéré pour lui-même ou pour les dons (dans la société narcissique moderne, assimilés à des moyens de cultiver le mieux-être) qu'il apporterait aux fidèles, mais comme la force qui rassemble ceux que le Fils entend conduire vers la maison du Père. L'Église où l'Esprit ne pourrait pas pleinement s'exprimer risquerait de tourner à vide sur elle-même, devenant une institution qui n'aurait d'autre finalité que de se perpétuer elle-même. L'Esprit revendiqué en dehors de la réalité de l'Église, et donc aussi de son histoire séculaire, reviendrait à cultiver une spiritualité où le sentiment d'éternité ne serait finalement qu'une infinie juxtaposition d'instantanés extatiques où d'ailleurs le préfixe « ex » serait illusoire puisque rien de la nouveauté du Royaume n'advierait vraiment. L.D. se montra sévère envers cette croyance souvent vérifiée dans les idéologies du 20^e siècle mais aussi dans des mouvements religieux selon laquelle la croissance numérique tiendrait lieu d'indice de vérité et de réussite. Pour les tenants de cette croyance, le basculement vers le Royaume advierait une fois le seuil critique atteint. Certains chercheront alors à développer l'institution ecclésiale y compris en la mettant au service de la vie sociale et politique, d'autres à intensifier l'action de l'Esprit parmi les croyants pour que leur foi renouvelée fasse reculer les effets néfastes de l'incrédulité. Dans les deux cas, la dimension kénotique de l'œuvre de Jésus-Christ est oubliée au profit d'une focalisation sur le nombre. La dynamique spirituelle n'est plus celle de la grâce mais celle du mérite.

« Ce qui a pu conduire ici à de la confusion, c'est l'ordre du Christ de prêcher l'Évangile à toutes les nations. L'accomplissement de cet ordre s'applique à la longue période qui sépare la pluie de la première saison de celle de l'arrière-saison. Si l'Évangélisation du monde a comporté, pour le Christianisme, une extension spatiale manifeste, remarquons toutefois que, dans chaque nation, c'est encore le petit nombre qui a été le sel de la terre.

On oublie trop facilement ici la distinction du salut et du service. Le salut n'est pas pour le grand nombre, il est pour la totalité, ce qui est tout différent. Ce sont tous les hommes qui bénéficient des grâces du sacrifice de Jésus-Christ. Dieu les aime tous. [...]

Selon ce principe, l'Église du Retour est ouverte à tous, elle ne prononce aucune exclusive, elle est au service du salut du monde. Le Seigneur nous prévient seulement que s'il y a beaucoup d'appelés, peu répondront à l'appel. »¹⁰³⁷

Si l'Esprit rend possible une ecclésiologie dynamique et si l'ecclésiologie évite une pneumatologie individualiste ou sectaire, c'est l'eschatologie qui pour L.D. sert de référence dernière à ces deux démarches. Un peu à la manière dont Teilhard de Chardin parlait d'un point oméga, nous pourrions dire que la perspective du *Maranatha* permet à l'ellipse que nous évoquons ci-dessus de se déployer dans toute la dimension de l'histoire du salut. C'est ce point focal qui paradoxalement permet que le peuple de Dieu malgré les siècles de son histoire

¹⁰³⁷ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e partie, 1^{er} principe : le petit nombre.

ne soit pas cette vieille dame institutionnelle, mais la jeune épouse sur laquelle les années ne sembleront pas avoir eu d'effet.

« Christ veut faire paraître son Église devant lui, glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et irrépréhensible. Éphésiens 5/27). Certainement la pluie du Saint-Esprit, dans l'arrière-saison, avant le grand jour de la moisson, a pour but que l'Église soit glorieuse, comme un pur reflet de la vérité et de l'amour, révélés dans l'Évangile. »¹⁰³⁸

¹⁰³⁸ « À nos amis isolés », *Esprit et Vie*, juillet 1934, 26, p. 205a.

Chapitre 6

Théologie de l'histoire et eschatologie

La voie étroite entre le millénarisme et l'utopie

II. 6.1 Une théologie de l'histoire : possibilités et limites

À plusieurs reprises dans le cours de ce travail, nous avons indiqué combien, pour L.D., l'histoire occupe une place essentielle dans sa réflexion théologique. Et comme l'indique la citation suivante, cet intérêt est avant tout spirituel et ecclésial :

« À chaque étape de l'Église, il importe de savoir "en quels temps nous sommes" (Ro 13/11). »¹⁰³⁹

Profondément marqué par la 1^{ère} Guerre mondiale et par le démenti brutal qu'elle va opposer à toute l'idéologie du progrès, il y voit aussi la conclusion de cette longue époque qu'il appelle « la chrétienté ». Désormais l'humanité mais aussi l'Église vit, selon les termes de la Charte de l'Union de prière, dans « une époque de destruction » (§ 19 / 23). Pourtant, dans l'entre-deux guerres, de puissants mouvements idéologiques et politiques galvanisent les masses en leur promettant un nouvel avenir de liberté et de prospérité. Mais le crash boursier de 1929 et la montée des nationalismes plongent à nouveau les pays occidentaux dans des problèmes qui aboutiront à un deuxième conflit mondial. La découverte des camps de la mort et de la shoah, l'explosion de la première bombe atomique sur le Japon en août 1945, révèlent l'échec cinglant de toute idéologie qui prétendrait conduire l'humanité vers des lendemains meilleurs.¹⁰⁴⁰ À certains moments, L.D. se sent un peu comme Augustin apprenant la prise de Rome par les Barbares : une forme de civilisation s'achève et ce qui la remplace n'en aura plus jamais la beauté. Il l'écrit à Mlle Matthieu, au milieu du second conflit mondial :

« Je voudrais aussi vous convaincre qu'il n'y aura pas de nouveau Moyen Âge. Les barbares du IV^e siècle venaient vers le christianisme. Les barbares modernes s'enfuient hors du Christianisme (...) ».¹⁰⁴¹

¹⁰³⁹ *Communauté de l'espérance*, 1953, 2^e étude, § 5 : L'espérance dans l'histoire de l'Église.

¹⁰⁴⁰ Citons ce constat de Joseph RATZINGER : « It is surely obvious that the sudden intensification of our capacity to pick up the eschatological undertones and overtones of the New Testament must have something to do with the emerging crisis of the European civilization. Since the turn of the century, human minds have been increasingly aware of a decline and fall, like the premonition of some imminent earthquake in world history » [Il est certainement évident que l'intensification soudaine de notre capacité à saisir les nuances et les traits eschatologiques du Nouveau Testament doit avoir quelque chose à voir avec la crise émergente de la civilisation européenne. Depuis le changement de siècle, les esprits humains ont été de plus en plus conscients d'un déclin et d'une chute, comme la prémonition d'un tremblement de terre imminent dans l'histoire du monde] (*Eschatology. Death and Eternal Life*, 2nd ed., Washington : The Catholic University of America Press, 1988, p. 2-3). Propos très proches de Daniel COPPIETERS DE GIBSON dans l'introduction au volume collectif *Le retour du Christ*, Bruxelles : Facultés Universitaires Saint-Louis, 1983, p. 11-12 : « Les hommes se voient ramenés en deçà des grandes utopies et confrontés à ces événements de leur histoire récente qui se refusent à toute intégration dans une histoire sensée, qui font au contraire éclater le sens et dont Auschwitz est en quelque sorte l'horrible éponyme, hélas relayé dans l'actualité la plus proche par de toujours nouvelles surenchères dans l'horreur ».

¹⁰⁴¹ Lettre non datée, entre mars et décembre 1943 (archives UP).

En même temps, comme l'évêque d'Hippone, il pressent que dans ce contexte l'Église garde un rôle essentiel. Elle peut être dépositaire d'une sagesse et de valeurs qui doivent aider à vivre au cœur de cette ère nouvelle où le pire est toujours possible. Encore faut-il que l'Église soit à la hauteur de cette mission. Et c'est bien ce qui fait problème ! Menacée par l'apostasie (cf. la fin de la citation ci-dessus), elle semble bien peu à même de se relever. L.D. rejoint ici le pessimisme des écrits apostoliques quand ils dressent le portrait du déclin de la foi dans les « derniers temps » (1 Tim 4.1 ; 2 Tim 3.1 ; 2 Pie 3.3).¹⁰⁴²

Ce déclin de la vie spirituelle pourrait même être considéré comme une loi qui se vérifie régulièrement dans l'histoire de l'Église :

« L'Église, à son origine, peut se définir comme une communauté de la foi, de l'espérance et de la charité. En grandissant, elle s'alourdit d'éléments tièdes d'une part, de rouages administratifs d'autre part. Ce durcissement est très sensible dans le Moyen Âge, du moment que le clergé baptise les nouveau-nés et régenté les rois ». ¹⁰⁴³

À cet égard, le baptême tel qu'il était pratiqué par les Églises historiques dans la première moitié du 20^e siècle, est pour L.D. le révélateur d'une Église en crise qui ne se maintient (et encore pas partout) que par la force de l'habitude et le dévouement d'une minorité de fidèles et de pasteurs. Si aux origines de l'Église le baptême fut l'indice de sa croissance et de son dynamisme, il est devenu en notre temps le marqueur de la déchristianisation croissante. Afin d'éviter que le nombre des baptêmes d'enfants ne se réduise trop, les Églises sont alors amenées à alléger les exigences traditionnelles imposées aux parents, parrains et marraines. C'est l'analyse lucide de la pratique du baptême dans l'ERF qui conduira L.D. à en remettre en question la pratique mais aussi à mettre en lumière ce que cela nous dit de l'époque actuelle.

Parallèlement à ce constat d'une Église en perte de vitesse, L.D. souligne aussi les raisons d'espérer. Il se réjouit d'abord du puissant mouvement d'unité qui traverse toutes les Églises depuis le début du 20^e siècle. Cette convergence des cœurs même si elle n'est pas encore accompagnée d'une communion eucharistique est, pour le fondateur de l'Union de prière, un signe fort que le Royaume s'est rapproché. Il relève ensuite la vitalité du mouvement de Pentecôte et avec lui, de tant de mouvements de réveil qui apportent à l'Église une dynamique de croissance qui jusqu'à ce jour ne s'est pas démentie :

« Des étapes merveilleuses ont été franchies : les Missions ; l'évangélisation puissante de nos jours ; le Conseil Œcuménique si riche ; on a renoué avec les Orthodoxes, il y a le dégel avec eux, Vatican II et l'attention sur le Mystère d'Israël...C'est si beau en quelques dizaines d'années. Nous sommes au siècle des guerres et des camps, des choses horribles. Mais aussi au siècle où jamais l'église n'a été aussi belle, aussi consciente d'elle-même par sa recherche. Siècle merveilleux de l'Église !.... »¹⁰⁴⁴

Face à cette double lecture possible de l'histoire moderne de l'occident, la conviction de L.D. est que la clé d'interprétation se trouve dans une reprise assumée de l'eschatologie biblique. Par eschatologie, il n'entend pas étudier comme ce fut longtemps le cas dans les

¹⁰⁴² Ce pessimisme se retrouve aussi chez plusieurs mystiques catholiques modernes, notamment en lien avec les apparitions mariales qui se multiplient au 19^e siècle. Que ce soit à la Salette ou à Fatima, mais aussi avec Marthe Robin, les messages de nature eschatologique sont nombreux. Sur ce sujet : Patrick DE LAUBIER, *Le temps de la fin des temps. Essai sur l'eschatologie chrétienne*, Paris : F.-X. de Guibert, 1994, p. 45-68, « L'apostasie », p. 110-117. Le pasteur Dallièr s'intéressera à certains de ces auteurs comme Vincent Ferrier, Grignon de Montfort. Il y a dans sa correspondance avec F. Lovsky, une ou deux allusions à Fatima et à Marthe Robin.

¹⁰⁴³ *Communauté de l'espérance*, 1953, 3^e étude, § 1 « Emploi du mot communauté ».

¹⁰⁴⁴ *Quelques chapitres des Actes*, 1966, « Actes 13.1-15 ».

traités de doctrine ou les catéchismes, la question des fins dernières et du sort des trépassés,¹⁰⁴⁵ mais recentrer le regard sur l'avènement en gloire de Jésus. Ce sera d'ailleurs la finalité de la fondation de l'Union de prière en 1946 :

« Maintenant que l'Union de prière existe, avec sa charte propre, le Retour de Jésus vient au centre de sa pensée et de sa vie ». ¹⁰⁴⁶

En suscitant l'Union de prière qu'il définit comme une « communauté de l'espérance », L.D. opère un revirement significatif dans le champ de la théologie protestante du 20^e siècle. Non seulement, il propose de faire face aux défis de son époque, non pas par l'engagement politique ou social (comme le prônait le Christianisme social), mais par la prière.¹⁰⁴⁷ À cet égard, il se veut proche de la démarche de l'abbé Couturier, initiateur d'un réseau de prière qu'il nomma le « monastère invisible ».

« Le premier point est que la demande : "Que ton règne vienne" commande tous les autres aspects de l'intercession. Nous ne sommes pas appelés à présenter à Dieu une multiplicité de demandes diverses, puis à ajouter, au bout du compte : et que, pour finir, Jésus revienne. Non ; nous voulons premièrement l'Avènement du Messie, et que tout le reste s'ordonne d'après ce but. » ¹⁰⁴⁸

L'autre basculement majeur qu'il opère consiste à considérer l'eschatologie non plus comme l'appendice de la théologie (le dernier chapitre des dogmatiques) mais comme son fondement.¹⁰⁴⁹ En cela, il s'inscrit dans un vaste courant théologique qui marquera la seconde moitié du 20^e siècle, notamment dans les écrits de Moltmann et Pannenberg.¹⁰⁵⁰

Précisons aussi que pour lui, l'eschatologie n'est pas avant tout spéculative mais essentiellement liturgique. Il ne s'agit pas de scruter les textes prophétiques et les événements pour en extraire un agenda codé (d'où sa réfutation du schéma dispensationaliste ; 6.2.2), mais bien plutôt de remettre au cœur du culte de l'Église et de la vie des fidèles la prière conclusive de l'Apocalypse : « Viens, Seigneur Jésus ! » (Apoc 22.20) ou « Maranatha » (1

¹⁰⁴⁵ C'est aussi le propos de J. RATZINGER (op. cit., p. 4) même s'il est conscient de ce que pour de nombreux théologiens contemporains ces questions sont désormais laissées de côté. L.D. rejoint volontiers cette approche classique du futur Benoît XVI, notamment dans l'article : « L'au-delà », *Esprit et Vie*, janvier 1937, 1, p. 5-7. Signalons que la première mention du terme « eschatologie » date de 1644 dans la *Dogmatique* du théologien luthérien Philipp Henrich FRIEDLIEB (Steven PAULSON, « The Place of Eschatology in Modern Theology », *Lutheran Quarterly*, 1998, 12 / 3, p 327. Ce même auteur fait remarquer : « When eschatology was reduced, under the power of a growing Rationalism, to what could be said to survive an individual's death, immortality of the soul became the only focus of attention » (Ibid., p. 328)

¹⁰⁴⁶ *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, introduction.

¹⁰⁴⁷ « Si les Chrétiens divisés et habitués à ça prennent le fardeau de l'Unité pour la Réintégration d'Israël, c'est une "vie d'entre les morts", c'est la plus grande présence au monde ! » (*Sur l'État d'Israël*, 1964). Nous soulignons car l'expression « présence au monde » sera un slogan majeur du protestantisme français à partir des années 1960. Rappelons que Jacques Ellul qui s'était lui aussi intéressé à ces démarches, se montrera finalement assez critique au point de publier un ouvrage au titre cinglant : *Fausse présence au monde moderne*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1964, 189 p.

¹⁰⁴⁸ Protocole d'accord avec l'ERF, 1972, II a.

¹⁰⁴⁹ Marc MICHEL, « Le Retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine », *Revue des Sciences Religieuses*, 1984, 58 / 1-3, p. 180-195. Il souligne qu'avec Moltmann, l'eschatologie devient « le milieu de la foi chrétienne » (p. 190). Ernst Käsemann défend, lui, la thèse selon laquelle l'apocalyptique serait « la matrice de toute théologie chrétienne ».

¹⁰⁵⁰ Klaas RUNIA, « Eschatology in the Second Half of the Twentieth Century », *Calvin Theological Journal*, 1997, 32, p. 105-135. Steven PAULSON, « The Place of Eschatology in Modern Theology », op. cit., p. 327-353.

Cor 16.22)¹⁰⁵¹. C'est que pour la plupart des chrétiens, la question de la Parousie ne se pose plus vraiment.

« [Il est à souhaiter qu'on] cessera de faire de l'eschatologie une sorte de loup-garou, et qu'on ressaisira le mystère de l'Église comme un mystère orienté vers la Parousie. »¹⁰⁵²

C'est comme pour les charismes : ils figurent dans la Bible et certains peuvent parfois en faire l'expérience, mais pour le commun des mortels cet article de foi n'a plus vraiment de sens :

« Le goût même de la prière pour le Retour de Jésus s'est perdu. On pourrait dire, avec plus d'exactitude, que tout le monde est d'accord pour demander que Jésus ne revienne pas. L'Église s'est installée sur la terre et elle y est bien, malgré les persécutions et les luttes. [...] La tendance naturelle du cœur, même chrétien, est de s'adapter à la terre, et d'adapter la terre au christianisme. La Résurrection des morts paraît toujours plus ou moins comme un pis-aller, quelque chose qui sera moins bien qu'un nouveau moyen âge ou qu'une nouvelle Genève étendue aux dimensions de toute la planète. »¹⁰⁵³

Comme nous essaierons de le montrer dans les paragraphes suivants, la démarche de L.D. sur cette question de l'eschatologie s'inscrit dans la continuité de ce qu'il avait élaboré dans sa réflexion sur l'Église, sur le baptême ou sur les charismes. À la fois, il s'agit de prendre du recul avec la réduction rationaliste que le sujet de l'eschatologie a pu subir dans la théologie protestante influencée par la philosophie idéaliste, tout en se gardant des excès spéculatifs que l'on voit foisonner dans de nombreux milieux liés aux différents mouvements de Réveil. Comme L.D. le soulignera à propos du « schéma darbyste » il ne s'agit pas de choisir ou de trouver l'équilibre entre deux rationalisations de l'histoire, l'une scientifique et l'autre fondamentaliste, mais de renouer avec une « mystique » du temps.

L'éternité, pour lui, n'est pas un étirement du temps à ses extrêmes que sont le passé et l'avenir, mais l'expérience d'une présence qui transcende notre temporalité en attendant que cette dernière soit transfigurée en Dieu. Si dans notre culture moderne il est courant de parler de ligne du temps et de comprendre l'histoire dans le cadre de la causalité où chaque événement influe potentiellement sur tous les autres, l'eschatologie au sens où L.D. la conçoit, consiste à prendre conscience de ce que ce temps linéaire est jalonné d'irruptions intempestives dont la finalité est de nous faire réaliser la vanité d'une temporalité qui ne serait jamais que le retour du même :

« Mais si nous disions que le temps ne doit plus durer ? Que le temps donné au chrétien est le temps nécessaire pour vaincre le temps, pour l'achever, pour l'amener aux portes du Royaume éternel ? Si le temps ne dure que le temps nécessaire pour qu'il ne dure plus, Dieu, qui nous donne ce temps, est justifié. Nous sommes à même d'y vivre une vie chrétienne où s'harmonisent le caché, qui est déjà destruction du temps, avec le visible, qui n'est plus qu'un temps provisoire. »¹⁰⁵⁴

On peut illustrer cela par la tension qui existe dans le corpus biblique entre les textes sapientiaux et les textes prophétiques. Avec les premiers, comme Qohéleth, il peut y avoir une forme de fatalisme liée à l'idée que les événements surviennent de manière absurde (le

¹⁰⁵¹ Cette expression araméenne peut se lire de deux manières : *Marana ta*, « Viens, Seigneur » ; *Maran ata*, « le Seigneur vient » ou « Le Seigneur est venu ». Soulignons le lien étroit, pour les premières communautés chrétiennes, entre cette expression et l'eucharistie (notamment dans la Didachè 10,6). Ceci confirmerait l'intuition de L.D. de rattacher autant que possible l'eschatologie au culte.

¹⁰⁵² La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé, vers 1947, § XI.

¹⁰⁵³ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 1 : La prière pour le Retour de Jésus.

¹⁰⁵⁴ *Quatre études sur la communauté et les vœux*, 1955, 2^e étude, § 6 : Le Raccourci.

méchant s'épanouit et le juste souffre) ou qu'ils se répètent sans changement (« rien de nouveau sous le soleil ») ; mais avec les seconds on veut retrouver le souffle de l'espérance où ces logiques injustes sont renversées parce que du neuf va surgir. Le temps de la foi n'est donc pas prisonnier des logiques historiques, si puissantes soient-elles ou identifiées à la Providence, mais reste ouvert à l'inattendu. Dans le langage du Nouveau Testament c'est la tension souvent soulignée par les commentateurs entre le *χρονος* (*chronos*) et le *καιρος* (*kaïros*). Bien sûr, il ne s'agit pas de jouer le second aspect contre le premier comme cela s'est parfois produit avec certains excès de l'enthousiasme religieux. Il faut aussi se garder de ramener les *Kaïroï* à la chronologie en les réduisant aux grands événements dont nos livres d'histoire font le récit. En effet, ce que l'histoire du salut atteste, c'est que les événements qui pour le croyant sont compris comme décisifs ne furent finalement que des non-événements au regard de la « grande histoire ». Abraham n'était qu'un modeste éleveur bien qu'il soit considéré aujourd'hui comme le père de trois monothéismes. La sortie d'Égypte, récit fondateur d'Israël, trouve peu de confirmations dans les annales des grandes civilisations de l'époque. David et Salomon dont les règnes servent d'exemples sont considérés comme des roitelets – si tant est qu'ils aient réellement régné – au regard de nombreux archéologues.¹⁰⁵⁵ Jésus lui-même ne fut qu'un épiphénomène au sein du grand empire romain de son temps.

Le regard que porteront les historiens ou les philosophes sur l'histoire risque donc d'être bien différent de celui qu'adopteront le théologien ou le croyant.¹⁰⁵⁶ L.D. formé à l'école des premiers, privilégiera pourtant, suite à son adhésion au Réveil, l'approche des seconds.

« L'histoire vraie du monde, l'histoire qui a un sens, c'est l'histoire de l'Église, à laquelle le Dieu trois fois saint préside. L'histoire de la politique, des guerres, des inventions, du progrès du confort, et du progrès de la misère dans le monde, - toute cette histoire ne se comprend et ne s'éclaire, que si l'on met en son centre l'édification de l'Église, en vue de son achèvement. »¹⁰⁵⁷

Pour lui, cette histoire du salut n'est pas complètement écrite. Les derniers épisodes, ceux qui intéressent « l'eschatologie », ne peuvent être esquissés qu'en se mettant à l'écoute de ce que l'Esprit dit à l'Église. Il ne s'agit pas pour lui d'essayer de prédire, mais d'être prêts. Comme le rappelle la parabole des vierges (Matth 25) parmi les dix endormies, cinq étaient sages. Pour L.D. la reprise de l'eschatologie biblique au cœur d'un 20^e siècle qui a vu l'effondrement des idéologies, se veut aussi une quête de sagesse ecclésiale et la mise en garde contre les folies millénaristes. Mais fidèle au réalisme chrétien qui fonde sa pensée, il conçoit l'avènement du Christ et du Royaume en termes concrets, invitant ses auditeurs à accepter d'être cette « génération qui n'aura pas besoin de cercueil » !¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁵ Sur ce point, le débat est toujours vif entre les partisans de l'historicité (Werner KELLER, *La Bible arrachée aux sables*, Paris : Amiot-Dumont, 1956, 309 p. Ouvrage classique et qui garde une très large diffusion malgré le fait qu'il date de 70 ans) et ceux qui la remettent en question (FINKELESTEIN I. et SILBERMAN N.A., *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris : Bayard, 2002, 431 p.). Bien d'autres titres pourraient être évoqués. L'essentiel est de souligner la permanence de deux approches qui reflètent aussi l'adhésion ou non à la démarche scientifique et critique.

¹⁰⁵⁶ Cette question est longuement développée par Stéphane ENCEL, *Histoire et religions : l'impossible dialogue ? Essai d'analyse comparative des grilles de lecture historique et monothéistes*, Paris : L'Harmattan, 2006, 293 p. Voir en particulier les p. 111-124 : « Du sens des événements au sens de l'histoire ». D'autres parties de ce livre se concentrent sur la manière propre au judaïsme d'envisager l'histoire.

¹⁰⁵⁷ *La victoire sur la mort*, 1973, 2^e étude, § 2 : l'Église sur la terre.

¹⁰⁵⁸ « Il y a toute une génération de chrétiens pour laquelle il ne sera pas fabriqué de cercueils. Leur mortalité sera engloutie dans la vie de Christ, à son retour » (« L'au-delà », op. cit., p. 7a).

6.1.1 En philosophie et en théologie.

Dans notre chapitre 2, nous avons déjà longuement développé le rapport critique que L.D. va entretenir avec la philosophie idéaliste. Il est incontestable que le basculement de la pensée qui s'opère en occident avec les Lumières va aussi profondément affecter la manière dont les intellectuels vont considérer l'histoire.

Globalement, du moins en Europe, on ne remet pas en question l'idée d'une histoire orientée vers un but (téléologie). Cela indique l'influence exercée par l'héritage chrétien, sauf chez les auteurs qui entendent rompre avec le judéo-christianisme (Schopenhauer, Nietzsche). La différence notable est la substitution de la raison à la Providence et l'effacement d'une fin tragico-apocalyptique au profit d'une vision progressiste supposée apporter la paix et permettre l'émergence d'une vie sociale affranchie des maux qui trop longtemps pesèrent sur elle.¹⁰⁵⁹

De manière croissante et consciente, Dieu va être écarté de l'histoire comme il a été écarté de la nature par le développement des sciences. D'ailleurs, la science historique cherche dès le 18^e siècle à calquer la rigueur des sciences de la nature. Cette rigueur se déploie dans l'exégèse qui applique à la Bible les outils élaborés pour l'étude des textes classiques. La conséquence en est immédiate : le grand récit biblique ne peut plus être considéré comme historiquement fondé. Bien peu d'événements se sont déroulés comme le texte les raconte. Certes ces grands récits peuvent demeurer porteurs de sens mais ils ne peuvent prétendre à la fiabilité que l'on exige désormais des événements étudiés par l'historien.

La question pourrait sembler dépassée. Le travail de démythologisation des récits anciens est considéré comme un acquis.¹⁰⁶⁰ Le contester apparaîtrait comme aussi incongru que de revenir à l'héliocentrisme ! Pourtant, la problématique est bien réelle car de nos jours encore, nos sociétés ne peuvent totalement faire l'économie des grands récits historiques. À côté de l'approche rationnelle de l'histoire se maintient aussi un rapport plus existentiel qui structure la manière dont nous cherchons à donner sens à notre propre histoire. L.D. salue, notamment en Péguy, un auteur qui a eu l'audace de rappeler cela :

« En histoire il est en réaction contre l'érudition qui tourne autour du sujet sans jamais le saisir. Il y a de l'outrance dans ses attaques. Mais il a fait une besogne rudement utile pour dégonfler l'orgueil de cette métaphysique historique qui prétendait expliquer le monde par des fiches ». ¹⁰⁶¹

Cette méfiance envers une érudition désincarnée se vérifie aussi pour le lecteur des récits bibliques. Ces récits imprègnent le quotidien de nombreux croyants et par leurs répétitions (notamment dans les temps liturgiques) façonnent leur vécu. Pour un esclave noir des États-

¹⁰⁵⁹ Stéphane ENCEL, op. cit., p. 124-131 « Les philosophies de l'histoire et la quête sécularisée du sens ».

¹⁰⁶⁰ Rudolf BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1959. Nous ne pouvons pas entrer dans une discussion détaillée de cet ouvrage qui sur de nombreux points est aux antipodes de la pensée de L.D., en particulier sur la manière dont l'exégète allemand « désarticule » l'histoire d'Israël de celle de l'Église. Sa thèse principale est que « dans le christianisme primitif, l'histoire est engloutie dans l'eschatologie [...] Elle est consciente de ne plus appartenir au monde présent mais au nouvel éon qui est sur le point d'arriver. La question qui se pose est celle-ci : [...] combien de temps cette attente de la fin imminente du monde pourra-t-elle subsister sans être ébranlée ? » (p. 34-35).

¹⁰⁶¹ Lettre à Pierre Ducros, 28 mai 1927.

Unis il importait peu de savoir (quoi que ?) si la traversée de la Mer Rouge avait vraiment eu lieu, aussi longtemps que ce récit l'aidait à garder l'espoir que pour lui aussi, un jour, la liberté serait accordée.

La question qui se pose dans ce débat n'est donc pas celle de la vérité objective des événements et des conséquences que cela peut avoir pour la foi, mais celle du statut que nous donnerons à la vérité d'une manière plus globale. Comme le fait remarquer A. Harvey Van : « Pendant des siècles, l'Église a considéré le scepticisme et le doute à l'égard de certaines affirmations historiques comme un péché, alors que la crédulité était regardée comme une vertu. [...] La révolution s'est faite quand l'Église a été forcée de respecter l'autonomie des disciplines empiriques particulières [...] Le problème n'est pas, comme Tillich et Bultmann ont eu tendance à l'affirmer, que la foi chrétienne ne peut pas dépendre des incertitudes du savoir historique, mais plutôt que la foi semble exiger un *degré de certitude* en rapport avec certaines affirmations historiques qui ne semble pas justifié ». ¹⁰⁶²

Cette tension entre un sens de l'histoire et la recherche de la véracité des événements n'est pas propre au débat théologique et ecclésial (par exemple le fossé qui se creuse de plus en plus au 19^e siècle entre l'approche historico-critique et les ripostes qui seront qualifiées de « fondamentalistes » ¹⁰⁶³). On la retrouve aussi dans le domaine de la philosophie où malgré le souci, surtout dans les milieux universitaires, d'honorer le virage critique dont Kant reste la figure marquante, on cherche aussi à entendre l'appel venu du romantisme.

A. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

Le grand nom qui va marquer tout le 19^e siècle et le début du 20^e sera celui de Hegel dont la *Phénoménologie de l'Esprit* ¹⁰⁶⁴ aura un impact profond, non seulement sur le plan de la philosophie, mais aussi dans celui de l'action politique en particulier à travers Marx et Engels. C'est essentiellement par le biais de philosophes américains rattachés eux-mêmes à Hegel, que L.D. aborde cet auteur. ¹⁰⁶⁵ En effet, les œuvres de Hegel ne seront vraiment étudiées et connues en France qu'à partir des années 1930.

« On sait combien peu la France a reçu de Hegel. Ou plutôt elle n'en a reçu que le pire. Il y a une sorte de sous-hégélianisme latent dans une certaine conception du déterminisme universel (nous pensons à Taine philosophe) ou dans une philosophie qui instaure la primauté d'un devenir historique mécanisé (qu'on se rappelle ce que Péguy dit de Renan) ». ¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶² « Secularism, Responsible Belief, and the Theology of Hope », in *The Future of Hope. Theology as Eschatology*, New York : Herder and Herder, 1970, p. 135-136. Notre traduction.

¹⁰⁶³ Ainsi par exemple l'ouvrage de Louis GAUSSEN, *Théopneustie ou pleine inspiration des Écritures*, Paris – Genève : Delatour – Bérard, 1840, 464 p. Un peu plus tard mais avec une perspective semblable : Agénor DE GASPARIN (comte), *Les écoles du doute et l'école de la foi. Essai sur l'autorité en matière de religion*, Genève – Paris : Bérard – Ducloux, 1853, 452 p.

¹⁰⁶⁴ Édition originale : *System der Wissenschaft. Erster Theil: Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg : Goebhardt, 1807. Ed. française : Paris : Gallimard (NRF – Bibliothèque de Philosophie), 1993, 928 p. Plusieurs auteurs établissent une filiation entre la pensée de Hegel sur l'histoire et les théories joachimites des 3 âges (voir ci-dessous notre § sur Joachim de Flore 6.1.3 B).

¹⁰⁶⁵ Lettre à Pierre Ducros, 14 décembre 1922 : « Pour être complet il faut mentionner une école américaine importante qui, à travers divers intermédiaires, se rattache à Hegel, et où il y a 2 œuvres importantes de philosophie de la religion, celle de Josiah Royce et celle de William E. Hocking. Je ferai peut-être ma petite thèse de licence là-dessus ».

¹⁰⁶⁶ « Le renouveau Réaliste : Gabriel Marcel et son journal métaphysique », *Études Théologiques et Religieuses*, 1930, p. 406.

Pour la théologie aussi, cette pensée globale semblait un allié précieux en ce qu'elle redonnait droit à une forme de métaphysique. L.D. le rappelle à propos du contexte américain. On devine dans ces lignes qu'il eût aimé que la France, et en particulier son protestantisme, ait adopté une même approche :

« Aux environs de 1860, 1865, l'élite anglaise avait senti très nettement que les philosophies empiristes et utilitaristes, qui semblaient si adéquates à la mentalité nationale, risquaient de détourner les esprits de leur traditionnel attachement aux coutumes séculaires. La religiosité profonde et sincère des Anglo-Saxons se sentait menacée par le flot montant de ce qu'on appelait le naturalisme : pensez à Stuart Mill, à Spencer, à leurs disciples. Où chercher du secours ? La France qui accueillait à bras ouverts le naturalisme d'Outre-Manche, ne pouvait guère en fournir. Ce fut l'Allemagne, et tout particulièrement Hegel, qui apparurent aux Universités anglaises comme les véritables garants du spiritualisme menacé. L'idéalisme absolu de Hegel semblait fournir une démonstration rationnelle et irréfutable de l'existence de Dieu. Il réconciliait la religion et la raison. [...] De là, l'idéalisme néo-hégélien passa en Amérique où il eut pour représentant le plus illustre, Josiah Royce. La bataille paraissait gagnée. Les Universités et l'élite étaient ramenées au spiritualisme et au christianisme. »¹⁰⁶⁷

Si L.D. peut parler de triomphe de l'idéalisme hégélien, c'est que cette pensée est elle-même travaillée par une lutte incessante. Il y a en effet un aspect « combatif » dans le processus dialectique même si la raison du plus fort n'est pas toujours la meilleure et qu'il arrive que ce soit l'esclave qui triomphe du maître ! Cette pensée profondément dynamique, L.D. nous la présente dans son long article « Examen de l'idéalisme » :

« Les catégories, au lieu d'être un système fixe, contenu dans la pensée, se mettent en mouvement ; elles s'engendrent l'une l'autre par un progrès synthétique qui donne à la pensée sa pleine fécondité. C'est l'histoire universelle, toutes les doctrines, toutes les institutions, et tous les aspects de la vie de l'esprit (y compris la religion et l'art), que la pensée engendre dans son déroulement logique. Ainsi, le monde entier n'est que le mouvement de la pensée, et la pensée absolue, l'Esprit, se constitue par la victoire qu'il remporte sur tous les stades provisoires de la dialectique ». ¹⁰⁶⁸

Ce que Hegel apporte à l'étude de l'histoire, même s'il le fait en tant que philosophe, c'est cette vision totalisante du processus historique au travers duquel va émerger le triomphe de l'Esprit absolu. En ce sens, il est héritier du judéo-christianisme puisque toute la dialectique qu'il élabore est tendue vers un achèvement quasi « messianique ». ¹⁰⁶⁹ Sa lecture suit une ligne orientée vers un terme et rejette donc une compréhension plus propre à l'orient, à savoir une approche cyclique du temps (que l'on retrouvera par contre chez Nietzsche ou Schopenhauer). Ainsi, Hegel fonde cet idéal du progrès qui va marquer le 19^e siècle jusqu'à sa fin tragique dans les tranchées de la 1^{ère} Guerre mondiale. La philosophie idéaliste et la théologie libérale que L.D. va critiquer de manière si vive, adoptent également cette approche optimiste de l'histoire même si pour préparer l'envol de l'oiseau de Minerve (la raison) il faudra parfois traverser de nombreuses crises avec leurs lots de souffrances et de morts.

Si L.D. reconnaît à Hegel le mérite d'avoir redonné à la religion et à la spéculation métaphysique une place prépondérante dans sa philosophie, et cela contrairement à la France où dans la foulée de la Révolution française les penseurs privilégièrent une pensée de rupture

¹⁰⁶⁷ « W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », *Les Cahiers de Foi et Vie*, Paris (trimestriel – sans date), p. 8-9.

¹⁰⁶⁸ « Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 43.

¹⁰⁶⁹ Hegel rompt aussi avec l'approche chrétienne telle que Saint Augustin a pu la développer dans la *Cité de Dieu*. Pour l'évêque d'Hippone, l'histoire voit coexister deux cités et c'est à nous de choisir de laquelle nous voulons être le citoyen. Pour Hegel au contraire, le processus dialectique absorbe et transforme les diverses formes que sont les religions, les systèmes politiques ou les productions culturelles, pour aboutir au triomphe de l'Esprit absolu.

avec l'héritage chrétien, il lui reproche cependant de réduire celui qui est au cœur de la foi chrétienne, Jésus-Christ, à une simple figure du déploiement de l'Esprit absolu :¹⁰⁷⁰

« L'hostilité de tant d'esprits protestants pour les méditations transcendantes vient peut-être en partie du souvenir cuisant qui reste encore de la période où le système de Hegel faisait la loi dans les écoles pour mesurer les vérités chrétiennes elles-mêmes. Les systèmes humains doivent être mis à leur place, connus chacun dans son originalité. Jamais ils ne doivent régner dans la théologie. *Unus est magister vester, Christus* ; saint Bonaventure le rappelait déjà à ceux qui faisaient trop large la part d'Aristote ». ¹⁰⁷¹

Ce qui est certain, c'est que le projet hégélien séduira un grand nombre d'esprits. Qu'on les qualifie d'hégélien de gauche ou de droite, nombreux furent ceux qui considérèrent que le penseur d'Iéna offrait à la pensée le moyen de mener à bien le projet humaniste des Lumières.

De nombreux intellectuels juifs, particulièrement dans les pays de culture germanique, seront aussi séduits par ce système philosophique. C'est d'ailleurs parmi des intellectuels juifs de l'entre-deux guerres que vont émerger les critiques les plus radicales du système hégélien, et avec lui, de tout le projet philosophique de la modernité occidentale depuis Descartes.¹⁰⁷² Citons en particulier Franz Rosenzweig qui nous semble suivre un cheminement intellectuel et spirituel assez proche de celui de L.D..¹⁰⁷³ En 1912, il rédige une thèse sur *Hegel et l'État*, et dans la foulée envisage de se convertir au protestantisme.¹⁰⁷⁴ Mais sa participation à un office de Kippour l'en dissuade et il choisit au contraire de se réapproprier la foi juive qu'il ne connaît pas vraiment. La 1^{ère} Guerre mondiale éclate et, mobilisé, il commence la rédaction de *L'Étoile de la rédemption*. Il y développe une pensée désormais en totale rupture avec l'hégélianisme.¹⁰⁷⁵ Pour Rosenzweig, le judaïsme ne peut pas être qu'une étape transitoire

¹⁰⁷⁰ Les spécialistes de Hegel distinguaient à ce sujet les premiers écrits comme la *Phénoménologie* et les œuvres de la maturité. Hegel resta toujours très proche des questions théologiques et aurait même souhaité l'enseigner. Malgré tout, son approche de la figure de Jésus reste tributaire de son temps : le charpentier de Nazareth est avant tout une figure morale, un sage très éloigné du Jésus du piétisme. Sur cette question de la compréhension de Jésus dans la pensée allemande de l'époque moderne : Mireille HADAS-LEBEL, « Une amnésie théologique : le "Jésus aryen" », *Sens*, 2017, 69 / 411, p. 109-118.

¹⁰⁷¹ « Pour la métaphysique », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 octobre 1925, p. 195a. La citation latine est empruntée à Matthieu 23.10 : « Un seul est votre maître : le Christ ».

¹⁰⁷² Pierre BOURETZ dans une imposante étude des principaux intellectuels juifs du 20^e siècle (*Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris : Gallimard, 2003) indique à propos de H. Cohen, W. Benjamin, F. Rosenzweig, G. Scholem, M. Buber, E. Bloch, H. Jonas, E. Lévinas : « Ils savaient ce que veut dire la sécularisation du monde : Dieu exclu de l'univers dans l'ordre de la science, hors les murs de la Cité, simple invité du for intérieur. Même les plus critiques à l'égard de la modernité philosophique l'ont été en Modernes, par l'usage critique de la raison. Aucun de ceux qui ont plaidé un "retour" n'allait jusqu'à restaurer la Loi dans son autorité d'autrefois. [...] Pas un seul pourtant n'a accepté jusqu'au bout ce que réclame l'accomplissement de la sécularisation : que l'homme soit passionnément de ce monde ; que congé soit donné sans regret à toute transcendance ; que s'efface l'horizon d'un au-delà de l'histoire. [...] Elle doit enfin à une défiance envers le plus récent programme de la philosophie : celui d'un idéalisme allemand au crépuscule qui annonce le désenchantement du monde, en fixe le prix et propose de le payer » (p. 10).

¹⁰⁷³ Sur Rosenzweig : John H. SMITH, *Dialogues Between Faith and Reason. The Death and Return of God in Modern German Thought*, Ithaca – London : Cornell University Press, 2011, p. 236-249.

¹⁰⁷⁴ À propos de ce premier écrit de Rosenzweig, Pierre BOURETZ souligne : « [Rosenzweig] était parvenu dans son premier livre à saisir au principe de la philosophie hégélienne le schéma chrétien d'une parousie » (op. cit., p. 14).

¹⁰⁷⁵ Il nous semble deviner un cheminement similaire entre Rosenzweig et Dallièrre dans leur rejet quasi simultané (suite à la 1^{ère} Guerre mondiale) de tout un héritage philosophique qu'ils estiment en partie responsable de cette catastrophe civilisationnelle. L'expérience décisive de Kippour 1913 qui convainc Rosenzweig de rester Juif, s'apparente aussi à l'expérience de L.D. dans le temple de Charmes, celle d'une Altérité divine que la raison ne peut pas prétendre circonscrire ni exclure. Rappelons cependant

dans le déploiement de l'Esprit absolu. La vitalité de la pensée juive, mais aussi la survivance d'un peuple juif malgré toutes les tentatives d'assimilation, sont pour Rosenzweig la preuve de l'erreur des pensées totalisantes (il est rejoint sur ce point par d'autres penseurs comme Martin Buber ou Gershom Scholem, et en France Emmanuel Lévinas).¹⁰⁷⁶ Pierre Gisel appuie ce jugement : « Parce que le christianisme a dissocié la figure du Messie – donnée – et le règne messianique – encore futur –, il se verra accusé par le judaïsme (Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, etc.) de spiritualisme, voire d'être tombé dans une gnose du salut, levant indûment la Loi (et le rite) et ouvrant sur un universalisme totalisant (dépassant les différences liées à l'élection) ». ¹⁰⁷⁷ Sur ce point aussi, il y a comme une similitude entre les conclusions de Rosenzweig et les intuitions du fondateur de l'Union de prière.

Hegel avait voulu intégrer le devenir historique et le déploiement de la raison. Le 20^e siècle révèle que ce devenir historique si l'homme s'en empare aboutit à la folie meurtrière. Faut-il alors renoncer à attendre quoi que ce soit de l'avenir ? Notre époque doit-elle inscrire à son fronton ce que Dante plaçait au seuil des enfers : « Vous qui entrez ici, laissez toute espérance » (La Divine Comédie, Chant III) ?¹⁰⁷⁸

B. Henri Bergson (1859-1941).¹⁰⁷⁹

Comme contrepoint à l'hégélianisme, L.D fera référence à un autre philosophe qui, lui aussi, a réfléchi sur la question de l'histoire et du temps : Henri Bergson. Voici ce qu'il en dit en 1947 dans son étude sur *Le Retour de Jésus* :

« Quand on pense au Retour de Jésus, on ne peut s'empêcher d'aborder la question du Temps et de l'Éternité : c'est dire qu'on se trouve soudain en contact avec ce qu'il y a de plus difficile dans la Théologie et la Philosophie. Vous savez que, de nos jours, une des pensées les plus belles qui ait fleuri dans la philosophie française, j'ai nommé Bergson, s'est présentée comme une philosophie de la durée et de la mémoire ». ¹⁰⁸⁰

Avec sa notion de « durée », Bergson entend élargir le cadre étroit d'une temporalité uniquement limitée au calcul et à la mesure, pour introduire dans le champ de la pensée (scientifique ou philosophique) la dimension du vécu. Il développera une conception de la vie

que Rosenzweig ne parlera jamais de conversion pour ce qui le concerne mais d'une réappropriation de la culture juive. Il qualifiera d'ailleurs sa démarche d'irrégulière.

¹⁰⁷⁶ Dana HOLLANDER, « On the Significance of the Messianic Idea in Rosenzweig », *Crosscurrents*, 53 / 4, 2004, p. 555-565. Rosenzweig distingue l'approche juive de l'histoire et du messianisme de celle des chrétiens. Israël est déjà avec Dieu du fait de l'élection et n'a donc pas à attendre d'obtenir cette place au terme de l'histoire. Pour R., le peuple Juif est en quelque sorte anhistorique et témoin ici-bas de l'éternité (Il est DANS l'histoire, mais pas DE l'histoire). Pour cette raison, il n'est pas nécessaire que les Juifs embrassent le projet sioniste car l'espace n'est peut-être pas le cadre le plus propice à l'épanouissement de la vocation juive.

¹⁰⁷⁷ « Messianisme », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris – Genève : CERF – Labor et Fides, 1995, p. 964.

¹⁰⁷⁸ Une réponse importante à cette problématique sera l'œuvre du penseur d'origine juive Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, 3 vol., Paris : Gallimard, 1976, 1982, 1991. Il s'était intéressé aux diverses formes de l'utopie, notamment religieuse (Thomas Müntzer), même si sa réflexion est avant tout politique. Il influencera la pensée du théologien Jürgen Moltmann attentif lui aussi aux questions eschatologiques.

¹⁰⁷⁹ Il n'est pas certain que L.D. ait suivi des cours de Bergson alors qu'il était étudiant à Paris. Mais dans son article sur le philosophe Hocking, il fait référence à Bergson en l'appelant « notre maître » (« W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », *Les Cahiers de Foi et Vie*, Paris (trimestriel – sans date [1929 ?], p. 5). Le nom de Bergson reviendra souvent dans les articles de jeunesse de L.D. et on devine qu'il connaît bien cette œuvre.

¹⁰⁸⁰ 4^e étude, 1^{ère} partie : Le temps et l'éternité.

comme « élan créateur » et il décrit toute l'évolution de l'univers comme traversée par une capacité créatrice à l'origine de la complexification croissante du réel. Bergson, parce qu'il est critique d'un rationalisme scientifique étroit, s'intéresse aux expériences métapsychiques et aux mystiques. Il comprend que le réel est sans doute plus vaste ou profond que la perception immédiate que l'analyse scientifique ne le laisse deviner. On devine aisément pourquoi L.D. s'intéresse à Bergson.

Dans un article assez dense sur l'Église, L.D. évoque à plusieurs reprises le nom de Bergson. Ce qui est ici intéressant, c'est qu'il transpose à l'Église ce que le philosophe disait du processus vital :

« Si nous reprenons la philosophie réaliste là où nous l'avons laissée tout à l'heure, il nous semble que, loin de devoir l'écarter au nom du *Cogito* cartésien, on doive la conduire aussi loin que cela est possible, en cherchant, au sein des réalités du sens commun elles-mêmes, quelles sont celles qui ont le plus d'importance ou qui sont pour nous les plus riches de signification. C'est bien ce qu'a accompli Bergson, en nous faisant épouser le rythme des réalités de la durée et de l'élan vital. Pour notre part, nous ne dirions pas peut-être que la réalité la plus élevée en dignité fût la Vie, entité un peu trop vague [L.D. introduit à la place la notion de corps...] Il ne s'agit plus ici du corps que le commun des mortels traite plutôt comme un objet précieux à soigner et à nourrir, mais du corps en tant qu'agent de toute vie spirituelle véritable. De plus, en parlant du corps, nous entendons non seulement mon corps, mais aussi le corps des autres, en tant qu'ils sont pour moi objet de connaissance et d'amour. On ne saurait aller trop loin, croyons-nous, dans l'importance à attribuer au corps comme élément fondamental de la réalité. L'univers n'est intéressant, il n'est réel, que dans la mesure où il est peuplé. [...] L'œuvre du Christ depuis son ascension consiste essentiellement à prendre les corps des hommes pour les intégrer à son corps. Cette intégration des hommes dans le Corps de Christ s'appelle l'Église. Elle récapitule en elle tout ce qu'il y a de valable dans le monde visible, et elle lui donne, par cette intégration, un caractère de réalité éternelle. Pour le Christianisme, tout l'Univers matériel existe en vue du corps de l'homme, et les corps de tous les hommes existent en vue du corps mystique de Christ, qui est l'Église. »¹⁰⁸¹

Ce recentrage sur l'Église ne nous étonnera pas puisque L.D. en a fait l'un des axes de sa pensée. L'élément intéressant est l'utilisation d'un cadre conceptuel bergsonien pour l'appliquer à son ecclésiologie. Mais à la place de l'élan vital nous avons l'œuvre de l'Esprit-Saint qui travaille l'histoire humaine pour en faire émerger l'Église. L.D. est conscient de ce qui sur ce point le sépare de Bergson et il l'écrit dans une lettre :

« Si vous ne connaissez pas encore Bergson, c'est une des meilleures lectures philosophiques que vous puissiez faire. Il n'attaque pas directement le problème religieux, mais il est sur la frontière ».¹⁰⁸²

Pour L.D., Bergson redonne donc au processus historique une valeur qu'une approche trop rationaliste tendait à lui dénier. Bergson réhabilite aussi la dimension spirituelle et contribue ainsi à relativiser une approche trop factuelle ou mécaniciste (cf. la citation ci-dessus à propos de Péguy reprochant aux historiens leurs fiches). Mais le philosophe n'accorde pas une grande attention à la manière dont la Bible propose aussi une lecture particulière de l'histoire. Judaïsme et christianisme sont bien étudiés dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, mais seulement à titre d'exemple d'une religion statique et d'une religion dynamique. Ce qui compte c'est la figure christique en tant qu'elle exemplifie une humanité enfin ouverte à l'intuition mystique et donc pleinement participante à cette évolution créatrice qui traverse tout le processus historique. Les lecteurs juifs de Bergson pointeront d'ailleurs ce

¹⁰⁸¹ « L'Église comme fondement de la réalité humaine », *Le Semeur*, février 1931, 33^e année, 4, p. 212-215.

¹⁰⁸² Correspondance avec Henriette Matthieu, 17 novembre 1931.

qu'il y a d'injuste dans sa présentation du judaïsme.¹⁰⁸³ Bergson, comme Hegel et tant d'autres penseurs modernes, adoptent une approche que l'on pourrait qualifier de « marcionite », en ce que pour mieux exalter leur vision du christianisme, il faut dévaloriser le judaïsme. L.D. en renouant avec une approche canonique de la Bible et de la vision de l'histoire qu'elle présente, rejette cette approche négative du judaïsme. Pour lui au contraire, il ne peut y avoir d'intelligence du projet de Dieu si l'on ne relie pas étroitement l'Église au peuple juif qui l'a précédée. Fidèle à Calvin, L.D. estime que l'origine de l'Église ce n'est pas la chambre haute d'Actes 2, mais le rassemblement au Sinaï d'Exode 19. Car si le judaïsme est présenté comme une religion devenue obsolète, qu'est-ce qui empêche que le christianisme ne le soit aussi ? C'est d'ailleurs bien ce dont le fondateur de l'Union de prière a conscience et ce contre quoi il lutte. La pérennité d'Israël fonde la pertinence et l'actualité de l'Église. Entre les deux religions c'est une seule et même histoire qui se trame.

C'est aussi cette coupure dans l'histoire de l'alliance que L.D. reprochera à l'approche dispensationaliste (cf. Étude de 1947 sur le *Retour de Jésus* et ci-dessous 6.2.2). Il emploie pour cela le langage de Bergson :

« En langage bergsonien on dirait que le schéma que nous discutons, non content de durcir l'histoire du passé en un système, durcit l'avenir lui-même avant qu'il ait pu s'élancer dans la durée ». ¹⁰⁸⁴

Pour L.D., le schéma des dispensations est une forme de rationalisme rigide qui ignore le temps vécu et le fait que, pour Dieu, le cours de l'histoire peut changer, notamment quand les humains prennent la voie de la repentance. Bergson, par sa critique de ces pensées qui entendent tout expliquer par la raison (scientisme), prépare la voie aux approches philosophiques nouvelles que seront la phénoménologie ou l'existentialisme.

« Il est constant que la raison humaine, quand elle s'étale au plan des abstractions aboutit à l'in vraisemblance et à la puérilité. C'est le sort des scientifiques, de Renan à M. Homais, quand ils se mettent à vaticiner sur le bonheur que promet le progrès des lumières. C'est le sort aussi des auteurs de schémas sur le Retour de Jésus ». ¹⁰⁸⁵

Après ces brèves remarques touchant à Hegel et Bergson, tournons-nous vers deux théologiens qui occuperont un rôle clé dans le débat sur le rapport du christianisme à l'histoire et qui, à leur manière, contribueront aussi à relancer la réflexion sur l'eschatologie. Nous les évoquons aussi dans ce chapitre puisqu'ils vont développer des problématiques proches de celles de L.D.

C. Albert Schweitzer (1875-1965)¹⁰⁸⁶

Dans ses écrits, L.D. ne citera jamais le nom de Schweitzer (du moins dans les documents que nous avons pu compiler), même s'il semble informé des résultats de la recherche sur le

¹⁰⁸³ Margaret TEBOUL, « Bergson, le temps et le judaïsme. Le débat des années 1960 », *Archives Juives*, 38, 2005/1, p. 56-78. Il semble qu'à la fin de sa vie, Bergson, né de parents juifs, ait voulu se convertir au catholicisme mais que par fidélité à la communauté juive qu'il voyait persécutée par les nazis et Vichy, il n'ait pas fait ce pas.

¹⁰⁸⁴ *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} partie, 1^{ère} objection.

¹⁰⁸⁵ Ibid., objection suivante.

¹⁰⁸⁶ Evangelista VILANOVA, « Les développements du libéralisme théologique », in *Histoire des théologies chrétiennes*, vol. III, Paris : CERF, 1997, p. 633-639. Cet auteur nous semble défendre souvent des points de vue très traditionnels dans les jugements qu'il porte sur les auteurs étudiés !

Jésus historique à laquelle Schweitzer a apporté une contribution décisive. On le devine dans ce que L.D. écrit à propos d'un livre qu'il doit recenser :

« L'essentiel dans le message de Jésus (dont l'historicité n'est pas mise en doute), c'est l'eschatologie. Loin d'être un "cadre" de la pensée du Sauveur, cadre plus ou moins emprunté à la pensée du temps, elle est l'élément central qui permet de saisir la religion de Jésus en ce qu'elle a de plus vivant : c'est le sentiment de la présence du Dieu éternel, aux yeux duquel le monde n'est rien. Toute l'activité de Jésus a pour objet de détacher du monde les individualités qu'il rencontre et de leur donner le sens de l'éternité ».¹⁰⁸⁷

Ce lien étroit entre message de Jésus et eschatologie est précisément ce que Schweitzer a magistralement démontré. Par sa recherche sur les vies de Jésus, il a mis en évidence combien la dimension eschatologique était constitutive du plus ancien message chrétien. Contrairement à ce que de nombreux penseurs allemands du 19^e siècle écrivaient sur Jésus, la dimension de figure morale n'était pas le trait saillant du prophète de Nazareth. Bien que Schweitzer lui-même puisse être compté parmi les théologiens protestants libéraux, il entendait cependant déconstruire de manière radicale le *Jésus* de ses collègues d'outre-Rhin.¹⁰⁸⁸ Œuvrant à partir des recherches de quelques devanciers (Reimarus, D. F. Strauss, J. Weiss), Schweitzer conteste l'occultation de l'élément eschatologique par nombre de spécialistes du Nouveau Testament. Il cherche donc à démontrer qu'autant pour Jésus que pour les premières communautés de disciples après lui, l'élément apocalyptique est au cœur de leur compréhension de l'histoire.¹⁰⁸⁹

Le travail de Schweitzer porte un coup rude aux tentatives de retrouver le Jésus historique mais pose aussi la question de la valeur de l'eschatologie pour la pensée chrétienne au tournant du 19^e au 20^e siècle. Tirant les conclusions de cette étude minutieuse, Schweitzer conclut que l'élément eschatologique, du moins tel que Jésus et ses premiers disciples le comprenait, n'a pas de pertinence pour le croyant de l'époque moderne.¹⁰⁹⁰ Ce que Jésus a cru concernant une fin imminente de l'histoire, fin qu'il aurait voulu provoquer en allant volontairement à la mort,¹⁰⁹¹ nous ne pouvons plus le croire. Il l'exprime notamment dans une prédication : « Mille ans ont passé, deux mille ans – et le Royaume de Dieu n'est toujours pas sur terre. Nous l'attendons encore, la question : quand le Royaume viendra-t-il ? [...] Nous n'envisageons plus la venue d'un royaume surnaturel ni l'appartition d'une Jérusalem céleste, dont les portes seraient en perles et les fondations en pierres précieuses ; non, nous voudrions seulement que par la force de l'Évangile s'opère une transformation de l'état de la terre et des conditions humaines, que toute chose dans le monde s'accomplisse selon l'idéal chrétien ».¹⁰⁹² À la suite de Weiss, Schweitzer estime qu'il ne faut pas dire comme les chrétiens des premières générations : « Que vienne ta grâce et que passe ce monde ! ».¹⁰⁹³ Au contraire,

¹⁰⁸⁷ Recension de : Martin Dibelius. *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1925. Un vol. in-8° 173 p., in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1929, p. 405

¹⁰⁸⁸ S. J. GATHERCOLE, « The Critical and Dogmatic Agenda of Albert Schweitzer's *The Quest of the Historical Jesus* », *Tyndale Bulletin*, 51 / 2, 2000, p. 263, 280.

¹⁰⁸⁹ Matthieu ARNOLD, *Albert Schweitzer. La compassion et la raison*, Lyon : Olivétan, 2015, p. 29-45 (Figures protestantes).

¹⁰⁹⁰ K. RUNIA, « Eschatology in the Second Half of the Twentieth Century », op. cit., p. 105.

¹⁰⁹¹ E. VILANOVA, op. cit., p. 635.

¹⁰⁹² M. Arnold, *Albert Schweitzer*, op. cit., p. 37 (Jean-Paul SORG, « Trois sermons d'Albert Schweitzer sur le Royaume de Dieu », *Positions luthériennes*, 2003, 51).

¹⁰⁹³ Didaché 10, 6. L.D. est quant à lui en accord avec ce texte ancien : « Il faut donc placer dans l'Église une prière selon le Saint-Esprit demandant que le monde passe et que le Christ achève son

l'Évangile invite à l'engagement éthique, ce que fera Schweitzer en devenant médecin et en se consacrant à l'Afrique.

Ce qui fera la différence, c'est la signification qui va être donnée à ce « sens de l'éternité » (cf. la fin de la citation de L.D. ci-dessus). Pour Schweitzer (à la suite de Johannes Weiss¹⁰⁹⁴) l'eschatologie de Jésus et des premiers disciples est une apocalyptique comprise comme synonyme de destruction du cosmos.¹⁰⁹⁵ C'est « l'embrasement des cieux » dont parle la 2^e Épître de Pierre (2.10-12). Cette vision ne peut être transposée dans notre culture moderne. Mais une autre approche moins catastrophiste est possible, et sans doute beaucoup plus conforme à ce que l'on connaît aujourd'hui du contexte juif : celle d'une restauration de la création (Tikkun Olam : réparation du monde ; concept qui sera repris par les auteurs cabbalistes). L.D., au contact du mouvement pentecôtiste, ira, lui, dans ce sens d'une victoire de Dieu sur le mal et la mort. En même temps, et à la différence de Schweitzer, il pense que la vision du monde du Nouveau Testament n'est pas foncièrement coupée de celle qu'une Église de Réveil peut mettre en œuvre. On pourra trouver cette approche naïve, mais elle est cohérente avec l'idée d'une restauration de l'époque apostolique par une effusion nouvelle du Saint-Esprit.

D. Oscar Cullmann (1902-1999)¹⁰⁹⁶

Si L.D. ne cite pas Schweitzer, il est bien informé des travaux d'un autre théologien contemporain qui, dans le protestantisme francophone de la deuxième moitié du 20^e siècle, exercera une influence majeure sur toutes ces questions liées à la compréhension biblique et théologique du temps (voir sur le baptême 4.3.2 ; sur les charismes 5.4.2). Entre le professeur Oscar Cullmann – puisque c'est de lui qu'il s'agit – et L.D. il y a de nombreuses similitudes : prise de distance critique avec la théologie libérale protestante¹⁰⁹⁷ ; intérêt pour le proto-christianisme en ce que s'y enracinent les grands thèmes de la doctrine chrétienne ; souci de l'œcuménisme et bienveillance envers le catholicisme¹⁰⁹⁸ ; étude de la question baptismale ; prise en compte de l'eschatologie comme constitutive du message évangélique...

œuvre par la Parousie » (*Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 1962, II, § 4 : L'exigence d'une vie communautaire).

¹⁰⁹⁴ Cité dans l'étude de 1947 sur *Le Retour de Jésus*, 2^e étude, 1^{ère} partie : Les données scripturaires. L.D. ajoute cette remarque ironique : « "Que la grâce vienne et que le monde passe !" Heureusement, ajoute-t-il, nous autres, nous avons une vue plus optimiste que les premiers chrétiens et "nous ne pouvons pas méconnaître que l'on constate de très sérieux commencements d'une royauté de Dieu dans ce monde-ci." Heureux homme qui vivait avant le 2 août 1914 ! »

¹⁰⁹⁵ S. J. GATHERCOLE (op. cit., p. 280-283) nuance cette lecture en estimant que Schweitzer dans certains textes envisageait cette fin du monde sur le mode de la transfiguration, comme une sorte de mutation ontologique du réel.

¹⁰⁹⁶ L'article de Bo REICKE sur « Christ et le temps » (in J-L Leuba, éd., *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris : CERF, 1994, p. 65-80) rappelle le contexte dans lequel Cullmann a développé sa réflexion.

¹⁰⁹⁷ Voir à ce sujet : Jean FRISQUE, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Tournai : Casterman, 1960, p. 16-27 (Cahiers de l'actualité religieuse, 11).

¹⁰⁹⁸ Bienveillance réciproque. Certains travaux de Cullmann serviront même à la préparation de documents du concile Vatican II (Pierre GEOLTRAIN, « Oscar Cullmann (1902-1999) », *École Pratique des Hautes Études, sections des sciences religieuses. Annuaire*, Tome 108, 1999-2000, 1999, p. 27). Au sujet de la place de la question eschatologique à Vatican II, Marc MICHEL, « Le retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine », op. cit., p. 183-188. Dans plusieurs citations des documents conciliaires on devine le langage cullmannien du « déjà » et du « pas encore ».

Les deux auteurs partagent une conception de l'histoire biblique et chrétienne assez semblable et que Cullmann désigne comme « la continuité de la ligne du salut ». L.D., adopte aussi cette perspective quand dans plusieurs de ses articles pour le journal *Esprit & Vie*, il souligne, par exemple, que les expériences spirituelles mises en avant par le Pentecôtisme furent attestées tout au long de l'histoire de l'Église. C'est pourquoi le fondateur de l'Union de prière refuse l'idée d'une rupture avec l'Église Réformée car cette dernière, par son origine dans le catholicisme, nous rattache aussi au fondement des apôtres. De même, il rejette toute théologie du remplacement qui impliquerait l'effacement (voire l'éradication comme chercha à l'accomplir le nazisme) d'Israël par l'Église. Son appel à revenir à la tradition biblique mais aussi au réalisme en ce qui concerne la pensée chrétienne rejoint le professeur Cullmann quand il dénonce l'hellénisation du christianisme.¹⁰⁹⁹ Le projet de Dieu n'avance pas par des ruptures mais par la reprise constante d'un peuple et ensuite d'une Église au travers desquels doit se manifester, et en dépit de leurs infidélités, la continuité de son projet universel de salut. Comme l'écrivait l'apôtre Paul, l'élection remonte à « dès avant la fondation du monde » (Eph 1.4) et trouve son terme dans la « consommation du siècle » (Matthieu 28.20).

Autre élément de convergence, L.D., comme Cullmann, accepte que le « déjà » du salut (lié à une théologie de la Croix, à une compréhension expiatoire de la mort de Jésus fortement mise en avant par les mouvements de réveil) s'accompagne aussi d'un « pas encore ».¹¹⁰⁰ La grande différence entre les deux théologiens est l'urgence attachée à ce pas encore. L'exégète alsacien, avec le regard de l'historien qui ne connaît que trop bien les dérives possibles d'une exaltation eschatologique, invite à la prudence ; le pasteur ardéchois, interpellé par l'expérience profonde du « retour de l'Esprit » en son siècle, ose vivre l'espérance de la parousie sur un mode plus impatient. Tous les deux sont cependant marqués par les événements de leur temps : L.D. par la 1^{ère} Guerre mondiale, Cullmann par la seconde.¹¹⁰¹ Ils vont aussi œuvrer pour que les implications d'une théologie enracinée dans l'espérance débouchent sur des avancées dans le domaine ecclésial et œcuménique.

Cet engagement personnel et la conviction que les impasses de nos Églises peuvent redevenir des chemins praticables, s'enracinent dans la prise au sérieux de ce qu'implique la

¹⁰⁹⁹ « L'hellénisation du christianisme [signifie] que le schéma temporel et néo-testamentaire du salut le cède au schéma spatial et métaphysique de l'hellénisme. On en trouve, entre autre, la preuve la plus manifeste dans l'élimination progressive de l'attente de la fin du monde, telle qu'elle existait dans le christianisme primitif » (*Christ et le temps*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1947, p. 41). Notre auteur, à diverses reprises, prend aussi des distances avec K. Barth. Bien que L.D. n'ait pas explicitement pris position sur cet aspect de la pensée barthienne, il nous semble sur ces questions liées à l'eschatologie plus proche de Cullmann que de l'auteur de la *Dogmatique*. En effet, Barth pour maintenir l'absolue souveraineté de Dieu tend à accentuer les discontinuités et à minimiser les médiations. L.D. au contraire rejoint ici la pensée catholique (thomiste) pour laquelle la grâce n'abolit pas la nature mais la conduit à sa perfection.

¹¹⁰⁰ L.D. développe en particulier ce point dans une causerie de 1942 : *Les mystères du Royaume*. « Énigme apparente que cette juxtaposition des deux enseignements qui paraissent inconciliables : le Royaume est déjà venu, il est semblable à... Le Royaume est à venir, il sera semblable à... Les paraboles elles-mêmes nous fournissent la clé de l'énigme » § II).

¹¹⁰¹ Pour preuve cette autre citation de *Christ et le temps* : « Ainsi, pour prendre une image, dans une guerre, la bataille décisive peut avoir été livrée au cours de l'une des premières phases de la campagne, et pourtant les hostilités se poursuivent encore longtemps. Bien que la portée décisive de cette bataille ne soit peut-être pas reconnue par tout le monde, elle signifie néanmoins déjà la victoire. Pourtant la guerre doit être poursuivie pendant un temps indéfini jusqu'au "Victory Day" » (op. cit., p. 59). Cette citation a souvent été reprise : C. FLIPO, « La figure du temps chrétien », *Christus*, 177, 1998, p. 10 ; M. ARNOLD, « Oscar Cullmann, théologien luthérien ? », *Theologische Zeitschrift*, 58 / 3, 2002, p. 256-257.

conception biblique du temps. Ce qu'attend l'espérance de la foi évangélique, ce n'est pas que nous quittions l'illusion de l'ici-bas pour rejoindre la réalité véritable du monde éternel (Platon parlerait du monde des idées), mais que nous soyons prêts à accueillir le « siècle à venir »¹¹⁰² dans le cours de notre propre réalité temporelle.

Pour autant, le rapport entre le temps et l'éternité n'est pas compris par Dallièrre et Cullmann d'une manière identique. Le premier semble envisager une différence de nature entre les deux. Dans son étude de 1947 sur *Le Retour de Jésus*, il écrit :

« Pas plus que la Parousie ne peut se voiler au monde, pas plus elle ne peut se fractionner dans un avenir soumis au temps. Le Retour de Jésus en gloire, c'est l'irruption de l'éternel dans le temps ; c'est donc l'abolition du temps tel que nous le vivons ici-bas ».¹¹⁰³

Cullmann estime au contraire, et contre la pensée hellénisée, que pour les auteurs du Nouveau Testament « la terminologie ne fait aucune différence entre ce que nous appelons "l'éternité" et ce que nous appelons le temps, c'est-à-dire entre le temps qui dure éternellement et le temps fini ».¹¹⁰⁴ On devine que ce que Cullmann entend réfuter c'est le risque d'une distinction entre le temps et l'éternité qui aboutisse à n'accorder de réalité et de valeur qu'à l'éternité. Au contraire, c'est parce que Dieu se révèle dans l'histoire que le temps reçoit sa consistance et sa valeur.¹¹⁰⁵

Cette question nous semble devoir être approfondie par l'apport de toute la littérature juive moderne qui s'est aussi saisie de cette question en lien avec la problématique des messianismes. La distinction classique entre le *Holam Hazé* et le *Holam Haba* (le monde présent et le monde à venir)¹¹⁰⁶ n'est pas uniquement temporelle mais implique aussi l'existence simultanée de deux réalités, l'une servant de modèle et l'autre de copie (ainsi pour le temple céleste et terrestre, la Jérusalem d'en-haut et celle d'en-bas)¹¹⁰⁷. La connaissance de plus en plus précise du milieu juif autour de l'époque de Jésus, notamment grâce aux manuscrits de Qumran, renouvelle profondément l'approche de la question eschatologique. Plus que tout autre aussi, les communautés juives contemporaines ont fait l'expérience de l'effondrement du monde et de ses valeurs. Comment dès lors continuer à confesser « la souveraineté de Dieu sur le temps »¹¹⁰⁸ quand l'impensable horreur du non-salut a frappé six

¹¹⁰² C'est de cette façon que Louis Segond traduit le terme grec αἰών. Cullmann précise : « Dans le Nouveau Testament l'aiôn futur est un futur véritable, c'est-à-dire un futur temporel. » (*Christ et le temps*, op. cit., p. 46).

¹¹⁰³ *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, 2^{ème} partie, 1^{ère} approche : La présence de Jésus-Christ.

¹¹⁰⁴ *Christ et le temps*, op. cit., p. 44.

¹¹⁰⁵ J. RATZINGER (op. cit., p. 51-55) souligne aussi la difficulté pour Cullmann de concilier son approche d'histoire du salut avec les problématiques existentielles soulignées par Bultmann (Pour la comparaison de ces deux auteurs : Léopold MALEVEZ, « Les dimensions de l'histoire du salut », *Nouvelle Revue Théologique*, 1964, 86 / 6, p. 561-578). Cullmann cherchera à y répondre dans un autre ouvrage, *Le salut dans l'histoire : l'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1966.

¹¹⁰⁶ Ce que Cullmann désigne par création et parousie (*Christ et le temps*, op. cit., p. 58, avec un schéma). Sur ce point en particulier, Bernard DUPUY, « Temps et eschatologie dans le judaïsme », in J-L Leuba, éd., *Temps et eschatologie*. Op. cit., p. 41)

¹¹⁰⁷ La théologie orthodoxe a repris cette représentation et considère que l'édifice où se déploie la liturgie est comme une « fenêtre » au travers de laquelle la réalité céleste se manifeste dans le monde présent. Le fidèle expérimente ainsi d'une manière réelle mais incomplète la réalité du Royaume dans l'attente de l'ultime transfiguration de la création tout entière.

¹¹⁰⁸ C'est le titre d'un chapitre de *Christ et le temps*, op. cit., p. 49-56. Le pasteur Dallièrre irait volontiers aussi dans ce sens : « Les hommes ont agi en pleine liberté, mais Dieu a réalisé son plan » (« Il sera appelé Nazaréen », *Esprit et Vie*, 1937, 7, p. 78-79).

millions de Juifs et un nombre encore plus grand d'hommes et de femmes de toutes les nations en guerre ? Sur le plan de la pensée, l'onde de choc de la shoah mettra quelques décennies à faire ressentir ses effets. À cet égard, L.D. et Cullmann, malgré la profondeur de leur pensée, restent encore, au sortir de la guerre, tributaires des cadres intellectuels du début du 20^e siècle.

Ce qui est pour nous un élément essentiel du débat, c'est que l'eschatologie chrétienne, celle qui émane des textes du Nouveau Testament et des premières générations, reste enracinée dans son terreau juif. Même si on choisit comme Cullmann de faire de Jésus / Christ le centre par rapport auquel toute l'histoire est relue, cet événement n'épuise pas la veine messianique. Le « pas encore » n'exclut pas ce qui demeure vrai de l'espérance d'Israël même si dans une ecclésiologie essentiellement pagano-chrétienne cela fut durablement occulté. L'intuition de L.D. est que le Christ ne met pas un terme à l'espérance d'Israël, mais l'englobe en lui pour qu'un jour elle puisse à nouveau s'exprimer. Un détour par la question du messianisme est ici nécessaire.

6.1.2 Le messianisme juif et ses répercussions dans le contexte du Réveil.¹¹⁰⁹

C'est dans les années qui suivent la 2^e Guerre mondiale que L.D. va mûrir sa réflexion sur le judaïsme. Il sera aidé en cela par le labeur incessant de l'historien Fadiey Lovsky qui a rejoint l'Union de prière dès sa fondation en 1946. Impliqué à la même époque dans la création de l'Amitié judéo-chrétienne, F. Lovsky s'engage à bras le corps dans une réflexion historique et spirituelle sur les rapports entre Juifs et chrétiens. Il en sortira un grand nombre d'articles et quelques livres majeurs.¹¹¹⁰ C'est par lui que L.D. corrige certains jugements qu'il posait sur cette religion. Un élément majeur est l'acceptation de la pérennité de ce peuple dans le dessein de Dieu et donc aussi dans l'histoire du monde. Il faut donc rompre avec la vision augustinienne du peuple témoin voué à subir jusqu'au Retour du Christ les conséquences de son refus de la messianité de Jésus. Par conséquent, le peuple Juif n'est pas hors-jeu dans l'histoire ou mis entre parenthèse (ce sera l'approche de J.N. Darby et de la théorie des dispensations ; 6.2.2) mais appelé à en être un acteur essentiel à l'approche des temps ultimes qui marqueront la manifestation du Royaume de Dieu dans sa plénitude.¹¹¹¹

Dans cet intervalle, le judaïsme apporte aussi toute sa riche réflexion sur le temps et l'histoire. Plus encore que le christianisme, la religion juive se fonde sur une attention constante à la temporalité. Ne serait-ce qu'avec le *shabbat* qui chaque semaine scande la vie et en même temps la suspend. Mais ce sont aussi les grandes fêtes qui conjuguent une référence aux grands cycles de la vie (récoltes, moissons,...) avec des épisodes marquants de l'histoire de la rédemption dans le cadre de l'Exode hors d'Égypte.¹¹¹² Cette religion liée au

¹¹⁰⁹ Il serait plus juste d'écrire « les messianismes » pour faire droit à la diversité des courants. C'est l'option de S. FATH pour l'article « Messianismes » dans le *Dictionnaire des faits religieux*, op. cit., p. 714-718.

¹¹¹⁰ Voir le n° 404 de la revue *Sens* qui lui est dédié (2016, 96 p.) et en particulier la bibliographie de ses écrits, p. 65-80.

¹¹¹¹ Nous ne développerons pas le débat qui porte sur le fait de savoir si ce qui prime c'est la figure d'un Messie personnalisé ou bien la période désignée comme les temps messianiques.

¹¹¹² Voici ce qu'écrit J. TRUBLET à propos de Deut 26.1-11 : « La récolte – acte appartenant à l'ordre de la création – vient prendre place dans la série des grands actes sauveurs de YHWH, elle devient un moment de l'histoire. [...] Jamais jusque-là, l'histoire n'avait servi à donner sens à un acte cultuel lié à l'agriculture » (« Le temps dans l'Ancien Testament », *Christus*, 1998, 177, p. 65). La fête de Pâque renvoie à la nuit pendant laquelle les Hébreux entament leur sortie d'Égypte ; la fête de Pentecôte (Shavouoth) rappelle le don de la Torah au Sinaï ; la fête des cabanes (Souccot) commémore le séjour

temps et à ses cycles, s'ouvre aussi à une perspective plus vaste. En effet, le mot clé dans la langue hébraïque pour désigner l'histoire est celui de *Toledot* (תולדות) et désigne les « engendremens ». Ce qui compte, ce ne sont pas les événements mais les enfants ! On devine pourquoi les généalogies ont été transmises par la Bible même si pour le lecteur cela semble fastidieux. Par la descendance s'écrit l'histoire mais aussi la possibilité de la rédemption. Ainsi, le passage du temps n'est pas d'abord synonyme de déclin et de perte, mais par l'enfantement promesse de renouveau et de bénédiction. Abraham Heschel a résumé ce qui est au cœur de l'intuition juive du temps : « Ce qui donne un sens à l'histoire ? La promesse du futur. S'il n'y a pas de promesse, il n'y a pas d'histoire porteuse de sens. Cette signification est contingente à la vision et à l'anticipation, au fait de vivre le futur au temps présent ».¹¹¹³

C'est cette orientation donnée à l'histoire par la perspective des engendremens qui peut être une des origines du messianisme sous sa double forme personnelle (LE Messie)¹¹¹⁴ et historique (temps messianiques). Comme le précise Fadiey Lovsky dans une étude sur le messianisme, le mouvement de balancier entre les deux pôles de l'espérance juive reflète aussi la tension entre la dimension particulière mais également universelle de l'élection.¹¹¹⁵ Ainsi, le messianisme pourra dans certaines époques ou chez certains auteurs mettre l'accent sur les implications spécifiquement juives, alors que d'autres textes ouvriront la perspective aux Nations et à l'ensemble de la création. Malgré la richesse des sources indiquant l'intérêt de la tradition juive pour la question messianique, F. Lovsky souligne à juste titre qu'une « part importante, très importante, du Judaïsme mondial n'attend ni n'espère plus ni Messie ni temps messianiques ».¹¹¹⁶

Dans ce paragraphe, nous voudrions mettre en évidence deux éléments importants qui nous aideront à situer la pensée eschatologique de L.D. Le premier point est la réactivation et la réinterprétation des spéculations messianiques dans le judaïsme européen au tournant du 19^e au 20^e siècle¹¹¹⁷ et avec ces écrits, la conscience que les Juifs en tant que nation pouvaient

au désert. Pour un commentaire original et en même temps bien informé sur ces différentes fêtes : Yeshyahou LEIBOWITZ, *Les fêtes juives. Réflexions sur les solennités du judaïsme*, Paris : CERF, 2008, p. 47-62, 97-114, 135-142.

¹¹¹³ *Israel: An Echo of Eternity*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1967, p. 127. « What lends meaning to history ? The promise of the future. If there is no promise, there is no meaningful history. Significance is contingent on vision and anticipation, on living the future in the present tense ».

¹¹¹⁴ Maïmonide dans ses 13 articles de foi évoque dans le 12^e un Messie plutôt personnel : « Que le Messie (Machiah) viendra, et bien qu'il tarde à venir, je crois en sa venue. »

¹¹¹⁵ *Le messianisme et l'attente messianique en Israël dans le passé et aujourd'hui*, 1973. Étude donnée dans le cadre de la Retraite de l'Union de prière.

¹¹¹⁶ Ibid., p. 10. Quarante-cinq ans plus tard, ce jugement mériterait d'être révisé. Le mouvement Loubavitch (Habad) en particulier a remis fortement en avant la thématique messianique (cf. D. BANON, *Le messianisme*, Paris : PUF, 1998, p. 118-124 [Que sais-je ? n° 3377]). En 1977, l'Organisation Sioniste Mondiale publiait un petit opuscule : Jean-Georges KAHN, *OUI... je peux hâter la venue du Messie*, Jérusalem : Agence Juive, 5738-1977, 96 p.

¹¹¹⁷ Depuis la destruction de Jérusalem et du temple en l'an 70, le judaïsme a régulièrement connu des « poussées de fièvre » messianiques au point que certains grands penseurs juifs (Maïmonide, Nahmanide) ont rédigé de sérieuses mises en garde contre les excès de ce genre de spéculation. Un cas d'école est celui du pseudo-messie Sabbataï Tsvi (1626-1676). Sur ce point : David BANON, *Le messianisme*, Paris : PUF, 1998, p. 68-86 (Que sais-je ? n° 3377). Pourtant, malgré les échecs, la piété juive reste profondément marquée par l'attente d'un accomplissement à venir, en particulier le retour à Jérusalem si souvent évoqué dans les prières. Gershom Scholem le souligne : « Le messianisme, en effet, a toujours eu pour objet le rétablissement de l'existence nationale, bien qu'il mène également au-

reprendre pied dans l'histoire après dix-neuf siècles d'exil et de vie en ghetto.¹¹¹⁸ Le deuxième point est l'intérêt ou la perplexité que ce mouvement d'émancipation et d'affirmation va susciter dans le christianisme occidental, notamment autour du mouvement sioniste.¹¹¹⁹ L.D. est bien au fait de ce que l'on nomme alors la « question juive ». Ses choix politiques de jeunesse l'ont rapproché des milieux de la droite où cette question, dans le contexte de l'affaire Dreyfus, prend un tour de plus en plus virulent. Mais avec son adhésion au Pentecôtisme, un autre discours sur les Juifs se fait entendre, celui-là beaucoup plus bienveillant. Dans ces milieux très intéressés par la prophétie, les Juifs ne sont pas un problème mais un espoir. Pour les communautés juives d'Europe qui vivent alors des situations bien contrastées allant de l'intégration au rejet, la diversité des interprétations est aussi de mise. Pour certains, particulièrement en Allemagne ou en France, l'heure est à l'assimilation. Dans les pays plus à l'est où vexations et pogroms s'exercent encore, un élan d'espoir s'initie autour du mouvement sioniste naissant. La déclaration Balfour de 1917 est portée par plusieurs politiciens britanniques qui ont été imprégnés par la lecture de la Bible et qui voient dans la chute de l'empire Ottoman et la prise de Jérusalem par les troupes de Sa Majesté, un signe des temps, annonciateur de grands bouleversements.

En privilégiant ici la question du messianisme et en laissant un peu de côté les problématiques des eschatologies bibliques et du millénarisme, nous voulons nous placer sur un terrain où judaïsme et christianisme peuvent plus aisément se rencontrer.¹¹²⁰ C'est ce que souligne le pasteur Jacquemus, membre de l'Union de prière : « La signification et la raison

delà de celle-ci » (*Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris : Calmann-Lévy, p. 31).

¹¹¹⁸ Ce retour vers une « histoire de chair et de sang » est un élément essentiel de la réflexion du philosophe juif Emil FACKENHEIM. Évoquant le nazisme et la shoah, il écrit : « Events began to unfold which, for better or worse, have cast the Jewish people back firmly, inescapably, irrevocably, back into history : not into sacred history, but rather into the flesh-and-blood history of men, women and children [...], the history of Mord und Totschlag » [Des événements commencèrent à se déployer qui, pour le meilleur ou le pire, ont fermement, irrévocablement et sans possibilité d'y échapper arrimé le peuple Juif à l'histoire: non pas une histoire sainte, mais plutôt l'histoire humaine faite de chair et de sang, une histoire de *Mord und Totschlag* (meurtre et désordre/assassinat)] (*To Mend the World, Foundations of Post-Holocaust Thought*, New York, Schocken Books, 1989, p. 33).

¹¹¹⁹ Dès le début du projet sioniste de Théodore Herzl, des chrétiens marqueront leur intérêt et leur soutien, en particulier le pasteur William Hechler qui mettra son réseau de relations dans les cours d'Europe au service du journaliste viennois (Claude DUVERNOY, *Le prince et le prophète*, Jérusalem : Département des publications de l'Agence juive, 1966, 166 p.).

¹¹²⁰ Et cela malgré l'avis péremptoire de Gershom SCHOLEM qui estime que « le messianisme est le point essentiel de divergence entre le judaïsme et le christianisme » (*Le messianisme juif*, op. cit., p. 23). Signalons aussi combien le débat reste vif entre les intellectuels juifs contemporains. Martin BUBER estime que le judaïsme et le christianisme sont deux « types » de foi irréconciliables (*Deux types de foi*, Paris : CERF, 1992). Le professeur David FLUSSER estime, lui, que ce qui facilitera le débat entre les deux mouvements c'est d'accepter qu'ils sont deux branches issues de la même racine. Le judaïsme après la destruction du temple de Jérusalem est essentiellement la forme pharisienne, le judéo-christianisme des premières générations puise aussi à ce même courant pharisien, avec des apports de l'essénisme ou des courants plus apocalyptiques (*Jews and Christians Between Past and Future*, Bergen : Instituut voor Internationale Excursies, 1975). S. FATH va également dans ce sens : « Il n'y a pas de cloisonnement étanche entre "une" approche juive et "une" approche chrétienne, mais des registres messianiques qui se font écho, s'influencent réciproquement » (« Messianismes », op. cit., p. 714).

d'être du christianisme est le messianisme puisque c'est son nom même [...] Israël est le peuple messianique et eschatologique ». ¹¹²¹

Parce qu'il met en avant la catégorie de l'espérance, catégorie qui n'est ni juive ni chrétienne, le messianisme (sous ses diverses formes) peut donc être étudié comme lieu de convergence et non de rupture. ¹¹²² Certes les traits que chaque religion donnera à cette espérance peuvent profondément varier, mais d'un point de vue plus sociologique, on pourra indiquer des rapprochements, des similitudes, qui peuvent aussi expliquer l'intérêt de certains milieux chrétiens pour les formes modernes du messianisme juif. ¹¹²³ Ce qui étonne, c'est qu'en dépit d'une théologie chrétienne qui a profondément inculqué l'antijudaïsme (et par lui l'antisémitisme) dans les mentalités, on constatera dès la fin du 19^e siècle des rapprochements et même un soutien effectif de chrétiens sur la base de perspectives messianiques. ¹¹²⁴

Dans un courrier à Fadiey Lovsky, L.D. exprime nettement la continuité qu'il voit entre le christianisme et le judaïsme. Cette continuité se fonde précisément dans le messianisme :

« Certes nous ne voulons commettre aucune infidélité, ni tomber dans aucune hérésie, quant à la divinité de Jésus-Christ. Mais je pense que le Seigneur lui-même est d'accord pour que nous mettions notre christologie un peu de côté, sans la trahir le moins du monde, je le répète. Nous ne partons pas pour "évangéliser les Juifs", nous allons à leur rencontre pour que le peuple de Dieu soit prêt à la Parousie. L'eschatologie, ou, si j'ose dire, la Messologie, doit être au premier plan, et non pas une stérile discussion sur le dogme (imprégné de pensée grecque, tout à fait légitime en soi, et vraie : mais nous n'allons pas vers les Grecs).

Dans cette perspective, je serais assez disposé à admettre, au moins comme une hypothèse de départ, que nous sommes une Diaspora du Judaïsme. Car c'est un point de départ qui permet peut-être d'avancer, et de faire du chemin au-devant du Seigneur. » ¹¹²⁵

En écrivant cela, L.D. demeure fidèle à ce qu'il écrivait trente ans plus tôt dans ses « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur ». De manière assez classique, il y revenait sur la distinction entre Messie souffrant et Messie glorieux :

« Ainsi, les prophéties de gloire, relatives à la royauté du serviteur de l'Eternel, ne sont pas encore réalisées. Si les Juifs ont tort de ne pas reconnaître, en Jésus de Nazareth, le Messie qui devait venir d'abord pour souffrir, ils ont raison de maintenir que le Messie doit venir dans la gloire. C'est pourquoi nous croyons que Jésus doit revenir. Le Retour du Messie, c'est l'accomplissement parfait des prophéties de l'A. T. concernant le royaume de Dieu par la royauté de son serviteur. » ¹¹²⁶

¹¹²¹ *L'Église se prépare*, Paris : Première Partie, 2007, p. 25-26. « Chrétien » renvoie à « Χριστός – Christ » terme grec pour rendre l'hébreu « משיח - Mashia'h », le Messie ou l'Oint.

¹¹²² « Certains chercheurs se demandent si par certains côtés et dans certains textes, ce n'est pas le christianisme qui a influencé en retour les idées du judaïsme sur le Messie [...] Je pense notamment à l'influence que le christianisme a pu exercer sur sa conception de la personnalisation et de l'individualité du Messie qu'il n'a jamais véritablement développée à l'origine » : Shmuel TRIGANO, « Les deux messies d'Israël », in *Figures du Messie*, Paris : In Press, 1997, p. 11.

¹¹²³ Il ne nous appartient pas de juger ici si cet intérêt est justifié ou non. L'essentiel est d'indiquer les raisons possibles d'une telle convergence. Le passage des motivations religieuses aux considérations politiques appelle bien des réserves. Le pasteur Dallièr savait se montrer prudent et critique sur cette question.

¹¹²⁴ Si nous nous limitons au journal *Esprit & Vie* auquel collabora le pasteur Dallièr, on trouvera à plusieurs reprises des références au sort des Juifs dans les différentes dictatures fascistes des années 1930, mais aussi un intérêt répété pour le mouvement sioniste ou pour ce qui se passe en Palestine sous mandat britannique.

¹¹²⁵ Courrier du 2 mars 1967, archives UP. Nous soulignons le terme.

¹¹²⁶ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur, II. L'Attente du Royaume dans l'A. T. », § 3, *Esprit et Vie*, Mars 1936, 3, p. 180a. Signalons que cette approche dédoublée du Messie se retrouve aussi dans le judaïsme traditionnel avec la distinction d'un Messie, fils de Joseph (souffrant), et d'un

Il ne faut donc pas dissocier le Messie souffrant du Messie glorieux, ni dire que le premier serait la voie pour les chrétiens et le second celui du judaïsme :

« Les deux Royaumes de Dieu, celui qui fut en Palestine sous les Césars, et celui qui sera pour l'éternité, sont deux manifestations d'un seul et même Royaume. Ce Royaume, c'est essentiellement la personne du Roi : Verbe incarné dans l'humiliation, Juge souverain dans la gloire. Aussi les deux manifestations du Royaume sont-elles reliées organiquement par un plan divin où s'insère la libre coopération de l'homme à l'œuvre de la Rédemption. »¹¹²⁷

Il indiquait aussi à propos de Paul, combien tout le milieu du christianisme naissant était imprégné de l'espérance messianique :

« Ce que nous voulons montrer pour le moment, c'est l'atmosphère messianique (= attente du jour du Christ) dans laquelle vit, pense, et travaille l'apôtre Paul.

Il y a dans les épîtres de S. Paul une doctrine de la justification par la foi (Romains, Galates). Il y a une doctrine de l'Église (Ephésiens/Colossiens). Mais il y a aussi, à travers tout, une espérance et une attente de la venue de Jésus, le Christ. »¹¹²⁸

Paul n'est-il pas celui qui a le mieux exposé la communauté de destin qui lie les Juifs et les non-juifs ? Certes, à la fin du 1^{er} siècle, la rupture se creuse, mais l'Apôtre entrevoit un temps où des retrouvailles auront lieu (Romains 11.12-15). L.D. se montrera de plus en plus attentif à tout ce qui annonce une telle réconciliation. C'est à nouveau dans sa correspondance avec Fadiey Lovsky qu'il s'exprime de la manière la plus audacieuse :

« Ce qui me frappe depuis le mois d'août et la retraite, c'est qu'il y a une prière, qui nous est commune, aux Juifs et aux Chrétiens : la prière pour l'Avènement du Messie, couronnement de l'Ancien Testament en tous cas. Cette prière est ce qui exprime l'essence même d'Israël. Qu'est-ce qu'un Juif, sinon quelqu'un qui attend le Messie et prie pour sa venue ? En dehors de cela, on s'éparpille dans cent et mille définitions plus ou moins contradictoires. Et, aujourd'hui, postérieurement à Vatican II et au 11 juin 1967, un chrétien, c'est essentiellement quelqu'un qui attend le Messie et prie pour sa venue. Pour que cette prière prenne corps et une unité visible, il faut une grande repentance en nous, les chrétiens, un don des larmes... »¹¹²⁹

Malgré l'enthousiasme que de telles hautes espérances pourraient engendrer, il convient aussi de pointer ce que le messianisme peut avoir d'ambigu. Tout d'abord, il faut accepter que les messianismes juif et chrétien se nourrissent du contexte historique, en particulier quand celui-ci s'avère sombre et menaçant. Le pasteur Dallièr en est bien conscient :

« L'espérance du Messie qui revient, a accompagné tous les grands bouleversements de l'histoire ; elle a caractérisé des mouvements exaltés, à qui l'expérience a donné tort ; donc, conclura le contradicteur, cette espérance renaît à cause du trouble actuel, mais elle sera déçue une fois de plus ». ¹¹³⁰

Commentant le livre d'Esaïe le propos se fait bien sombre :

autre, fils de David (royal et glorieux). Roland GOETSCHEL, « Les figures du Messie fils de David et du Messie fils de Joseph », *Pardès*, 24, 1998, p. 21-49 ; Shmuel TRIGANO, « Les deux messies d'Israël », op. cit., p. 11-22.

¹¹²⁷ *Les mystères du Royaume*, 1942, § II.

¹¹²⁸ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur, IV. La parole des Apôtres », § 1.3, *Esprit et Vie*, Mai 1936, 5, p. 203b.

¹¹²⁹ Courrier du 19 septembre 1969, archives UP. Dans cette lettre comme dans celle que nous citons ci-dessus, il demandait à ce que ces propos restent confidentiels.

¹¹³⁰ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur, I. Introduction générale », § 3, *Esprit et Vie*, Janvier 1936, 1, p. 155b. C'est également l'avis de David BANON, « Le messianisme naît le plus souvent d'une frustration historique. Il apparaît dans la conscience collective comme la réparation d'une perte, comme la promesse utopique destinée à compenser le malheur actuel » (*Le messianisme*, op. cit., p. 5).

« Tout comme Israël au temps de ses rois, les nations chrétiennes ont été infidèles ; le Christianisme est devenu une religion des lèvres pour beaucoup ; l'Évangile n'a pas été mis en pratique par les nations ; leur politique a été terrestre, matérialiste, guerrière. Ne devons-nous pas en conclure que le temps de la fin est un temps de châtement pour les nations, comme l'annoncent l'Apocalypse de S. Jean et l'Apocalypse de Jésus lui-même ? Cette vue tragique rejoint le livre d'Ésaïe. Chaque fois qu'il dépeint le royaume messianique, celui-ci est précédé par la vision de ruines sanglantes. Le chapitre si lumineux du chemin frayé (35.8) est précédé par un tableau terrible de la Ruine d'Edom, symbole de toutes les nations. Toutes les villes détruites en 1940-45 surgissent devant nos yeux quand nous lisons : "La terre d'Edom sera comme de la poix qui brûle... On y étendra le cordeau de la désolation et les pierres de la destruction" (Es 34.9, 11) ». ¹¹³¹

En outre, le messianisme s'il se coupe de son enracinement spirituel, peut devenir une idéologie sécularisée. Dans sa conférence de 1941, pourtant rédigée à la demande du pasteur Marc Boegner pour contrer les effets de la politique antijuive de Vichy, les propos sont, pour nos oreilles actuelles, assez étonnants :

« Traitez par ex. le Juif sur un pied d'identité avec le Païen, vous avez l'homme abstrait des philosophes, et vous avez la déchristianisation croissante de la société au profit du messianisme terrestre d'Israël. Le sionisme, le retour en Palestine, ne seraient une solution que si le peuple d'Israël se convertissait à Jésus-Christ. Car s'il y va pour faire de la banque, exploiter le pétrole, ou même s'enrichir par l'agriculture, sans tourner son cœur vers le Fils de David, il restera sous la malédiction prononcée contre Jérusalem, et sa prospérité matérielle sera en malédiction pour tous les peuples. » ¹¹³²

Mais le christianisme n'est pas non plus exempt d'un tel risque :

« Toute la séduction de l'Antichrist vient d'un jeu de messianismes terrestres, et j'emploie ce mot de jeu dans le sens où l'on parlerait d'un jeu de miroirs. L'église, elle, n'a pas besoin de se procurer des messianismes de rechange au Grand Bazar Moderne. L'Église sait que le Messie, c'est Jésus de Nazareth, qui reviendra pour juger les vivants et les morts. » ¹¹³³

Ce risque, c'est celui de s'installer dans le monde en oubliant que la vocation de l'Église est d'être un peuple « d'étrangers et de voyageurs » (Hébreux 11.13 ; 1 Pierre 2.11) dont la vraie patrie est le Royaume à venir. Le choix de L.D. sera donc de toujours distancer sa réflexion sur le messianisme et l'eschatologie de toute visée politique.

« Or, le salut du monde, ce n'est pas, répétons-le, une victoire terrestre du christianisme, sur le plan de l'extension numérique et des conquêtes sociales, c'est la résurrection des morts : victoire qui puise toute sa force dans la résurrection de Jésus-Christ, fruit elle-même de la Croix. Dans la vision de la résurrection, le message de l'Église est toujours eschatologique au premier chef ; il n'a une portée morale, sociale, politique même, que par voie de conséquence. » ¹¹³⁴

¹¹³¹ *L'union de prière et le prophétisme biblique*, 1961, 3^e étude, § 3 : Les pierres de la destruction.

¹¹³² « Le mystère de l'Église composée de Juifs et de Païens », 1941, § III, archives UP. Cette conférence a eu lieu le 19 octobre dans le temple de Saint-Laurent-du-Pape (Ardèche) devant les collègues de la 13^e Région de l'ERF.

¹¹³³ *Témoignage au Synode national de l'ERF*, 1951, § II. Cette remarque trouve sans doute son origine dans la Charte de l'Union de prière (1946) qui déjà affirmait : « Le monde moderne agglutine Païens et Juifs infidèles dans un Messianisme terrestre, négateur de la Résurrection des morts et de la Vie éternelle » (2^e sujet, § 36 / § 32 dans la version actuelle).

¹¹³⁴ « Le mystère de l'Église composée de Juifs et de Païens », op. cit., § III. S. FATH souligne aussi la collusion entre messianisme et politique dans la société américaine (« Messianismes », op. cit., p. 716-717). Cela jouera un rôle prépondérant dans le soutien apporté à l'état d'Israël. Sur ce dernier point L.D. sera beaucoup plus réservé : « l'U.P. reste ouverte à tout le Judaïsme de Dieu, et indépendante par rapport à n'importe quel mouvement particulier comme le Sionisme » (Charte, § 33 / 29) ; « L'U.P. travaille à cet œcuménisme de la charité en vue d'une solution, non plus politique et transitoire, mais surnaturelle et définitive du problème juif » (§ 51 / 47).

Le messianisme du fondateur de l'Union de prière se voudra par conséquent essentiellement ecclésiologique et spirituel : œuvrer pour que se réunissent les enfants de Dieu divisés. La fin de la chrétienté doit nous convaincre de renoncer à toute forme de constantinisme qui chercherait à établir le Royaume de Dieu par des moyens politiques. L'échec des deux grands « messianismes » politiques que furent le communisme et le nazisme doit aussi nous servir de mise en garde.

« L'expression : "fin du temps des nations" (Luc 21.21) signifie [...] que les États chrétiens n'existent plus, et que l'Église vit sans l'appui de la politique ». ¹¹³⁵

Malgré tout, les chrétiens doivent rester actifs dans la vie sociale et ne pas se replier en communautés coupées du monde et de ses enjeux.

Doit-il en aller de même pour les Juifs ? Doivent-ils demeurer uniquement des « bâtisseurs du temps » ¹¹³⁶ et renoncer à incarner leur espérance dans un espace défini, celui d'Israël. Nous dirons plus loin quel fut l'avis de L.D. Pour ce qui est du judaïsme, la question demeure ouverte. Il est vrai que le sionisme fut d'abord un mouvement d'inspiration politique qui ne bénéficia pas du soutien du judaïsme orthodoxe. La plupart des rabbins estimaient que seul le Messie pouvait ramener les Juifs à Sion. ¹¹³⁷ Ce n'est qu'avec le Rabbin Kook, qui était lui-même venu vivre en Palestine sous mandat britannique, que va s'imposer une apologétique religieuse du sionisme. ¹¹³⁸ En filigrane se dessine en fait une problématique qui concerne aussi la compréhension de l'eschatologie parmi les chrétiens : une utopie ou une promesse vouée à s'incarner ?

6.1.3 Aux marges des Églises historiques.

Tout au long de l'histoire du christianisme, l'intérêt pour l'eschatologie et les « poussées de fièvre » apocalyptiques furent surtout le fait d'individus ou de groupes en marge ou en rupture avec les grandes Églises instituées.

« Dans le passé, beaucoup ont jeté le discrédit sur le Retour de Jésus, en provoquant des schismes dans l'Église, ou des troubles sociaux et des révolutions. Aussi beaucoup pensent-ils qu'il vaut mieux ne pas en parler et laisser cela de côté. » ¹¹³⁹

Toutefois, cette attente fervente d'une fin du monde, souvent décrite de manière catastrophique, n'est pas l'apanage du Christianisme. Toutes les grandes religions ont connu et connaissent encore ce type de phénomènes. ¹¹⁴⁰

Pour notre propos nous nous limiterons ici à mentionner quelques personnages ou mouvements qui apparaissent dans les écrits de L.D. Comme souvent quand il s'agit de relire

¹¹³⁵ *Trois études*, 1972, 3^e étude, § 3 : L'union des deux fils unis.

¹¹³⁶ C'est le titre d'un livre d'Abraham HESCHEL, devenu un classique (Paris : Éditions de Minuit, 1957, 206 p.)

¹¹³⁷ Aviezer RAVITZKY, « Radicalisme religieux et messianisme politique en Israël », *Pardès*, 24, 1998, p. 165-196.

¹¹³⁸ D. BANON, *Le messianisme*, op. cit., p. 97-103. L.D. fait référence à ce rabbin dans un § de son étude de 1970, *Le Réveil et le renouveau du Saint-Esprit*, 1^{ère} étude, § 2 : La marche du peuple juif et celle de l'Église

¹¹³⁹ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 2^e étude, § 3 : Les sacrements en vue du Retour de Jésus.

¹¹⁴⁰ Massimo INTROVIGNE, *Les veilleurs de l'Apocalypse. Millénarisme et nouvelles religions au seuil de l'an 2000*, Paris : Claire Vigne – Editrice, 1996, 254 p.

l'histoire, le fondateur de l'Union de prière adopte une approche double. Par ce regard rétrospectif, il entend d'abord indiquer que l'émergence renouvelée de l'eschatologie avec le Pentecôtisme n'a rien de novateur. Ce n'est pas une « hérésie » que les Églises établies devraient combattre. Par contre, l'histoire nous montre à quels excès cet intérêt pour les choses dernières peut conduire. Les expériences du passé chrétien ont donc valeur d'exemple et de mise en garde.

Dès la rédaction de la Charte de l'Union de prière, le cadre est donné et avec lui quelques noms qui reviendront plusieurs fois dans les études des Retraites :

§ 50 / 54 « L'attente de la parousie chez les premiers chrétiens était, dit-on, une erreur due à leur enthousiasme. Au cours des âges, remarque-t-on encore, tous les mouvements, depuis le Montanisme jusqu'aux Anabaptistes, en passant par Joachim de Flore, qui ont prêché le Retour du Christ, ont versé dans l'illuminisme ou le sectarisme ».

A. Montan / Montanus (2^e moitié du 2^e s. – 1^{ère} moitié du 3^e s.)¹¹⁴¹

Si L.D. s'intéresse à ce mouvement du 2^e-3^e siècle, c'est avant tout par la place qu'y tiennent le charisme de prophétie et les spéculations apocalyptiques. Bien que ce mouvement ait été condamné comme hérétique par la Grande Église,¹¹⁴² il offre l'exemple d'une spiritualité où l'Esprit-Saint garde sa liberté d'action.¹¹⁴³ L'appui de Tertullien donne aussi un certain crédit à ce courant surtout actif en Phrygie (d'où son autre nom « hérésie des Phrygiens ») mais dont l'impact retentira dans tout le bassin méditerranéen jusqu'au 6^e siècle.¹¹⁴⁴ Ce mouvement met en avant un ascétisme rigoureux (jeûnes, limitation du mariage, propension au martyre) censé refléter le sérieux et l'authenticité de la vie charismatique. Cette lutte de l'Église contre le Montanisme met au jour un paradoxe qui se répètera souvent dans les périodes ultérieures : « Le jaillissement prophétique est à la fois preuve de dynamisme et source de faiblesse et de division. Avec le temps, l'aspect institutionnel et rationnel va peu à peu l'emporter, mais par là l'Église va perdre de sa substance et de sa force ».¹¹⁴⁵

Dans la reprise par Tertullien de certains enseignements montanistes, relevons ce découpage de l'histoire en trois périodes : l'âge de l'enfance qui correspond à la première alliance, l'adolescence qui correspond à l'annonce de l'Évangile et au début du christianisme

¹¹⁴¹ Les sources sur le Montanisme proviennent essentiellement des Pères de l'Église qui l'ont combattu. Sur cette question : François BLANCHETIERE, « Le montanisme originel », *Revue des Sciences Religieuses*, 52 / 2, 1978. p. 118-134. S. M. BURGESS, « Montanism », in *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, op. cit., p. 903-904. Xavier LEVIEILS, « Le montanisme : un précédent historique au pentecôtisme ? », *Collection d'études pentecôtistes n° 1*, Léognan : SFE, 2013, p. 59-87. Avec le temps, le mouvement se déploiera en diverses tendances qui se montreront très libres par rapport aux pratiques et convictions originelles. Les dates pour la vie et le ministère de Montan restent controversées.

¹¹⁴² Dès la fin du 2^e siècle ou au début du 3^e, par le pape Zéphyrin.

¹¹⁴³ L'*International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (S. M. BURGESS, op. cit., p. 903-904) débute l'article sur le Montanisme par cette formule : « An early Christian group with pentecostal-like traits... » [Un groupe chrétien ancien présentant des traits pentecôtisants]. Actuellement l'Église Unitarienne Universaliste valorise le mouvement Montaniste notamment pour la place accordée aux femmes dans l'exercice du ministère (les prophétesses Maximilla et Prisca y jouèrent un rôle clé) mais aussi pour son non-conformisme théologique.

¹¹⁴⁴ « La secte n'aurait été qu'une infime ride sur la surface du christianisme si le génie de Tertullien n'avait orchestré sa propagande », E. VILANOVA, « Le défi montaniste », in *Histoire des théologies chrétiennes*, vol. 1, op. cit., p. 206.

¹¹⁴⁵ Georges MINOIS, *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*, Paris : Fayard, 1996, p. 146.

et la maturité caractérisée par une action significative de l'Esprit-Saint.¹¹⁴⁶ Tertullien qui fut aussi un ardent défenseur de la doctrine trinitaire, associa ces trois âges aux trois personnes de la Trinité : le 1^{er} âge avec le Père, le 2^e avec le Fils, et le dernier avec l'Esprit. Ce schéma se retrouvera également dans les écrits de Joachim de Flore (voir 6.1.3.B).

Dès 1947, dans son étude sur le *Retour de Jésus*, L.D. aborde la question du Montanisme.¹¹⁴⁷ D'emblée il reconnaît la tentation que lui-même, le Réveil et l'Union de prière ne soient une résurgence d'une forme de Montanisme :

« Nous parlons ici familièrement, en toute liberté : j'ai souvent eu peur d'être moi-même une sorte de sous-produit du Montanisme, un mélange des erreurs de Tertullien et Montan.

Le mouvement prophétique de la fin du 2^{ème} siècle ressemble en effet comme un frère au Pentecôtisme d'aujourd'hui ; et même je dirai que Charmes ressemble - extérieurement seulement je l'espère - au Montanisme, plus que toute branche du Pentecôtisme.

Par exemple, je dis que l'œuvre a ici un centre localisé : je convoque des Retraites à Boissier. De même : "Hommes et femmes quittaient à l'envi leur villages et leurs villes pour se rendre dans la plaine située entre Pépuze et Tymion, où Montan annonçait l'imminente descente de la Jérusalem céleste".

Le mouvement de Charmes, on le sait, est essentiellement un mouvement de femmes. De même : "On voyait Montan se faire accompagner de deux prophétesses, Maximilla et Priscilla. On entendait ces femmes prononcer des oracles, enseigner aux multitudes la nouvelle prophétie. Rien n'était plus contraire à la tradition, dont S. Paul avait posé le principe, en ordonnant aux femmes de se taire dans les assemblées". »¹¹⁴⁸

Ce qui peut empêcher de telles dérives, c'est précisément la fidélité à l'Église Réformée et à travers elle à l'Église indivise. Le refus de tout sectarisme couplé au choix de l'obéissance, sont la meilleure protection contre les excès toujours possibles d'un mouvement qui redonne liberté d'action à l'Esprit et se focalise sur l'attente de la Parousie.

« Comment pouvons-nous être sûrs que nous ne nous sommes pas simplement égarés dans le même illuminisme qu'eux ? Je réponds : le Montanisme fut une secte de l'impatience ; elle se sépara avec dureté et avec un zèle amer d'une église, qui, d'autre part, commençait de donner des signes de relâchement. En annonçant le Retour de Jésus proche, Montan, qui n'était pas dans la charité, ne pouvait pas saisir une espérance vivante : il ne faisait que raccorder un bout de ficelle aux deux premiers siècles de l'histoire de l'Église : et son bout de ficelle n'était pas le dernier, et même il ne pouvait pas l'être. Aucune secte ne pourra jamais saisir le Retour dans l'espérance ; et, s'il ne devait y avoir que des sectes, il n'y aurait jamais de Retour de Jésus. »¹¹⁴⁹

Dans la ligne aussi de ce qu'il a écrit concernant le lien entre la vie charismatique et sacramentelle, L.D. reprend la question du Montanisme :

« Le Baptême du Saint-Esprit est très important pour lier le Baptême et la Sainte-Cène. Les Réveils eschatologiques ont insisté à juste titre sur le Baptême du Saint-Esprit. Mais le Baptême du Saint-Esprit échoue lorsque la vie de l'Église se durcit. [...] Or, quand Dieu donne

¹¹⁴⁶ F. BLANCHETIERE, op. cit., p. 126. L'auteur apporte cette importante précision : « Ce qu'il [Tertullien] écrit ne peut toutefois pas être d'emblée considéré comme représentatif du Montanisme originel, ni même du Montanisme africain au III^e siècle », p. 127.

¹¹⁴⁷ 4^e étude, 2^e partie : Fausses annonces du Retour de Jésus.

¹¹⁴⁸ Ibid. Il nous semble que L.D. est plus proche d'un Tertullien (après son adhésion au Montanisme) que d'un Montan. En effet, comme le théologien africain, L.D. accueille une expérience spirituelle forte mais sans renoncer à l'encadrer par une théologie solide. Montan nous semble plus proche par sa personnalité de certains prédicateurs pentecôtistes.

¹¹⁴⁹ Ibid. Il écrit aussi dans ce sens à F. Lovsky reconnaissant que chaque fois que l'on veut se couper du lien avec Israël ou avec l'Église, on reproduit l'attitude montaniste (lettre du 1^{er} novembre 1955, archives UP).

des effusions du Saint-Esprit à des personnes ou à des groupes, le but divin est de joindre organiquement le Baptême à la Sainte-Cène, de les rendre pleins et liés. [...]

Si on fait du Saint-Esprit le seul sacrement, on a une piété spiritualiste et on en arrive à l'hérésie montaniste. On a finalement une piété sans sacrements. Les pires libéraux sont des pentecôtistes, des salutistes, des Quakers sur les sacrements...! »¹¹⁵⁰

Nous n'oublions pas que le pasteur Dallière a repensé le baptême¹¹⁵¹ et la Cène à la lumière de l'eschatologie, mais ce sont précisément les sacrements et par eux la réalité de l'Église traversant l'histoire qui nous mettent à l'abri de tentations schismatiques. Cela le conduit même à valoriser – comme protestant ! – la notion de succession apostolique !

« Puisque l'Église Réformée a des sacrements, il faut qu'elle se réclame d'une succession apostolique - ou bien, alors, ce serait de nouveaux sacrements inventés par les Réformateurs. Les sacrements ne sont pas donnés du Ciel - ou bien c'est du Montanisme - Ils viennent de la Chambre Haute, du Fils de Dieu venu en chair. Les Apôtres les ont reçus des mains de Jésus en chair, et les ont transmis à leurs successeurs. Si on coupe la ligne quelque part, on admet que Jésus a échoué. - Je suis enfant d'Abraham, je ne suis pas un nouvel Abraham ». ¹¹⁵²

Il reviendra encore sur cette question du Montanisme dans une étude de 1962 où la question de la Parousie est à nouveau mise en avant. Ce qui préoccupe alors L.D., c'est une autre forme de dérive schismatique, celle consistant à gommer toute l'histoire de l'Église entre l'époque des Apôtres et nous. Même si, par certains côtés, L.D. partage la vision « restaurationniste » des pentecôtistes en ce sens que l'effusion de l'Esprit constatée tout au long du 20^e siècle a pour lui un caractère inédit par son ampleur, il refuse toutefois la mise au pilori de l'histoire chrétienne qui a été ce qu'elle a été par la volonté de Dieu.

« Depuis le montanisme jusqu'aux Assemblées de Dieu de nos jours, en passant par les Joachimites du moyen-âge et tant d'autres, il y a eu un désir de faire revivre l'Église primitive. Celle-ci apparaissait dans le passé comme une sorte de paradis perdu. Darby, plus logique et plus austère, considéra ce paradis comme définitivement perdu.

Pour les uns comme pour les autres, il y a dans l'histoire de l'Église comme une sorte de chute ou de malheur. L'Église se serait gâtée dans le temps. Ce pessimisme ne me paraît pas juste. Dieu est le maître du temps. Il a permis le développement de l'Église tel que l'histoire nous l'enseigne. Nous, chrétiens d'aujourd'hui, nous ne pouvons pas voyager à rebours dans le temps, aller nous replacer en l'an 60 ou 70 par exemple, et reprendre les choses au point où elles en étaient à ce moment-là. »¹¹⁵³

¹¹⁵⁰ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 4^e étude, § 1 : Le baptême du Saint-Esprit. Signalons que vers 220 un synode réuni à Iconium décide de ne pas reconnaître le baptême administré par les Montanistes (F. BLANCHETIERE, op. cit., p. 134). Le sacrement est donc bien un élément clé où se joue l'appartenance ecclésiale, ce qu'avait bien compris L.D.

¹¹⁵¹ Voir le titre de sa brochure de 1937 : *Le baptême en vue du Retour de Jésus*.

¹¹⁵² *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 4^e étude, § 2 : La consécration des pasteurs.

¹¹⁵³ *L'Église et le Retour du Seigneur*, 1962 (Retraite de l'Union de prière en Suisse), 2^e étude, § 2 : Faire revivre l'Église primitive.

B. Joachim de Flore (c. 1130-1202)¹¹⁵⁴

Un deuxième auteur cité dans le § 50 / 54 de la Charte de l'Union de prière est le moine calabrais Joachim de Flore. Dans les extraits que nous donnons ci-dessous et qui proviennent également des enseignements donnés par L.D. lors de la 1^{ère} Retraite de 1947, nous retrouvons des points importants déjà mis en évidence à propos du Montanisme : refus du sectarisme qui nous couperait de l'Église, réappropriation de l'espérance de la Parousie, excès dus à des individus qui amplifient des éléments qui par eux-mêmes sont orthodoxes, refus de se croire meilleur que les chrétiens qui nous ont précédés...

« L'histoire du joachimisme est extrêmement intéressante, parce qu'elle marque le moment où l'Église catholique romaine a définitivement laissé se relâcher son espérance. [...] Au XII^e siècle l'abbé Joachim de Flore fut une manière de saint et de voyant. Mettant la contemplation au-dessus de l'action, il ne fonda ni mouvement ni secte ; il ne songea pas à sortir de l'Église, où il était respecté et honoré.

[Doctrines des trois âges]¹¹⁵⁵ Dans l'un on a été sous la Loi, dans l'autre nous sommes sous la Grâce ; dans le troisième, que nous attendons prochainement, nous serons sous une grâce plus abondante... Le premier est l'âge de la servitude servile, le second de l'obéissance filiale, le troisième de la liberté ; le premier est l'âge de la crainte, le second de la foi, le troisième de la charité. Le premier est l'âge des vieillards, le second celui des jeunes gens, le troisième celui des enfants.

Du temps de Joachim même, ces doctrines ne provoqueront ni trouble ni scandale. Mais bientôt après la mort de cet Abbé-Prophète, apparaissaient S. François et S. Dominique qui fondaient les ordres mendiants. Parmi eux, et surtout parmi les Franciscains, une "gauche" illuministe se réclama des conceptions et des prophéties de Joachim de Flore. »¹¹⁵⁶

Dans la dernière ligne, nous devons souligner l'adjectif « gauche » qui renvoie au discours politique. Nous savons quelles étaient les options de L.D. sur ce plan. Nous ne pensons pas qu'il faille y voir ici un jugement trop sévère mais plutôt l'indice de ce que de Lubac et tant d'autres noteront : la postérité sécularisée de la pensée joachimite et sa transposition dans le domaine de la lutte politique. C'est aussi l'avis du cardinal Ratzinger dans son livre sur l'eschatologie : « L'enseignement de Joachim [...] subit une sécularisation croissante jusqu'à

¹¹⁵⁴ L.D. donne pour une fois ses références de travail : *Dictionnaire de Théologie catholique*. Article « Joachim de Flore », par E. Jordan. Colonnes 1425-1458, et *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, article « Joachim de Flore », par B.D. Dupuy, o.p. ; colonnes 878-887 (*Quelle heure est-il ?*, 1969, 3^e étude, § 1 : Au XII^e et au XX^e siècle). L'ouvrage essentiel sur Joachim et sur tous ses héritiers est celui de Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris : CERF, 2014, 1024 p. Cette somme montre l'énorme influence qu'eut l'œuvre de Joachim sur une grande diversité d'auteurs, théologiens (dont Moltmann), philosophes (dont Hegel dont nous avons parlé ci-dessus), politiques jusqu'à l'époque moderne. Henri MOTTU a également consacré un livre à Joachim : *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1977, 365 p. (Bibliothèque théologique). On trouvera au § 1, p. 12-25 l'essentiel de ce que l'on peut savoir aujourd'hui de la vie de Joachim.

¹¹⁵⁵ Joachim n'est pas l'inventeur d'un tel découpage. Il reconnaît lui-même l'influence de Saint Augustin qui dans le sermon 110 distinguait trois périodes (avant la Loi, sous la Loi, sous la grâce ; il ajoutera dans les *84 propositions sur l'Épître aux Romains*, une 4^e période, celle de la paix qui correspond à la béatitude finale). Dans sa grande synthèse historique, *La Cité de Dieu* (XX, 30.5), le chiffre passe à sept (en lien avec les sept jours de la création, le dernier envisagé comme le sabbat final de l'histoire). Sur ce point : A. J. CONYERS, « The Revival of Joachite Apocalyptic Speculation in Contemporary Theology », *Perspectives in Religious Studies*, 12 / 3, 1985, p. 198-199. Mais selon E. VILANOVA, Joachim va plus loin qu'Augustin : « Le troisième *status* (état) joachimite, avec sa perspective eschatologique de *renovatio* (rénovation) totale du *saeculum* (temps), harmonisait la Cité de Dieu et la cité terrestre, éliminant la tension et la dichotomie entre le spirituel et le temporel, et dépassant la traditionnelle vision dualiste du monde et de l'histoire » (« L'Esprit dans l'histoire ; Joachim de Flore », in *Histoire des théologies chrétiennes*, vol. 1, op. cit., p. 693).

¹¹⁵⁶ *Le Retour de Jésus*, 1947, 4^e étude, 2^e partie : Fausses annonces du Retour de Jésus.

ce qu'il soit transformé en utopie politique. Le but de la vision utopique demeura inscrit dans la conscience occidentale, stimulant la quête de sa propre réalisation de soi [...]. Cette sécularisation de la pensée eschatologique chrétienne a clairement vidé de son jus la conscience de la foi ».¹¹⁵⁷ Avec cette remarque apparaissent les deux lectures possibles de l'œuvre de Joachim et surtout de sa postérité (ce dont il n'est évidemment pas responsable) : d'un côté une lecture « progressiste » qui estime que le moine visionnaire est l'initiateur d'un irréversible mouvement de progrès ou du moins qu'il a été le héraut d'une liberté toujours à conquérir face aux scléroses sociales ; de l'autre un jugement plus sévère estimant qu'il ouvre une boîte de pandore dont, une fois passée la griserie des premiers enthousiasmes, sortiront bien des désillusions.¹¹⁵⁸

Mais pour L.D. l'élément important dans l'œuvre du moine italien est sa référence à l'Esprit-Saint comme source de l'intelligence des signes des temps. Selon H. Mottu, « Joachim se perçoit strictement comme *exégète* des Écritures et non comme un "illuminé" s'imaginant avoir reçu une révélation spéciale ; Dieu lui a fait don de la compréhension (*intelligentia*) comme jadis il fit don aux prophètes de la prophétie (*prophetia*) [...] Comprendre le texte, pour Joachim, signifie à la fois en obtenir l'intelligence par l'illumination du Saint-Esprit et discerner les signes des temps. En ce sens, tout bon exégète est bon prophète : *discerner* le sens des événements contemporains à l'aide du texte et *comprendre* celui-ci dans son rapport intrinsèque avec eux, tel est le but de cette "intelligence" ».¹¹⁵⁹

En outre, le rôle de l'Esprit est de rendre possible une Église purifiée de tout ce qui la corrompait en proposant l'idéal monastique comme voie par excellence de la vie chrétienne.¹¹⁶⁰ Il semble que Joachim ait adopté une approche restaurationniste¹¹⁶¹ même s'il envisageait cela comme une étape nouvelle et inédite destinée à manifester l'établissement de l'Église spirituelle. À cet égard, L.D. adopte une attitude similaire. Il déplore lui aussi l'état de l'Église à son époque et avec l'Union de prière tend vers une forme de vie « consacrée » pour les membres qui s'y joindraient. Comme Joachim cependant il ne souhaite pas que cette rénovation spirituelle se fasse en rupture avec l'Église. Cela apparaît clairement dans cette phrase que nous extrayons de la citation donnée ci-dessus (étude de 1947 sur le Retour de Jésus) :

¹¹⁵⁷ *Eschatology*, op. cit., p. 13 (notre traduction). Aussi A.J. CONYERS, op. cit., p. 201-202.

¹¹⁵⁸ C'est notamment l'avis de DE LUBAC : « Sous les diverses formes qu'il a revêtues, je tiens le joachimisme pour un danger actuel et même pressant » (*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur : Culture et vérité, 2^e édition revue et augmentée, 1992, p. 161 ; cité par FALQUE, Emmanuel, « La postérité spirituelle de Joachim de Flore ou le principe d'immunité chez Henri de Lubac », *Revue des Sciences Religieuses*, 77 / 2, 2003, p. 183.

¹¹⁵⁹ H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit ...*, op. cit., p. 25. Peter ALTHOUSE dans une étude sur le dispensationalisme chez les pentecôtistes rappelle l'influence du Méthodiste John Fletcher qui découpait l'histoire en trois âges : celui du Père (de la Création à l'Incarnation), celui du Fils (de l'Incarnation à l'Ascension) et celui de l'Esprit (temps de l'Église jusqu'à la Parousie) ; « "Left Behind" – Fact or Fiction: Ecumenical Dilemmas of the Fundamentalist Millenarian Tension Within Pentecostalism », *Journal of Pentecostal Theology*, 2005, 13 / 2, p. 196.

¹¹⁶⁰ E. VILANOVA, « L'Esprit dans l'histoire ; Joachim de Flore », op. cit., p. 691. Pour L.D., cette critique sera surtout le fait des successeurs de Joachim, notamment avec les spirituels franciscains.

¹¹⁶¹ « Car il est bon que les chrétiens en reviennent à la forme qu'avait la primitive Église », H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit ...*, op. cit., p. 297. Mais on trouve aussi des auteurs qui soutiennent la position contraire : C. Colt ANDERSON, « A Catholic and Ecumenical Response to the *Left Behind* Series », *Journal of Pentecostal Theology*, 1995, 13 / 2, p. 224.

« Du temps de Joachim même, ces doctrines ne provoqueront ni trouble ni scandale. »¹¹⁶²

Toutefois, une divergence essentielle entre le moine italien et L.D. doit être relevée. Là où Joachim envisage une lecture de l'histoire où, à chacune des étapes, un progrès se fait sentir, L.D. adopte, lui, une approche plus prudente (voir la citation en conclusion du § sur le montanisme) : il y a à la fois des progrès et du déclin. Ce qui le frappe, c'est ce qu'il appelle un phénomène « d'enrayage » (comme quand une arme se bloque et ne peut plus tirer). Cela aboutit à une paralysie qui empêche la plénitude de l'Évangile de se déployer, et cela quelle que soit l'époque considérée.¹¹⁶³ En soulignant cet enrayage récurrent, L.D. entend contester la tendance qui voudrait que chaque génération se croie plus « avancée » que celles qui l'ont précédées.¹¹⁶⁴ C'est pour cela, que même s'il considère avec bienveillance les intuitions du moine italien, à la différence de lui, il estime que la plénitude d'un éventuel « âge de l'Esprit » ne se réalisera qu'avec la parousie. Ce que le Pentecôtisme manifeste, ce n'est pas cet « âge de l'Esprit », mais c'est la plus grande proximité de la parousie et donc l'urgence à se réapproprier une espérance concrète. Joachim en structurant sa vision de l'histoire sur une lecture quasi « modaliste » de la Trinité risqua de dissocier l'espérance de la parousie de la christologie.¹¹⁶⁵ Au contraire, ce que L.D. prêche à la lumière de l'Évangile *Foursquare*, c'est la venue DE JÉSUS, le Christ, le Seigneur. C'est une tentation récurrente de croire que le Royaume est déjà là alors que le règne de la mort n'a pas disparu. Aussi intenses puissent être les expériences spirituelles, ou aussi forte l'expansion d'un mouvement comme le pentecôtisme, lui aussi peut s'enrayer et n'être alors qu'une aventure sans lendemain.

En effet, en mettant l'accent sur l'attente d'une ère nouvelle censée résoudre les impasses où se trouve l'Église ou la société, on prend le risque d'une désillusion à court ou moyen terme. Et c'est bien ce qui s'est passé tout au long de l'histoire. L'enthousiasme excessif des disciples de Joachim, leurs prédictions parfois délirantes ont eu pour résultat un discrédit durable porté sur l'eschatologie comme article de foi.

« Autre fait très important du moyen âge : la formation au 13^e s. et au 14^e s. des courants spirituels plus ou moins dérivés de Joachim de Flore et qui entretiennent les aspirations apocalyptiques dans une atmosphère plus ou moins trouble, qui va discréditer l'eschatologie pour des siècles. On assiste à un reclassement surprenant des valeurs par lequel qui dit Parousie, dit aussi illuminisme, et qui dit Église dit civilisation terrestre se propageant dans un temps indéfini. La victoire, remportée souvent par la force, sur tous les mouvements de fraticelles, de béguins, de flagellants, marque aussi l'abandon total par l'Église d'une prédication de l'espérance. Ou plutôt celle-ci s'amenuise en l'espérance de la béatitude de l'âme séparée du corps, tout de même que le Baptême s'amenuise au 15^e s. jusqu'à ne presque plus toucher le corps ».¹¹⁶⁶

Autre conséquence, tout aussi négative, c'est le rétrécissement de l'espérance chrétienne à la seule préoccupation de la vie dans l'au-delà. Pour L.D. si fortement attaché en raison de

¹¹⁶² *Le Retour de Jésus*, 1947, 4^e étude, 2^e partie.

¹¹⁶³ L.D. développe cette notion dans son étude de 1955 à propos des vœux. C'est le titre du 2^e enseignement : L'enrayage du Christianisme. Les mouvements de Réveil apparaissent comme une manière de débloquer la situation, même si eux-mêmes au bout d'un certain temps subissent aussi un enrayage semblable.

¹¹⁶⁴ Dans sa critique de l'idéalisme, c'est ce qu'il appelait la « catégorie du périmé » (« Examen de l'idéalisme », op. cit., p. 138-146).

¹¹⁶⁵ C'est d'ailleurs sur sa théologie de la Trinité que Joachim eut maille à partir avec les instances officielles de l'Église. H. MOTTU aborde cette question du rapport entre pneumatologie et christologie dans les conclusions de son ouvrage (op. cit., p. 325-328).

¹¹⁶⁶ *La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé*, Dossier baptême, 1947, p. 8.

son réalisme philosophique à la dimension concrète des grandes vérités chrétiennes, c'est une perte dont les conséquences iront jusqu'à l'époque contemporaine :

« Le néo-joachimisme qui fleurit ainsi au XIII^e et au XIV^e s. est la contrepartie d'une Église qui se mondane, s'installe dans une civilisation de plus en plus profane, et laisse se relâcher son espérance. Dans la théologie de S. Thomas, ce qui concerne l'espérance est ramené aux proportions du salut de l'âme individuelle. La béatitude de celle-ci dans le ciel est beaucoup plus au premier plan que la Résurrection du corps, laquelle ne constitue qu'une sorte de rallonge placée dans un temps très éloigné et très indéterminé. La béatitude, de l'âme qui jouit de Dieu, idéal plus riche, certes, que celui des philosophes grecs, mais qui leur est nettement apparenté, cette béatitude qui ne requiert pas la corporéité, est tellement le centre de l'espérance chrétienne, qu'un des papes français, Jacques de Cahors, qui régna en Avignon sous le nom de Jean XXII, eut de très gros ennuis pour avoir prêché que cette béatitude pouvait ne pas être aussi parfaite qu'elle le serait après la Résurrection du corps. »¹¹⁶⁷

Malgré les réserves que nous venons de formuler, il semble que L.D. ait malgré tout été durablement marqué par l'œuvre de Joachim. Pour preuve, cet extrait d'un enseignement où Joachim n'est pas cité mais où l'on reconnaît son influence :

« Celui qui est promis, le Saint-Esprit, procède du Père, Jean 15/26. En même temps que le Saint-Esprit est promis, il est révélé comme la troisième personne divine, dans l'unité ineffable de la Sainte-Trinité. En prenant garde de ne jamais attenter à l'unité divine, on dira que l'Ancienne Alliance a révélé le Père, créateur du ciel et de la terre, maître aussi du cours de l'histoire. Le Créateur s'est lié par l'élection à son peuple, Israël, et a conduit le cheminement de ce peuple vers la révélation du Fils. Présent déjà, mais encore voilé dans l'Ancienne Alliance, le Fils est apparu dans l'Évangile ; les Livres-saints du Nouveau Testament lui rendent témoignage. À l'œuvre dans l'Ancienne comme dans la Nouvelle Alliance, le Saint-Esprit est révélé lorsqu'il vient sur l'Église, en accomplissement de la promesse.

Grosso modo, il y a un livre qui parle du Père, l'Ancien Testament, et un livre qui parle du Fils, un avec le Père, le Nouveau Testament. Les deux livres sont l'œuvre du Saint-Esprit. Celui-ci ne donne pas de doctrine sur lui-même : il présente le Père et le Fils. L'Église connaît le Saint-Esprit quand Il vient à elle et habite en elle. Le Saint-Esprit est pleinement connu, non par un livre sur lui, mais par Sa venue, par son habitation. C'est lui qui éclaire le Livre, c'est lui qui montre le Père et le Fils par le Livre. »¹¹⁶⁸

C. Edward Irving (1792-1834)¹¹⁶⁹

La vie d'Irving dans sa jeunesse a bien des points communs avec celle du pasteur Dallière. Issu d'un milieu croyant mais peu engagé dans l'Église réformée d'Ecosse, il poursuit des études universitaires et de théologie à Edimbourg. En 1819, il est nommé suffragant auprès du pasteur Thomas Chalmers qui a alors un ministère très en vue à Glasgow. Il doit visiter les familles modestes de la paroisse et y développe son attention aux préoccupations des milieux ouvriers. Le formalisme de la religion protestante est pour lui source de

¹¹⁶⁷ *Le Retour de Jésus*, 1947, 4^e étude, 2^e partie.

¹¹⁶⁸ *Promesses et exigences du Saint-Esprit*, Retraite de 1962 (Suisse), 1^{ère} étude, § 1.

¹¹⁶⁹ Deux articles d'*Esprit & Vie* sont consacrés à Edouard Irving (avec l'orthographe francisée du prénom ; 1938, 5, p. 48-51 et 6, p. 65-68). Ces textes constituent un résumé du livre rédigé par Mme Margaret OLIPHANT : *The Life of Edward Irving, Minister of the National Scotch Church*, London : Hurst and Blackett, 1862, 5^e ed., 466 p.

(en ligne : <https://archive.org/stream/lifeofedwardirv00olip#page/n7/mode/2up> Consulté le 24/01/2017). David M. BENNET souligne une grande faiblesse de cet ouvrage : son auteure n'était pas théologienne et se montra très embarrassée pour tout ce qui touchait aux manifestations charismatiques (*Edward Irving Reconsidered. The Man, His Controversies, and the Pentecostal Movement*, Eugene : Wipf and Stock, 2014, préface).

Pour l'étude du lien entre Irving et le pentecôtisme : Larry CHRISTENSON, « Pentecostalism's Forgotten Forerunner », in V. SYNAN, ed., *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, Plainfield: Logos International, 1975, p. 15-37.

questionnements car depuis le début de ses études il voue un intérêt profond à l'étude de la Bible et juge de sa foi, de la société et de l'Église à l'aune du livre saint.

En 1822, on lui propose un poste de pasteur dans une modeste paroisse de Londres. Très vite, sa prédication suscite l'intérêt. Il publie un livre de discours et un autre sur le jugement dernier. Ces écrits sont vivement critiqués dans la presse mais le résultat est d'accroître sa notoriété et d'attirer plus de monde dans son église.¹¹⁷⁰ Toujours soucieux d'approfondir son étude de la Bible, il publie un nouvel ouvrage sur le thème du Retour du Christ. Voici comment L.D. en parle :

« La foi dans le Retour du Seigneur devient de plus en plus, pour Irving, un point central, à la lumière duquel il considère toutes choses. On se représentait en ce temps (comme encore depuis), que par une lente évolution, le monde deviendrait chrétien, et qu'ainsi s'établirait le Royaume de Dieu. Irving repousse cette pensée : "l'Église tout entière, dit-il, est plongée dans l'erreur en pensant que le monde actuel doit se donner à Dieu, et ainsi entrer tout naturellement dans l'Église, en passant du règne de Satan sous le règne millénaire de Christ". Il découvrit que cette idée devait faire place à la doctrine biblique d'un monde qui finit, et d'une révolution proche à la fois glorieuse et terrible, au cours de laquelle toute la société morte, les églises, les royaumes, les formes de ce monde seraient détruits. »¹¹⁷¹

L.D. évoque ensuite l'intérêt croissant d'Irving pour l'étude des prophéties et souligne que c'est suite au décès prématuré de son fils¹¹⁷² qu'Irving reçoit la conviction qu'il faut attendre avec impatience la parousie, car c'est alors que la mort, ce dernier ennemi, sera vaincu.

Poursuivant son étude des prophéties, Irving cherche à rencontrer d'autres chrétiens qui s'intéressent aussi à ces questions. On lui parle d'un ouvrage « La venue du Messie en gloire et en majesté », d'un certain Ben Ezra, un juif espagnol converti au catholicisme.¹¹⁷³ Irving le traduit, en y ajoutant une préface. Face à la croissance de sa communauté, il répond à de

¹¹⁷⁰ Sur ces écrits d'Irving et leur réception : Jim PURVES, « The Interaction of Christology and Pneumatology in the Soteriology of Edward Irving », *Pneuma*, 14 / 1, 1992, p. 82-83. L.D. aborde aussi cette question de la christologie d'Irving, *La vie d'Edouard Irving*, op. cit., p. 51a.

¹¹⁷¹ Ibid., p. 49b. La question reste débattue de savoir si c'est Irving ou Darby qui le premier avança l'idée d'un enlèvement de l'Église avant le Millénium (et la Grande Tribulation). Sur cette question : Mark PATTERSON and Andrew WALKER, « 'Our Unspeakable Comfort' Irving, Albury, and the Origins of the Pre-Tribulation Rapture », in Stephen Hunt, ed., *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*, Bloomington : Indiana University Press, 2001, p. 98-115.

¹¹⁷² Cet enfant avait été baptisé bébé selon l'usage de l'Église réformée d'Ecosse. L.D. cite un extrait du *Journal* d'Irving : « Je vous prie de vous pénétrer de cette pensée qu'il (le petit Edouard) a été consacré à Dieu par le Sacrement du Baptême ; par ce moyen Christ nous donne la certitude que sa nature pécheresse mourra et qu'il vivra par l'esprit de justice. [...] En effet, je crois que tous, nous croissons dans le baptême jusqu'à la stature d'adultes, quelle que soit l'apparence ; en cela nous ne trouvons ni réconfort ni encouragement, en dehors du Sacrement », ibid., p. 50a.

¹¹⁷³ Sur ce livre et son auteur, en ligne : <https://dialogue.adventist.org/fr/19/manuel-lacunza-et-les-adventistes> .Consulté le 24/01/2017). Ben-Ezra était le pseudonyme du jésuite chilien Manuel LACUNZA (1731-1801). Né d'un père Juif, il fit ses études dans une école des Jésuites et, converti, il entra dans la Compagnie de Jésus. Suite à l'expulsion des Jésuites du Chili il s'exila à Imola, en Italie où il rédigea les quatre volumes de ses études sur l'eschatologie. Cet ouvrage connu un vif succès dans les pays de langue espagnole et fut aussi traduit en anglais (1816) où il attira l'attention des milieux protestants qui s'intéressaient aux prophéties (rencontres d'Albury Park autour d'Henry Drummond). David Pio GULLON, « Two Hundred Years from Lacunza: The Impact of His Eschatological Thought on Prophetic Studies and Modern Futurism », *Journal of the Adventist Theological Society*, 9 /1-2, 1998, p. 71-95. Sur l'importance de Lacunza / Ben-Ezra : « In the realm of studies about the second coming and the millennium, we can no more ignore Lacunza, than we can ignore Kant's impact on modern philosophy ». Ibid., p. 72. En France, l'œuvre de Lacunza sera introduite par le pasteur A. AN TOMARCHI, *Un prophète a parlé : Ben-Ezra. Nouveaux commentaires des prophéties de Daniel, de l'Antéchrist et "les nouveaux cieux et la nouvelle terre"*, Marseille : Chez l'éd. A. Antomarchi, 1934. L.D. cite ce livre dans son article sur Irving.

nombreuses sollicitations tout en continuant d'étudier et d'enseigner en divers lieux sur la question des prophéties. Peu à peu, les portes des églises protestantes se ferment devant lui, notamment dans sa région d'origine, l'Écosse.

À partir de 1830, et en lien avec ses réflexions sur les prophéties, Irving acquiert la conviction que les charismes de l'Esprit devraient être restaurés à l'approche de la parousie. Son assistant, le pasteur A. Scott, lors d'un séjour en Écosse, entre en contact avec quelques chrétiens d'origine modeste qui témoignent avoir fait une expérience spirituelle profonde. Des témoignages de guérison sont aussi rapportés. Scott en fait part à Irving resté à Londres. Lors d'une réunion de prière avec quelques paroissiens, des manifestations charismatiques ont lieu, dont la glossolalie. Irving les accepte même s'il estime que cela ne doit pas se dérouler lors des cultes publics. Mais malgré ses injonctions, des manifestations se produisent lors d'un culte. La communauté n'est pas unanime d'autant plus que la presse répercute la chose jetant le discrédit sur Irving. Le mouvement est lancé et va rapidement dépasser Irving lui-même. Des femmes prennent la parole lors des cultes, des hommes s'expriment en prophètes et revendiquent une autorité apostolique. Irving qui ne veut pas « éteindre l'Esprit » laisse faire tout en invitant à la prudence. Bientôt, il doit faire face à une procédure disciplinaire initiée par une partie de son conseil presbytéral. Ceux-ci mettent en avant la question du désordre dans l'Église ; Irving répond par la fidélité à la Bible. Mais malgré tous les arguments avancés, Irving est désavoué. L'affaire est également instruite par les autorités de l'Église d'Écosse qui elles aussi considèrent l'attitude d'Irving incompatible avec la discipline. Il est déchu de sa consécration pastorale.

Avec les fidèles qui lui restent acquis, Irving poursuit un ministère à Londres. La communauté continue de pratiquer les charismes et adopte une structure inspirée du Nouveau Testament.

« L'ordre du culte, ainsi que la place de chacun dans l'église, étaient déterminés par prophétie. C'est ainsi que la place d'Irving avait été confirmée, comme étant celle de « l'ange » selon Apocalypse 2 ; d'autres furent nommés "anciens" et "diacres" ; il y avait également des chefs d'anciens et de diacres, des prophètes et des apôtres. L'ange était chargé de diriger le culte ; la prédication était faite par les anciens. Les prophètes prenaient la parole lorsque l'Esprit le leur commandait. L'église tenait des réunions privées et des réunions publiques où tout le peuple était invité. La plus haute charge après celle de l'ange, était celle d'apôtre. »¹¹⁷⁴

Mais cette réorganisation où l'inspiration a libre court aboutit à ce que le ministère d'Irving soit contesté par ceux qui ont été désignés comme apôtres. Puis, par une nouvelle inspiration, il est réinstallé dans sa charge ! C'est ce flou dans la discipline qui apparaîtra à L.D. comme l'erreur la plus dangereuse de l'Irvingisme.

« Le Réveil actuel peut dévier s'il ajoute à des dons spirituels réellement reçus de la main de Dieu, des innovations venues d'ailleurs. Plusieurs mouvements spirituels ont échoué dans le passé, bien qu'ils fussent bons et authentiques à l'origine. Tel est, croyons-nous, le cas de l'Irvingisme. Il semble que Dieu cherche depuis longtemps à rendre les dons spirituels à l'Église. Quand ils ont été manifestés, l'homme s'est trouvé trop faible pour supporter cette grâce. L'orgueil s'est glissé en lui, et, par l'orgueil, l'erreur. »¹¹⁷⁵

« Le rôle des "apôtres" que nomma autrefois "l'Église Catholique Apostolique" est un des points les plus discutables du mouvement écossais d'inspiration, auquel est attaché le nom d'Irving, et dans lequel il y a par ailleurs tant de belles choses à la gloire de Dieu. »¹¹⁷⁶

¹¹⁷⁴ « La vie d'Edouard Irving », op. cit., p. 68a.

¹¹⁷⁵ « Les faux cultes », *Esprit et Vie*, juillet 1933, 15, p. 88b.

¹¹⁷⁶ « Notes sur l'Apostolat », *Esprit et Vie*, 1938, 3, p. 21a.

« Nous parlions d'Edouard Irving. Une des seules erreurs qu'on puisse imputer à ce si grand homme de Dieu si mal connu, c'est d'avoir laissé instituer autour de lui des nominations d'apôtres. Mais ce titre, qu'Irving n'a jamais revendiqué pour lui-même, c'est à lui que nous pouvons le donner dans la plénitude du sens spirituel. Il a été vraiment dans son temps un témoin de Christ, un successeur des douze, un apôtre. »¹¹⁷⁷

Ce qui apparaît clairement dans la référence à Irving, c'est le lien étroit entre redécouverte des charismes et prise de conscience de l'urgence eschatologique.¹¹⁷⁸ Si erreur il y eut, c'est en situant cette urgence dans le cadre de l'histoire immédiate alors que pour L.D., cette urgence est avant tout la prise de conscience de ce que l'éternité, temporalité de l'invisible, est perpétuellement à proximité, prête à surgir dans notre présent.

Nous pouvons maintenant aborder de manière plus circonstanciée l'eschatologie développée par le fondateur de l'Union de prière.

II. 6.2 Louis Dallière : lecture de l'histoire et eschatologie.

6.2.1 D'une éternité à l'autre : le salut comme histoire.

L'eschatologie du pasteur Dallière va se construire selon deux axes essentiels. Le premier axe pose une vision « mystique » du créé, au sens où la réalité invisible et éternelle, la dimension de la gloire incréée fait pendant aux réalités temporelles de l'ici-bas (ce que le judaïsme appelle le *Holam Hazé*, le monde présent, et le *Holam Haba*, *le monde à venir* ; ce que la philosophie nomme « le suprasensible »). Le second axe s'appuie sur la Bible et consiste en une relecture de l'histoire où, par diverses étapes, l'humanité déchue retrouve le chemin d'une vie marquée du sceau de l'éternité, cette vie en présence de Dieu et de son amour (vie qui, pour L.D., commence bien avant la mort).¹¹⁷⁹

Le premier axe se déploie à partir de la vision du monde dont la prière du *Notre Père* offre un exemple particulièrement clair quand sont nommés dans un même élan le ciel et la terre. Cette vision nous la qualifions de mystique au sens où le passage du visible à l'invisible, sous forme aussi de théophanies, est une possibilité offerte par Dieu en certaines circonstances.¹¹⁸⁰ C'est dans cette perspective que L.D. en de nombreux passages évoquera la notion biblique de l'éternité ou des réalités célestes sur lesquelles se fonde l'espérance biblique.

« Dans l'éternité, la Création sera présente à l'Etre aimé, qui est Dieu, l'Etre, l'Etre aimé par-dessus tout. Dans cette présence, les créatures ici-bas séparées dans le temps seront présentes les unes aux autres en Dieu. L'éternité c'est l'absence de toute absence.

¹¹⁷⁷ Ibid., p. 33b.

¹¹⁷⁸ Cet élément est également développé par Daniel BRANDT-BESSIRE dans le paragraphe qu'il consacre à Irving. *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève : Labor et Fides, 1986, p. 160-166.

¹¹⁷⁹ Le sujet de l'histoire envisagée d'un point de vue théologique se retrouve chez de nombreux auteurs contemporains de L.D. Ainsi la thèse de doctorat de Jacques DE SENARCLENS, *Le mystère de l'histoire. Introduction à une conception christologique du devenir*, Genève – Paris : Roulet, 1949, 373 p. La 2^e partie du livre est consacrée à une relecture du second Isaïe. La Bible peut donc servir de base sérieuse à une approche de l'histoire. Certes comme d'autres théologiens de cette période, de Senarclens considère Christ comme l'événement central donnant à l'histoire sa vérité. Une telle démarche étonnerait aujourd'hui ! Jacques ELLUL dans sa recension de ce livre regrette le peu d'intérêt de l'auteur pour l'eschatologie et l'absence de référence à Satan, compris comme force de l'histoire ! (*Foi et vie*, 1950, 48 / 5, p. 466-470).

¹¹⁸⁰ Le symbole de Nicée-Constantinople affirme lui aussi : « Nous croyons en un seul Dieu... Créateur de toutes les choses visibles et invisibles ».

Ici-bas dans le temps, la séparation des êtres les uns d'avec les autres, se traduit par la division des instants, passé, présent et avenir. L'instant est instable parce qu'il ne contient pas une plénitude d'amour. Il tend vers l'avenir dont il attend d'être comblé dans sa quête de l'amour. Sans Dieu, c'est un mirage sans cesse décevant : tout nouveau présent rabaisse ce qu'on appelait l'avenir au niveau d'un morne instant sans amour. Pour les philosophes pessimistes, le temps est le lieu de notre malheur, et il y a là un fond tragique de vérité humaine.

Pour le chrétien dans la grâce, le mystère de la mémoire et le mystère de l'espérance font de l'instant une plénitude comblée par amour. O temps suspends ton vol, dit le poète : intuition juste en ceci que l'amour surmonte le temps. Mais le romantisme contient une revendication d'un temps indéfini pour jouir d'un amour qui n'est pas l'amour, tandis que la grâce nous donne par l'Agapê divine une victoire déjà pressentie ici-bas sur le temps. »¹¹⁸¹

En faisant du ciel et de l'éternité un élément essentiel de sa vision du monde, L.D. propose du même coup un autre regard sur l'histoire humaine. Il suit en cela la démarche de l'auteur de l'Apocalypse qui alterne les séquences célestes et les descriptions de ce qui se joue sur la terre. C'est ainsi que Jean fonde l'espérance de l'Église : la souveraineté de Dieu et de l'Agneau dans le ciel garantit que les turbulences et les drames de la terre n'auront pas le dernier mot.

« En apparence les chapitres 4-5 de l'Apocalypse retardent l'annonce de la fin des temps. En réalité ils enseignent que tous les événements de notre histoire terrestre sont liés à un Culte qui est à la fois vivant et éternel, dominant tous les changements et tous les jugements qui se déroulent ici-bas. »¹¹⁸²

La Parousie ne sera donc pas l'ultime rebondissement d'un scénario apocalyptique qui se concentrerait sur les événements terrestres, mais elle est cette promesse permanente qui à tout instant pourrait parachever le salut manifesté en Jésus le Christ. D'ailleurs, le livre de l'Apocalypse s'ouvre sur une « parousie » quand Jean voit apparaître un être de lumière qui a tous les attributs du Christ en gloire (Apocalypse 1.9-18).

« La préparation du Retour de Jésus commence dans le ciel, tout de suite après l'Ascension. Elle est marquée par le don du Saint Esprit à l'Église, la sanctification, l'évangélisation, les missions. Ce sont là les éléments de la vigilance chrétienne, à travers tous les siècles. Le temps de l'Église, depuis la Pentecôte, est placé sous l'attraction du Retour de Jésus, laquelle rayonne du ciel de gloire où règne Jésus-Christ. »¹¹⁸³

« La fin des temps est commencée depuis la Croix. »¹¹⁸⁴

Dans la conclusion de cette même étude de 1953, L.D. redit encore combien le temps demeure relatif au regard de l'éternité. Le réalisme qu'il a si vivement défendu dans sa critique de la pensée idéaliste est donc un réalisme métaphysique puisque c'est en Dieu que se manifeste le réel le plus authentique.

« L'espérance ne s'arrête pas en chemin. Si l'un de ses amis veut se fixer, et cesse d'avancer, l'espérance se dégage de lui et poursuit sa route. Elle peut chanter, comme certains de nos cantiques de Réveil, qu'elle veut suivre Jésus "jusqu'au bout" : mais le terme duquel elle ne détourne jamais les yeux, c'est la cime dernière, le point où le temps s'achève, où tout le provisoire disparaît devant l'éternité. Tant que le temps durera, l'espérance avancera et le dépassera. »¹¹⁸⁵

¹¹⁸¹ *Le Retour de Jésus*, 1947, 4^e étude, § 1 : Le temps et l'éternité.

¹¹⁸² *L'Église du ciel et celle de la terre*, 1957, § 2 : Le culte de l'Église du ciel. Dans le § 4, il souligne le rôle des anges comme agent de communication entre la réalité céleste et notre monde terrestre.

¹¹⁸³ *Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 6 : Juste avant le Retour.

¹¹⁸⁴ *La victoire sur la mort*, 1973, 1^{ère} étude, § 3 : Le combat depuis la 1^{ère} venue de Jésus – Les antéchrists.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, 3^e étude, § 6 : En quel sens les communautés de l'espérance sont ouvertes.

Pour autant, il ne faudrait pas aboutir à une approche de type gnostique qui en se focalisant sur l'éternité et l'incrédulité relativiserait tout ce qui relève d'une histoire incarnée. Ce fut d'ailleurs une motivation profonde de son opposition intellectuelle à la philosophie idéaliste et à la théologie libérale qui s'en était inspirée. Mais ce « retour au réel », qui s'accompagne d'une affirmation de l'Invisible n'est-il pas incongru à notre époque moderne ? N'est-ce pas ignorer ce désenchantement du monde que Max Weber expose comme un acquis irréversible de la culture occidentale contemporaine ? C'est pour tenir compte de ce constat que Rudolf Bultmann développe dès le début des années 1940 sa réflexion sur la démythologisation : l'eschatologie biblique est le meilleur exemple d'une vision archaïque du monde avec son ciel et son enfer. Cette vision doit être aujourd'hui réinterprétée et Bultmann s'y attelle en s'inspirant notamment des écrits de Martin Heidegger.¹¹⁸⁶

Le second axe disions-nous, se focalise sur les Écritures. Avec la longue tradition biblique, L.D. reconnaît que le salut que Dieu veut manifester à ses créatures implique une histoire où se dessine le projet de l'alliance. Ainsi dans la Charte :

§ 43 / 47 La Réforme [...] a suscité un mouvement dynamique qui puise ses sources dans la Parole vivante de Dieu et dans la révélation du plan du salut, c'est-à-dire d'une histoire qui doit aboutir à son terme.

C'est pour cette raison que le fondateur de l'Union de prière adopte une lecture « chronologico-canonique » de la Bible qui ressemble beaucoup à ce que l'on avait coutume d'appeler l'histoire sainte.¹¹⁸⁷ Cela lui permet de développer une conception de l'histoire découpée en « étapes » (à ne pas confondre avec des « dispensations ») où se donnent à lire de profonds bouleversements civilisationnels qui cependant, au regard du croyant attentif à l'Esprit-Saint, reçoivent une certaine intelligibilité.

Cette lecture canonique que nous évoquons s'enracine dans l'arrangement des livres dans les Bibles protestantes, lequel suit une progression chronologique et adopte donc un schéma linéaire de l'histoire.¹¹⁸⁸ Cette approche est très classique et se retrouve dans les grandes synthèses historiques depuis Saint Augustin et sa *Cité de Dieu* (413-426), en passant

¹¹⁸⁶ Klaas RUNIA, « Eschatology in the Second Half of the Twentieth Century », op. cit., p. 108-110. Ce point est également souligné par L.D. : « Chez Bultmann, c'est très clair : il y a d'un côté la Parole de Dieu (comme chez Barth) et il y a de l'autre côté une vue heideggerienne du monde, dans laquelle s'inclut le travail de l'historien et où apparaissent toutes les négations par rapport aux affirmations traditionnelles de la foi » (Lettre à Daniel Patte, 21 novembre 1961).

¹¹⁸⁷ Une telle approche est aussi mise en œuvre dans l'ouvrage de Suzanne DE DIETRICH, *Le Dessein de Dieu. Itinéraire biblique* (Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1945, 290 p.). Ce livre connut un grand succès dans le monde protestant d'après-guerre. Il est intéressant de relever que le plan de l'ouvrage découpe les livres bibliques des deux testaments selon une trame temporelle : Le commencement des temps (Gen 1-11), Le déroulement des temps (Alliance avec Israël), L'accomplissement des temps (Évangiles), Les derniers temps (temps de l'Église et Apocalypse).

¹¹⁸⁸ Le canon juif de la Bible (le TaNaKh : Torah – Nevi'im - Ketouvim) est conçu de manière concentrique avec au cœur la Torah, qu'entourent les Prophètes et en troisième cercle, les Écrits. L'ordre des Bibles chrétiennes – qui est à quelques exceptions celui de la LXX – est chronologique, partant de la Genèse à Malachie. On retrouve un même souci chronologique dans le Nouveau Testament qui part des Évangiles et se termine avec l'Apocalypse. La différence entre l'approche chrétienne et juive consiste en particulier à attribuer un centre différent à cette histoire : pour le judaïsme, la Torah et sa pratique (symbolisée par la révélation au Sinaï) constituent le cœur de la foi ; pour le christianisme, c'est l'événement de l'Incarnation et l'identification de Jésus avec le Messie. Cullmann propose une autre distinction des deux religions quant à leur rapport au temps et à son centre (*Christ et le temps*, op. cit., chap V, p. 57-65). Félix MOSER, à propos des travaux de J.-J. von Allmen, situe aussi cette question de l'histoire du salut dans le contexte des débats théologique des années 1930 à 1960 (« La signification du culte et de la cène », op. cit., p. 139-142).

par Bossuet et ses *Discours sur l'histoire universelle* (1681), et jusqu'à Arnold J. Toynbee et sa tentative d'une histoire mondiale par le biais de l'étude des cycles de vie et de mort des civilisations (*A Study of History*, 12 vol. 1934-1961).¹¹⁸⁹ Pour L.D l'histoire biblique de la Genèse à l'Apocalypse, est avant tout l'histoire du salut que Dieu met en œuvre en faveur des humains.

« La Bible en tant que collection d'écrits - ou Écriture - est le support concret du Mystère, le dévoilement du Mystère de Dieu, la présence mystérieuse de Jésus-Christ. »¹¹⁹⁰

« L'avènement du Royaume de Dieu est le but vers lequel tend tout le plan du salut. Ainsi toute la Bible, qui retrace ce plan, va vers ce but, et le révèle.

C'est donc à travers la Bible entière que nous prendrons notre sujet. Il doit y avoir une concordance profonde entre l'A. T. et le N. T. à cet égard. Le plan de Dieu est plus complètement révélé dans le Nouveau Testament, mais il est merveilleusement préparé dans l'Ancien. Tout en nous plaçant de préférence sur le plan de la Nouvelle alliance, nous n'oublierons pas la concordance des deux alliances entre elles ».¹¹⁹¹

Certes cette longue histoire est jalonnée d'aspérités, d'avancées et de reculs, mais elle est tout entière tournée vers un terme où ce salut trouvera enfin son accomplissement.¹¹⁹² L'histoire de l'Église s'inscrit elle aussi dans cette histoire du salut¹¹⁹³ dont elle n'est qu'un chapitre particulier même si, du fait de l'Incarnation de Jésus, une compréhension nouvelle se fait jour : le Christ devient la clé de lecture de cette histoire.

« Prenons bien garde que, sans l'Esprit, la lecture de l'Ancien Testament n'est pas mystérieuse, au sens de : indéchiffrable. La lettre de l'Ancien Testament n'est pas obscure ; elle n'est même que trop claire. Il n'y a qu'à la prendre telle quelle pour être dans l'erreur. Le livre des Juifs n'est pas un rébus : il est un livre qui, sous l'action de l'Esprit-Saint, rend témoignage du Christ-Jésus. »¹¹⁹⁴

« Ainsi, dès les origines de l'Histoire du peuple d'Israël, nous discernons la présence cachée de Jésus. Nous le voyons ensuite dans son Incarnation. Nous le voyons enfin dans la perspective de son Retour. C'est ce que l'Épître aux Hébreux résume en ces mots : "Jésus-Christ est le même hier (lorsque Melchisedek parlait à Abraham) ; aujourd'hui (dans son Incarnation et sa Résurrection) ; éternellement (dans la cité qui a de solides fondements, et vers laquelle tous les croyants de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance sont appelés à se rassembler)". »¹¹⁹⁵

¹¹⁸⁹ R. BULTMANN consacre plusieurs pages à survoler ces présentations téléologiques de l'histoire depuis Augustin jusqu'au 19^e siècle (*Histoire et eschatologie*, op. cit., chap. 5-6, p. 50-77).

¹¹⁹⁰ *La Parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 2^e étude, § 2, p. 3.

¹¹⁹¹ « 12 études bibliques sur le Retour du Seigneur : I. Introduction générale, § 4 », *Esprit et Vie*, 1936, 1, p. 156a.

¹¹⁹² « Le temps de Dieu se déroule entre sa promesse et son accomplissement [...] L'accomplissement des temps est l'affirmation centrale du Nouveau Testament, la première parole publique de Jésus. [...] Le présent n'est pas seulement orienté, il est rempli déjà de la fin », Claude FLIPO, « La figure du temps chrétien », op. cit., p. 9, 11.

¹¹⁹³ O. CULLMANN (*Christ et le temps*, op. cit., p. 18, n. 2 ; p. 40) précise l'origine et la portée de cette formule. Il souligne aussi ce point essentiel : « Il n'est pas possible, en bonne conscience, de renoncer à toute histoire du salut, telle qu'elle nous est offerte par le Nouveau Testament, et de se prétendre encore attaché à la foi chrétienne. Une telle attitude – qui est celle de beaucoup – présuppose, à tort, que l'histoire du salut n'est qu'un cadre extérieur, dont la foi chrétienne peut s'affranchir sans plus » (p. 18-19). Marc MICHEL commentant les documents du Concile Vatican II écrit : « On se trouve en fait devant une eschatologie coextensive à l'histoire du salut » (« Le retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine », op. cit., p. 186).

¹¹⁹⁴ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^e étude, 1^{ère} partie : principes d'interprétation biblique.

¹¹⁹⁵ *L'épître aux Hébreux*, 1974, 4^e étude, § 1, p. 19.

Et parce que cette « histoire sainte » a trouvé en Jésus, confessé comme le Christ / Messie, l'élément essentiel de sa cohésion, toute velléité de fractionner cette histoire ou de poser telle ou telle rupture comme un nouveau commencement en soi, doit être absolument rejetée. À cause de l'élection d'Abraham et à travers lui de la vocation du peuple juif, ce sont tous les peuples de la terre qui sont concernés. L'histoire biblique est donc, du point de vue de la foi, une histoire universelle. Ce refus d'introduire des fractionnements ou de focaliser le regard sur un groupe particulier (comme dans les idéologies nationalistes de la première moitié du 20^e siècle), fonde la visée résolument « œcuménique » du projet de Dieu. L'engagement œcuménique de L.D. et sa défense de la catholicité de l'Église trouve donc ici une de ses raisons d'être.

« Fort de cette conviction j'ai fondé et maintenu l'U. de P. dans l'Église même où elle avait été appelée à voir le jour. Je ne peux pas arracher le bourgeon que Dieu fait percer en Ardèche sur le rameau de l'Église Réformée, pour aller le jeter sur un sol nu. Bien plus, remontant à travers les ramures vers le tronc de l'Église des 1^{ers} siècles, je prie que l'Église visible soit manifestée dans l'unité pour aller à la rencontre de l'Époux. »¹¹⁹⁶

Accepter les divisions, ou pire, les initier, c'est méconnaître les imbrications profondes qui lient les chrétiens d'aujourd'hui à ceux qui les ont précédé, de même que le Christianisme ne peut s'affranchir de l'histoire d'Israël dont il est issu par le Christ, Marie et les Apôtres.

Cette vision de l'histoire où l'alliance tient le rôle de fil rouge n'est cependant pas une histoire où l'humanité serait livrée à elle-même, même si l'humanité a souvent voulu s'affranchir de toute autorité supérieure. Une nouvelle fois, L.D. rompt avec le déisme des Lumières comme avec la réduction de l'histoire à une dialectique de la raison. Parce que l'alliance implique une relation entre Dieu et des créatures, le moteur de l'histoire c'est la communion (koinonia). C'est cet oubli de la dimension « communionnelle » qui peut expliquer les nombreux drames et conflits qui ont jalonné l'histoire humaine. Pour L.D., l'histoire n'est donc pas l'étude froide des événements, mais le cadre où l'amour, la bonté, la miséricorde, peuvent s'exprimer.¹¹⁹⁷ Dieu en est l'origine et le terme. S'il se révèle dans une histoire, c'est pour permettre à l'humanité de retrouver cette communion perdue.

« Dieu est éternel. Dieu est amour. De cette grande vision que nous donne la parole, nous tirerons ici cette pensée : l'éternité, c'est la présence de l'être aimé. Ainsi le Fils est présent au Père dans l'Esprit, et Dieu qui, dans l'amour, peut dire : « Je suis » est l'Éternel.

Prenons la contre-partie ; ne pouvons-nous pas avancer que le temps, c'est, au moins à quelque degré, l'absence de l'être aimé. Dans le temps, il y a toujours une certaine distance entre moi et l'autre. Cette distance devait exister même dans la Création bonne, entre Adam et Dieu, entre Adam et Eve. Car s'il n'y avait pas eu comme une possibilité du moins de rupture, comment Satan se serait-il glissé, entre Eve et Adam d'abord, entre le couple humain

¹¹⁹⁶ *La vie de communauté*, Retraite de 1949, 4^e étude, § 5, p. 27 / 6. Nous rappelons aussi que dans sa critique de la philosophie idéaliste, L.D. avait parlé d'une « catégorie du périmé » où toute nouvelle avancée de la pensée ou de la science, impliquait de rompre avec les catégories ou les visions devenues obsolètes de la période antérieure.

¹¹⁹⁷ Une telle approche semble irrecevable aux penseurs, philosophes et théologiens, juifs et chrétiens, qui considèrent que les drames sans nom du 20^e siècle et en particulier la *Shoah*, posent un défi sans précédent aux tentatives de théodicées. Pour L.D., Auschwitz fait partie des conséquences de la fin de la chrétienté inaugurée par la 1^{ère} Guerre mondiale. Cet événement est certes d'une ampleur sans précédent mais pas de nature différente de toutes les autres catastrophes dont Israël ou l'humanité furent victimes. Le débat existe aussi de manière très vive dans le judaïsme avec certains auteurs estimant que le concept même de Dieu doit être entièrement repensé (Hans Jonas, Richard L. Rubenstein) alors que d'autres considèrent que la continuité de la foi juive est la meilleure réponse à la tentative d'annihilation portée par le nazisme (Elie Wiesel, Emil L. Fackenheim).

et Dieu ensuite ? Mourir, n'est-ce pas être vaincu par le temps, être englouti par lui, en particulier être séparé de son semblable ? »¹¹⁹⁸

« Il n'y a pas, à ma connaissance, de texte qui dévoile le rapport de l'espérance avec l'amour. Pour sonder ce point, nous partirions d'une réflexion sur l'amour. "Dieu", avons-nous dit avec saint Jean, "est amour." (1 Jn 4/8) Nous ajoutons : l'amour, c'est la présence éternelle. Puisque Dieu est Dieu d'éternité en éternité (Ps 90/2), d'éternité en éternité Dieu est amour. Le Père, disent les théologiens, engendre le Fils : le Père et le Fils sont présents l'un à l'autre dans l'amour. Quand il crée et quand il révèle, Dieu est amour ; la foi qui reçoit la parole de Dieu sera agissante par l'amour (Ga 5/6), puisque la foi est remise de notre être au Dieu d'amour. »¹¹⁹⁹

Dans cette citation, apparaissent les éléments essentiels de toute la réflexion eschatologique de L.D. : la manifestation de l'amour-agapê et la victoire sur la mort (voir ci-dessous, § 6.2.7).¹²⁰⁰ Mais nous sommes loin du romantisme qui chérira lui aussi ces thématiques. Ici, c'est la théologie de la Croix qui s'affirme : c'est en entrant volontairement dans la mort que Jésus affirme la profondeur insondable de l'amour du Père ; l'échec apparent se révèle victoire éclatante ; la honte de mourir crucifié est effacée par la gloire du Ressuscité !

Mais contrairement à une longue tradition chrétienne qui avait contribué à reléguer l'essentiel de l'espérance évangélique dans la vie après la mort, L.D. entend enraciner la victoire de Jésus sur la mort dans l'aujourd'hui de l'Église. C'est dans cette optique qu'il repense les deux grands sacrements que sont le baptême et la Cène. Ils fondent la vie de l'Église depuis la Pentecôte et doivent permettre aux fidèles de vivre déjà la réalité actualisée du Royaume et l'accomplissement – certes partiel, mais néanmoins réel – des promesses de Dieu à son peuple et à l'Église.

« Le temps eschatologique a été inauguré le jour de la Pentecôte. Certes, dès que Jésus a prêché, le Messie était là, et par conséquent le Royaume. Mais nous préférons dire, avec une tradition constante, que, si l'Ancienne Alliance a été spécialement la manifestation ou l'Âge du Père, le ministère de Jésus représente la manifestation ou l'Âge du Fils. Le temps messianique est, proprement, la manifestation du Saint-Esprit ; il embrasse toute l'histoire de l'Église depuis le premier jour de son avènement dans les langues de feu, dans la prédication de Pierre, et dans le Baptême des trois mille hommes qui, issus des Juifs, furent posés comme le fondement indestructible du Corps visible de Jésus-Christ. »¹²⁰¹

Il découle de cette compréhension de l'être sacramentel de l'Église, que toute l'histoire de l'Église est elle aussi eschatologique, au sens où à chaque instant, l'éternité peut faire irruption dans notre temps humain.

« N'avons-nous pas dit que toute l'ère du Saint-Esprit et de l'Église était eschatologique ? »¹²⁰²

C'est pour cette raison que l'on peut discerner à plusieurs reprises dans l'histoire du christianisme des moments où la proximité du Retour de Jésus s'est faite particulièrement vive

¹¹⁹⁸ *Le Retour de Jésus*, 1947, 4^e étude, 1^{ère} partie.

¹¹⁹⁹ *Communauté de l'espérance*, 1953, 2^e étude, § 2 : Foi et espérance, espérance et amour.

¹²⁰⁰ Cet élément de l'agapê était aussi fortement souligné par L.D. à propos de l'eucharistie : « Il y a dans l'Eucharistie une manifestation de l'amour. C'est ce qui met la société qu'est l'Église à part de toutes les autres. Dans tout groupe humain, quel qu'il soit, la loi, c'est-à-dire le lien juridique et extérieur, prime le lien entre les cœurs. L'Eucharistie est la seule société où la grâce prime et où la Loi est abolie » (*Quatre études sur la prière*, 1948, 1^{ère} étude, § 5). C'est en rendant visible cet amour-agapê que l'eucharistie est aussi une anticipation eschatologique du Royaume (Ibid., § 5 Le mystère de l'amour).

¹²⁰¹ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude, Introduction. Rappelons que pour L.D. le baptême dont il entend renouveler la pratique est « en vue du Retour de Jésus ». De même, la Cène doit être célébrée le plus souvent possible et permettre de vivre la présence réelle mais encore incomplète du Christ « jusqu'à ce qu'Il vienne ! ».

¹²⁰² *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude, 1^{ère} partie.

sans que cela ne doive nous conduire à jeter le discrédit sur ceux qui en furent les annonciateurs.

« Il n'est pas nécessaire, pour qu'une vie ou une œuvre aient hâté le Retour de Jésus-Christ, que les serviteurs aient eu une pleine conscience du lien de leur vie ou de leur œuvre avec la Parousie ; ou bien c'est peu à peu qu'ils en ont pris conscience. Raymond Lulle qui a réintroduit dans l'Église du moyen âge finissant la vision des Missions, a hâté le Retour de Jésus-Christ. Dans l'Église catholique des hommes comme Vincent Ferrier, au XV^e s., et Grignon de Montfort deux siècles plus tard, ont eu une vive conscience de la proximité du Retour. Les Réformateurs, les grands revivalistes, ont avancé vers ce but, de même aussi les fondateurs de Missions protestantes en terre païenne. »¹²⁰³

Contrairement à certains théologiens protestants du début du 20^e siècle qui estimaient que l'attente eschatologique de la première communauté s'était avérée illusoire et qu'il avait fallu, dès les écrits apostoliques, réinterpréter le message de Jésus, L.D. maintient au contraire que l'eschatologie est la matrice de l'histoire de l'Église et peut-être même de toute l'histoire humaine :

« Il reste la troisième étape de l'insertion du Mystère de l'Église dans l'histoire - ou plutôt de l'insertion de l'histoire humaine dans le Mystère de l'Église. »¹²⁰⁴

Ce renversement de perspective doit contribuer à voir l'Église non pas d'abord comme une institution historique avec tout ce que cela peut parfois avoir de péjoratif, en particulier pour de nombreux protestants, mais à la comprendre comme le lieu où l'éternité trouve à s'incarner. Cette vision mystique est profondément en rupture avec la tradition eschatologique que L.D. découvre dans le pentecôtisme et qui tend finalement à reléguer l'Église véritable au domaine de l'invisible ou d'un supposé enlèvement céleste.

6.2.2 La réfutation du dispensationalisme.

Pour la grande majorité des théologiens européens, en particulier ceux qui inscrivent leur travail dans la tradition des Églises historiques, la question du dispensationalisme apparaîtra comme une bizarrerie ne méritant guère plus d'attention qu'une note infrapaginale.¹²⁰⁵ C'est par ses contacts avec les auteurs pentecôtisants que L.D. découvre cette manière particulière de lire l'histoire.¹²⁰⁶ Pourtant, cette théorie des dispensations était déjà bien présente sur le sol

¹²⁰³ *L'Église et l'évangélisation*, 1956, 3^e étude, § 1 : L'évangélisation en vue du Retour.

¹²⁰⁴ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^e étude, 2^{ème} partie.

¹²⁰⁵ Si on regarde quelques ouvrages francophones récents qui abordent les grands thèmes de la foi, on note que selon l'arrière-plan ecclésial des auteurs, on fera référence ou non à ces spéculations eschatologiques. Le pasteur Bruno GAUDELET (réformé) emploie à plusieurs reprises l'expression « l'imaginaire de la Parousie » ce qui indique en quel sens il comprend l'eschatologie (*Le Credo revisité*, op. cit., p. 181-195). Le professeur André BIRMELE (luthérien) consacre tout un chapitre aux « Données dernières » et accorde une grande pertinence à l'eschatologie en particulier pour la théologie du 20^e siècle mais sans faire aucune référence aux doctrines propres aux milieux évangéliques ou pentecôtistes (*L'horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris – Lyon : CERF – Olivétan, 2013, p. 377-411). A contrario, *Pour une foi réfléchie*, l'ouvrage collectif d'auteurs issus du monde évangélique francophone, consacre un long paragraphe à présenter les différents schémas de la fin des temps (Alain NISSUS, éd., *Pour une foi réfléchie. Théologie pour tous*, Romanel-sous-Lausanne : La Maison de la Bible, 2011, p. 693-723). Relevons aussi que l'article sur le « Millénarisme » de l'*Encyclopédie du protestantisme* a été confié à Henri BLOCHER, un théologien évangélique (Paris – Genève : CERF – Labor et Fides, 1995, p. 974). Il y évoque par allusion le dispensationalisme.

¹²⁰⁶ F. L. ARRINGTON, « Dispensationalism », in *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, op. cit., p. 584-586. Pour une présentation beaucoup plus complète et en français des dispensations par un défenseur contemporain de ce système : Charles C. RYRIE, *Le dispensationalisme*

français par le biais des communautés Darbystes bien implantées en Drôme et en Ardèche. Mais en raison du caractère fermé de ces communautés, la diffusion de ces enseignements n'avait pas vraiment atteint les milieux Réformés.

Dans son étude de 1947 sur le Retour de Jésus, L.D. souligne lui aussi cette filiation :

« Or, il se trouve que les différents mouvements de la Pentecôte ont tous adopté, telle quelle une vue du Retour de Jésus que l'on peut appeler "darbyste", pour simplifier. Hérité du mouvement des Frères en effet, un certain schéma prophétique s'est imposé à tous les groupements protestants, plus ou moins dissidents, qui ont été à peu près les seuls jusqu'ici - il faut le dire - à relever le contenu précis de l'espérance de l'Église. »¹²⁰⁷

Dans les pays anglo-saxons, les dispensations font partie depuis la fin du 19^e siècle, de la théologie populaire de très nombreuses communautés évangéliques.¹²⁰⁸ Le principal vecteur ayant contribué à la diffusion de ces théories fut l'édition de la Bible annotée de Cyrus I. Scofield dont la première édition en anglais date de 1909.¹²⁰⁹ Le résultat de toute cette ébullition eschatologique est que parmi les croyants diverses approches se côtoient (et parfois s'affrontent). Comme pour d'autres sujets, le pasteur Dallièr en appelle au respect mutuel et à ne pas prendre prétexte de ces débats pour initier de nouvelles divisions :

« Tous ne sont pas du même avis quand il s'agit d'interpréter les prédictions contenues dans le dernier livre de la Bible. Ayons assez de largeur d'esprit pour reconnaître que des chrétiens, tous aussi fidèles les uns que les autres, professent sur ce point des opinions différentes. Il y a ici trois écoles qui, sans doute, sont toutes trois représentées dans cette Retraite de 1953.

[...] En interprétant l'Apocalypse, certains pensent que les prédictions écrites par saint Jean s'accomplissent pendant la première période de l'Église, jusqu'à et y compris la chute de l'empire romain ; à travers ces prédictions déjà remplies, saint Jean poserait des leçons et des principes valables pour tous les temps. La seconde école réserve les prédictions pour la période où nous sommes ; nous nous y rattachons quand nous nous demandons par exemple si tel personnage vivant ne serait pas une des Bêtes du chapitre 13. Enfin, plusieurs pensent

hier et aujourd'hui, Gatineau : Le Messager Chrétien, 1997, 224 p. John A. BERTONE fait quant à lui remarquer combien il est étonnant que la majorité des Églises pentecôtistes aient repris le schéma dispensationaliste étant donné que pour Darby et Scofield (Cessationnistes), les dons charismatiques étaient réservés à la dispensation apostolique et s'étaient terminés avec la fin de cette période (« Seven Dispensations or Two-Age View of History », in *Perspectives in Pentecostal Eschatologies. World Without End*, Eugene : Pickwick Publications, 2010, p. 62). L.D. aussi dans D'aplomb sur la Parole de Dieu, faisait remarquer avec humour la ligne de fracture à propos des charismes : « Quand M. Jeffreys, au début d'une prédication, veut détendre un peu l'auditoire, il rappelle qu'il a été amené à la conversion par un frère darbyste. (Les darbystes se sont beaucoup opposés à son œuvre, dans le développement de laquelle ils voient une machination de Satan). George Jeffreys jeune se croyait bon chrétien parce qu'il avait été élevé dans une famille pieuse. Mais le frère darbyste revenait sans cesse à la charge en disant : "Et que faites-vous de la Parole de Dieu ?" Ainsi le jeune homme comprit la nécessité de la nouvelle naissance. Mais quand il fut, non seulement converti, mais inspiré, il revint vers son ami darbyste qui fut horrifié de ce développement imprévu. Et le jeune évangéliste de lui rétorquer : "Et que faites-vous de la Parole de Dieu ?" » (op. cit., p. 33).

¹²⁰⁷ *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, introduction.

¹²⁰⁸ F. L. ARRINGTON, « Dispensationalism » (p. 584-586), & D. J. WILSON, « Eschatology, Pentecostal Perspectives on » (p. 601-605) in *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, op. cit. La diffusion de la Bible annotée par Cyrus I. Scofield (1843-1921) dans les milieux pentecôtistes est souvent avancée comme explication (Alexander, P. H., « Scofield Reference Bible », *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, op. cit., p. 1044-1045.

¹²⁰⁹ Cyrus I. Scofield (1843-1921). ALEXANDER, P. H., « Scofield Reference Bible », *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, op. cit., p. 1044-1045. Signalons que depuis l'édition de 1917, le comité scientifique de révision de la Bible Scofield dépend de *Oxford University Press*. L'édition française date de 1967, à l'initiative de la Société Biblique de Genève et d'un comité d'édition où ne figurent que des pasteurs et des enseignants plutôt hostiles au Pentecôtisme. Elle reprend le texte légèrement modifié de la Bible Louis Segond (1910).

que les événements annoncés ne se produiront qu'après que l'Église aura été enlevée de la terre (millénarisme). »¹²¹⁰

Un point en particulier caractérise les débats parfois vifs entre les différents courants : celui de « l'enlèvement de l'Église » (en anglais « rapture »).¹²¹¹ Cette doctrine veut qu'avant – ou pendant – la « grande tribulation » qui marquera l'entrée dans l'ultime période de l'histoire, les « vrais » chrétiens disparaîtront de la terre pour aller à la rencontre du Christ dans les nuées. Cette Église enlevée ne reviendra sur terre qu'avec l'établissement du millénium pendant lequel Christ règnera sur la terre avant un ultime combat contre Satan qui sera définitivement anéanti. Puis viendra le jugement dernier, la séparation des élus et des perdus et l'entrée définitive de toute la création renouvelée dans l'éternité.

Voici la définition donnée des dispensations dans la Bible Scofield : « Un temps pendant lequel l'homme est éprouvé en fonction de son obéissance à une révélation spécifique de la volonté de Dieu. [...] Les dispensations constituent une révélation progressive des voies de Dieu à l'égard de l'homme ». ¹²¹² Dans la plupart des ouvrages concernés, ces dispensations sont au nombre de 7, chiffre hautement symbolique :

- Dispensation de l'**Innocence** qui va de la création de l'être humain à son expulsion du jardin d'Eden. (Bible Scofield, p. 6, note 1).
- Dispensation de la **Conscience** qui s'achève avec le Déluge (Bible Scofield, p. 9, note 4).
- Dispensation du **Gouvernement humain** qui commence par l'alliance avec Noé et se termine avec Babel (Bible Scofield, p. 16-17, note 2). Cette dispensation fait penser à la doctrine luthérienne des deux règnes : « Dieu établit la condition de l'homme dans la société [...] Résister à l'autorité, c'est donc résister à Dieu ». Même si cette dispensation doit faire place à la suivante, ce principe de l'autorité civile perdurera jusqu'à ce que le Christ instaure son Royaume.
- Dispensation de la **Promesse** qui s'ouvre avec l'appel d'Abraham et s'achève avec le don de la Loi au Sinaï (Bible Scofield, p. 22, note 1).
- Dispensation de la **Loi** qui se termine « au moment du sacrifice sanglant de Christ » (Bible Scofield, p. 96-97, note 1). « La loi n'a ni modifié ni annulé la promesse de Dieu faite lors de Son alliance avec Abram [...] La fonction de la loi consistait à imposer au peuple d'Israël une discipline coercitive et corrective (le pédagogue de Gal 3.24) »
- Dispensation de l'**Église** qui s'ouvre avec la venue de l'Esprit sur les disciples (Actes 2.1). « L'Église est un corps désormais bien distinct du peuple juif et de l'ensemble des païens ». Cette dispensation se clôt avec l'enlèvement de l'Église fidèle pour laisser place à la période de tribulation. (Bible Scofield, p. 1223-24, note 1).
- Dispensation du **Royaume** qui correspond au règne de mille ans de Jésus sur la terre (Apoc 20.4). (Bible Scofield, p. 1455, note 3).

¹²¹⁰ *Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 1 : Dans le ciel : préparation ; sur la terre : vigilance.

¹²¹¹ La version la plus « pop » de cette doctrine est la série de livres intitulés *Left Behind* (par Tim LAHAYE et Jerry B. JENKINS, 16 tomes entre 1995-2007 ; traduction française : Les survivants de l'Apocalypse) et qui ont été adaptés au cinéma. Un autre ouvrage vendu à des millions d'exemplaires dans le monde avait contribué à préparer les esprits : Hal LINDSAY et C.C. CARLSON, *The Late Great Planet Earth*, 1970 ; Traduction française : *L'agonie de notre vieille planète. Vue d'ensemble des prophéties extraordinaires concernant notre génération*, 1974). Pour une étude critique : Peter ALTHOUSE, « "Left Behind" – Fact or Fiction », op. cit., p. 187-207 ; Glenn W. SHUCK, « Christian Dispensationalism », in C. WESSINGER, ed., *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford : Oxford University Press, 2011, p. 515-528.

¹²¹² *Bible Scofield*, édition française, op. cit., p. 5. Note sur Gen 1.28. Noter l'emploi de l'adjectif « progressive ».

II. 6 – Théologie de l'histoire et eschatologie

Pour mieux faire comprendre ce schéma, de nombreux ouvrages dispensationalistes proposent aussi de représenter ce découpage de l'histoire biblique (laquelle englobe toute l'histoire humaine y compris des civilisations hors des pays bibliques) sous forme graphique. Voici à titre d'exemple deux de ces schémas :¹²¹³

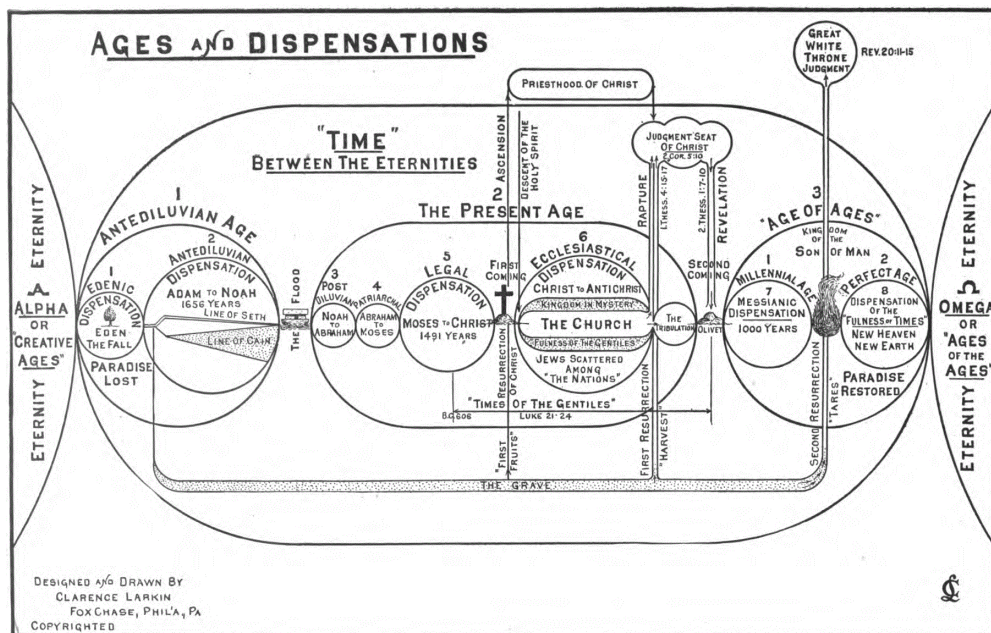


Fig. 3 : Schéma des 7 dispensations.

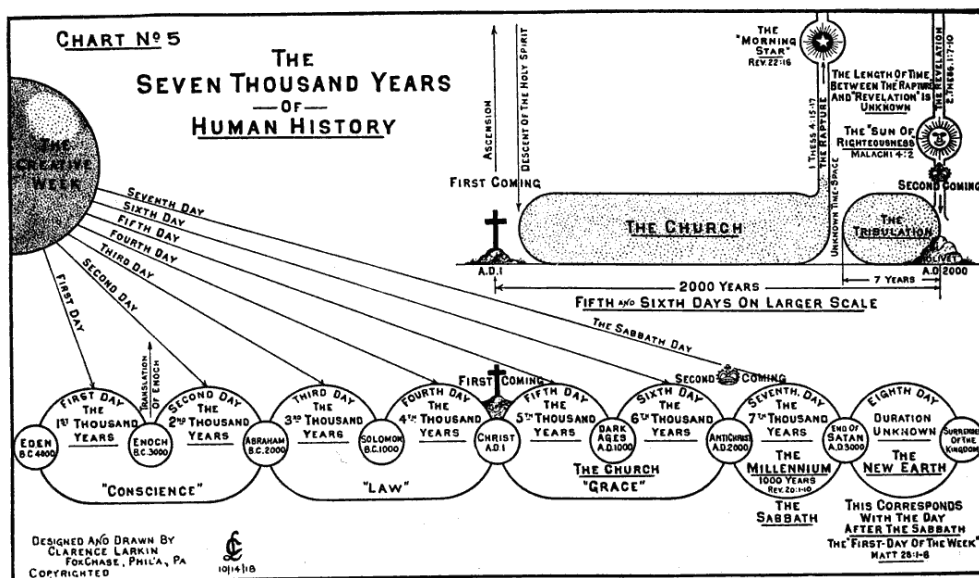


Fig. 4 : Les 7 dispensations en relation aux 7 jours de la création.

¹²¹³ D'après Clarence Larkin (1850-1924), *Rightly Dividing the Word*, Fox Chase, C. Larkin 1921, 328 p. <http://www.earnestlycontendingforthefait.com/Books/Clarence%20Larkin/RightlyDividingTheWord/RightlyDividingTheWord01.html> (consulté 21/02/2017). Le schéma n° 2 qui divise l'histoire en 7 périodes de 1000 ans correspondant aux 7 jours de la création existe aussi dans la tradition juive : Talmud, Traité Avodah Zara, 9a « Le monde existera pendant 6000 ans. 2000 ans furent les jours du Tohu (chaos), 2000 ans les jours de la Torah, et 2000 ans les jours du Messie ». La tradition se base ici sur le verset du Psaume 90.4 : « Mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier » (Nouvelle Bible Segond). Luther connaissait aussi un tel découpage (M. LIENHARD, « L'attente de la fin des temps à travers l'histoire », *Positions luthériennes*, 1985, 33 / 4, p. 347).

C'est ce schéma un peu trop bien ficelé que le pasteur Dallière entend réfuter. Pour cela il propose plusieurs arguments qui reprennent des éléments clés de ses écrits de jeunesse.

Le premier point essentiel est d'ordre purement intellectuel. Pour L.D., la rigueur des arguments mis en œuvre par le schéma des dispensations indique que nous sommes en présence d'une forme de rationalisme qui n'est pas très éloignée – hormis la référence constante à la Bible – d'une forme de positivisme soucieux de tout intégrer et de tout expliquer. Pour L.D., l'eschatologie n'est pas de l'ordre de l'énigme à déchiffrer mais relève de ce que le Nouveau Testament appelle le « Mystère ».¹²¹⁴

« [Le mystère] désigne toujours une vérité cachée en Dieu et révélée par le ministère de la Nouvelle Alliance. C'est une vérité dévoilée (apocalypse) - comme une statue qu'on dévoile - comme un cadeau fait par les parents aux enfants, avec toujours cet élément de surprise.

Le mystère, lorsqu'il est dévoilé, apporte un élément de surprise. Car la vérité du mystère, personne ne la connaissait. La pleine lumière est mystérieuse parce qu'elle était inconnue, non évidente, et qu'elle est donnée par Dieu dans un acte de sa grâce : Jean 3/16 ; I Cor. 2/11.

Les vérités des sciences se découvrent par l'homme. La vérité du mystère est fermée à l'homme livré à lui-même. L'homme ne peut recevoir cette lumière par ses propres capacités. C'est un don. Il faut une autre capacité pour le recevoir, c'est la Foi. Il faut croire le mystère, on ne peut l'inventer. Le mystère est reçu par la Foi. Et la Foi est ici aussi une connaissance du don de Dieu. [...]

Le mystère est une vérité qui, dévoilée, s'adresse à la Foi. Le mystère est toujours une vérité concrète ; il n'est jamais une vérité abstraite. Dieu nous donne toujours des dons vivants et concrets. »¹²¹⁵

C'est précisément cette dimension du mystère qui est contournée quand on cherche à élaborer un schéma totalisant de l'ensemble des textes prophétiques et apocalyptiques.

« Le Retour de Jésus n'est pas un calcul fantastique de l'intelligence, en suite de quoi il faudrait se livrer à un ascétisme aussi stupide, et par surcroît faux. »¹²¹⁶

« Philosophiquement, tout système de renseignements, même fondé sur la Bible, ne peut résulter que d'une pensée rationnelle ou rationaliste qui procède par abstractions. En langage bergsonien on dirait que le schéma que nous discutons, non content de durcir l'histoire du passé en un système, durcit l'avenir lui-même avant qu'il ait pu s'élancer dans la durée. Ce que nous livre un schéma de prévisions, ajouterai-je moi-même d'un point de vue existentiel, ce sont des notions, des concepts, des catégories, qui ne se situent pas au plan de la vie réelle où nous sommes concrètement situés ». ¹²¹⁷

Ce qui fait défaut à ce type de spéculations qui se veulent pourtant le fait de croyants zélés pour Dieu, c'est leur manque d'enracinement dans les vertus théologiques : la foi, l'espérance et l'amour.

Pour L.D. l'élaboration de schémas eschatologiques substitue la connaissance à la foi. Au contraire, la tradition chrétienne a toujours considéré l'attente du Royaume comme une vertu liée à la foi.

¹²¹⁴ FINKENRATH, G. « Secret, mystery », *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Carlisle – Grand Rapids: Paternoster Press, vol. 3, 1971, p. 501-506. L'auteur souligne que dans la LXX et les textes de Qumran, le "mystère" est souvent associé aux spéculations eschatologiques. Pour les auteurs du Nouveau Testament et en particulier Paul, le « mystère » est lié à la révélation advenue par Jésus-Christ. Même quand il est fait référence à la dimension eschatologique, cela ne conduit jamais à développer des spéculations ésotériques sur le cours des événements.

¹²¹⁵ *La Parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 1^{ère} étude, § 2 : Le mystère chrétien.

¹²¹⁶ « Demande en mariage et virginité », *Esprit et Vie*, 1938, 11, p. 119b.

¹²¹⁷ *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, 1^{ère} partie, 1^{ère} objection.

« Aujourd'hui, tout près de la fin en années d'hommes, comme au début, tout près de la fin, en années de Dieu, l'espérance reste essentiellement une vertu qui ne peut s'épanouir en une expérience vivante que sur la base de la foi qui croit pour obéir, et plus encore, sur la base de la charité qui veut l'unité du Corps visible de Jésus-Christ ». ¹²¹⁸

De nombreux passages du Nouveau Testament invitent à exercer la patience et non pas à scruter fébrilement l'actualité pour tenter d'y deviner ce qui y correspondrait aux éléments du schéma eschatologique.

« Il y a donc un progrès vers l'accord qui est un progrès dans la vérité, un progrès à l'école du Saint-Esprit. Ce progrès s'accomplit au prix d'une double purification. Il y a lieu, pour progresser dans l'accord, de libérer notre esprit des doctrines toutes faites, des schémas abstraits, des routines plus ou moins mortes. C'est ce que nous avons essayé de faire par exemple, en établissant que nous ne pouvions pas connaître à l'avance, rationnellement, le déroulement des événements du temps de la fin, mais qu'il faudrait comprendre ce déroulement au fur et à mesure, sous l'action du Saint-Esprit, dans la vertu vivante de l'espérance. » ¹²¹⁹

Avec une pointe d'ironie, L.D. fait remarquer que les adeptes de Darby et de son système n'attendent pas LA venue du Christ, mais finalement trois parousies !

« Le schéma que nous rejetons a pour conséquence pratique de diluer le Retour de Jésus. Au lieu d'une Parousie, nous en avons trois : une aujourd'hui, mettons ; une dans sept ans ; une dernière mille ans après. Le message perd toute netteté, tout mordant. [...] Enfin, si l'espérance est diluée, elle ne donne lieu à aucune préparation du Retour, exactement comme dans l'Église installée sur la terre indéfiniment. La seule préparation, c'est l'initiation au schéma. C'est-à-dire la diffusion de vues abstraites et rationalistes, ce qui peut se faire sans engager le moins du monde sa personne. Une telle préparation n'a ni consistance, ni plan, ni but ». ¹²²⁰

Il en va de même pour l'espérance.

« Suis-je un initié, qui pense savoir que le Retour du Seigneur est proche et qui, de ce fait, quitte son Église ? Mon action est un acte de désespérance ; elle prouve que j'ignore la vertu de l'espérance. Mon savoir d'initié est un travail de ma raison, qui a spéculé sur les Écritures ou sur les événements ; mais j'ai méconnu que l'Église devait se préparer pour la venue du Roi de gloire, je n'ai eu aucun contact avec la préparation qui se fait dans le ciel. Je suis parti tout seul par un calcul intellectuel, lequel est le radical contraire de l'espérance. » ¹²²¹

Bien sûr, les partisans de tel ou tel schéma s'ils veulent rester dans une certaine forme d'orthodoxie devront se garder de relier leurs spéculations à des datations trop précises. Néanmoins leur visée est de ne laisser aucun texte du canon en dehors de leur explication globale. ¹²²² Cela aboutit aussi à considérer tous les passages concernés à un même niveau herméneutique sans prendre en compte ce qui relève de l'image ou de la métaphore. ¹²²³ Cet

¹²¹⁸ *Le Retour de Jésus*, 1947, conclusion finale.

¹²¹⁹ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 3 : Le progrès dans l'accord.

¹²²⁰ *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, 1^{ère} partie : Dernière objection.

¹²²¹ *Communauté de l'espérance*, 1953, 3^e étude, § 2 : L'espérance dans l'Église. La suite de la citation souligne qu'il ne peut y avoir de réelle espérance en dehors de l'Église. C'est précisément le problème de Darby et de nombre de ses adeptes : le rejet de toute forme historique de l'Église au profit d'un congrégationalisme radical qui ne considère l'Église que comme une entité invisible, seule connue de Dieu.

¹²²² L.D. se montre méfiant vis-à-vis de cette tendance à forcer les textes : « J'estime en effet, que la prophétie écrite a toujours un sens un peu voilé, en sorte que l'on ne peut pas construire, d'après l'Écriture, un tableau détaillé des événements à venir » (« 12 études sur le Retour du Seigneur : XI. Les Charismes et les Ministères en rapport avec le Retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, 1936, 11, 275b).

¹²²³ Ainsi, L.D. refuse la lecture littéraliste des 144.000 d'Apoc 7.4; 14.1, 3 : « Il devrait aller sans dire que nous ne croyons pas un instant à un nombre arithmétique d'élus (les 144.000) qu'il faudrait

aplatissement réducteur de la richesse du langage biblique est particulièrement évident dans la transposition du schéma eschatologique dans un format romanesque comme celui de la série *Left Behind* que nous évoquions ci-dessus.¹²²⁴ En dépit de la naïveté de ces représentations, il y a malgré tout une grande force de conviction à ramener le foisonnement des textes à un schéma totalisant où la complexité est présentée en un coup d'œil. Ce besoin d'une eschatologie « factuelle » est sans doute le contre-pied d'un christianisme qui soit avoir relégué l'espérance du Royaume à l'état post-mortem, soit spiritualisé à l'excès l'attente d'une création nouvelle en l'identifiant au progrès.

Le deuxième point que L.D. avance pour critiquer le schéma darbyste, est sa réduction du salut à l'individualisme. Pour les défenseurs des dispensations :

« Le message de la foi ne convertit jamais que des individus, mais n'édifie jamais une Église. Ce qui est enlevé, c'est une Église invisible, c'est à dire pas d'Église du tout ; mais un ensemble d'individus parfaitement isolés les uns des autres. Je suis ici à la racine de mon dissentiment d'avec les Frères ; je pars, comme eux, de la conversion. À leurs yeux, sur ce terrain, je prêche le pur Évangile. Mais aussitôt après, je dévie : car, pour moi la conversion introduit dans le Corps de Christ, elle conduit à des sacrements réels, elle prend l'être pour un édifice visible, qui est L'Église visible d'un Sauveur qui s'est incarné visiblement dans l'humanité. Pour les Frères, le converti est un isolé, c'est un racheté, un croyant, un saint, essentiellement quelqu'un qui est inscrit sur une liste à la suite des autres, mais sans aucun lien organique avec eux ». ¹²²⁵

Comme nous l'avons déjà évoqué dans le chapitre sur la réalité de l'Église (I.3.3), l'individualisme est un trait marquant de la pensée moderne qui a rejailli sur le christianisme. Séparer l'eschatologie de la réalité de l'Église ne semble pas judicieux à L.D. C'est la porte ouverte à toutes les dérives sectaires, lesquelles n'ont pas manqué, en particulier aux États-Unis (Adventistes, Témoins de Jéhovah, Mormons).

Une troisième objection porte sur le rapport entre Juifs et non-juifs dans le projet de Dieu. Dès 1941, le pasteur de Charmes avait développé, à partir d'une lecture de la lettre aux Éphésiens, une réflexion sur le mystère de l'Église où le grand clivage biblique entre Israël et les Nations était surmonté par le renversement du mur entre les deux groupes. Le dispensationalisme au contraire considère l'Église comme une parenthèse dans l'histoire de l'alliance, parenthèse qui se referme avec l'enlèvement des élus auprès du Christ, ce qui permet à Israël en tant que groupe ethnique et politique de revenir sur le devant de la scène. L.D. refuse cette idée car elle contribue à relativiser la portée de l'œuvre de la Croix :

collectionner avant que le Seigneur ne revienne » (*Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 2^e étude, § 1 : La Dame élue).

¹²²⁴ Peter ALTHOUSE, op. cit., p. 194 : « The literal interpretation advocated in *Left Behind* is [...] a narrowing of literary genres to articulate univocal propositions » [L'interprétation littérale invoquée dans l'ouvrage *Left Behind* est un rétrécissement des genres littéraires pour articuler des propositions univoques].

¹²²⁵ Ibid., 1^{ère} étude, 1^{ère} partie, objections suivantes. L.D. ajoute que cet individualisme – congrégationaliste se répercute sur la manière de lire les textes bibliques : « De même les paroles de Dieu ne sont plus assemblées en un corps de doctrine organique, vivante, concrète ; elles sont épinglées une à une dans l'abstraction d'un schéma » (Ibid.). J. RATZINGER souligne aussi le risque de l'individualisme : « Our departure-point is a person, not a program. But by the same token it is equally apparent that redemption does not reach us through the satisfaction of our ego, as we may dreamily imagine [...] but only by a total turnabout in which we march away from egotism in the opposite direction » [Notre point de départ est une personne, pas un programme. Mais de la même manière il est également évident que la rédemption ne nous rejoint pas par la satisfaction de notre ego, comme nous pourrions le désirer en rêve (...) mais uniquement par un retournement par lequel nous passons de l'égoïsme à la direction opposée] (*Eschatology*, op. cit., p. 65).

« Or, l'œuvre de salut faite par Jésus-Christ, est une œuvre qui se fait sur la terre, dans l'économie présente. Rejeter l'accomplissement de l'œuvre de Jésus-Christ après l'enlèvement de l'Église, dans une autre économie, ce serait admettre la victoire de Satan, donc la défaite de la Croix, pour l'économie présente. Loin de nous cette pensée ! »¹²²⁶

Ce point est, au contraire, pleinement assumé par les auteurs dispensationalistes. Ainsi, Charles C Ryrie écrit : « Le dispensationalisme classique diffère de façon cruciale d'autres systèmes de théologie sur la nature de l'Église. En fait, l'ecclésiologie est la pierre de touche du dispensationalisme. [...] L'Église constitue une entité propre à l'ère actuelle et était inexistante à l'époque de l'Ancien Testament [...] L'on ne peut certainement pas prétendre que l'Église du Nouveau Testament constitue la nation d'Israël, ni que les promesses données à la nation d'Israël s'accomplissent dans l'Église. Il faut donc conclure que l'Église ne constitue ni le prolongement d'Israël, ni le but de sa séparation par rapport aux nations ». ¹²²⁷ De telles affirmations seront de plus en plus contestées par L.D. quand il entrevoit que l'évolution de l'Église dans la deuxième moitié du 20^e siècle conduit de plus en plus à renouer avec la situation initiale de l'Église au premier siècle : l'articulation des non-juifs sur la communauté des disciples issus d'Israël.

« Nous ne mettrons donc pas les Juifs en dehors de l'Église, car ils sont déjà dans l'Église. Avec eux, nous entrerons maintenant dans la dernière partie de l'histoire du plan de Dieu, celle qui a été annoncée par bien des signes avant-coureurs, - avant tout par la guerre de 14, - et qui est éclairée d'une lumière nouvelle depuis 1967. »¹²²⁸

C'est d'ailleurs avec joie qu'il salue le document *Nostra Aetate* du Concile Vatican II qui de manière novatrice rattache le mystère de l'Église à celui d'Israël.

« Nous pouvons donc rendre grâce à Dieu du point où nous en sommes. Nous avons donc à avoir des actions de grâce pour Vatican II. Ses textes, sous l'action du Saint Esprit, ne croyez-vous pas ? Par exemple [M.Dallière cite le texte *Nostra Aetate*, 4, sur les Juifs]. Mais le Concile qui nous unira tous n'a pas encore eu lieu. Jérusalem II n'a pas encore eu lieu ; c'est même impossible, semble-t-il. Qu'un Renouveau du Saint Esprit le fasse ! Nous devons le demander. De même qu'il y eut Jérusalem I avant tous les Conciles, qu'il y ait Jérusalem II, qui réussisse aussi bien que Jérusalem I. Encore une folie !... Mais la prière est là. Comme le texte sur les Juifs ». ¹²²⁹

Avec les dispensations, le risque est de plier l'action de Dieu au schéma que nous tirons de la compilation des textes, ce qui implique que d'une manière un peu fataliste « tout est écrit

¹²²⁶ « Le chapitre premier de S. Matthieu et le Retour de Jésus-Christ (étude biblique) », *Esprit et Vie*, juin 1937, 6, p. 67a.

¹²²⁷ *Le dispensationalisme hier et aujourd'hui*, op. cit., p. 125, 127.

¹²²⁸ *Trois études*, 1972, 3^e étude, § 2 : L' "Union" des deux fils désunis. Pour ce qui concerne la mention de l'année 1967, voir ci-dessous le § 6.2.4 : Les dates-clés.

¹²²⁹ *Quelques chapitres du livre des Actes*, 1966, 2^e étude : Actes XV. Le texte n'est pas celui du pasteur Dallière mais a été établi à partir des notes prises par F. Lovsky. Signalons qu'en 1995, plusieurs leaders du mouvement juif messianique aux États-Unis proposeront une démarche intitulée « Toward Jerusalem Council 2 » (Vers un 2^e concile de Jérusalem ». Pour plus d'informations voir le site, en ligne : <http://tjci.org/> (Consulté 22/02/2017). Une brochure historique et théologique sur cette initiative a été rédigée par le père Peter HOCKEN, *Toward Jerusalem Council II. The Story and the Vision*, 2002, 2004² : en ligne : <http://www.stucom.nl/document/0114uk.pdf> . Pour une relecture de la déclaration *Nostra Aetate* par un théologien messianique (= Juif croyant en Jésus) de premier plan : Mark KINZER, *Scrutant son propre mystère. Nostra Aetate, le Peuple juif, et l'identité de l'Église*, Paris : Parole et Silence, 2016, 312 p. La plupart des responsables messianiques rejettent l'approche dispensationaliste. L'Église catholique depuis la fin des années 1990 organise chaque année une rencontre de haut niveau (à l'initiative du cardinal Cottier puis du cardinal Schönborn) entre des théologiens catholiques et des représentants des mouvements messianiques américains et israéliens.

d'avance ». L.D. assume, lui, l'héritage du Réveil de pentecôte : Dieu par son Esprit, reste souverain et les temps lui appartiennent.

« Pour les croyants, c'est au fur et à mesure des événements - non à l'avance - que les prophéties s'éclairent sous, une action immédiate de l'Esprit. C'est après l'événement de sa mort et de sa résurrection que le Christ ouvre l'esprit des disciples afin qu'ils comprennent les Écritures qui éclairent les événements mêmes dont ils sont les contemporains (Luc 24/43). Ainsi toute prévision bâtie à l'avance sur les prophéties est suspecte. »¹²³⁰

De toutes ces remarques, L.D. conclut : le problème du schéma des dispensations consiste à focaliser l'attention sur les événements terrestres, même si on veut les déchiffrer au travers des textes prophétiques. Au contraire, ce qui se déroule ici-bas relève de ces « signes » qui demeurent ambivalents. Ce qui détermine l'accomplissement de la promesse du Retour, se joue dans le ciel :

« L'Apocalypse enseigne que la préparation du Retour de Jésus a lieu dans le ciel. [...] Jésus, remonté au ciel, se prépare dans le ciel à revenir sur la terre : toutes les puissances du ciel en reçoivent un ébranlement. Les événements qui se déroulent sur la terre sont le reflet, et l'effet, du culte, de la liturgie, de la préparation, qui se déroulent dans le ciel. [...] La préparation qui se fait dans le ciel détermine la conduite du chrétien vigilant sur la terre. »¹²³¹

« Le Culte qui se déroule dans le ciel domine et dirige tous les événements qui se déroulent sur la terre. »¹²³²

Aux membres de l'Union de prière L.D. confirme dans un *Mémento* (1949) ce qu'il a enseigné dès la fondation du mouvement :

« La foi nous propose les vérités à croire. Elle nous place aussi dans le plan de Dieu qui se réalise à travers les siècles pour le salut du monde. Dans l'Union de prière, nous sommes très attentifs à ce déroulement du plan divin. Mais nous tenons à préciser :

- 1.- que nous n'avons à ce sujet aucune doctrine secrète ;
- 2.- que nous ne nous livrons à aucune fixation de date ;
- 3.- que nous ne nous lions à aucun "schéma" conçu à l'avance pour prévoir les événements à venir. »

Un autre point sur lequel L.D. se montre aussi extrêmement prudent et refuse de suivre sans discussions le schéma dispensationaliste, est celui du **Millénium** (Apoc 20).¹²³³ Dès la diffusion de la Charte de l'Union de prière, ce point est mentionné mais sous un angle bien différent de celui des adeptes de Darby et Scofield :

§ 59 / 63 Il est vrai que la vie de la chrétienté a été belle, spécialement dans la France des cathédrales, de S. Louis et de Jeanne d'Arc, dans la scolastique de S. Bonaventure et de S. Thomas, dans la vie quotidienne des humbles de toute nation. Certains

¹²³⁰ Ibid., 1^{ère} étude, 1^{ère} partie : 1^{ère} objection.

¹²³¹ *Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 1 : Dans le ciel : préparation ; sur la terre : vigilance.

¹²³² *L'Église et le Retour du Seigneur*, 1962, 1^{ère} étude, § 2 : Dans les lieux célestes.

¹²³³ Le millénium sera souvent considéré comme une « doctrine juive », sous-entendu trop matérialiste en ce qu'elle propose une vie terrestre de béatitude. Marc LIENHARD cite l'article 17 de la confession d'Augsbourg : rejet de « certaines doctrines juives que l'on rencontre aussi actuellement, d'après lesquelles, avant la résurrection des morts, les saints et les pieux règneront seuls sur la terre et anéantiront les impies » (« L'attente de la fin des temps à travers l'histoire », op. cit., p. 348). Le dispensationalisme semble reprendre cette approche en concevant le millénium comme un temps réservé à l'accomplissement des promesses faites à Israël.

voient dans ce passé le vrai Millénium chrétien, et l'œuvre de Charmes n'exclut pas ceux qui partagent cette opinion.¹²³⁴ Mais ce temps est terminé.

§ 64 / 68 L'œuvre de Charmes ne s'attache pas à la doctrine d'un Millénium postérieur à la Résurrection¹²³⁵ : elle laisse à ses membres le choix entre cette interprétation du chapitre 20 de l'Apocalypse et l'interprétation historique donnée plus haut (§ 59). Ce qui importe, c'est que l'ère du Saint-Esprit, ou temps de la fin, a été ouverte le jour de la Pentecôte ; que nous continuons d'y vivre ; et qu'elle s'achèvera un jour du calendrier, jour où toutes choses seront remises à Jésus-Christ pour la Résurrection et le Jugement. L'œuvre de Charmes prie pour préparer ce jour dans le cœur de l'Église.

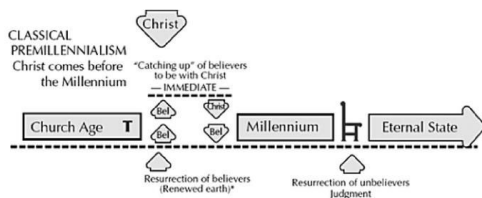
Il reprend cette question dans son étude de 1947 et on devine une réticence à suivre la position prémillénariste :

« Pour le Millénium qui vient ensuite, l'Église est toujours enlevée. Sur terre, l'ordre et la paix règnent, avec au centre, un Israël croyant regroupé autour du Temple construit selon Ézéchiel. Pourtant les gens sont encore méchants et mortels : à la fin, ils vont se révolter et assiéger Jérusalem. Ils sont dans la nature déchue pendant le Millenium et il n'y a pas d'Église. C'est clair : ce qui maintient l'ordre, c'est la loi, sous la domination d'Israël restauré. Autrement dit, le Millénium, c'est le Judaïsme restauré et triomphant, sans la Croix. »¹²³⁶

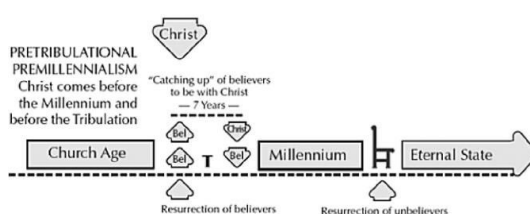
En parlant de « judaïsme restauré », L.D. vise juste car c'est précisément ce que les adeptes des dispensations ont en vue. Pour eux, il est nécessaire qu'advienne un temps où toutes les promesses de restauration de l'Ancien Testament pourront pleinement s'accomplir. C'est ce que la présence de l'Église empêche et c'est pour cela qu'elle doit être « enlevée ». Ainsi, le millénium devient une manière de confirmer le littéralisme mis en œuvre dans tous le

¹²³⁴ Cette interprétation remonte à St. Augustin, *La cité de Dieu*, XX, 7-17. Sur ce point : Pierre PIRET, *La Destinée de l'homme : la Cité de Dieu. Un commentaire du "De Civitate Dei" d'Augustin*, Bruxelles : Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1991, p. 324-342.

¹²³⁵ Ici aussi les débats sont âpres entre les différentes écoles millénaristes. Wayne GRUDEM, « Chap. 55 : Le Millénium », in *Théologie systématique. Introduction à la doctrine biblique*, Charols : Excelsis, 2010, p. 1232-1266 (Noter le nombre de pages sur ce seul sujet !). Sans entrer dans toutes les subtilités, on distingue 1. La position « amillénariste » qui identifie les 1000 ans de l'Apocalypse, durée symbolique, à l'histoire de l'Église laquelle s'achèvera par la venue glorieuse du Christ ; 2. Le « postmillénarisme » : « Les progrès de l'Évangile et la croissance de l'Église iront en augmentant, de sorte qu'une proportion de plus en plus importante de la population mondiale sera chrétienne... La société se conformera de plus en plus aux normes divines, et progressivement un "âge millénaire" de paix et de justice apparaîtra sur la terre » (op. cit., p. 1233-34) ; 3. Le « prémillénarisme » qui se décline en un courant classique (l'Église reste sur terre pendant la Grande Tribulation) et le courant dispensationaliste (Enlèvement des vrais croyants avant la Tribulation).



CLASSIC OR HISTORIC PREMILLENNIALISM
Figure 3.3



PRETRIBUTIONAL PREMILLENNIALISM
Figure 3.4

(en ligne) Wayne GRUDEM, Making Sense of the Future: One of Seven Parts from Grudem's Systematic Theology,

<https://books.google.fr/books?id=LeltNOKYnKIC&printsec=frontcover&dq=wayne+grudem+systematic+theology+millenium&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKUWj0gfu9labSAhXKOBQKHxtMBGsQ6AEIITAA#v=onepage&q=wayne%20grudem%20systematic%20theology%20millenium&f=false> (consulté le 23/02/2017)

¹²³⁶ *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, 1^{ère} partie : Objections suivantes.

système des dispensations : ce qui a été écrit doit se réaliser.¹²³⁷ C'est ce type d'approche que l'on retrouve derrière certains courants du *Sionisme chrétien* américain.¹²³⁸

Le fondateur de l'Union de prière se montrera plus prudent et même réservé. Ainsi dans la Charte :

§ 29 / 33 [...] l'œuvre de Charmes reste ouverte à tout le Judaïsme de Dieu, et indépendante par rapport à n'importe quel mouvement particulier comme le Sionisme.

Néanmoins, la question du destin du peuple juif constitue un élément important de l'eschatologie de L.D. Mais contrairement au dispensationalisme, son approche se veut résolument ecclésiologique et ne sépare pas ce qui concerne Israël du reste de l'humanité et encore moins de l'Église (voir ci-dessous 6.2.5 & 6.2.6).

6.2.3 Fin de la chrétienté, effusion de l'Esprit et Église « terminale ».

Nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, le pasteur Dallièr opère une lecture spirituelle de l'histoire au travers du prisme d'une chronologie biblique et canonique. Même s'il réfute le schéma des dispensations, il reste malgré tout attaché à ce qu'il nommera souvent les « étapes » de la révélation. Ainsi dans la Charte :

§ 51 / 55 La réalité est tout autre : la deuxième venue du Christ a sans cesse été toute proche depuis la Pentecôte : mais le plan divin s'accomplit par étapes, et, à chacune d'elles, ceux qui ont vécu intensément l'œuvre de Dieu ont perçu la proximité de la parousie.

Ces étapes sont pour lui les jalons d'un plan qui doit aboutir à la réconciliation finale et à la délivrance de la création.

« Il y a donc trois étapes de l'insertion de l'histoire dans le mystère de l'Église. Jésus lui-même, doublé par Pierre, a été l'apôtre du Reste Juif infiniment précieux aux yeux de l'Éternel, posé par lui comme fondement de l'Épouse du Christ. S. Paul, juif, a été sans conteste, l'apôtre des Païens : il a fait entrer l'histoire dans la 2^{ème} étape du mystère. Je dis que c'est l'Église du Retour de Jésus qui sera l'apôtre de la masse juive, et qu'elle fera entrer ainsi l'histoire dans la troisième étape du mystère. »¹²³⁹

« La prière pour le Retour de Jésus doit être pleinement dans la vérité de Dieu. Elle doit rejoindre les temps et les moments fixés par Dieu, elle doit épouser les contours du plan tracé par Dieu. Si donc nous ne savons pas discerner la vérité de Dieu dans le domaine des choses faciles et claires, comment la discernerions-nous dans le domaine des choses difficiles et cachées ? Il y a donc un progrès vers l'accord qui est un progrès dans la vérité, un progrès à l'école du Saint-Esprit. »¹²⁴⁰

À nouveau, nous voyons l'insistance de L.D. sur le caractère non spéculatif de cette lecture de l'histoire. Discerner les temps, c'est avant tout se mettre à l'écoute de l'Esprit. Le fait qu'avec le recul des siècles, l'attente eschatologique ait pris la forme d'une histoire dont la fin semble encore éloignée, ne devrait pas obscurcir le fait que la Parousie est pour chaque génération qui demeure dans l'espérance un événement imminent. Il y a donc une tension

¹²³⁷ Alain Nissus, éd., *Pour une foi réfléchie*, op. cit., p. 698-700.

¹²³⁸ Il serait trop long de nous étendre ici sur cette question. Ce que l'on peut souligner de paradoxal, c'est que ce mouvement chrétien de soutien politique à l'état d'Israël, ne sera plus là pour voir son projet réussir puisque les vrais croyants seront enlevés au ciel avant que cela n'aboutisse !

¹²³⁹ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^e étude, 2^e partie, § 2 : Qui convertira les Juifs ?

¹²⁴⁰ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 3 : le progrès dans l'accord.

voulue de Dieu entre l'invitation à vivre l'espérance comme imminente et en même temps à accepter que cette espérance s'inscrive dans une histoire.

« Or, étant donné les plans éternels de Dieu qui voulut que le Retour de son Fils fût attendu pendant deux ou trois jours qui sont mille ans dans nos comptes d'hommes, les douze ne pouvaient pas vivre jusqu'à la fin du monde. Un doute planait encore sur ce point au moment où Jésus les a définitivement quittés pour remonter au ciel. Mais la suite a prouvé qu'ils étaient appelés à s'endormir et que plusieurs générations devaient leur succéder. »¹²⁴¹

Cette expérience de la durée éclairée par l'Esprit-Saint n'oblige pas à affirmer que les chrétiens se seraient trompés en raison de leur impatience mais à creuser notre intelligence du dessein de Dieu dans l'histoire.

« Il faut que ces chrétiens [...] reçoivent le Saint-Esprit afin de pénétrer profond dans les desseins de Dieu. »¹²⁴²

Et pour que cette écoute ne soit pas non plus une forme de fièvre exaltée portée par tel ou tel individu – comme cela s'est produit tant de fois dans l'histoire d'Israël et de l'Église – il s'agit de développer cette écoute en Église. En effet, si au cœur de l'histoire se trouve le mystère du Christ (c'était la thèse de Cullmann), c'est par l'Église, corps du Christ, que ce mystère pourra se manifester.

« Dieu a un plan pour la parfaite réalisation de ce mystère de l'Évangile. L'homme de Dieu doit être attentif à ce que l'Esprit dit aux églises, pour la pleine manifestation du plan divin. Quelle heure est-il dans le déroulement du mystère de Christ ? »¹²⁴³

En même temps, l'Église reste une réalité ambivalente puisqu'elle est aussi, dans l'histoire, le lieu où la manifestation du mystère de Christ a été voilé et dénaturé. Selon l'adage de la Réforme, elle est donc sans cesse à réformer ou, pour parler le langage des mouvements de sanctification, elle est à réveiller. On comprend pourquoi, L.D. fera du « Réveil » le premier des quatre sujets de prière. En même temps, il ne s'agit pas de concevoir cette réforme ou ce réveil sous l'angle d'une dialectique qui se répéterait à l'infini, comme si par nature l'élan de la foi devait inexorablement être suivi d'un déclin, lui-même interrompu par un nouvel élan.¹²⁴⁴ Cela reviendrait à concevoir l'histoire de l'Église comme livrée à elle-même, ou soumise aux circonstances sociales et politiques, alors que pour L.D. elle resta avant tout l'affaire de Dieu qui la conduit par une sagesse qui, pour l'essentiel, nous échappe.

Cela apparaît très nettement dans une étude de Jean chapitre 17 où L.D. met l'accent sur l'absolue souveraineté de Dieu :

« Comment faut-il interpréter cette prière prononcée il y a 19 siècles, en regard des événements de l'histoire chrétienne et de l'histoire du monde ?

A) Il est impossible de considérer la prière du Fils de Dieu, comme une sorte d'exhortation impuissante. Jésus ne veut pas dire : "Mon Dieu, que mes disciples soient Un ; mais enfin, on connaît la nature humaine : c'est impossible ! Mon Dieu, fais donc qu'il n'y ait pas trop de brouilles, et que ça marche à peu près !"

Je m'excuse de mettre les choses sous cette forme. Mais comme c'est une pensée extrêmement répandue, je la mets sous cette forme, pour qu'on comprenne qu'elle n'est pas sérieuse. Il faut rejeter entièrement cette interprétation.

¹²⁴¹ « Notes sur l'Apostolat », *Esprit et Vie*, 1938, 3, p. 23a-23b.

¹²⁴² « Le chapitre premier de S. Matthieu et le Retour de Jésus-Christ (étude biblique) », *Esprit et Vie*, juin 1937, 6, p. 67a.

¹²⁴³ *Quelle heure est-il ?*, 1969, 1^{ère} étude, § 2 : Temps de la terre et temps du mystère.

¹²⁴⁴ Même si L.D. utilise, comme nous l'avons signalé, l'idée « d'enrayage » pour rendre compte des différentes occurrences d'un arrêt de l'élan de la foi dans l'histoire du Christianisme.

- B) Il est également impossible, d'une manière absolue, d'envisager que cette prière de Jésus n'a pas pu être exaucée par la faute des hommes. Dans cette vue, l'Église serait née unie et parfaite à la Pentecôte, et elle aurait décliné par la malice humaine, au point de perdre l'unité qu'elle avait. La prière de Jésus, exaucée au début, serait annulée par l'attitude de l'église.

Je rejette complètement cette vue, parce qu'elle aboutit à dire que Satan a été plus fort que Dieu. Par conséquent la prière fondamentale de Jésus versets 11, 15 et 19, ne serait pas exaucée. Jésus aurait prié, les bras étendus devant la Croix où il allait monter : et le Père n'aurait pas voulu ou n'aurait pas pu exaucer !!! Impossible ! Autant rejeter toute la Bible et Jésus lui-même.

- C) La seule interprétation juste est celle de la foi. Jésus est le Fils de Dieu. Jésus a prié, debout entre la Table de la Cène et la Croix du Calvaire : Jésus a été exaucé. Qu'on m'apporte cent millions de preuves contraires. Que toutes les apparences visibles soient à l'encontre de la prière de Jésus. Je dis : Que la raison humaine se courbe. Jésus est le Fils de Dieu. Jésus a été exaucé.

Nous savons tous qu'un exaucement est une chose qui est donnée à l'instant même dans le cœur de Dieu, et qui se réalise ensuite progressivement sur la terre. L'exaucement est immédiat et total dans le cœur éternel, qui est au-dessus du Temps et de l'Espace. L'exaucement est progressif dans la réalité visible, soumise au Temps et à l'Espace.

Aussi l'exaucement de la prière de Jean 17 se déroule mystérieusement, depuis 19 siècles. Toute l'histoire des hommes est soumise à cette prière, et tout concourt à en manifester l'exaucement dans le Temps et l'Espace. »¹²⁴⁵

À nouveau, l'histoire chrétienne n'est pas envisagée comme linéaire mais avant tout sous un angle vertical où, à tout moment, l'éternité pourrait surgir dans notre temporalité. En même temps l'idée d'exaucement progressif, qui semble contredire notre affirmation précédente, n'est vraie que du point de vue humain, dans le cadre de notre espace-temps. Et si l'attente de la Parousie peut paraître si longue, c'est peut-être parce que les disciples n'ont jamais rempli une des conditions posées par Jésus :

« Le Seigneur a promis que si deux de ses disciples s'accordaient sur la terre pour demander une chose quelconque, elle leur serait accordée par son Père qui est dans les cieux. Je soutiens, en m'appuyant sur cette parole, qu'il est mathématiquement prouvé qu'il ne s'est jamais trouvé deux disciples de Jésus d'accord pour demander que leur Maître revienne dans la gloire de leur vivant. [...] »

L'accord que Dieu veut donner pour le Retour du Fils est donc comme une lumière éclairante qui, à de certains moments, peut venir sur nous, comme de par derrière, de l'au-delà. Si cette lumière de l'accord trouve des cœurs à travers lesquels elle peut passer, elle éclaire le chemin placé en avant de nous. »¹²⁴⁶

Il s'agit donc de redonner au Saint-Esprit ce rôle de révélateur de l'espérance. C'est ce que le Pentecôtisme avait redécouvert avant de se laisser entraîner dans des schémas eschatologiques illusoires tout en se coupant de la réalité de l'Église indivise.

« Depuis la grande crise franciscaine du 13^{ème} s., et à part l'exception de St Vincent Ferrier, l'Église catholique a cessé de contempler la perspective de la parousie. Les Églises de la Réforme ne l'ont guère rouverte, malgré les intuitions personnelles de Luther. Aussi est-ce une routine formidablement incrustée que celle qui confie la connaissance du Retour de Jésus à un mouvement qui doit se séparer de l'Église comme d'une Babylone de la perdition. Pour moi je suis radicalement convaincu du contraire, de tout mon être et de plus en plus fort d'année en année. [...] Fort de cette conviction j'ai fondé et maintenu l'Union de Prière dans l'Église même où elle avait été appelée à voir le jour. Je ne peux pas arracher le bourgeon que Dieu fait percer en Ardèche sur le rameau de l'Église Réformée, pour aller le jeter sur un sol nu. Bien plus, remontant à travers les ramures vers le tronc de l'Église des premiers »

¹²⁴⁵ « VIII. L'Église en rapport avec le Retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, Septembre 1936, 9, p. 249b-250a.

¹²⁴⁶ *La vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 1 : La prière pour le Retour de Jésus & § 4 : Le don de l'accord.

siècles, je prie que l'Église visible soit manifestée dans l'unité pour aller à la rencontre de l'Époux.

Comment cela se fera-t-il, nous n'avons pas à nous en préoccuper. Toute la question est de savoir si la prière d'accord pourra nous visiter, sur ce sujet : si oui, la victoire est remportée. Déjà maintenant nous sommes encouragés par le fait qu'en priant pour le Réveil de toutes les Églises, nous le voyons s'accomplir ici et là avec force. »¹²⁴⁷

Le Réveil que L.D. réclame n'est donc pas une redynamisation de la vie ecclésiale, ni la quête d'une spiritualité marquée par la ferveur et l'enthousiasme, mais la redécouverte de l'espérance et avec elle, du désir de voir s'établir enfin le Règne de Dieu, triomphe de son amour sur le mal et la mort.

« Dans l'Église de la fin des temps, il y a un réveil de l'espérance : n'est-ce pas ce qu'annonce la parabole des dix vierges : "Alors toutes se réveillèrent et préparaient leurs lampes." (Mt 25/7) ? Mais cette espérance est très menacée. Par une sorte de séduction, la grande masse des chrétiens portent leur attente sur des buts naturels, un progrès terrestre, une sorte de christianisation, si l'on peut dire, de l'antichrist. Une attente terrestre est le contraire de l'espérance, vertu surnaturelle qui dépasse toujours le corps mortel pour atteindre la présence dans la résurrection de l'être aimé. »¹²⁴⁸

On ne sera donc pas étonné de ce que L.D. compare à plusieurs reprises les temps derniers de l'Église aux premiers jours de son existence apostolique.

« Avant l'achèvement de cette économie, Dieu manifesterait puissamment sa volonté de sauver par l'Évangile de Jésus. Le mal grandit, l'incrédulité s'affirme, les nations s'abîment dans les guerres et les révolutions. Parallèlement à ce mystère de l'antéchrist, Dieu donnerait des grâces toutes spéciales à l'Église, afin qu'elle puisse tenir ferme et accomplir son œuvre de salut. Tous les mouvements de Réveil depuis et y compris la Réforme ne s'orientent-ils pas vers cette restauration sans cesse plus puissante d'un christianisme semblable à celui des origines ? Ainsi s'expliquerait que les grâces surnaturelles, si indispensables au début, le soient encore aujourd'hui, parce que c'est la fin. »¹²⁴⁹

Avec de nombreux auteurs pentecôtistes il reprend lui aussi l'image prophétique des pluies de l'arrière-saison (cf. : II.5.1). Là où nous aurions tendance à appuyer la lecture linéaire de l'histoire chrétienne, L.D. procède à une sorte de boucle : avec ce qu'il considère comme l'ultime effusion de l'Esprit à l'aube du 20^e siècle, nous revenons au point de départ de la Pentecôte.

« Dans toute œuvre de Dieu sur la Terre, il semble que le commencement et la fin occupent une place éminente ; de plus, que commencement et fin sont liés par de mystérieuses correspondances. Ainsi, au commencement de l'Ancienne Alliance, Abraham engendre, par miracle, le fils de la promesse, Isaac, figure du Christ ; à la fin de l'Ancienne Alliance, la Vierge Marie, fille d'Abraham, héritière de toutes les richesses de la tradition juive, enfante Jésus, le Christ. De même, au commencement de l'ère messianique doit correspondre la fin de cette même ère, à la pluie de la première saison la pluie de l'arrière-saison, et à l'Église primitive l'Église du Retour de Jésus. »¹²⁵⁰

Cette idée se retrouve aussi dans la Bible, notamment dans la finale de l'Apocalypse qui présente la descente de la Jérusalem céleste comme un retour aux jours de la création et au

¹²⁴⁷ *La vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 5 : L'Église du Retour.

¹²⁴⁸ *Communauté de l'espérance*, 1953, 2^e étude, § 6 : L'espérance dans les derniers temps.

¹²⁴⁹ *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, op. cit., p. 39.

¹²⁵⁰ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude, introduction.

jardin d'Eden.¹²⁵¹ Les grands événements de l'histoire biblique peuvent donc jouer le rôle du type et de l'antitype tels qu'on les retrouve dans l'exégèse allégorique des Pères.

« Tout donne à penser qu'il y a, dans le plan de Dieu, une analogie profonde entre l'Église des premiers temps et celle des derniers temps. Cette analogie doit naturellement être cherchée dans les principes spirituels, plus que dans les détails de la forme extérieure. L'Église des derniers temps sera, à l'échelle du monde entier, ce que l'Église des premiers temps fut à l'échelle du bassin méditerranéen. »¹²⁵²

« Comme il y a eu une période initiale, une Église primitive, nous devons saisir que nous sommes maintenant dans une période finale, dans une Église que nous pourrions nommer l'Église terminale. L'Église primitive et l'Église terminale sont liées dans le temps écoulé par une période intermédiaire, un "moyen-âge".

Le signe particulier de la vigilance pour saint Paul fut d'apporter aux païens la prédication de l'Évangile qui avait commencé chez les juifs de Jérusalem et de la Judée. Le signe particulier de la vigilance pour l'Église terminale est l'ascension d'amour pour faire entrer dans la salle du festin le Fils aîné, qui n'a pas encore pris part à la joie du cadet. »¹²⁵³

Dans d'autres textes, L.D. compare l'Église du retour à la situation d'Israël au moment où paraît Jean-Baptiste, période elle aussi habitée d'une grande ferveur messianique.

« L'Église du Retour est éminemment comparable à l'œuvre de Jean-Baptiste, puisqu'elle est une préparation de l'avènement en gloire, comme Jean a été le précurseur de l'Évangile de la Croix. »¹²⁵⁴

« Le Baptême de la fin est le même que le Baptême du commencement. »¹²⁵⁵

Ainsi, que l'on compare l'époque présente au temps du Baptiste ou à celle des Apôtres, ce qui apparaît clairement, c'est l'importance de la disposition spirituelle intérieure, entièrement tournée vers Celui qui vient. Calculer fébrilement le jour ou l'année de la fin c'est oublier que pour l'avènement de Jésus, tout se joue chaque nuit, car c'est à l'heure du sommeil que se vérifie la vigilance !

« N'y aurait-il pas là une prophétie de l'état de choses qui s'établit quand les formes religieuses sont vides de la présence du Fils de Dieu ? Longue nuit des siècles chrétiens. Le Maître n'est pas revenu vers l'Église pour la reprendre pendant les veilles de la nuit. Ne serions-nous pas maintenant au chant du coq, peut-être au matin ? »¹²⁵⁶

Avec cette image de la nuit, c'est aussi la caractérisation d'une époque qui nous est proposée.¹²⁵⁷ L.D. avait lu, dès sa parution, le roman de Céline, *Voyage au bout de la nuit*.¹²⁵⁸

¹²⁵¹ Une même approche existe aussi chez certains prophètes bibliques qui considèrent le messie comme un nouveau David (Samuel AMSLER, *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1963, p. 47-66, Cahiers théologique 49).

¹²⁵² « L'Église des derniers temps », *Esprit et Vie*, août 1935, 8, p. 87a.

¹²⁵³ *Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 6 : Juste avant le Retour.

¹²⁵⁴ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude, 2^e partie, 2^e principe : L'œuvre exemplaire.

¹²⁵⁵ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 2^e étude, § 4 : Le Baptême en vue du Retour de Jésus.

¹²⁵⁶ « 12 études sur l'Évangile de Jean. IX : Jean 9 », *Esprit et Vie*, Septembre 1935, 9, p. 107a.

¹²⁵⁷ Pierre BOURETZ commentant l'impact sur la pensée moderne de Hegel, Nietzsche et Heidegger, écrit à propos de Nietzsche : « Si effectivement la chouette de Minerve "ne se lève qu'au crépuscule" [allusion à Hegel], c'est que le monde est gris et qu'il ne reste qu'à le décrire ; qu'il vaut mieux abandonner l'espoir que l'on avait encore trois générations plus tôt de s'accorder sur une idée commune du vrai, du juste et du beau » (*Témoins du futur*, op. cit., p. 13).

¹²⁵⁸ Le pasteur Pierre Courthial qui avait été le collègue de L.D. sur la paroisse voisine de La Voulte (1941-46) mentionne ce fait dans des mémoires : « Il m'a fait lire *Le voyage au bout de la nuit* de Céline, "pour mieux comprendre le péché moderne" » (<http://larevuereformee.net/articlerr/n253/la-vie-et-les->

Après la guerre, Elie Wiesel choisit aussi ce terme, *La nuit*, pour décrire l'horreur des camps de la mort où il avait été déporté avec sa famille.¹²⁵⁹ On peut donc penser l'époque moderne non pas comme une lente montée vers la lumière de l'aube, mais comme la descente dans une nuit de plus en plus noire, où le seul soleil serait celui de Satan.¹²⁶⁰

Cette vision plus pessimiste caractérise l'autre versant de la lecture de l'histoire opérée par L.D. Pour lui, la fin de la chrétienté s'accompagne d'une dimension antichristique.¹²⁶¹

« Le Baptême des nouveau-nés ne donne plus à l'Église la force dont elle a besoin pour résister à l'Antichrist dans les temps de la fin. »¹²⁶²

En précisant sa pensée sur ce sujet, L.D. rappelle la distinction entre l'anté-christ (avec un préfixe soulignant la dimension temporelle) et l'anti-christ (préfixe insistant sur l'opposition).

« L'Antéchrist, selon le Larousse, serait "un personnage mystérieux, qui, suivant une croyance remontant à l'Apocalypse, doit apparaître quelque temps avant la fin du monde, remplir la terre de crimes et d'impiété, et enfin être vaincu par le Sauveur lui-même". Reprenant les choses de plus près, le mot antéchrist ne se trouve pas dans le Nouveau Testament : mais on trouve 6 fois l'antichrist. Toujours dans les épîtres de Jean, jamais dans l'Apocalypse, ni ailleurs. Le préfixe "anté" est ambigu, car il signifie "avant" ou "contre" ; exemple : antécédent. "Anti" est plus clair, voulant dire presque toujours "contre" ; exemple : anti-christ.

De plus, la croyance que l'antichrist ne viendra que juste avant la fin du monde, remonte essentiellement à II Thess. 2/1-12. [...] Je ne crois pas, pour ma part, à cet homme unique, régnant sur le monde entier, et signe certain de la Parousie du Seigneur. [...] Tout d'abord, je n'accepte pas une croyance vague et fausse, extrêmement répandue, sur le sens de l'histoire du monde depuis Jésus-Christ, et qui se joint intimement dans les esprits à cette représentation de "l'antéchrist", qui serait le signe du second Avènement de Jésus. Selon cette représentation, il y aurait eu une période extraordinaire au début du christianisme, tant que Pierre, Paul et Jean étaient sur la terre : des miracles manifestes eurent lieu ; puis l'Esprit-Saint fut comme retiré de la masse chrétienne ; pour les uns il agit dans le clergé, pour les autres chez les Réformateurs et les hommes de Réveil ; en tous cas, la religion du Christ est installée dans des institutions stables. Pour que tout cela bouge, on attend la Parousie de l'Antéchrist. Et, comme le dit un commentateur, - pour le reste excellent - : "Jusqu'à la fin des temps, les témoins de Christ s'efforceront de la retarder, et travailleront à promouvoir le règne de Dieu". Quand paraîtra "l'Antéchrist", et ce n'est pas pour aujourd'hui, ni pour demain, alors, - dans 1.000 ans ou dans 10.000, - Jésus reviendra. — Or, ce "plan" de l'histoire est inexact et superficiel. En réalité Dieu s'est occupé de son Église et du peuple d'Israël, de près, avec soin, chaque jour depuis la venue de Jésus. [...] Ensuite, dans le même temps, les Antichrists ont toujours été présents, depuis la Croix également. Ils sont presque toujours nommés au pluriel. [...] Selon le schéma, qui nous a été enseigné à l'école, l'histoire, c'est la lutte contre l'obscurité du Moyen Âge ; c'est l'avènement des temps nouveaux, de la liberté, du progrès, de la culture. Dans la réalité, l'histoire, depuis Golgotha, est un combat de chaque jour, entre le Christ qui bâtit son Église, et les Antichrists, qui s'opposent à Lui. »¹²⁶³

[temps-de-pierre-courthial-1914-2009](#)). Louis-Ferdinand CELINE, *Voyage au bout de la nuit*, Paris : Denoël, 1932, 623 p.

¹²⁵⁹ Paris : Éditions de Minuit, 1958, 177 p.

¹²⁶⁰ Nous faisons allusion au titre du premier roman de Georges BERNANOS (publié chez Plon en 1926). L.D. mentionne cet auteur proche de Jacques Maritain (« À propos du Néo-Thomisme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 2 juillet 1926, p. 208-209).

¹²⁶¹ Pour Luther, l'antichrist était assimilé à la papauté. Le Réformateur estimait en effet que cette figure devait, selon la Bible, se manifester dans le temple de Dieu (2 Thes. 2.4) qu'il assimile à l'Église. (Albert GREINER, « Une "lettre ouverte" de Martin Luther sur le rebaptême », op. cit., p. 26). Luther estimait par ailleurs que les temps derniers pouvaient être imminents.

¹²⁶² *Memento de l'Union de prière*, 1949, p. 2.

¹²⁶³ *La victoire sur la mort*, 1973, 1^{ère} étude, § 3 : Le combat depuis la 1^{ère} venue de Jésus – les antichrists.

Les membres de l'Union de prière seront d'ailleurs invités à vivre « en résistance à l'antichrist » (Charte, § 113, éd. 1996). Ici aussi, il ne s'agit pas de situer ce personnage mystérieux de l'eschatologie chrétienne dans un schéma des dispensations. En nommant l'antichrist, L.D. souligne l'aspect « terminal » de l'époque qui débuta avec la déclaration de guerre d'août 1914.¹²⁶⁴ Comme nous l'avons déjà indiqué, il ne s'agit pas de chercher à réformer l'Église ni d'imaginer une autre manière pour elle d'entrer en dialogue avec la culture. L'urgence est de la préparer à la Parousie et de lui faire prendre conscience que l'humanité qui désormais rejette le message de l'Évangile restera fermée ou indifférente à cet avènement de Christ. L.D. de craint pas de le souligner face aux délégués du synode national de l'ERF réunis en 1951 au Chambon-sur-Lignon pour statuer sur la question du baptême :

« Le Baptême des Catéchumènes a une portée que j'appellerais stratégique. Par faiblesse plus que par mauvais vouloir, par glissement des âmes dévitalisées plus que par adhésion délibérée, des multitudes d'hommes sont aujourd'hui au service, ou au pouvoir, de l'antichrist. Sans le vouloir délibérément, les masses vivent dans une sorte d'orgueil prométhéen qui divinise non l'homme mais le troupeau humain meurtrier et impudique. Ce que j'appelle un magma d'êtres humains absorbe sans cesse les familles et les structures autrefois christianisées. [...] Le Baptême atteste donc ici au monde la solidité inébranlable de la structure ecclésiale qui se tient ferme sur le rocher de Christ, au milieu de l'écroulement et de l'écoulement d'une chrétienté en décomposition. »¹²⁶⁵

Le fondateur de l'Union de prière n'utilise pas dans ses écrits le terme de « totalitarisme », mais c'est bien à cela qu'il pense quand il décrit un type de société qui « massifie » les individus afin de les rendre dociles à telle ou telle idéologie (politique, économique, culturelle). Face à cette tendance, les Églises doivent oser se positionner en tant que « sociétés » alternatives. Cela ne doit pas se traduire par une existence marquée par la rupture sociale comme le feront certains groupes chrétiens dans l'histoire (des Puritains aux Amish), mais avant tout par une attitude de cœur et de conscience.

Contre l'esprit prométhéen qui s'affirme de plus en plus, la réponse de l'Église consiste à redécouvrir l'esprit de l'humble service de la communauté (nous développerons ce point dans le § 6.2.6). Mais cette dimension s'accompagne aussi du maintien de la hiérarchie des ministères. L'ordre ecclésial qui rappelle que Christ est la tête et que nous sommes chacun à une place particulière, devient ainsi le cadre structurant face à un monde de désordre et de renversement des repères.

« C'est d'ailleurs un principe de l'Église Réformée qu'il y a une hiérarchie dans l'Église. Il y a les pasteurs, les diacres, les fidèles. L'erreur est de croire que celui qui est responsable commande. Ce serait de l'oppression. Alors qu'aux yeux de Jésus-Christ le responsable est celui qui sert. Dans toutes les choses de Dieu il y a hiérarchie ; par exemple dans la famille, il y a le père... Mais, bien sûr, dans notre monde moderne, dans la séduction de l'Antichrist, tout cela disparaît. »¹²⁶⁶

¹²⁶⁴ L.D. dans sa correspondance avec Mlle Matthieu (4 juin 1941) mentionne la lecture d'un opuscule du philosophe russe, Vladimir SOLOVIEV, « Courte relation sur l'Antéchrist » (in *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, Paris : Plon-Nourrit, 1916, p. 171-217). À ce sujet, L.D. écrit : « P.S. : Ce livre de Solovieff est extraordinaire. De ce que je connaissais de lui, je ne me souvenais pas qu'il eût une pensée si proche de la mienne sur certains points capitaux. » Cet aspect de l'œuvre de Soloviev a été étudié dans deux contributions de l'ouvrage *Œcuménisme et eschatologie selon Soloviev*, Paris : F.-X. de Guibert, 1994 : Bernard DUPUY « Les Juifs, l'histoire et la fin des temps chez Vladimir Soloviev » (p. 108-141) ; Bernard MARCHADIER « Le visage de l'Antéchrist chez Vladimir Soloviev » (p. 157-167). Dans la Retraite de 1960, *Lueurs de l'Orient*, inspirée par la rencontre de l'orthodoxie, L.D. consacre un § au thème de : L'orthodoxie et la Parousie (I. Introduction, § 6).

¹²⁶⁵ Témoignage au Synode national de l'ERF, 1951, p. 4.

¹²⁶⁶ *Quatre études sur la prière*, 1948, 4^e étude, § 5 : Les réunions de prière.

Si ce refus de rejoindre les masses déchristianisées devait malgré tout se marquer d'une manière visible, ce serait par le vêtement. Si L.D. attache tant d'importance à cette question de la théologie du vêtement, c'est parce qu'elle est étroitement liée à sa théologie du baptême.¹²⁶⁷

« L'Union de prière n'a pas, comme les ordres religieux ou comme l'Armée du Salut, un costume uniforme, mais elle se distingue par l'austérité du vêtement. Elle bannit la tendance moderne au relâchement, sans négliger pour cela la recherche d'une vraie beauté, mais qui soit en Christ.

La raison de cette attitude est une théologie biblique du vêtement, que chacun peut approfondir, et qui ne laisse pas de place à l'incertitude. Le vêtement est un point secondaire, si l'on veut, et cependant il est aujourd'hui un point essentiel pour la résistance à l'esprit de l'Anti-Christ. Il nous est extrêmement pénible de nous heurter à l'incompréhension de plusieurs, à la contradiction, ou même à la raillerie ; mais nous ne pouvons pas céder.

Répétons donc ici que nous demandons aux sœurs de l'Union de prière de porter leur chevelure naturelle sans la couper, et de se vêtir, en tout temps, tout entières. Les femmes qui font profession de servir Dieu et de se consacrer à la prière pour le salut du monde, ne peuvent pas suivre la mode des "jambes nues" pas plus que celle des "bras nus" ou des "décolletés" immodestes, si le vent tournait de ce côté. Il n'y a, ici, nulle contrainte, puisque toute sœur qui désire entrer dans l'Union de prière est invitée à examiner sérieusement cette question avant de s'engager.

En privant l'homme du vêtement chrétien, l'esprit de l'Anti-Christ le dépouille de toutes les mœurs traditionnelles concernant la sainteté du mariage et du foyer, ainsi que de l'espérance de la vie éternelle : le seul bien qui reste est ce corps de chair, d'où l'homme du temps de l'Anti-Christ tire sa seule gloire et son seul bonheur, violent amer et passager.¹²⁶⁸

Même s'il n'y a pas dans l'Union de prière un habit comme pour les communautés religieuses, le vêtement doit incarner non seulement une sobriété emprunte de pudeur, mais aussi une dimension militante.

« Que la prière soit étendue de telle sorte que l'Antichrist ne puisse pas nous enfermer dans ses propagandes. [...] Quand Jésus reviendrait il trouverait les hommes, vautés comme des pourceaux dans le sang et le nudisme intégral. Il faut que nous restions libres à l'égard de toute propagande et, pour cela, ne limitons aucunement notre prière pour les vivants. »¹²⁶⁹

En même temps, le pasteur Dallièr se méfie de toute réduction du message évangélique à une morale. Cela est d'autant plus vrai quand il s'agit de l'attente de la venue glorieuse de Jésus :

« L'application des paraboles à nous-mêmes repose donc en deuxième lieu sur notre espérance des grâces du Royaume annoncé. Jamais nous ne pourrions tirer de fruits des paraboles en les traitant comme un traité de morale. »¹²⁷⁰

« Il faut veiller. Cela paraît tout naturel. Il est simple de transposer cet enseignement sur le plan de la théologie morale. Satan peut si facilement nous surprendre ; le chrétien a sans cesse à lutter contre les tentations morales. Alors, veillons ! C'est-à-dire soyons prudents, sages, avisés, méfiants même ! Mais qu'à toute cette morale à voir avec le Retour de Jésus,

¹²⁶⁷ Sur ce point, L.D. s'appuie sur le bref opuscule d'Erik PETERSON, *Pour une théologie du vêtement* (Lyon : Éditions de l'Abeille, 1943, 23 p. Traduction de M.-J. Congar). Cette théologie du vêtement en vigueur dès les années du Réveil, en particulier dans la paroisse de Charmes-sur-Rhône, puis dans les Retraites de l'Union de prière, a grandement contribué au jugement sévère porté sur cette œuvre fondée par le pasteur Dallièr. Cette discipline vestimentaire tend à appuyer l'assimilation de l'Union de prière à ce que la sociologie qualifie de mouvement ascétique. Mais comme soulignent Peterson et Dallièr, le vêtement chrétien n'est pas une question de morale, mais un problème de théologie. Voir l'étude de L.D., *La théologie du vêtement*, 1945.

¹²⁶⁸ *Mémento de l'Union de prière*, 1949, p. 6-7.

¹²⁶⁹ *Quatre études sur la prière*, 1948, 4^e étude, § 7 : La prière spontanée et le Réveil des âmes.

¹²⁷⁰ *Les mystères du Royaume*, 1942, § III.

avec le temps de la fin ? Elle peut aussi bien s'étaler sur des générations et des générations de chrétiens, qui, les uns après les autres, font leur salut, en luttant contre le mal qui menace leur sanctification individuelle. Sans être fausse, cette interprétation morale doit laisser échapper l'essentiel. »¹²⁷¹

L'essentiel dans l'attente confiante de l'accomplissement des temps, c'est de veiller à la communion : celle avec Christ par le culte en Esprit ; celle avec les frères et sœurs dans la foi dans la vie ecclésiale. Mais au vu de l'histoire et en ce début de 20^e siècle, cette communion des disciples semble aussi lointaine et improbable que la venue en gloire du Christ. C'est pour cette raison que la visée essentielle de l'espérance, en une époque marquée par une nouvelle et ultime effusion de l'Esprit, doit porter sur le lien à Israël et sur l'unité visible de l'Église. Ce furent aussi les premiers défis de la communauté apostolique qui malgré l'unité des cœurs (Actes 2.44-46 ; 4.32) vivait aussi les tensions quant à la communion fraternelle et ecclésiale.

« Sa vigilance se porte sur l'appel d'amour au peuple juif et sur l'exigence de l'unité. L'espérance est toujours la même vertu ; elle voit et elle touche Jésus qui revient au sommet de la dernière pente à gravir : c'est la même espérance par laquelle Pierre et Paul, en gravissant les pentes qui étaient les leurs, survolaient tous les plans intermédiaires. Toute espérance chrétienne à toute époque converge au même point. »¹²⁷²

La prise en compte d'étapes dans l'accomplissement du dessein divin n'est donc pas à comprendre comme la juxtaposition d'événements dont il faudrait reconstruire la trame en utilisant toutes les ressources des prophéties bibliques (schéma des dispensations) mais comme des temps où Dieu permet que soit particulièrement sensible ce qui est au cœur du mystère de l'espérance : la réconciliation du Créateur et de ses créatures et l'établissement du Royaume où la mort aura disparu.¹²⁷³

6.2.4 Les dates-clés.

Nous l'avons déjà abondamment souligné, le Pasteur Dallièr considère la date du 2 août 1914 comme la fin de la chrétienté. Bien sûr, cette date a avant tout une valeur symbolique, néanmoins elle marque un « avant » et un « après ». Cette idée n'est pas en soi nouvelle. L'historiographie traditionnelle nous a habitué à découper la trame des événements humains par des dates érigées en repères symboliques. En cette année du 500^e anniversaire de la Réforme, nous adoptons nous aussi cette approche même si nous savons que l'acte initial de Luther quand il rédige ses 95 thèses avait été précédé, et pour lui et pour le christianisme européen, de nombreux autres événements qui conduisirent à ce basculement majeur pour notre continent.¹²⁷⁴ Que ce soit pour les Églises ou pour les nations, la commémoration de

¹²⁷¹ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude, 1^{ère} partie : Les données scripturaires.

¹²⁷² *Communauté de l'espérance*, 1953, 2^e étude, § 6 : L'espérance dans les derniers temps.

¹²⁷³ Il importe peu pour notre propos de savoir si ce plérôme de la paix (le *shalom* de l'espérance messianique) sera vécu au ciel ou sur une terre transfigurée. Entrer dans ce débat cher à certains adeptes du prémillénarisme n'a jamais paru essentiel au pasteur Dallièr.

¹²⁷⁴ Nous nous permettons de citer, en lien avec cette allusion à la Réforme, ce que L.D. en disait : « Il y a dans la Réforme la rencontre d'un élément novateur avec un élément patriarcal, d'une révolution avec une restauration. Une fois la révolution religieuse faite, tout doit se remettre en place dans la famille, dans l'église et dans la cité. - Les Réveils ont fait faire un pas de plus ; ils ont souligné la tendance du monde à se détacher de la foi ; l'effort du témoignage et de l'évangélisation doit être poursuivi sans relâche. Ce sont les Réveils aussi qui ont ouvert les yeux des protestants sur les besoins des âmes païennes jusqu'aux extrémités du monde. » (*La communauté et les vœux*, 1955, 1^{ère} étude, § 4 : Les œuvres visibles de l'Église).

dates-clés permet de construire une identité partagée où le futur se dessine en s'appuyant sur la passé.

Dans cette ligne, Paul Ricoeur a pu écrire : « L'histoire est historique parce qu'il y a des actions singulières qui comptent, d'autres qui ne comptent pas ; des hommes qui pèsent, d'autres qui ne pèsent pas ». ¹²⁷⁵ Certes, chacun s'attachera à des événements qui pour lui font sens alors que d'autres n'en garderont pas le souvenir. Malgré tout, avec le recul, certaines dates finiront par s'imposer comme majeures.

Mais la mémoire historique d'un groupe humain n'est pas qu'heureuse. Si l'on peut évoquer des victoires, des réussites, il y a aussi des moments tragiques. Plusieurs penseurs juifs contemporains, à cause de la catastrophe abyssale que fut Auschwitz, ont aussi développé cette idée de moments de rupture dans la trame de l'histoire humaine. ¹²⁷⁶ En cela, ils prolongent pour l'époque contemporaine ce que des auteurs bibliques avaient initié pour l'époque biblique. Que furent l'Exode, l'Exil, la destruction du Temple, sinon des cassures dans l'histoire de l'alliance ? À chaque fois, le défi fut de maintenir la foi et la vie du peuple juif alors que tout semblait en ruine.

A. Exemples de dates-clés.

Pour L.D., le nombre de dates-clés sera très variable. A minima il les limite à trois :

« Si Jésus revient bientôt, ce jour est proche. Jour qui n'est comparable qu'à deux autres jours : le premier jour de la Création, et le jour où la Vierge Marie dit à l'ange Gabriel : "Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole". » ¹²⁷⁷

En parcourant l'ensemble de ses écrits, ce nombre va passablement augmenter. Il nous semble aussi que lorsque L.D. évoque telle ou telle date-clé, c'est soit parce qu'elle marque de manière négative une rupture dont les répercussions affectent l'Église, soit qu'elle inaugure une étape importante dans l'accomplissement du projet divin. Dans les deux cas, la perspective reste avant tout ecclésiale et très peu politique.

313 Édit de Constantin :

« Il s'est donc passé, au début du 4^e siècle un événement capital, dont les effets s'étendent jusqu'à nos jours. Ce fut le fait de la conversion de l'empereur Constantin, qui introduisit dans le christianisme cette notion, que l'évangélisation ne se faisait plus par la conversion des âmes à Jésus-Christ, mais par la profession chrétienne du chef de l'État. » ¹²⁷⁸

1054 Schisme d'Orient et d'Occident

¹²⁷⁵ « Le christianisme et le sens de l'histoire », in *Histoire et vérité*, Paris : Seuil, 1955, p. 91.

¹²⁷⁶ Nous pensons à un philosophe comme Emil FACKENHEIM qui dans plusieurs écrits utilise l'expression « epoch making event ». Voir notamment l'introduction à *To Mend the World*, op. cit., p. 14-19. L'idée est que certains événements (il pense en particulier à la Shoah) sont d'une telle force que l'existence humaine qui leur est postérieure en est radicalement modifiée. Le rabbin Irving GREENBERG parle, lui, d'« orienting event » et considère que malgré l'impact dévastateur de la Shoah sur le peuple Juif, il faut, au nom de l'espérance, continuer à croire même si cela impose une remise à plat de toute la théologie (« Holocaust and History : A Theological Reflection », *Journal of Ecumenical Studies*, 1975, 12 / 4, p. 521-551). Moltmann aussi cherchera à développer sa théologie de l'espérance sans rien occulter du drame vécu dans les camps nazis.

¹²⁷⁷ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e partie, 1^{ère} approche.

¹²⁷⁸ *La greffe judéo-chrétienne*, 1971, 1^{ère} étude, § 2 : Nos divisions.

« Le schisme d'orient est une page lamentable de l'histoire, où la lutte entre chefs d'Église se substitue à l'amour. Et que d'autres pages analogues dans l'histoire ! »¹²⁷⁹

« Pour reconstituer une unité visible, il faudrait que le pape, "patriarche" de Rome, se replaçât avant la rupture de 1054, et remît en question tout ce que Rome a décidé toute seule. »¹²⁸⁰

1415 Mort de Jean Huss

« La date de 1415 peut être regardée comme un point tournant de l'histoire de l'Église. Cette année-là, Jean Hus mourut sur le bûcher dressé à Constance : le clergé signifiait ainsi sa surdité à l'appel d'une Réforme fondée sur la Parole de Dieu. En même temps le Concile de Constance mettait fin au Schisme d'Occident sans que la "cassure" du christianisme fût aucunement réparée par le dedans. »¹²⁸¹

1789 Révolution française et exécution de Louis XVI¹²⁸²

« L'idéal humain et la consommation du progrès ne datent pas du 14 juillet 1789. Ils ne sont pas le privilège des temps modernes. Ils sont révélés depuis dix-neuf siècles à ceux, et à ceux-là seuls, qui ont su se faire humbles comme de petits enfants devant la croix du Calvaire. »¹²⁸³

« L'histoire des temps modernes est celle d'une succession de digues qui s'écroulent les unes après les autres devant le flot du désordre. Pour notre patrie, il y a eu la digue des Bourbons, puis l'exécution de Louis XVI. »¹²⁸⁴

« Pour la France par exemple, on peut dire que l'onction reçue par les rois Capétiens aidait le Baptême des enfants à porter ses fruits. En ce sens, l'exécution de Louis XVI peut être considérée comme un point tournant qui a une valeur de signe. »¹²⁸⁵

« Mais le pouvoir de l'Église ne peut pas venir du peuple. Cela aboutirait, comme pour la Révolution française, au peuple qui guillotine son roi, autrement dit à : "Dieu est mort". Celui qui a le pouvoir, c'est Jésus-Christ, le Roi. Le pouvoir dans l'Église vient de Jésus-Christ. »¹²⁸⁶

1904 Réveil du Pays de Galles

« Nous croyons que le Réveil du Pays de Galles, en 1904-1905, a été comme le signe visible d'une visitation de Dieu, plus secrète, plus profonde, dans toute l'Église universelle. »¹²⁸⁷

1914 Début de la 1^{ère} Guerre Mondiale (nous l'avons évoqué dans le § I.2.2)

1917 Révolution russe¹²⁸⁸ et prise de Jérusalem par l'armée Britannique

¹²⁷⁹ *Les déclarations de la conférence de Lausanne*, vers 1930, p. 5.

¹²⁸⁰ *Lueurs de l'Orient*, 1960, Introduction, § 3 : L'Orthodoxie.

¹²⁸¹ *La communauté et les vœux*, 1955, 3^e étude, § 1 : Une seule perfection pour tous.

¹²⁸² Comme le fait remarquer David P. GULLON (« Two Hundred Years from Lacunza », op. cit., p. 75) : « In the early nineteenth century, the French Revolution stirred up a renewed interest in prophecy. [...] The early nineteenth century in Europe was possibly the greatest blossoming of premillennialism since the beginning of the Christian era » [Au début du 19^e siècle, la Révolution française a provoqué un intérêt renouvelé pour la prophétie... Le début du 19^e siècle en Europe fut sans doute la plus grande floraison du prémillénialisme depuis le début de l'ère chrétienne].

¹²⁸³ « Unité et tolérance », *La Vie Nouvelle*, vendredi 29 octobre 1926, p. 344.

¹²⁸⁴ La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé, 1947, § X.

¹²⁸⁵ Sur le baptême, projet d'annexe à la Charte, s.d., II.7.

¹²⁸⁶ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 4^e étude, § 2 : La consécration des pasteurs.

¹²⁸⁷ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur. I. Introduction générale », *Esprit et Vie*, Janvier 1936, 1, p. 155a-b.

¹²⁸⁸ D. J. WILSON dans son article sur l'eschatologie pentecôtiste souligne aussi l'importance de cette date pour de nombreux auteurs. La Russie sera souvent identifiée à Gog et Magog, figures mystérieuses qui apparaissent aux chapitres 38-39 du prophète Ézéchiël. La Russie est supposée jouer un rôle déterminant lors de la Bataille d'Harmaguédon mentionnée en Apocalypse 16.16 (« Eschatology, Pentecostal Perspectives on », op. cit., p. 602).

« Puisque nul ne sait le jour ni l'heure du Retour de Jésus, il faut être extrêmement réservé à l'égard des calculs que l'on a souvent élaboré à cet égard. Toutefois, ce que Dieu fait, est mesuré d'après un plan éternel. Nous voulions mentionner cette question des dates aujourd'hui pour rendre hommage à la foi d'un croyant américain, Grattan Guinness. Celui-ci s'appuyait sur la parole du Seigneur : "Jérusalem sera foulée aux pieds par les nations, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis" (Luc 21/24). Puis s'appuyant sur Lévitique 26 et le livre de Daniel, cet auteur avait cherché à mesurer la longueur du "temps des nations". [...] Il voyait ce temps égal à une semaine d' "années" de 360 ans chacune, soit $7 \times 360 = 2520$ ans. Il prenait pour départ du temps des nations, l'établissement de la suprématie de Babylone en 604 av. J. C. (victoire de Babylone sur l'Égypte). Et, ce qui nous intéresse, c'est que, en 1886, G. Guinness a pu écrire dans son livre *Light for the last days* les paroles suivantes : "L'an 604 avant J. C. a vu l'ascension de Babylone, prenant la suprématie sur Israël : quel événement verra donc l'année qui correspond à celle-là à l'autre bout des temps ? Il ne fait pas de doute, ajoutait-il (et ceci en 1886) que ceux qui vivront jusqu'en 1917 atteindront une des années les plus importantes, peut-être la plus importante des années de cette crise finale". Est-ce un hasard ? Est-ce une exacte interprétation de la Parole ? Au lecteur d'en juger. »¹²⁸⁹

1939 Début de la 2^{ème} Guerre mondiale

« Vous savez tous que la déclaration de guerre, le 3 septembre 1939, a été comme un arrêt de mort sur le Réveil, de la part de l'Eternel notre Dieu. »¹²⁹⁰

« Ce qui frappe, c'est le nombre de personnes, qui meurent par la violence : les guerres n'ont pas cessé depuis 1939 ; il y a une guerre intérieure latente, une violence qui éclate ici et là, entre les citoyens d'un même État ; il y a encore les morts découlant du travail et des loisirs, par les voitures, la mer, la montagne. Ce signe est, certes, ambigu, car il y a toujours eu de la violence et des catastrophes. »¹²⁹¹

1948-1967 Création de l'État d'Israël et réunification de Jérusalem¹²⁹²

« Comme elle est émouvante cette constatation, subjective certes : "savoir, qu'on a l'impression de vivre, depuis juin, à Jérusalem, dans un nouvel éon". [...] Plus les mois passent, plus il me semble que l'évènement de juin 1967 est marquant. Il y a comme un enchaînement : 1917 – 1947-48 – 1967, comme si, peu à peu, on arrivait au terme. »¹²⁹³

« Pour ma part, j'irai plus loin. J'affirme que je crois qu'il faut établir un rapport direct entre les événements de 1967 et la parole du Seigneur Jésus dans Luc 21/24. Cela entraîne alors comme un changement de front dans la prière. La demande de la conversion d'Israël, laquelle paraît aussi impossible que l'était autrefois, la fondation de l'État d'Israël, se place désormais, au tout premier plan de la prière chrétienne et œcuménique. [...]

M. Hunziker a donné à Radio-réveil une étude qui va exactement dans notre sens. Pour lui, que les Juifs aient réuni la ville divisée, le 7 juin 1967, c'est là le signe indiscutable. Quel signe ? Celui déclaré par le Christ et rapporté au chapitre 21 de l'Évangile de Luc, verset 24

¹²⁸⁹ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur. V. Le peuple juif en rapport avec le Retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, Juin 1936, 6, p. 216b. Cette citation est une des rares occurrences où L.D. se départit de sa prudence en ce qui concerne les dates.

¹²⁹⁰ *Réunion préparatoire à l'Union de prière*, 30-06-1946.

¹²⁹¹ *La victoire sur la mort*, 1973, 3^e étude, § 2 : La mort triomphera-t-elle ?

¹²⁹² L'exposé le plus détaillé sur la problématique de l'État d'Israël par L.D. se trouve dans une causerie donnée lors de la Retraite de 1964. Mais ce texte a été établi à partir de notes prises par F. Lovsky et n'est donc pas totalement satisfaisant. Nous en extrayons cette citation qui montre qu'à cette époque, la réflexion de L.D. est avant tout motivée par la prise en compte de la souffrance des Juifs en Europe : « Dans la mesure où on ne désire pas que les Juifs aient une patrie, nous sommes dans la non-assistance à personnes en danger ». Dans cette étude il disait aussi à propos de Jérusalem sous souveraineté jordanienne : « Je suis très content que l'État d'Israël ne comporte pas [l'emplacement] du Temple. Car Dieu veut qu'Israël reconnaisse Jésus-Christ pour Roi, et Ben Gourion laisse la place à Jésus-Christ. » D. J. WILSON signale que la Bible Scofield enseignait la conversion des Juifs avant leur retour en Palestine mais qu'après 1948 la grande majorité des auteurs abandonnèrent cette thèse pour soutenir la création de l'État d'Israël (« Eschatology, Pentecostal Perspectives on », op. cit., p. 602).

¹²⁹³ Correspondance avec F. Lovsky, 23 avril 1968.

b. Le voici : "... Et Jérusalem sera foulée aux pieds par les nations, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis". »¹²⁹⁴

« Surmontant le danger de l'assimilation, les Juifs restèrent un peuple, et la persécution encore les poussa vers leur terre. Août 1897 : le congrès sioniste de Bâle ; 1917 : au cours de la 1^{ère} Guerre mondiale, la déclaration Balfour ; 5 mai 48 : la fondation de l'État d'Israël ; 5 juin 1967 : l'occupation totale de Jérusalem : ces faits nous placent devant une situation entièrement nouvelle. C'est l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament que le retour à Jérusalem, duquel Jésus lui-même a parlé lorsqu'il a dit : "Jérusalem sera foulée aux pieds par les nations jusqu'à ce que le temps des nations soit accompli." Luc 21/24. »¹²⁹⁵

La question que nous pouvons nous poser est de savoir si toutes ces dates-clés sont uniquement des repères arbitraires pour organiser le cours des événements ou si l'on peut aussi y discerner les traces de l'agir divin dans notre histoire ? Pour L.D., la seconde option semble possible à condition d'enraciner cette relecture dans le cadre strict d'une théologie et d'une ecclésiologie.

B. Les dates-clés comme signes.

Ce qui nous autorise à dire cela, c'est aussi la notion de signe que L.D. attache à certains événements. Citons à nouveau F. Lovsky : « Sans céder à la tentation qu'il estimait à juste titre rationaliste de multiplier les "preuves" de la proximité de la Parousie dans un domaine où il n'y en a pas (...) M. Dallièr était attentif aux signes des temps. (...) Il y discernait non pas des étapes plus ou moins bibliques qu'on pourrait soigneusement baliser et qui seraient conçues comme un horaire eschatologique que nous aurions à constater ou à annoncer dans une apologie inconsciemment rationaliste, selon le schéma darbyste qu'il récusait avec détermination — il pressentait au contraire, dans ces signes, la liberté souveraine d'un Dieu toujours capable de procéder, disait-il, à des "coups d'État" dans ses desseins et à les accomplir en empruntant, par miséricorde pour le monde, des "raccourcis" inattendus ». ¹²⁹⁶

Le messianisme juif est aussi familier de cette approche quand il évoque « le bruit des pas du Messie ». On en trouve la trace à de nombreuses reprises dans les échanges des disciples avec Jésus. ¹²⁹⁷

« Le Retour du Seigneur est un événement de date imprévisible Mais c'est un événement qui s'annonce, se prépare ; il est précédé de signes certains, qui, en un sens, font déjà partie de ce retour même, comme le ministère de Jean-Baptiste fait partie de la première venue de Jésus. » ¹²⁹⁸

Sur ce point, L.D. suit l'enseignement pentecôtiste qui lui-même reprend des thématiques abondamment développées par les milieux évangéliques attachés à l'étude des prophéties.

« M. George Jeffreys (Elim Bible Collège Correspondence School Study N° 49) montre la valeur prophétique de ce texte de Jacques 5.1-8, qui s'applique d'une manière toute spéciale aux derniers temps, comme cela est dit du reste aux versets 3, 7 et 8. M. Jeffreys énumère d'après ce texte 7 signes de la proximité du Retour de Jésus. Voici les 6 premiers : amour des

¹²⁹⁴ *Trois études*, 1968, 2^e étude : Prière pour le salut d'Israël, § II.

¹²⁹⁵ *La greffe judéo-chrétienne*, 1971, 2^e étude, § 2 : Israël, le peuple du Messie.

¹²⁹⁶ « La pensée théologique du pasteur Louis Dallièr », *Études Théologiques et Religieuses*, 1978, 53, 2, p. 173.

¹²⁹⁷ Matthieu 16.² Jésus leur répondit : Le soir, vous dites : Il fera beau, car le ciel est rouge ; ³ et le matin : Il y aura de l'orage aujourd'hui, car le ciel est d'un rouge sombre. Vous savez discerner l'aspect du ciel, et vous ne pouvez discerner les signes des temps.

¹²⁹⁸ *12 études bibliques sur le Retour du Seigneur*, « IX. La prière en rapport avec le Retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, Septembre 1936, 9, p. 252.

richesses (v. 1-3) ; troubles sociaux et économiques (v.-4) ; recherche du plaisir (v. 5) ; Immoralité abondante (v. 5) ; les cœurs se rassasiant aux jours de carnage (v. 5) ; persécution des justes (v. 6). Quant au septième signe, qu'il faut rattacher étroitement aux précédents, c'est la pluie de l'arrière-saison, dont parle le verset 7. »¹²⁹⁹

Toutefois, comme le fait remarquer un professeur d'exégèse issu des Églises évangéliques, « les signes ont toujours existé, mais on insiste aujourd'hui sur leur caractère plus intense »¹³⁰⁰

Le signe renvoie bien sûr au langage de la Bible qui y voit le plus souvent l'indice d'une intervention divine.¹³⁰¹ Mais l'indication attachée au signe demande toujours une herméneutique.¹³⁰² Contre les adeptes des dispensations, L.D. estime que c'est l'écoute ecclésiale par l'Esprit qui peut donner aux signes leur pertinence en lien avec le Retour de Jésus. Les signes n'apportent pas un savoir mais renforcent l'espérance.

« L'histoire du monde, faite par ce que j'appellerai "la société des professeurs d'histoire", marche, paraît-il vers un bonheur sans fin de toute l'humanité sur la terre. L'histoire de l'Église, éclairée par le Saint-Esprit, progresse, par quatre signes certains, depuis le milieu du XVIII^e siècle, et plus encore depuis les premiers jours du XX^e, vers l'Avènement du Messie, qui a versé son sang pour nous. »¹³⁰³

Il va même plus loin en faisant de l'Église elle-même, un signe :

« L'Église confessante est aussi un signe de l'Avènement du Seigneur. Au sein d'un monde qui veut le bonheur terrestre, elle annonce la Résurrection des morts et la Royauté de Jésus-Christ ressuscité, Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs. »¹³⁰⁴

Dans une société post-chrétienne, un des marqueurs de cette Église-signes sera le baptême qui, pour cela, doit voir sa pratique renouvelée.

« Le temps des Païens est fini. Le retournement du Baptême est un signe des temps. »¹³⁰⁵

« La chrétienté étant détruite, le fait qu'il y ait des pasteurs qui ne baptisent que des catéchumènes dans la foi, me paraît être comme une aiguille au cadran de l'horloge, pour dire

¹²⁹⁹ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur. XI. Les charismes et les ministères en rapport avec le Retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, Novembre 1936, 11, p. 275a.

¹³⁰⁰ Émile NICOLE, « Les signes des temps », *Ichthus*, 91, 1980, p. 27-28, 32. Cet article d'un journal de formation du monde évangélique francophone est cité à titre d'exemple récent de la manière dont la question se pose. Marc LIENHARD rappelle aussi qu'aux débuts de la Réforme, et chez Luther en particulier, l'étude des signes de la proximité de la fin des temps était un élément important : légèreté des mœurs, comète, invasion des Turcs... Mais pour le Réformateur, l'attente de ce jour dernier ne suscite aucune peur. Au contraire, ce sera un jour de grande joie (« L'attente de la fin des temps à travers l'histoire », op. cit., p. 346-347).

¹³⁰¹ M-D CHENU fait remarquer : « Le Christianisme, le Judéo-Christianisme est une "économie" dont le développement dans l'histoire comporte dans son armature essentielle des "signes", et les moindres ne sont pas les signes eschatologiques qui décident du sens et du cours de la suite temporelle de cette économie. Aussi le recours aujourd'hui aux "signes des temps" ne relève pas d'un opportunisme pastoral, mais de l'intelligence objective de la Parole de Dieu. » (« Les signes des temps », *Nouvelle Revue Théologique*, 1965, 87 / 1, p. 30).

¹³⁰² Ceslas SPICQ, « σημειον », in *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris – Fribourg : CERF – Éditions Universitaires Fribourg, 1991, p. 1385-1390. « Le signe n'est intelligible qu'à l'intelligence religieuse ; c'est une manifestation voilée que seuls les yeux du cœur peuvent découvrir [...] Il faut donc dépasser la matérialité du fait pour atteindre sa signification, ou mieux la réalité signifiée » (p. 1390).

¹³⁰³ *La victoire sur la mort*, 1973, 3^e étude, § 1 : La fin est-elle proche ? Les 4 signes mentionnés dans la citation sont explicités au début du § : 1. Le renouveau de la foi ; 2. La résurrection d'Israël ; 3. L'unité croissante des chrétiens ; 4. L'apostasie grandissante.

¹³⁰⁴ Annexe au protocole d'accord conclu entre l'ERF et l'Union de prière, 1972, chap. II, § 9.

¹³⁰⁵ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, 1951, 2^e étude, § 3 : Les sacrements en vue du Retour de Jésus.

au monde en quel temps nous sommes. Nous ne revenons pas au IV^e siècle : mais, de même qu'au IV^e siècle le Baptême des enfants s'implanta parallèlement au Baptême des Catéchumènes, de même une des caractéristiques du XX^e siècle ne serait-elle pas que le Baptême des catéchumènes reprenne place parallèlement au Baptême des enfants ? »¹³⁰⁶

Rappelons que sur cette question de la pratique du baptême, L.D. souscrit à l'idée d'une similitude entre l'époque apostolique et celle de l'Église « terminale ». Une Église dans la force de l'Esprit et qui met en avant le témoignage, comme nous le voyons dans le livre des Actes, peut donc constituer elle aussi un signe en lien avec la venue du Christ. C'est ce que nous lisons dans une des dernières études données par le pasteur Dallièrre en 1973 :

« Le premier signe est le renouveau de la foi personnelle en Jésus. [...] L'Esprit a été donné, sous des formes extrêmement diverses, aux croyants, tous les jours que Dieu a faits depuis la Pentecôte. Les langues ont été données au 1^{er} siècle, quand l'Église était une, Juifs et Païens, un seul Corps. Les langues sont données à certains fidèles, dans toutes les églises, au XX^e siècle, comme un signe de la réunion de l'Église, donc de l'illumination du peuple d'Israël, et du proche Retour de Jésus. [...] Le renouveau charismatique est un signe de la proximité non seulement de l'illumination d'Israël mais aussi de l'unité de l'Église, en un seul Corps, dans l'amour du Christ. »¹³⁰⁷

La similitude livre des Actes / époque actuelle est cependant inversée. Comme nous l'avons déjà évoqué ci-dessus (6.2.2) la dynamique ne va plus des Juifs vers les non-juifs, mais des Nations vers Israël. Le destin moderne du peuple Juif comme nous l'indiquerons dans le paragraphe suivant constitue aussi un signe important aux yeux du pasteur Dallièrre. En même temps, la prudence reste de mise car sur cette question les enthousiasmes peuvent être excessifs.

« Dès que l'on parle de l'avenir, on est tenté par les prévisions, et l'on demandera : "le retour des Sionistes en Palestine n'est-il pas un signe du Retour du Christ ?" Ici il faut faire bien attention. Si vous dites : les Juifs retournent en Palestine, donc les prophéties s'accomplissent et Jésus revient bientôt, et que vous en profitez pour ne rien préparer en vue du Retour, vous êtes grandement dans l'erreur. »¹³⁰⁸

À nouveau L.D. martèle son argument principal : l'eschatologie n'est pas une spéculation mais une disposition spirituelle. De même, ce qui importe dans la destinée d'Israël, ce n'est pas tant ce qui se joue sur le plan politique (toujours discutable, et abondamment discuté) que ce qui se trame au plan spirituel.

« Ce que je voudrais noter, c'est que le mouvement de Pentecôte s'est développé de 1900 à 1970, parallèlement au retour du peuple d'Israël en Palestine. Les Catholiques des États-Unis ont même commencé de recevoir le Baptême du Saint-Esprit, en 1967, au moment où l'État d'Israël occupait la ville de Jérusalem en son entier. Il y a là deux signes des temps qui se rejoignent. »¹³⁰⁹

« N'y aurait-il donc pas un signe particulier de la période finale, celle qui précède immédiatement le Retour ? Ce signe ne serait-il pas l'appel adressé à Israël ? Jésus a dit que "Jérusalem serait foulée aux pieds par les nations, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis". (Lc 21/24). Ne faut-il pas comprendre qu'il vient un moment où, dans le ciel, le mot d'ordre pour ainsi dire de la prière instante est donné ? Ceci ne rejette pas les païens, pas plus que l'entrée de ces derniers dans l'Église d'Antioche n'a supprimé les églises de la Judée.

Au mot d'ordre donné dans le ciel doit correspondre un reflet dans les événements de la terre. Or que voyons-nous ? La deuxième Guerre mondiale a mis en évidence l'horreur d'une

¹³⁰⁶ Témoignage au Synode national de l'ERF, 1951, § II.

¹³⁰⁷ *La victoire sur la mort*, 1973, 3^e étude, § 1 : La fin est-elle proche ?

¹³⁰⁸ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^e étude, 2^e partie, § 2 : Qui convertira les Juifs ?

¹³⁰⁹ *La greffe judéo-chrétienne*, 1971, 3^e étude, § 1 : L'Esprit de Dieu sur l'Église.

croisade pour la destruction du peuple juif ; elle a suscité une intense compassion et une fervente prière pour le peuple élu. Puis les juifs eux-mêmes se regroupent en Palestine.

Au long des siècles, l'Église a échoué auprès des juifs et des musulmans. L'appel qu'il faut adresser à Israël, et peut-être aussi à Ismaël, est un signe que Jésus revient, non pas en général, mais dans l'avenir proche, Je crois que le signal a déjà été donné pour cela dans le ciel. »¹³¹⁰

C. Les « coups-d'état » de Dieu.

Toutes ces dates-clé sont envisagées *a posteriori* et ne sont pas avancées sur la base de spéculations savantes et ésotériques. Face à l'histoire, Dieu reste souverainement libre. Dans la citation de F. Lovsky dans le paragraphe précédent, nous avons rencontré l'expression étonnante : « coups d'état de Dieu ». Cette formule n'apparaît que tardivement dans les écrits de L.D. même s'il reconnaît l'avoir empruntée à un article du Père Pierre Benoît daté de 1948.¹³¹¹ Ce qui l'intéresse dans cette expression imagée, c'est à la fois son caractère de surprise mais aussi de souveraineté. Un coup-d'état consiste en effet à renverser un pouvoir en place pour lui en substituer un autre.

« Si Dieu fait un coup d'État, c'est qu'il prend lui-même en mains tous les pouvoirs dans l'Église de la terre. Nous en avons des exemples dans l'histoire du salut. »¹³¹²

Pour L.D., cela correspond à ce besoin de justice qui se manifeste régulièrement dans l'histoire et auquel Dieu ne peut rester indifférent. L'intervention divine est donc signe de son amour pour son peuple dont il voit la souffrance. Dans la pensée de L.D., l'expression est en effet avant tout liée à sa réflexion sur le destin du peuple Juif. Dans un courrier d'invitation à la Retraite de 1971 à laquelle doit participer André Chouraqui, le fondateur de l'Union de prière s'adresse d'une manière très particulière à des Juifs ayant accepté Jésus comme Messie.

« Vous chrétiens d'origine juive, n'êtes-vous pas comme les prémices de la totalité du peuple d'Israël que Dieu va éclairer par un "coup d'état" spirituel ? Et ne sentez-vous pas cet appel de Dieu, cette proximité de l'Avènement en gloire de Jésus le Messie ? »

Dans ce message, on devine qu'il reprend de manière délibérée l'expression employée l'année précédente dans ses études sur *Le Réveil et le renouveau du Saint-Esprit*. Nous sommes alors dans une période de grands bouleversements ecclésiaux : les décisions du Concile Vatican II commencent à faire sentir leurs effets, Mai 68 a suscité une profonde remise en question des églises protestantes et de leur théologie, le Renouveau charismatique commence à être connu en France... Pour L.D. qui est au soir de sa vie, on devine une certaine impatience : il manque encore un élément-clé, l'illumination du peuple Juif.

« Les Écritures prédisent encore que la masse d'Israël sera sauvée en venant à Jésus le Messie, celui qu'ils ont percé. Là, il faut le coup d'État de Dieu, comparable à l'appel de Moïse et à la manifestation de Jésus, venu dans l'abaissement. »¹³¹³

« Nous demanderons à Dieu qu'il inspire toute l'Église universelle à être unie dans la prière pour son coup d'État final, l'illumination d'Israël. »¹³¹⁴

¹³¹⁰ *Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 3 : le choc sur les Juifs.

¹³¹¹ *Le Réveil et le renouveau du Saint-Esprit*, 1970, 2^e étude : Les coups d'état de Dieu, § 1 : l'Exode.

¹³¹² Ibid.

¹³¹³ Ibid., § 2 : Jésus qui est venu et qui vient.

¹³¹⁴ Ibid., § 3 : Nous replacer sous le baptême. Dans ce §, L.D. invite les chrétiens à se repentir de leur antijudaïsme.

6.2.5 Le retour des Juifs et d'Israël dans l'histoire et dans l'eschatologie.

Pour le pasteur Dallière, il ne peut y avoir d'étude sérieuse de l'eschatologie sans y inclure la question du peuple juif :

« Il y a sur Israël une élection, par laquelle ce peuple est placé au centre des plans du Royaume. »¹³¹⁵

Il est vrai que pour qui s'intéresse aux spéculations sur les prophéties dans les divers courants protestants depuis le 18^e siècle, la question des Juifs et de leur conversion espérée est un élément récurrent.¹³¹⁶ Ce n'est sans doute pas parce que les protestants auraient nourri des préjugés plus positifs que d'autres confessions chrétiennes envers les Israélites, mais parce qu'ils avaient un rapport à la Bible et en particulier à l'Ancien Testament beaucoup plus avéré. En même temps, il semble que cette idée d'une conversion des Juifs à la messianité de Jésus en prélude à la Parousie ait imprégné l'enseignement chrétien depuis l'Antiquité.¹³¹⁷

L'intérêt de certains milieux protestants de Réveil pour les Juifs correspond aussi à leur émancipation croissante dans de nombreuses sociétés européennes. En même temps, on constate que les vieux préjugés antijudaïques perdurent et que, dès la seconde moitié du 19^e siècle, un antisémitisme de type raciste se développe en Europe. Comme nous l'avons déjà indiqué dans la partie biographique, L.D. fut dans sa jeunesse assez proche des milieux où se déployait cet antisémitisme convaincu d'une influence occulte de certains Israélites sur les affaires du monde.

Dans les milieux de Réveil, l'intérêt pour les Juifs est surtout « apologétique ». Il n'y pas chez ces chrétiens de philosémitisme ou de volonté de connaître la culture juive. Ici, les Juifs sont d'une certaine façon instrumentalisés pour étayer la véracité de la Bible dans un contexte culturel où elle est attaquée. D'ailleurs, même si on s'intéresse aux Juifs on estime que leur véritable rétablissement n'interviendra qu'après l'enlèvement de l'Église. Pour l'heure, la priorité reste la mission, y compris celle envers les Juifs.

¹³¹⁵ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur. V. Le peuple juif en rapport avec le Retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, Juin 1936, 6, p. 215a. J. MOLTMANN développera aussi une réflexion eschatologique qui fait droit au peuple Juif. Par exemple : « Espérance pour Israël », in *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris : CERF, 2000, p. 243-247.

¹³¹⁶ Voir l'étude détaillée pour les USA mais avec références au contexte européen : Yaakov S. ARIEL, *Evangelizing the Chosen People: Missions to the Jews in America, 1880-2000*, Chapel Hill – London : University of North Carolina Press, 2000. Cet auteur souligne le lien étroit entre spéculations eschatologiques et missions envers les Juifs. Il écrit : « Since the 1870s, almost all popular books intended to promote the dispensationalist premillennialist creed have emphasized the role of the Jews in the advancement of the messianic age » (p. 11). Dans le contexte français, signalons la littérature autour du « rappel des Juifs » où l'on prédit une conversion massive des Juifs en prélude à la Parousie. Ainsi La Peyrère (*Du rappel des Juifs*, 1643. Myriam YARDENI, « La religion de la Peyrère et "le Rappel des Juifs" », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1971, 34, p. 245-259) ; Pierre JURIEU, *L'accomplissement des prophéties* (1686 ; réédition avec une introduction de Jean DELUMEAU, [Paris] : Imprimerie Nationale Éditions, 1994. En particulier le chapitre XIV, p. 193-210). La notion de rappel des Juifs passera aussi dans les milieux de l'ésotérisme et de l'occultisme : BARTFELD, F. « Le Rappel des Juifs selon L[ouis]-C[laude] de Saint-Martin », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1981, 61 / 2, p. 137-145.

¹³¹⁷ On la trouve encore exprimée dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris : Mame, 1992, p. 149, § 674 : « La venue du Messie glorieux est suspendue à tout moment de l'histoire à sa reconnaissance par "tout Israël" (Rm 11,26 ; Mt 23,39) dont "une partie s'est endurcie" (Rm 11,25) dans "l'incrédulité" (Rm 11,20) envers Jésus ». Marc LIENHARD indique que Philipp Jakob Spener défendait cette idée. Elle passera dans le piétisme (« L'attente de la fin des temps à travers l'histoire », op. cit., p. 349).

Pour L.D., cette approche sera rapidement écartée. S'il entrevoit une évolution du sort des Juifs, c'est avant tout pour des raisons ecclésiologiques. Il faut, pour que se manifeste « l'Église du Retour », que se rétablisse une *ecclesia ex circumcissione* aux côtés de l'*ecclesia ex gentibus*. Là où Darby sépare de manière irrémédiable, L.D. entend unir :

« Nous devons appartenir à une Église, et même si celle-ci est le résultat d'une ou plusieurs coupures, elle remonte toujours par ses racines au collège des douze apôtres et à l'Église de Jérusalem le jour de la Pentecôte. Nous ne pouvons pas échapper à cette loi. »¹³¹⁸

« Historiquement la prière récitée nous rappelle avec force nos origines juives ; le Psautier fait partie de ce salut qui vient des Juifs, et le don du Psautier à l'Église a été fait par celui qui est véritablement le Roi des Juifs, crucifié comme tel. Le Psautier a été récité et vécu par le Christ pour être ensuite récité et vécu par son Épouse.

Spirituellement la prière récitée nous fait voleurs de la même manière que le Culte du dimanche nous fait menteurs. Que Jésus soit notre Père, le Père de ses enfants réunis à la même Table, ce n'est pas vrai actuellement, ce n'est vrai que dans la vertu de l'espérance. Que le Psautier soit à nous, ce n'est pas vrai non plus en tant que nous sommes païens sans les Juifs : et cela nous invite au dynamisme de l'espérance.

Pourtant nous disons Notre Père avec une pleine bonne conscience parce que nous sommes sous la grâce et que Dieu nous voit déjà dans l'unité à venir à travers les souffrances de nos divisions. De même nous récitons les Psaumes avec une pleine bonne conscience parce que Dieu voit le mur de séparation tomber pleinement, dans l'Église du Retour, entre les païens et les Juifs retrouvés. »¹³¹⁹

Pourtant, L.D. reste lucide sur l'antagonisme profond qui demeure entre les Juifs et les Gentils. Les raisons ne sont pas uniquement historiques, mais beaucoup plus profondes. L'opposition Israël / nations a un statut quasi archétypal et ne peut être surmontée que par une œuvre de la grâce divine. Sans l'intervention de Dieu, la nature humaine livrée à elle-même ne peut que subir, souvent pour le pire s'agissant des Juifs, cette fracture profonde.

« La division du Juif et du Païen est la plus terriblement profonde qui ait jamais déchiré, et qui déchire, la race humaine. L'élection d'Israël, en vue du salut, est en fait la cause de l'inimitié fondamentale que l'on retrouve à la base de toute guerre, au sens le plus large, sur la terre. Sans les Juifs se mêlant à eux, les Païens connaîtraient le secret d'un pouvoir impérial qui donne au monde la pax romana. Sans les Païens, les pénétrant d'idolâtrie, les Juifs connaîtraient la prospérité d'un Royaume davidique vainqueur de tous ses ennemis. Du fait de la déchirure que Dieu a faite en enlevant à l'homme païen, cette côte qui s'appelle Abraham, pour en former le peuple élu, la division, la haine, et finalement la mort, règnent sur la terre. »¹³²⁰

« L'être le plus difficile à aimer en Christ, pour l'homme, c'est la femme, et réciproquement ; pour le pauvre, c'est le riche et réciproquement ; pour le païen c'est le Juif et réciproquement. Si nous voulons aimer notre prochain, et non pas notre lointain, c'est à ces oppositions fondamentales qu'il faudra sans cesse revenir.

L'opposition entre le païen et le juif nous est assez peu sensible parce qu'il y a peu d'Israélite dans la communauté. Les Juifs restent nos lointains qu'il nous est facile d'aimer en nous apitoyant ^[12] sur leurs maux. Il faut demander à Dieu que le nombre des israélites grandisse dans toutes les sections de l'Union de Prière : alors nous aurons à saisir à bras le corps l'opposition fondamentale qui nous porte à nous détester les uns les autres, avant tout entre païens et juifs. »¹³²¹

Une fois que l'on accepte cet état de fait, deux voies s'ouvrent à chacun : soit on continue à fonctionner dans ces logiques d'opposition et le 20^e siècle a montré à quelles extrémités

¹³¹⁸ *Quatre études sur la prière*, 1948, 2^e étude, § 6 : La prière pour l'unité.

¹³¹⁹ Ibid., 3^e étude, § 6 : La prière récitée et la conversion d'Israël.

¹³²⁰ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^e étude, 2^e partie, § 3 : La réconciliation des Juifs et l'unité.

¹³²¹ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 2^e étude, § 4 : Les oppositions à surmonter

tragiques cela conduit ; soit, on se met à la suite du Christ et on reçoit de lui la grâce de la réconciliation.

« Jésus-Christ est la pierre angulaire, dit S. Paul ; les apôtres et les prophètes sont le fondement. Ce sont là des images spirituelles qu'il ne faut pas durcir. Dans I Cor. 3/10-11, Jésus-Christ est le fondement. Cependant il y a une autre image tout aussi essentielle : Jésus est la pierre de façade, c'est-à-dire le couronnement de la construction, l'achèvement de la maison. Car avant Jésus-Christ, il y avait déjà une construction, à savoir Israël.

Si l'on prend uniquement l'image de la pierre de fondement, on risque de supprimer Israël. Si l'on laisse de côté l'image de la pierre de façade, alors on a une maison inachevée. C'est la tentation de l'Église lorsqu'elle oublie le Retour de Jésus. »¹³²²

Avec cette image biblique de la construction nous voyons à nouveau que l'eschatologie pour L.D. n'est vraiment pas affaire de spéculations sur les prophéties ou l'élaboration de schémas censés rendre compte d'un avenir voué à se terminer en catastrophe. Au contraire, en recentrant notre attention sur le projet ecclésial de Dieu - et il faut entendre le terme ecclésial au sens large du projet divin de se constituer un peuple -, l'eschatologie est libérée de tout apocalyptisme malsain. La fin de l'histoire, au sens où la fin est aussi une finalité, c'est la louange. Israël comme l'Église ont pour vocation d'être un peuple sacerdotal (Ex 19.6 ; 1 Pie 2.9-10).

« Le plan divin est de reprendre notre corps à tous, le corps des Juifs et le corps des Gentils, pour tout réunir en Christ qui est la tête, et qu'ainsi toutes les choses visibles soient ramenées à la louange de la gloire de Dieu. »¹³²³

Mais cette finalité ne va pas de soi. Israël pour de multiples raisons est resté replié sur lui-même. Jésus n'est pas son messie et les Nations ne sont pas son frère. De même l'Église, en raison d'une théologie de la substitution qui va peu à peu engendrer un antijudaïsme virulent et durable, n'a envisagé pour Israël que le ghetto, l'assimilation par la conversion ou, ce fut le pire, l'extermination. Nous n'avons pas à revenir ici sur cette histoire passée, complexe et tragique. Ce qui en ressort au tournant du 20^e siècle, c'est ce que Fadiey Lovsky appellera : « la déchirure de l'absence ». ¹³²⁴ Les chrétiens se sont résignés à vivre l'Église sans le frère aîné, et Israël estime de son devoir de préserver l'héritage des Pères en ne se compromettant pas avec cette Église qui par le baptême le dépouille de leur judaïté.

Le pasteur Dallièr dès la fin des années 1930 ose penser une autre voie pour Israël et les Nations. Nous avons déjà mentionné la conférence qu'il prononce en 1941 à la demande du pasteur Boegner.¹³²⁵ Ce qu'il commence à penser, ce sont les retrouvailles des Juifs et des Gentils, réconciliés autour de la figure de Jésus, Messie d'Israël et habités du même souffle de son Esprit en vue de l'avènement du Royaume :

« Les plans de Dieu s'accompliront dans la perfection de leur toute-puissance. Le frère aîné rentrera dans la salle du festin, afin que tous ensemble puissent manger la Cène et boire le fruit de la vigne dans le Royaume éternel, et qu'il y ait une plénitude de joie. »¹³²⁶

¹³²² *La parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 5^e étude, § 1 : Jésus comme pierre de base, d'angle et de façade.

¹³²³ *Quatre études sur la Communauté et les vœux*, 1955, 1^{ère} étude, § 2 : Notre point de départ visible.

¹³²⁴ Titre d'un de ses livres : *La déchirure de l'absence. Essai sur les rapports entre l'Église du Christ et le peuple d'Israël*, Paris : Calmann-Lévy, 1971, 320 p.

¹³²⁵ Ce travail devait déboucher sur une thèse dont seul le premier chapitre fut rédigé. Dans le dossier concernant la thèse qui est conservé dans les archives UP, on trouve de nombreuses notes de lectures et les ébauches d'autres chapitres.

¹³²⁶ « Le chapitre premier de S. Matthieu et le Retour de Jésus-Christ (Étude biblique) », *Esprit et Vie*, 1937, 6, p. 67a.

Ce que L.D. entrevoit, ce n'est pas l'adhésion de quelques individus ici ou là, mais un mouvement de masse qui permettrait aux Juifs de rejoindre l'Église sans pour autant abdiquer leur identité profonde et les richesses de leur foi séculaire. Ainsi dans la Charte :

§ 24 / 28 L'Union de prière, pour sa part, contribue à maintenir ce reste. Mais il faut voir plus loin : sur ce reste doit s'articuler maintenant la masse juive dont les apôtres et les premiers chrétiens furent les prémices. (Romains 11/16).

Cette notion de « masse juive » (qui n'est pas à comprendre au sens des « masses sociales » que la société technicienne agglutine) reviendra souvent dans les textes qui envisagent l'avenir du peuple Juif. Ce que L.D. anticipe, c'est un accueil rapide et global par Israël de Jésus comme Messie. Il y a en cela quelque chose d'inouï, d'à peine croyable :

« Pour le Retour, il faut la conversion de la masse juive ; et pour cette conversion, il faut, sur le plan de la construction de l'Église, une puissance comparable à ce qu'est la bombe atomique sur le plan de la destruction. Jamais des Églises séparées n'auront pareille puissance. De même que la bombe atomique a été donnée aux hommes par une puissance anti-chrétique qui a l'hégémonie sur le monde entier, de même la réconciliation des Juifs ne peut être donnée qu'à l'Église du Retour, parce que celle-ci possède en elle prophétiquement, et déjà réellement dans son Eucharistie, l'unité de l'Église universelle qui paraîtra devant son Seigneur. »¹³²⁷

D'ailleurs avec le temps, L.D. renoncera à parler de « conversion » à propos des Juifs et remplacera ce terme par celui « d'illumination ». La Charte sera modifiée en ce sens à partir de l'édition de 1971.

§ 25 / 29 L'illumination (1946 : La conversion) du peuple juif, prophétiquement annoncée par les Écritures, est le second sujet général d'intercession de l'Union de prière.

Cette vision de l'espérance que L.D. tire de sa lecture de Romains 9-11 se heurte cependant à des obstacles. Tout d'abord, le peuple Juif lui semble rester attaché à des formes de messianismes trop terrestres. En cela, il ouvre la voie à tous les messianismes politiques qui entendent instaurer une ère de paix ici-bas par des moyens humains. Le Christianisme des Lumières et de la foi dans le progrès en fut aussi un exemple :

« Mais pour l'ensemble de l'Église, cette conception arithmétique fait flotter dans le lointain de l'avenir un temps où tous les hommes seront chrétiens, où la paix et le bonheur régneront par la conversion de la totalité des Païens. Or qu'est cela sinon exactement la conception juive du Royaume de Dieu qui a coûté la vie à Jésus-Christ, parce qu'il n'a jamais voulu y souscrire ?

Aujourd'hui ce qu'on appelle les chrétiens, ce sont essentiellement des prosélytes du Judaïsme. Les masses détachées du christianisme vivant en ont surtout gardé la notion juive d'un Royaume de Dieu sur la terre, sans Rédemption ni Résurrection. Elles adorent Dieu sous le vocable du Veau d'or, médiateur de ce nouvel Eden. »¹³²⁸

« Mais si nous sommes dans l'Évangile, ne sommes-nous pas, plus encore que les Juifs contemporains de Jésus, dans l'Apocalypse ? Pour eux, leur apocalyptique était charnelle, et elle devait être réduite à néant par la disparition du Roi, dont ils furent les bourreaux, à cause du conflit même qui portait sur la nature du règne messianique. L'éloignement du Roi a pour but providentiel, entre autres choses, de ruiner toute attente d'un bonheur terrestre qui descendrait sur la terre comme une sorte de dette de Dieu aux Juifs, sans Rédemption ni Résurrection. Pour nous donc, si nous sommes libres de l'apocalyptique juive, ne devons-nous pas nous attacher d'autant plus à la révélation du retour glorieux de Jésus-Christ, de la résurrection des morts et du jugement à venir ? »¹³²⁹

¹³²⁷ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^e étude, 2^e partie, § 2 : Qui convertira les Juifs ?

¹³²⁸ Le mystère de l'Église composée de Juifs et de païens, 1941, § III.

¹³²⁹ Les mystères du Royaume, 1942, § III.

Dans ses prises de position souvent fortes sur la question du messianisme juif, L.D. confirme toute la méfiance qui l'habite quant à la réduction de l'espérance à une visée politique ou idéologique.¹³³⁰

« Ce n'est pas tomber dans un faux spiritualisme que de repousser le matérialisme judaïque : Jésus n'a fait que cela sans cesse. Il y a un abîme entre une théologie judaïque et matérialiste d'une part, et le réalisme chrétien d'autre part. Mais le centre de ce réalisme réside, non dans un Royaume terrestre, mais dans le Corps de Christ, son Corps incarné, ressuscité, et qui revient en gloire, son Corps mystique, eucharistique, ecclésial. »¹³³¹

Pour lui, le Royaume messianique c'est l'Église composée de Juifs et de non-juifs :

« Nous entrons actuellement dans l'époque de la réalisation totale de la Parole dite à Joseph. Il fallait d'abord l'élection du reste du peuple juif (les premiers apôtres et leurs disciples, d'origine juive) ; il fallait ensuite l'endurcissement d'Israël, pendant lequel la totalité des païens devait entrer dans le Corps de l'Église (le ministère de l'apôtre Paul et de tous ses continuateurs d'origine païenne) ; il faut maintenant l'entrée du peuple juif dans sa totalité, dans l'Épouse de Jésus-Christ en vue de son retour. La rentrée matérielle des Juifs dans la terre de Palestine est un signe des temps. Elle est un appel ; elle n'aura la plénitude de sa signification que par la conversion des Juifs dans leur ensemble à Jésus-Christ : car le peuple juif, sans la bénédiction de Dieu, laquelle ne peut lui venir qu'à travers Jésus-Christ, ne saurait pas subsister en Palestine, pas plus aujourd'hui qu'autrefois. »¹³³²

« Je pense que nous sommes encore, en fait, dans la période où l'Église est composée de Gentils, et où la "masse" d'Israël n'est pas encore entrée. Dans cette période, les chefs des Églises, les autorités, la hiérarchie, ce sont des Païens, et non plus des Juifs comme du temps des Apôtres et de S. Paul lui-même. Dès lors les Israélites convertis viennent un à un (non en « masse ») se ranger dans les Églises de la gentilité : ils ne peuvent plus arguer d'un privilège de leur race pour repousser l'ordre qui est établi dans l'Église. Au regard de l'obéissance, il n'y a plus "ni Juif, ni Grec" [...] Toutefois, prise en bloc, cette situation a quelque chose d'anormal, ou, si l'on veut, de transitoire. Le normal, c'est que les Juifs redeviennent l'Église de Dieu, et que, en corps, ils aient une place d'honneur dans l'Église, sur la terre, puis dans la vie éternelle. Il y a donc une souffrance de la situation actuelle, un peu comme il y a une souffrance des divisions de l'Église visible. »¹³³³

Mais conformément à sa volonté d'une pensée théologique enracinée dans le réel tout en demeurant attachée à la lettre de l'Écriture, L.D. redira à de nombreuses reprises l'importance qu'il attache à ce que l'Église du Retour ait son centre à Jérusalem, sur la Terre de la promesse et de l'Élection.

¹³³⁰ Si L.D. se montre prudent quand il s'agit des questions politiques liées à la situation en Israël / Palestine, cela ne veut pas dire qu'il néglige de se tenir informé. Il sait aussi que dans la communauté de l'Union de prière, les options des uns et des autres varient. Citons ici un passage qui révèle malgré tout sa prise en compte du contexte géopolitique : « Il y a, sans doute, dans les esprits, un peu de division ou d'hésitation, sur le plan politique. Plus qu'en 1947-48, à ce moment-là nous étions tous pour l'État d'Israël. Nous l'avons remarqué, c'était un des rares sujets où Américains et Russes fussent, alors, d'accord. Cette fois-ci [L.D. écrit après la guerre des Six Jours], les Russes soutiennent les Arabes. Nous sommes, nous-mêmes, plus sensibles à la situation de ces Arabes, qui se trouvent dépossédés de leur pays, occupé depuis des siècles par eux. Mais je crois que nous devons nous détourner ici des questions politiques, pour aller à l'essentiel, du point de vue de la Bible » (*Trois études. 2^e étude : Prière pour la salut d'Israël*, 1968, § II). Sur cette question d'un éventuel soutien politique à l'État d'Israël, L.D. se montrera bien moins militant que son contemporain Jacques Ellul. Sur cette question : Frédéric ROGNON, *Jacques Ellul, une pensée en dialogue*, Genève : Labor et Fides, 2007, p. 149-155.

¹³³¹ *Le Retour de Jésus*, 1947, 1^{ère} étude, 3^e partie, § : La solution du problème.

¹³³² « Le chapitre premier de S. Matthieu et le Retour de Jésus-Christ (Étude biblique) », *Esprit et Vie*, 1937, 6, p. 67a. Soulignons que le lien établi par L.D. entre retour des Juifs en Palestine et conversion se retrouve aussi dans certains courants du judaïsme moderne pour lesquels le sionisme n'a de pertinence que s'il s'accompagne d'un retour à la Torah.

¹³³³ Correspondance avec sœur Elisabeth (diaconesse de Reuilly), 16 décembre 1955.

« Le Royaume de Dieu s'établira par la seconde venue du Messie, Roi donné par Dieu à la Création. Au centre de ce Royaume sera le peuple qui fut appelé le premier, mais qui a été dispersé parmi toutes les autres nations, à cause de son crime. Pour la gloire de son nom, et par la fidélité de son amour, l'Eternel le ramènera et lui rendra le pays de la promesse. Tel est l'enseignement qui se dégage de la révélation de l'Ancienne Alliance. Elle nous apprend à mesurer combien sont lentes pour notre intelligence humaine, les voies du Dieu à qui mille ans sont comme un jour. Elle nous montre l'infinie richesse de son amour et le trésor inépuisable de sa patience.

[...] De même la Palestine est une terre élue ; sur elle devait naître, vivre et mourir le Christ, fils d'Israël selon la chair. La croix fut plantée près de Jérusalem : et la croix est le centre du monde. La colline du Calvaire est le lieu où se manifeste l'amour infini de Dieu envers les hommes ; autour de ce lieu, comme un premier cercle s'étend la Palestine ; mais le rayonnement de l'amour de la Croix s'étend jusqu'aux extrémités de la terre : des peuples s'y rendront en foule, et diront : Venez, et montons à la montagne de l'Eternel. Esaïe 2/3. »¹³³⁴

Cette référence explicite à la ville de Jérusalem n'est pas en soi un soutien chrétien au sionisme, mais la volonté d'affirmer la fidélité à ce fil rouge biblique qui voit en Sion le lieu par excellence de l'espérance incarnée (ville de David, Nouvelle Jérusalem). C'est aussi une sorte de garde-fou contre toute velléité de spiritualiser l'eschatologie et de la limiter au salut éternel de l'âme. Ainsi cet extrait de la Charte :

§ 58 / 62 Car d'une manière générale, le Christianisme issu de la Gentilité a toujours préféré que Christ ne revînt pas : la vie sur la terre, plus ou moins christianisée, lui paraît suffisante, avec son prolongement de la béatitude de l'âme séparée du corps par la mort.

En outre, si l'Église des Nations doit à nouveau s'articuler sur l'Église de la circoncision, il est logique que Jérusalem redevienne le cœur non pas de la politique des hommes, mais du projet d'amour-agapê que Jésus est venu initier et qui s'achèvera par son Retour.

« La victoire de l'amour de Jésus se réalise aussi en ces derniers temps, où Israël rentre dans l'Église que Christ prépare pour son retour »,¹³³⁵

6.2.6 Le cadre ecclésiologique et cultuel de l'eschatologie.

Tout au long de notre présentation de la pensée eschatologique de L.D. nous avons vu l'importance de la relier à l'ecclésiologie. Il l'affirme de manière claire dans le 4^e sujet de la Charte de l'Union de prière :

§ 56 / 60 Ce qui précède l'Avènement du Seigneur, ce n'est pas une conquête étendue en nombre des hommes vivants, mais l'achèvement de l'Église dans la plénitude de sa réalité.

On comprend d'autant mieux ses reproches au schéma dispensationaliste qui ne fait aucune place à Israël et qui refuse toute valeur historique et institutionnelle aux Églises, leur préférant un réseau de congrégations repliées sur leur orthodoxie doctrinale. Le fondateur de l'Union de prière n'ignore pas non plus les risques d'excès en tous genres dès qu'il s'agit de vivre concrètement l'espérance du Retour de Jésus. C'est pourquoi, de la même manière que le culte et en particulier la Sainte-Cène offraient un cadre à la vie charismatique, il doit en aller de même pour tout ce qui touche à l'attente du Christ.

¹³³⁴ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur. II. L'Attente du Royaume dans l'A. T. », *Esprit et Vie*, mars 1936, 3, p. 178b & 180a-b.

¹³³⁵ « Les douze premiers chapitres de l'Évangile selon St. Jean. N° 8 : Jean 8 », *Esprit et Vie*, Août 1935, 8, p. 95b :

« Si nous prêchons le Retour de Jésus, prenons garde (1Cor. 9/ 26). La Parole du Retour doit être prêchée dans sa plénitude, non pas comme une gnose ou une philosophie, mais comme une parole sacramentelle. Or, il n'y a pas de sacrement particulier du Retour de Jésus : Le sacrement du Retour de Jésus, c'est Jésus Lui-même. »¹³³⁶

Mais le culte est plus qu'un cadre. Il est aussi une expérience concrète de cette vie du Royaume qui un jour sera la nôtre (C'est à la fois l'approche de Calvin soulignant la vie avec Christ, ou celle de la théologie orthodoxe quand elle évoque la théosis).¹³³⁷

« Dans le Culte, nous avons contemplé la Rédemption de la nature, en tant surtout qu'elle est visible dans l'espace. Mais l'Incarnation avait aussi en vue la Rédemption du temps et c'est encore le Sacrement qui nous fait saisir celle-ci.¹³³⁸ La Croix, ce Baptême et cette Cène, la Parousie, sont, dans la vision de l'homme mortel, trois moments. En Dieu, ils n'en sont qu'un seul. Nous avons déjà vu, dans la constitution même du Sacrement, que la Croix est contemporaine de chaque Baptême et de chaque Cène. Tout de même, le Sacrement est contemporain de la Parousie, non pas seulement au sens de Cullmann¹³³⁹ (présence anticipée d'un Christ spirituel là où deux ou trois sont réunis en son nom), mais au sens d'un transport, par l'espérance, dans les lieux célestes en Christ (Cf. Ephésiens 1/3 et surtout 2/4-7). Il y a, dans l'espérance, une saisie noétique de notre vie de Résurrection dans le Christ. »¹³⁴⁰

Nous ne serons donc pas surpris de trouver de nombreux passages où L.D. redit l'importance de la Sainte Cène, cœur du culte et anticipation de la Parousie.

« Quoi d'étonnant alors à ce que la dernière prière de la Sainte-Cène soit la prière pour le Retour de Jésus ? L'Église vient de connaître un moment de communion parfaite dans le Corps et le Sang du Christ ; elle s'écrie : Maranatha, Que le Seigneur vienne ! (I Cor. 16/22) Qu'il vienne afin que nous connaissions dans la vie éternelle la plénitude de cette communion délivrée de toute ombre.

S'avancant vers la première Table-Sainte, Jésus donnait rendez-vous à ses disciples dans la Communion éternelle : Je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu ! (Luc 22/18) Et S. Paul nous enseigne que toutes les fois que nous mangeons ce pain et que nous buvons cette coupe, nous annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne (I Cor. 11/26). »¹³⁴¹

« L'espérance, disions-nous, tend vers l'éternité qui est la présence de l'être aimé. La présence qui est attendue, saisie à l'avance par l'âme espérante est celle de Jésus ressuscité qui, au dernier jour ressuscite les morts.

D'autre part, la restauration des sacrements en vue du Retour les fait converger vers une présence très réelle et très proche de Jésus qui revient. Précisons [que] cette restauration des sacrements, qui n'innove rien quant à leur nature, les "ressource", comme nous aimons à dire, dans la vérité de la Parole de Dieu. »¹³⁴²

¹³³⁶ *Les sacrements en vue du Retour de Jésus*, Retraite de 1951, 2^e étude, § 3, p. 12. Bultmann semble assez réservé sur le lien entre eschatologie et vie sacramentelle car le développement des sacrements correspond à l'institutionnalisation de l'Église et donc à une forme de « trahison » de ce que Jésus avait instauré. « Dans cette Église de plus en plus sacramentelle, l'eschatologie n'est pas abandonnée mais elle est neutralisée » (*Histoire et eschatologie*, op. cit., p. 48).

¹³³⁷ Pour Calvin : Carl-A. KELLER, *Calvin Mystique*, op. cit. Pour la Théosis : Gerard AUSTIN, « Theosis and Eschatology », *Liturgical Ministry*, 2010, 19, p. 1-8. L'auteur, catholique, utilise cette notion de la théologie orientale pour proposer une réappropriation de la théologie du baptême et de l'eucharistie. La vie sacramentelle nous introduit dans une vie de communion avec le Christ et avec Dieu qui ne s'achèvera que dans le Royaume éternel.

¹³³⁸ Grégoire de Nysse est très proche de nous par sa philosophie et sa théologie du Temps.

¹³³⁹ « Le Culte de l'Église primitive », p. 15. « L'antique prière eucharistique, Maranatha, est donc exaucée dans la Cène de l'Église déjà ».

¹³⁴⁰ *La signification du sacrement dans le Baptême et la Sainte Cène*, 1947, § X.

¹³⁴¹ *Quatre études sur la prière*, 1948, 1^{ère} étude, § 8 : Le mystère de l'amour.

¹³⁴² *Communauté de l'espérance*, 1953, 3^e étude, § 4 : Le lieu des sacrements en vue du Retour de Jésus.

Il faut aussi que la communion eucharistique avec le Christ devienne une communion avec tous les disciples par-delà les divisions qui se sont immiscées entre eux. La réappropriation de l'eschatologie par l'Église devrait donc aller de pair avec une recherche de l'unité.

« Dans l'Église Dieu accomplit toute chose par la prière de la foi, intimement liée aux sacrements qui tirent leur efficacité du sacrifice de Jésus-Christ sur la Croix.

Quand donc le Retour du Christ sera proche, la prière de la foi sera donnée à l'Église. Cette prière sera une prière commune, une prière d'accord. Le jour où l'accord sera celui que Dieu attendait, sera aussi le jour de la fin de ce monde, à peu de chose près, en vertu de la promesse.

Supposons donc que l'on voie la prière pour le Retour se former à nouveau sur la terre, et que cette prière s'accompagne d'une recherche de l'accord voulu par Dieu. Le fait de cette prière jointe à la recherche de l'unité dans la prière, ne sera-t-il pas un signe sur que les temps approchent ? »¹³⁴³

En fondant l'Union de prière L.D. avait refusé toute velléité de schisme. Mais en même temps et malgré la bienveillance du pasteur Boegner, président de l'ERF à l'époque, L.D. n'était cependant pas naïf au point de croire que l'Église réformée accueillerait à bras ouvert sa vision. La question du baptême et celle de l'exercice des charismes dressaient des barrières d'incompréhension et de scepticisme. Y ajouter la problématique de la venue en gloire du Christ compliquait encore la donne. Souhaiter remettre la question eschatologique au cœur de la vie ecclésiale et culturelle, allait donc exiger du temps et de la patience. On peut donc se demander si la fondation de l'Union de prière n'a pas été voulue comme une sorte de lieu intermédiaire, une sorte de sas, entre des mouvements insistant fortement sur le Retour de Jésus et une Église historique qui vivait comme si cela ne devait pas vraiment se produire. Le pasteur Dallièr ne cherchera donc pas à rallier à sa cause mais attendra que celles et ceux qui étaient en mesure de recevoir sa vision viennent d'eux-mêmes à lui. Il y avait aussi chez lui un acte de confiance en Dieu qui parlerait aussi à ceux qui seraient susceptibles de se joindre à la communauté.

« Si l'œuvre du Retour était une affaire de propagande et de grand nombre, elle n'aurait aucun plan. Il n'y aurait qu'à courir à droite et à gauche, comme battant l'air, pour employer le langage de S. Paul. [...] »

Où est l'Église du Retour ? Est-ce une secte constituée à part ? Ou bien pouvez-vous dire avec moi : l'Église du Retour, c'est l'Église Réformée de Charmes et son Union de prière. Mais comme on ne peut séparer cette Église de l'Église Réformée de France, l'Église choisie pour le Retour, c'est l'Église Réformée de France. Et comme on ne peut séparer cette Église de l'Église universelle du Credo, l'Église du Retour c'est l'Église (catholique) universelle, constituée en unité le jour où le Seigneur apparaîtra. »¹³⁴⁴

Mais ce positionnement de discrétion et de modestie n'exclut pas la largeur de la vision. Une cellule du corps ecclésial aussi petite soit-elle n'en demeure pas moins partie intégrante du Corps de Christ dans son ensemble. Mais cela est beaucoup plus une affaire de cœur que d'institution. C'est une œuvre que l'Esprit suscite et pas le fruit d'une stratégie humaine, fût-elle initiée par un synode ou un concile ! D'ailleurs, il arrivera un temps où la réalité confessionnelle ou dénominationnelle passera au second plan pour laisser place à cette Église du Retour qui sans renier aucune des Églises existantes les dépasse pourtant toutes.

« Ce qu'une communauté de l'espérance demande dans sa prière, c'est que toutes les Églises chrétiennes, avec le peuple juif, forment une seule communauté de l'espérance, préparée

¹³⁴³ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 2 : Le signe de l'accord

¹³⁴⁴ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude, 2^e partie, 3^e principe : L'œuvre construite.

pour l'avènement du Seigneur. Dans cette Église-épouse, totale, universelle, chaque communauté de l'espérance perd son existence propre. »¹³⁴⁵

Il nous semble qu'il y a dans cette intuition quelque chose de très moderne et qui rejoint de nombreuses expériences ecclésiales de notre époque, notamment dans cette politique d'ouverture très large pratiquée par le pape François 1^{er}, notamment envers les Églises qui ne sont pas impliquées dans le COE ou d'autres instances officielles internationales. On y devine une volonté de vivre une expérience commune portée par une dynamique de témoignage et d'espérance. Le pasteur Dallièr fut toujours soucieux de ces initiatives, en particulier dès la fin des années 1960 et le développement du Renouveau charismatique. En 1968, il invite à Charmes le pasteur pentecôtiste David du Plessis.

« Je n'ai pas eu à l'heure actuelle de nouvelles détaillées de la Conférence œcuménique d'Uppsala,¹³⁴⁶ qui s'est tenue du 4 au 20 juillet, mais je sais que M. du Plessis était présent, après avoir rendu visite, entre-autres, aux Sœurs de Marie, de Darmstadt, du 1^{er} au 4 juin. Il y a quelque chose de très grand dans cette présence de M. du Plessis à Uppsala. Toute la chrétienté, presque complète, y était représentée. Le serviteur de Dieu était là, marquant le don que Dieu veut faire à son Église universelle, le don qui a été reçu par le Mouvement de Pentecôte. Le Saint-Esprit, donné dans ce mouvement y étend son aile sur l'ensemble de l'Église universelle. Il n'est plus question de discussions théologiques. Un humble serviteur est là, marquant que Dieu veut donner à tous l'Esprit-Saint du Réveil. »¹³⁴⁷

Malgré tout, ces conférences ne doivent pas occulter le fait, pour lui primordial, de préparer l'émergence de l'Église du Retour. C'est pour lui la finalité et du labeur œcuménique multiforme qui se développe tout au long du 20^e siècle et la visée profonde de l'effusion sans précédent de l'Esprit-Saint sur l'ensemble du christianisme mondial. Il ne s'agit donc pas de fédérer un nombre croissant d'adeptes ou de chercher à susciter une masse critique comme si la quantité accélérerait la Parousie. Encore une fois, il s'agit de s'abandonner à la sagesse de Dieu qui n'œuvre pas selon nos critères et de tenir humblement la place qu'Il nous assigne.

« Je dirai seulement que si l'Église du Retour a une structure interne, nous les ouvriers, nous ne connaissons pas le plan à l'avance. Nous le découvrons au fur et à mesure qu'il se fait, et nous voyons avec émerveillement, que, dans le plan de l'Architecte et du Constructeur tout-puissant, il y a comme un "jeu" qui est laissé pour nos ignorances, nos tâtonnements et nos faiblesses. Découverte qui ne doit pas nous induire à "saboter" le travail, mais plutôt à redoubler de zèle au service d'un Maître qui a pour nous tant de miséricordieuse patience.

S'il y a un plan, il y a un commencement et une fin. Nous ne sommes pas dans l'indéfini du grand nombre. Ainsi nous rejoignons notre conclusion d'hier : le jour du Retour, comparable au jour de la Création et à celui de l'Incarnation, est fixé non selon un hasard qui nous plongerait dans l'incertitude, mais selon la structure d'une sagesse divine qui nous invite à un travail zélé certes, mais sans hâte, ordonné, paisible, victorieux. »

S'engager en faveur de cette Église du Retour, c'est aussi accepter la dimension « mystique » de ce mouvement, au sens où, comme nous l'avons dit, cette mystique est l'accueil dans notre réalité présente de ce qui relève de l'éon éternel. Comme l'indique la prière de préface eucharistique, la prière de l'Église de la terre se joint à celle de l'Église du ciel.

¹³⁴⁵ *Communauté de l'espérance*, 1953, 3^e étude, § 6 : En quel sens les communautés de l'espérance sont ouvertes.

¹³⁴⁶ Assemblée plénière du COE en 1968 dans la ville suédoise d'Uppsala.

¹³⁴⁷ *Soif du Saint-Esprit dans toute l'Église*, 1968, III. Le pasteur David du Plessis (1905-1987) a joué un grand rôle dans l'ouverture des Églises pentecôtistes aux Églises historiques. Il entretint notamment des rapports suivis avec le Vatican et le COE. Russell P. SPITTLER, « Du Plessis, David Johannes », *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic se*

« La prière pour le Retour de Jésus est une prière de cet ordre. Elle ne concerne pas une personne seule, mais l'Église de Jésus-Christ visible sur la terre, en communion avec l'Église invisible dans le ciel. »¹³⁴⁸

Le culte de l'Église devient dans cette perspective le lieu par excellence où se prépare la Parousie. En effet, l'Église est avant tout grâce de communion, ou, comme l'écrit L.D. lieu de l'accord. Mais de la même manière que la Réforme a remis en avant l'aspect premier de la grâce et donc de l'initiative divine, le culte ouvert à la dimension eschatologique est accueil de Celui qui vient.

« L'accord que Dieu veut donner pour le Retour du Fils est donc comme une lumière éclairante qui, à de certains moments, peut venir sur nous, comme de par derrière, de l'au-delà. Si cette lumière de l'accord trouve des cœurs à travers lesquels elle peut passer, elle éclaire le chemin placé en avant de nous. »¹³⁴⁹

Le « en un clin d'œil » paulinien (1 Cor 15.22)¹³⁵⁰ ne pourrait-il pas être compris comme cet instant de l'histoire où, pour l'Église du Retour qui célèbre dans son culte l'attente fervente de son Seigneur, le temps sera comme transfiguré et le peuple de Dieu passera, quasi sans s'en rendre compte, dans l'éternité, c'est-à-dire dans la présence du Dieu qui est Amour ? Pour L.D. en effet, le cœur de sa pensée c'est ce qu'il appelle une « théologie de la présence » : celle du Créateur et de la créature destinée à partager son éternité.

6.2.7 La finalité de l'histoire du salut : la victoire sur la mort / la plénitude de la présence.

Mais parvenu à ce point culminant de toute l'eschatologie développée par le pasteur Dallière, se dresse un ultime obstacle. Ce qui rend impossible cette vie avec Dieu, ce qui porte son ombre sur la communion d'amour, c'est l'œuvre du « dernier ennemi », la mort (1 Cor 15.26).

Car depuis le 2 août 1914, ce n'est pas seulement la fin de la chrétienté qui a été signifiée, mais l'entrée dans le siècle le plus terrible de l'histoire de l'humanité, celui où la mort, s'emparant de tous les moyens de la technique, la retourne contre le progrès pour instaurer « une ère de destruction » (Charte § 19 / 23). La prière pour l'avènement de Jésus-Christ, 4^e sujet de prière de l'Union de prière, se fonde sur un constat assez pessimiste de la situation de notre monde :

§ 55 / 59 L'illuminisme, au XX^{ème} siècle, c'est l'imagination d'un royaume de Dieu instauré sur la terre par un développement des techniques et des législations.

§ 60 / 64 L'Église, au cours des siècles, a remporté d'immenses victoires. Elle n'a pas vaincu la mort. La mort règne aujourd'hui, avec ses deux pourvoyeuses : la chair et la richesse. Ce qu'on appelle la civilisation moderne est le triomphe de la mort.

Ce thème de la victoire sur la mort est repris dans la première étude de 1947 où, dans la 2^e partie de la 1^{ère} étude, un paragraphe s'intitule : La victoire sur la mort (L.D. mentionne Hiroshima comme exemple de la puissance de mort inouïe dont l'humanité est désormais détentrice). L.D. n'ignore pas les travaux du philosophe Martin Heidegger, lequel on le sait a

¹³⁴⁸ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 2 : Le signe de l'accord.

¹³⁴⁹ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 4 : Le don de l'accord.

¹³⁵⁰ Charte § 62 / 66 Vouloir que Jésus revienne, c'est vouloir le revoir de ceux qui nous ont précédés, et c'est vouloir qu'apparaisse une génération de chrétiens prête à ne pas mourir, mais à passer « en un clin d'œil » au plan de l'éternité dans un corps glorifié (1 Corinthiens 15/52).

profondément marqué la théologie de Bultmann.¹³⁵¹ Mais c'est une chose de lier la prise de conscience de la mort à sa philosophie, une autre d'espérer sa disparition effective. Y a-t-il rien de commun entre le pessimisme d'un « être-pour-la-mort » et la promesse de « l'être-avec-Dieu » (la *Théosis* dans la théologie orthodoxe). Pour L.D., le pendant négatif de l'alliance, serait l'œuvre de la mort qui toujours chercherait à la détruire.

« Depuis l'appel adressé à Abraham, jusqu'à aujourd'hui, Dieu lutte avec nous contre notre ennemi suprême, le dernier qui sera vaincu, la mort. Je résume ici, avec un point d'interrogation dans la marge pour nos frères Juifs, ma vision chrétienne de l'histoire. »¹³⁵²

Ne serait-ce pas pour cette raison que le peuple de l'alliance a été dans l'histoire le peuple sans cesse confronté à la menace d'extermination (l'Israël de l'Exode, le récit d'Esther, le massacre des innocents...)¹³⁵³ Mais l'Église, elle aussi, parce qu'elle s'inscrit dans le projet de l'alliance doit réaliser qu'elle existe en confrontation avec la mort. N'était-ce pas ce que Jésus lui-même annonçait quand il disait à ses disciples : « Moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je construirai mon Église, et les portes du séjour des morts ne prévaudront pas contre elle » (Matthieu 16.18). L.D. partage volontiers l'image d'une Église sous la Croix (expression que les Huguenots français avaient adoptée après la révocation de l'Édit de Nantes)¹³⁵⁴.

§ 20 / 24 Ainsi l'Église est réduite à l'impuissance et à une sorte de mort, comme son Seigneur, par la coalition de Caïphe et de Pilate.

En même temps, il reconnaît que dans la deuxième moitié du 20^e siècle, les croyants ont été témoins et acteurs de changements inouïs. L.D. visiblement ne s'attendait pas à ce qu'en proposant les quatre sujets de prière de la Charte, il puisse être témoin de son vivant de telles avancées au plan du réveil, des Juifs et de l'œcuménisme. Mais il reste la mort et derrière elle le prince de ce monde qui, bien que vaincu, veut empêcher l'Église d'aller au bout de sa vocation.

« Satan calcule aujourd'hui qu'il sera vainqueur de l'Église ; vaincu par Abraham, Moïse et les prophètes ; vaincu par Jésus-Christ, il tient aujourd'hui l'heure de sa revanche : la victoire sur l'Église.

¹³⁵¹ « Quand on pense au Retour de Jésus, on ne peut s'empêcher d'aborder la question du Temps et de l'Eternité : c'est dire qu'on se trouve soudain en contact avec ce qu'il y a de plus difficile dans la Théologie et la Philosophie. [...] Martin Heidegger - dont l'*Être et le Néant* de Sartre semble n'être qu'un démarquage -, fonde son pessimisme sur l'étude existentielle du temps : étude que l'on retrouve, il faut le dire à la gloire de la pensée chrétienne, chez un Grégoire de Nysse, lequel a très nettement posé une philosophie de l'existence, qu'il surmonte par une doctrine de l'éternité » (*Le Retour de Jésus*, 1947, 4^e étude, 1^{ère} partie). Jean Daniélou a étudié en détail la pensée de Grégoire de Nysse et souligne lui aussi : « À côté d'une philosophie de l'Être, la pensée de Grégoire est une philosophie du temps. Et c'est peut-être l'union de ces deux traits, *Zeit und Sein*, qui est le trait fondamental de sa synthèse » (*L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden : E. J. Brill, 1970, p. viii-ix). Noter dans cette citation la possible allusion, mais inversée, au titre de l'ouvrage fameux de M. Heidegger !

¹³⁵² *La greffe judéo-chrétienne*, Retraite de 1971, 2^e étude, § 3

¹³⁵³ La tradition juive mentionne le fait qu'Amalek, figure archétypale de celui qu'anime une haine gratuite du peuple d'Israël, réapparaîtrait à chaque génération. Elie MUNK, *La voix de la Torah : L'Exode*, Paris : Fondation Samuel et Odette Lévy, 1980, p. 183-187 (étude du passage d'Exode 17.8-16).

¹³⁵⁴ L.D. reprend aussi cette expression comme titre d'un § dans l'étude de la retraite de 1959, *Les trois premiers fruits du Saint-Esprit*. Il y établit ce parallèle entre le sort des protestants français persécutés et le destin des Juifs. « Il faut souligner ici que, parmi toutes les églises chrétiennes d'Europe, l'Église Réformée de France a eu le privilège douloureux et insigne, d'être pendant plus de deux longs siècles une minorité persécutée par un pouvoir cruel. Ainsi s'est créée, inconsciemment sans doute, une sorte d'affinité, presque de consanguinité, - dans le sang versé, - entre les Huguenots et les Juifs persécutés dans le monde » (2^e étude : Xara / la Joie, § 5). L'historien Patrick CABANEL développera une même idée dans son livre : *Juifs et protestants en France, les affinités électives*, XVI^e – XXI^e siècles, Paris : Fayard, 2004, 360 p.

La seule réponse à ce calcul de l'Adversaire me paraît être de le vaincre sur son propre terrain, celui de la mort. Jamais l'on n'avait vu un Renouveau charismatique s'étendre à toute l'Église ; jamais l'on n'avait vu Israël ressusciter en un État, sur sa propre terre ; jamais l'on n'avait perçu que l'unité de l'Église, Juifs et Païens, en Jésus-Christ est un impératif pour tout chrétien. En resterons-nous là ? Dieu n'a-t-il pas un but à nous montrer, en nous montrant ces trois signes ? Si nous ne prenons pas le quatrième, la victoire sur l'apostasie, par la victoire sur le diable et sur la mort, nous risquons fort de perdre les trois premiers. »¹³⁵⁵

Comme son Seigneur montant au Golgotha, l'Église doit vivre aussi une heure de la Passion et pour en triompher demeurer une Église qui veille. Avec le thème de la Croix apparaît aussi celui du jugement qui dans la perspective de l'eschatologie classique pose la question du jugement dernier.

§ 63 / 67 Vouloir que Jésus revienne, c'est encore vouloir le Jugement dernier, avec l'aspect terrible de la perdition, mais dans la certitude que « Dieu est Amour » (1 Jean 4/8).

Nous pourrions nous attendre dans la ligne de certains prédicateurs du Réveil à trouver chez L.D. une approche assez radicale du jugement dernier soulignant la radicalité du choix qui se présente à tout être humain : la foi qui ouvre au salut éternel, ou la rébellion qui conduit à la damnation. Mais n'en déplaie à sa sociologie qui rangerait volontiers le pasteur Dallière dans la catégorie des courants ascétiques (et donc rigoristes), le fondateur de l'Union de prière se montre ouvert à la problématique de l'universalisme (ou de l'apocatastase origénienne).¹³⁵⁶ Déjà au début de la Charte, il laisse entendre que la question du jugement n'est pas de notre ressort :

§ 4 / 8 Si l'Église conduit à Jésus et nourrit en lui les âmes qui entendent son appel, elle se consacre avec amour à toutes celles qui vivent loin de ses sacrements, et ne désespère jamais de leur salut.

§ 5 / 9 Le nombre des sauvés au dernier jour pourra donc être bien plus grand que celui des convertis ayant consacré leur vie au service du Seigneur Jésus.

§ 6 / 10 Inversement, au nombre de ceux qui se disent convertis, peuvent se trouver des hypocrites qui seront rejetés au dernier jour.

Dans un enseignement de 1948, il aborde à nouveau cette question et donne un avis personnel :

« À ce sujet se pose la question de l'universalité du salut. Voici mon sentiment. Partout où il y a eu un Réveil plein de miséricorde et de charité, cette question s'est posée et des gens ont professé le salut universel. Dans l'Église des 1^{ers} siècles, il y a eu le drame de la condamnation posthume d'Origène, universaliste qui a été considéré comme hérétique à cause de cela. Le catholicisme s'est durci alors, en se tournant vers les positions de S. Augustin. Je serais d'avis, en face de cette question, d'étendre très loin notre prière pour le salut de tous les hommes. Y englober Staline (si nous sommes américains), Truman (si nous sommes communistes). [...]

Mais d'un autre côté, comme des petits enfants, sachons nous incliner devant le mystère de la liberté et devant la doctrine de la perdition, de l'enfer, et des jugements de Dieu. Il y a des secrets dans la charité de Dieu. La nôtre est trop au-dessous. Nous ne pouvons pas juger. Allons jusqu'à la limite de la prière pour tous. Mais ceci fait, ayant fait tout ce que nous aurons pu, laissons la liberté à Dieu, à son conseil. Remettons à Dieu le mystère de l'enfer.

¹³⁵⁵ *La victoire sur la mort*, 1973, 3^e étude, § 2 : La mort triomphera-t-elle ?

¹³⁵⁶ Pierre BÜHLER, « Apocatastase », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris – Genève : CERF – Labor et Fides, 1995, p. 43. L'auteur développe une conclusion proche de celle de L.D. : « D'un point de vue dogmatique, la doctrine de l'apocatastase est en tension avec celle du jugement dernier et sa distinction entre les élus et les réprouvés. Elle risque de relativiser le sérieux et le caractère définitif de ce jugement, tandis que celui-ci tend à relativiser le projet divin d'un salut destiné à tous. L'espérance chrétienne ne peut guère être délivrée de cette tension constitutive ».

Rappelons-nous que Dieu est libre et que nous ne le commandons pas. Et dans l'Union de prière ne soyons pas divisés sur ce point mais unis dans la charité. »¹³⁵⁷

Il devine aussi que sur cette question, notre christianisme teinté d'humanisme préfère laisser de côté ce sujet délicat. C'est aussi une façon de se dispenser d'un examen lucide sur l'état de l'Église !

« Une autre raison pour laquelle nous ne pouvons pas prier pour le Retour de Jésus est que nous avons peur du Jugement. Malgré nos assurances verbales, nous ne sommes jamais tout à fait sûrs du pardon de notre Père qui est dans les cieux. S'il n'y avait que nos fautes individuelles, passe encore. Mais que le Christ revienne pour trouver sur la terre le formalisme religieux, les Juifs hors de l'Église, et l'Église visible divisée, ne risquons-nous pas de nous trouver dans le camp des méchants serviteurs qui n'ont rien préparé pour le Retour de leur Maître ? »¹³⁵⁸

Il serait tellement plus simple de considérer la question du jugement comme une survivance de représentations de la foi périmées. Mais n'est-ce pas occulter de nombreux textes de l'Écriture et rompre avec ce qui fut au cœur de la foi chrétienne depuis les origines ? Le symbole des Apôtres n'affirme-t-il pas : « Il viendra de là pour juger les vivants et les morts ? »

« Le fait qu'il y a des sauvés et des perdus est évident pour tout chrétien. Un terme appelle l'autre. S'il n'y avait pas de perdition, de quoi serait-on sauvé ? Or le christianisme est essentiellement la religion du salut. Ou même peut-être faudrait-il dire, le christianisme n'est pas une religion, c'est le salut, tandis que toutes les religions sans le Christ sont impuissantes à sauver. Donc les trois notions, christianisme, perdition et salut sont inséparables. »¹³⁵⁹

Mais peut-être faut-il regarder en face la réalité du jugement pour mesurer combien la mort est un scandale absolu ? Car le jugement dernier implique aussi la possibilité d'une mort éternelle (la seconde mort : Apocalypse 2.11 ; 20.14) donc d'une non-communion avec Dieu et la privation de toute communion avec son amour. Pour L.D., il ne faut donc pas seulement aborder cette question du seul point de vue de la justice mais rappeler qu'il y a en Dieu une profonde dimension de miséricorde :

« Je pense ici à ce qu'il y a sans doute de plus original dans la recherche de Gabriel Marcel. Il appartient à la vocation peut-être la plus profonde de ce philosophe de poser à chacun de nous non pas la question de notre propre mort, mais la question de la mort de l'être aimé. Si nous ne vivons précisément que parce que nous sommes "nous", - toi et moi, - la disparition de l'être aimé me vide moi-même de ma propre vie. À moins que la mort ne soit pas une disparition, mais une approche nouvelle vers la présence. »¹³⁶⁰

Quoi qu'il en soit de ces spéculations, tout l'effort du pasteur Dallièr en fondant l'Union de prière et en y dispensant pendant presque trente ans un enseignement exigeant, fut de contribuer à l'émergence de cette Église du Retour qui pour lui était bien plus que la réunion de personnes férues de prophéties et d'eschatologie. Pour L.D. le « maranatha » est avant tout une prière, une prière dont la graine est déposée dans les cœurs par l'Esprit-Saint, grandit par la méditation de la Parole et la vie sacramentelle, et se multiplie chaque fois que le souci de l'unité avec les autres confessions et avec Israël surmonte le repli sur soi. Et malgré le fait que les événements de son temps aient encouragé L.D. dans sa vision, il savait que beaucoup restait à faire.

¹³⁵⁷ *Quatre études sur la prière*, 1948, 4^e étude, § 7 : La prière spontanée et le Réveil des âmes.

¹³⁵⁸ *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 1 : La prière pour le Retour de Jésus.

¹³⁵⁹ *Les mystères du salut*, 1959, 1^{ère} étude : Le petit nombre des élus, § 1 : Introduction.

¹³⁶⁰ *Ibid.*, § 3 : La mort de l'être aimé.

II. 6 – Théologie de l'histoire et eschatologie

« Voici le nœud du combat : les hommes ne sont pas prêts à servir Jésus qui revient. La grande masse prépare l'avenir terrestre en mélangeant église et politique. Le petit reste, l'élite, se tourne vers le passé : la vie monacale, la sanctification personnelle, la liturgie, l'ascétisme, etc. Il n'y a pas encore sur la terre "deux ou trois" serviteurs capables de prier en ne formant qu'un cœur et qu'une âme pour que Jésus revienne. »¹³⁶¹

Une parole de la sagesse juive pourrait nous tenir lieu de conclusion :

« Tu n'es pas obligé d'achever la tâche, mais tu n'es pas libre de t'y soustraire complètement ».¹³⁶²

¹³⁶¹ Correspondance avec sœur Elisabeth, 1^{er} août 1956.

¹³⁶² Rabbi Tarphon, *Pirké Avot* (Maximes des Pères), II.16 (ou 21 selon les éditions).

Chapitre 7

Conclusions

Au terme de ce travail, nous voudrions esquisser quelques perspectives plus générales à partir de l'œuvre de Louis Dallière. Pour cela, nous nous appuyerons sur la Charte de l'Union de prière (1^{ère} partie), un document central à la fois pour ce qui est de la chronologie mais aussi sur le plan des idées (texte dans l'annexe 1). Il nous semble que la Charte condense l'essentiel de la pensée du pasteur Dallière et qu'à partir de 1946, ses enseignements consisteront à en expliciter les divers aspects. Lui-même avait la conviction que ce texte de la 1^{ère} partie était « d'une seule venue », comme un bébé qui, après un temps de gestation, sort constitué et prêt à vivre.¹³⁶³ Pour l'Union de prière, c'est encore ce texte qui sert de document de référence et à partir duquel se développe sa prière.

7.1 L'œuvre théologique de Louis Dallière : une pensée organique.

7.1.1 Les quatre sujets de prière : l'essentiel de la foi pour l'Église des temps derniers.

Louis Dallière s'intéressa toute sa vie aux mathématiques (il les enseignait au Cours Isaac Homel).¹³⁶⁴ On ne s'étonnera donc pas de ce qu'il ait attaché de l'importance à la structuration de la pensée. Ainsi par exemple dans les études qu'il préparait pour les Retraites de l'Union de prière, il se basait sur la symbolique du 4 et du 6 : 4 études de 6 § chacune. Dans la Charte de l'Union de prière, il proposait 4 sujets de prière. Chaque sujet était divisé en 16 § (4x4). Sans doute voulait-il aussi marquer le lien avec « l'Évangile aux quatre angles » (foursquare Gospel) qu'il avait défendu au début des années 1930. Ce chiffre 4 est également important dans la symbolique biblique et celle du christianisme antique : les quatre vents, le tétramorphe associé aux quatre Évangiles, les dimensions cubiques de la Jérusalem céleste... C'est le chiffre de la création.¹³⁶⁵

Mais au-delà de cet aspect anecdotique, ce qui ressort de l'analyse de ses écrits, c'est l'imbrication profonde des 4 sujets de prière de la Charte et l'éclairage que chacun apporte aux trois autres. Il nous semble que dès la fondation de l'Union de prière, ces quatre sujets deviendront comme la charpente intellectuelle à partir de laquelle tout l'enseignement apporté se construira. C'est aussi l'élément essentiel que L.D. laissera aux membres de son mouvement, les invitant à prolonger, à l'écoute de l'Esprit-Saint, ce que lui-même n'avait fait qu'esquisser.

¹³⁶³ Le 13 août 1953, le pasteur L. Dallière écrivait aux pasteurs du directoire pour leur demander de l'aider à reprendre le texte de la charte de 1946. Il proposait surtout d'adapter la deuxième partie mais de ne pas trop toucher la première car « c'est un morceau d'une seule venue, et le laisser intact peut maintenir plus de continuité dans le développement de l'Union de Prière ».

¹³⁶⁴ « J'ai fait, au cours de ma vie, beaucoup de plans que Dieu a laissé tomber, comme d'être un mathématicien, ou, plus tard, un professeur de théologie », *Les trois premiers fruits du Saint-Esprit*, 1959, 3^e étude, § 6 : Irénê.

¹³⁶⁵ Signalons que dans le bouddhisme, l'essentiel de l'enseignement du Bouddha repose sur 4 Nobles Vérités.

En effet, pris indépendamment chacun des sujets de prière n'a rien de très original ou d'unique. Ainsi, le souci du Réveil fut partagé par de nombreux chrétiens à différentes époques. De même, l'engagement en faveur de l'unité des chrétiens n'avait pas attendu L.D. Bien avant la conférence de 1910 à Edimbourg, des protestants français portaient cette souffrance de la division entre catholiques et protestants. Par exemple, Caroline Malvesin à l'origine des diaconesses de Reuilly.¹³⁶⁶ En ce qui concerne le 4^e sujet de prière, on notera que l'intérêt pour les prophéties et pour l'avènement du Règne de Christ fut aussi partagé par des chrétiens venus d'horizons divers. Ce que nous avons souligné pour la mouvance évangélique autour de Darby et de ses émules pourrait être étudié pour le catholicisme (notamment en lien avec les apparitions mariales) et l'orthodoxie au 19^e siècle (nous avons signalé l'œuvre de V. Soloviev). Par contre, pour ce qui touche à la question juive, il semble que l'antijudaïsme séculaire ait empêché de nombreux chrétiens de réellement s'intéresser à la vie et à la spiritualité des adeptes de la religion israélite. Pourtant, des noms comme Léon Bloy, Jacques Maritain, ou Vladimir Soloviev, indiquent que quelques chrétiens au tournant du 19^e au 20^e siècle, portèrent un autre regard sur les Juifs.

Ce qui mérite l'attention concernant L.D., c'est la convergence dans la pensée d'une seule personne de ces quatre problématiques. C'est ce que souligne Peter Hocken : « Les quatre intentions de prière sont étroitement liées. Il y a une logique interne qui les relie les unes aux autres ».¹³⁶⁷ Cet aspect de la pensée de L.D. marqua aussi durablement de nombreux participants aux rencontres de l'Union de prière, en particulier des pasteurs. Ils trouvaient dans les enseignements et dans ces quatre sujets, un cadre cohérent où inscrire leur ministère. Par ailleurs, ce cadre n'avait rien de rigide et permettait de se confronter aux importantes évolutions qui affectèrent les Églises dans la seconde moitié du 20^e siècle. Dans un monde où de nouveaux courants intellectuels que l'on rangerait bientôt sous le vocable de post-modernité tendaient à relativiser l'affirmation de la vérité ou d'un sens à l'histoire, la vision proposée par L.D. proposait un horizon où l'espérance était encore permise. Face à tant de séductions possibles dans le domaine de la foi et de la pensée, il voulut que l'Union de prière soit un « mont Saint-Michel au péril de la mer » (Charte § 16 / 20 ; 32 / 36). L.D. reprend cette image à Charles Péguy¹³⁶⁸ et partage avec l'auteur catholique, une profonde réserve quant aux évolutions qui se font jour dans le christianisme européen. Mais alors que l'auteur des *Cahiers de la Quinzaine* se tourne vers le Moyen Âge et exalte la figure de Jeanne d'Arc, le pasteur Dallière propose une vision du monde qui se veut essentiellement biblique, ecclésiologique et surtout, eschatologique.

Avec les quatre sujets proposés à la prière, L.D. entend baliser une vaste perspective historique et théologique. Contrairement à d'autres théologiens qui élaborent leur discours en réponse au contexte social, intellectuel et théologique dans lequel ils évoluent, L.D. s'appuie

¹³⁶⁶ En ligne : <http://www.viereliegeuse.fr/Les-Diaconesses-de-Reuilly-et-l-oecumenisme> (consulté 20/04/2017)

¹³⁶⁷ « Un pionnier méconnu », in *La gloire et l'ombre : les enjeux d'une effusion du Saint-Esprit au XX^e siècle* (Collection Chemin Neuf – Pneumatheque), Nouan-le-Fuzelier : Édition des Béatitudes, 1998, p. 99. Il souligne à nouveau cet aspect de la pensée de L.D. quelques années plus tard : « Louis Dallière's primary contribution lies in his vision and his teaching, which reveal a depth, a comprehensiveness, and a coherence that have rarely been equaled in the Pentecostal and charismatic movements » (« The Prophetic Contribution of Pastor Louis Dallière », in *The Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler* (Ma, W.; Menzies, R. P., eds), London – New York : T & T Clark International, 2004, p. 253).

¹³⁶⁸ 2^e cahier de la 13^e série, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, § 225, 1911.

sur ces quatre axes de sa Charte pour penser les défis qu'il estime les plus essentiels. Son objectif n'est pas, nous semble-t-il, de prendre position en tant que théologien mais de s'inscrire dans une dynamique qu'il estime être celle de l'agir de Dieu en ces temps « derniers ».

D'une certaine façon, il estime que le manque majeur de la pensée philosophique et théologique de son époque, c'est d'aborder la réalité comme si elle se suffisait à elle-même. Certes, après la 1^{ère} Guerre mondiale, bien peu de penseurs oseraient redire comme Leibniz que notre monde est le meilleur qui se puisse envisager. Pourtant, dans ce monde violent et sanguinaire du 20^e siècle, ce monde qui se sait désormais, selon les mots de Paul Valéry, « une civilisation mortelle », il faut malgré tout continuer à penser, ne serait-ce que pour constater l'absurdité de toute pensée. Sur ce point, la théologie suivra le mouvement, en particulier au travers du courant des théologies de la « mort de Dieu ».

Le virage intellectuel et culturel adopté par l'époque moderne consiste à penser l'existence et le monde comme en vase clos : il n'y a pas d'arrière-mondes et celui dans lequel nous sommes confinés est en voie d'extinction. Nous pourrions comparer cela avec ce que Platon dit de l'humanité dans son mythe célèbre de la caverne : on ne discourt que sur des ombres mais à la différence du mythe, ces ombres ne sont que nos propres projections. Sans compter que pour notre époque, la caverne est menacée d'effondrement !

C'est précisément ce que refuse L.D. : penser dans un cadre intellectuel ou culturel dont Dieu a été évacué. Il y a donc dans sa démarche un retrait initial volontaire, quasi cénobitique (mais la cellule du moine n'est pas la caverne de Platon !). C'est pour cela qu'il ne publie plus rien, du moins au travers des médias par lesquels les idées sont normalement véhiculées. Puisque le disciple de Jésus se découvre à nouveau comme un paria dans le monde, il doit vivre en « étranger dans la cité ».¹³⁶⁹ Beaucoup estimeront cette posture trop radicale et trop empreinte de pessimisme. Le fondateur de l'Union de prière ne cherchera pas à convaincre du contraire. Sa théologie du vêtement, pour ceux qui la perçoivent du dehors, est bien le signe de ce que son mouvement adopte une attitude de repli et de conservatisme.¹³⁷⁰ Pour L.D., c'est au contraire la marque visible de ce que la communauté qu'il fonde n'est pas dupe des codes de la société antichristique et de l'idolâtrie de l'argent qui y règne.

Comme tant de mouvements monastiques dans l'histoire de l'Église, la fondation de l'Union de prière nous apparaît comme une rupture assumée d'avec la course de ce monde. Mais cette rupture n'implique pas un retrait complet. C'est une nécessaire mise à distance loin du bruit ambiant pour redécouvrir la voix de celui qui depuis tant de siècles nous dit : « Écoute ! ». Cet aspect de la pensée de L.D. nous semble particulièrement pertinent pour

¹³⁶⁹ C'est aussi le titre d'un ouvrage important du théologien américain Stanley HAUERWAS, *Étrangers dans la cité*, Paris : CERF, 2016, 285 p. Les deux traducteurs français, G. Quévreux et G. Riffaut, ont cette formule percutante pour résumer la perspective de l'auteur : « L'Église n'est pas là pour être le supplément d'âme de la société marchande, mais pour incarner une véritable contre-culture » (p. 27). Ces auteurs nous semblent confirmer avec quelques décennies d'écart l'intuition du fondateur de l'Union de prière.

¹³⁷⁰ Mais sur ce sujet qui toujours suscita de l'incompréhension, L.D. est capable d'un peu d'autodérision : « Malgré l'hostilité évidente de mon auditoire, que je prévois, je continue !... Il est évident que toute force qui atteint le Corps de l'Église, détruit l'œuvre du Saint-Esprit. Cela conduit à cet aspect de l'U.de P. sur le vêtement... Soyez en paix : si M. Dallière se trompe, soyez tranquilles. Et si Jésus veut vous parler, vous expliquer, que votre cœur soit ouvert en mettant M. Dallière de côté. Je ne vais pas vous ingurgiter la théologie du vêtement. Je voudrais vous en donner envie pour la joie et non pour la tristesse !... » (*Quelques chapitres des Actes : Actes XIV – Le Saint-Esprit et le corps*, 1966).

rappeler aux théologiens les risques à trop s'inféoder aux modes intellectuelles. Le dialogue avec la culture et avec la communauté humaine ne signifie pas l'indifférence aux discours qui s'y tiennent, mais que tout en nous mettant à l'écoute de nos contemporains, nous ne perdions pas le contact avec celui qui reste notre Seigneur.

C'est parce qu'il est convaincu que Dieu parle à son Église d'une manière particulière en cette époque terminale que L.D. entreprend d'explicitier les intuitions qu'il a mises par écrit dans la Charte. Malgré leur apparente simplicité, ces quatre thématiques permettent de dessiner les axes majeurs au travers desquels les croyants peuvent structurer leur foi et leur engagement.¹³⁷¹

En développant ce point, rappelons que le fondateur de l'Union de prière n'opposait pas Église instituée et mouvements de Réveil.¹³⁷² Ce que l'Église offre avec son riche passé, passé qui plonge lui-même dans celui plus vénérable encore des traditions d'Israël, c'est une dimension de pérennité (ce que les théologiens catholiques ont appelé la Tradition avec un T majuscule). Mais cette Tradition pérenne peut aussi se durcir en traditions et en pratiques qui dénaturent le cœur de la Révélation et de l'Évangile (c'est ce que L.D. a appelé dans un de ses enseignements « l'enrayage »).¹³⁷³ Il s'agit donc d'articuler l'élément de stabilité nécessaire à fonder la foi à une capacité à la laisser se renouveler en particulier en redécouvrant l'œuvre propre de l'Esprit-Saint. Pour L.D., les deux aspects sont indispensables à l'émergence de cette « Église du Retour ».¹³⁷⁴

Il ajoutera que ce qui prime, ce n'est pas la spéculation, qu'elle soit le fait de ceux qui assimilent l'eschatologie à une quasi gnose ou de ceux qui, séduits par les prétentions de la rationalité, entendent reformuler l'ensemble du croire pour le rendre compatible avec les exigences de la modernité. Comme nous l'avons suffisamment explicité dans les premiers chapitres de notre travail, la réappropriation de la pensée théologique que L.D. poursuit a pour corollaire l'engagement ecclésial. Par là, il ne plaide pas pour un renouveau formel de la pratique chrétienne au cœur d'un siècle marqué par la sécularisation. Il ne s'agit pas de reconquête des territoires perdus. L'enjeu de son ecclésiologie est de prendre acte de cette situation nouvelle qu'est la fin de la chrétienté et, à partir de cette situation, d'accueillir cette « Église du Retour » dont il voit émerger les premiers éléments. C'est en référence à la

¹³⁷¹ Pour rappel, voici les 4 sujets de prière tels qu'ils figurent dans la Charte. Cf. Annexe 1 de cette thèse.

1. Le Réveil des Églises par la conversion des âmes (Ed. de 1986 : par la conversion personnelle à Jésus-Christ).
2. Le salut des Juifs (Ed. de 1986 : Le salut du peuple Juif).
3. L'unité visible du corps de Christ (Ed. de 1986 : L'unité visible du corps du Christ).
4. Le Retour de Christ et la résurrection des morts (Ed. de 1986 : L'avènement de Jésus-Christ et la résurrection des morts).

¹³⁷² Ce point sera particulièrement développé dans l'étude de 1956, *L'Église et l'évangélisation*.

¹³⁷³ *Quatre études sur la communauté et les vœux*, 1956, 2^e étude : L'enrayage du christianisme.

¹³⁷⁴ Dans ces conclusions, nous gardons l'expression « Église du Retour » puisque c'est celle utilisée par L.D. Le professeur F. Lovsky faisait cependant remarquer que par respect pour la tradition juive, il serait préférable de parler de « venue » ou « d'avènement » plutôt que de « retour ». En effet, le judaïsme n'attend pas le retour du Messie mais sa venue. C'est d'ailleurs aussi le langage du Nouveau Testament ou du Credo : « Il viendra de là pour juger les vivants et les morts ». Il faut en outre veiller à ne pas imposer aux Juifs notre compréhension du Messie – marquée par vingt siècles de développements christologiques – mais entrer en dialogue avec eux sur ce sujet pour que notre propre compréhension soit aussi renouvelée.

Parousie qu'il s'agit désormais de donner corps à cette réalité de l'Église qui a existé, existe et existera. À la manière de la chenille qui se développe en secret dans la chrysalide avant de devenir papillon, l'Église du Retour pour venir à l'existence n'implique pas d'en finir avec les formes existantes de l'Église, car c'est en leur sein que se forme ce « peuple de prêtres » qui, dans la prière, hâte le jour de la Parousie. Bien sûr, une fois que l'on accepte cette nécessité de collaborer à la manifestation de cette ultime forme de l'Église, certains changements s'imposeront (c'est le cas pour la pratique du baptême, pour l'accueil des charismes) mais tout en veillant à s'inscrire dans la continuité de l'héritage spirituel propre aussi à chaque confession.

7.1.2 L'eschatologie : fondement et clé de voûte de l'Église Une des temps derniers.

En étudiant la question de l'eschatologie au chapitre 6, le dernier dans l'ordre de la rédaction de cette thèse, nous pouvions donner l'impression que ce sujet jouait le rôle de conclusion. Il est vrai que pour beaucoup de croyants, l'avènement du Royaume vient clore tout le cycle historique tel que la Bible le présente. Pour L.D., toutefois, ce thème de la venue du Christ a aussi un rôle séminal. Il n'est donc pas qu'un terme, mais aussi au fondement et au cœur de toute la vie de l'Église.

Déjà dans l'enseignement en parabole de Jésus sur le Royaume, nous voyons cette coïncidence de la fin et du commencement. Ce sont surtout les paraboles inspirées du monde agricole qui le laissent deviner : le Royaume est comme une graine qui a besoin de temps pour s'épanouir. Dans le germe, il y a déjà le fruit. De même, dans sa vie quotidienne, l'Église vit de manière anticipée la Parousie, en particulier dans les sacrements.

C'est pourquoi, il n'est pas étonnant de retrouver des thèmes eschatologiques dans les trois premiers sujets de la Charte. Ainsi, les § 9-10 / 5-6 évoquent le « dernier jour » et le jugement. À propos de la prière pour les Juifs, le § 36 / 32 parle d'un « Messianisme terrestre, négateur de la Résurrection des morts et de la Vie éternelle ». Si nous abordons la prière pour l'unité visible, ici aussi nous trouvons une formule qui confirme notre propos : § 48 / 44 « Ce terme n'est-il pas la Jérusalem d'en haut, [...] étape ultime du pèlerinage de l'Église qui était partie de la Jérusalem terrestre ? ». De manière prophétique, L.D. interprète la parabole du fils prodigue et écrit dans le dernier § de ce 3^e sujet : « Ils prépareront ensemble "l'Église sainte et irrépréhensible" qui sera présentée au Seigneur qui revient (Ephésiens 5/27) ».

La « théologie pratique » qu'il prône sera donc sensiblement différente des diverses formes qu'elle a prises en notre époque.¹³⁷⁵ C'est la prise en compte du « maranatha » qui devient la clé de tout l'agir chrétien. Il nous semble que sur ce point, L.D. reste profondément précurseur. En effet, s'il y a bien une réappropriation de l'eschatologie par la théologie chrétienne du 20^e siècle, cette prise en compte reste essentiellement de l'ordre du travail intellectuel ou de l'analyse portée sur la société occidentale. Le souci eschatologique est plus de l'ordre de l'outil que de l'éthos. L.D. en est conscient, en particulier quand il déconstruit le

¹³⁷⁵ Pour une présentation synthétique de la théologie pratique actuelle : Jérôme COTTIN, « Les évolutions de la théologie pratique en Europe francophone (France, Suisse, Belgique, Église vaudoise italienne) », *Positions luthériennes*, 2014, 62 /1, p. 59-73. L'auteur distingue trois approches : A) une herméneutique théologique qui pense la théologie comme une science pour le monde aujourd'hui (renvoi à la démarche de Schleiermacher) ; B) une théologie des pratiques ecclésiales ; C) une réflexion critique sur les cultures. À sa manière L.D. a touché à ces trois approches. Par sa critique de l'idéalisme il prend le contrepied de Schleiermacher ; par sa remise en cause du pédobaptême, il interroge la pratique ecclésiale ; par sa notion de fin de la chrétienté, il redéfinit le rapport de l'Église à la culture.

schéma des dispensations. Pour lui, en effet, toute l'énergie mise dans ces spéculations détourne de l'essentiel qui est de former l'Église et non pas de l'informer. Pour le fondateur de l'Union de prière, l'eschatologie se mûrit dans le cœur par la prière et non pas dans les savantes analyses des textes prophétiques. L'interrogation est légitime mais la manière d'y répondre n'est pas juste et détourne de l'essentiel.

Pourtant, dans la Charte qu'il rédige, L.D. semble proposer une pensée suffisamment construite pour que l'on comprenne que l'attente de la Parousie est aux antipodes du quiétisme. Entre vouloir tout expliquer en convoquant tous les passages bibliques supposés pertinents et se taire sous prétexte que, dans l'histoire, les chrétiens qui se sont entichés des prophéties ont fini par déraisonner, L.D. propose une voie médiane qui fut celle des grands docteurs de l'Église. Bien sûr il y apporte son expérience personnelle, ses réflexions, mais dans les grandes lignes il entend rester proche de l'enseignement du Nouveau Testament.

Et c'est sur cette base eschatologique, qui est aussi un horizon, qu'il formule les trois premiers sujets de prière de la Charte.¹³⁷⁶ Nous voudrions donc esquisser ci-dessous comment le thème de l'eschatologie vient enrichir chacun de ces trois sujets.

- 1^{er} sujet : La prière pour le Réveil recentre la perspective sur l'Église et plus particulièrement sur sa vie sacramentelle (baptême et Cène).

§ 7 / 11 L'Église est normalement construite de « pierres vivantes » (1 Pierre 2/5), âmes qui ont rencontré Jésus, ont été saisies par lui (c'est la réalité du baptême) et le servent de tout leur être au sein de l'Église (c'est le sens de la Sainte-Cène).

Dans ce chapitre 1, la référence eschatologique n'est pas flagrante. Mais tout est centré sur L'Église, une réalité qui pour L.D. déborde les limites des Églises (les confessions et dénominations). La visée est celle de l'Église universelle en tant que réalité en devenir et en voie d'accomplissement (cela sera repris au § 44 / 48). Cette vision n'est ni celle de beaucoup de protestants qui privilégient la notion d'invisibilité de l'Église avec un grand E, ni celle encore en vigueur pour les catholiques d'une réalité de type juridique avec sa hiérarchie et son désir d'influer sur la vie des peuples et des nations (cela changera avec le Concile). C'est dans cette perspective dynamique qu'il faut entendre la référence à la croissance.

§ 9 / 13 Une Église est en état de Réveil lorsque les pasteurs, les diacres et les fidèles communiants sont des âmes ainsi converties dont le nombre va croissant.

L.D. ne craint pas ici de parler de croissance numérique tout en laissant deviner, quand il évoque la mission ou l'évangélisation, que le souci est aussi qualitatif (croissance dans la charité). Cette croissance ne revêtira pas qu'une forme pentecôtisante. L.D. se réjouit tout autant du développement de la vie monastique dans le protestantisme que des manières nouvelles de vivre le témoignage chrétien dans telle ou telle paroisse. Mais ce réveil de la vie spirituelle ne sera pas une énième tentative pour redynamiser l'Église. Il s'agit cette fois de préparer la venue en gloire du Royaume de Dieu et du Messie.

- 2^e sujet : Avec la prière pour le peuple juif, L.D. nous invite à porter le regard à la fois vers le passé, récent et plus lointain (dans les deux cas douloureux en raison de l'antijudaïsme), mais aussi vers un avenir où les promesses s'accompliront en lien avec la venue du Royaume. Pour autant, pas de triomphalisme comme si la « conversion »

¹³⁷⁶ Pour rappel, le texte figure dans l'annexe 1 de notre travail.

des Juifs constituait le trophée manquant à l'expansion de l'Église (les § 18 - 22 / 22 - 26 soulignent au contraire l'actuelle faiblesse de l'Église dans la société post-chrétienne).¹³⁷⁷ Le judaïsme joue ici comme une clé longtemps perdue que le christianisme se devrait de reprendre pour déverrouiller certains blocages, notamment dans les relations entre grandes confessions mais aussi pour le dialogue inter-religieux (avant tout celui qui concerne les « enfants » d'Abraham).¹³⁷⁸

« Il n'y a pas de solution de l'œcuménisme sur le plan de la pensée. Aussi j'attire votre réflexion sur le plan de la Charte : l'unité de l'Église y est placée après le retour d'Israël au Seigneur Jésus. "La prière pour l'unité est liée à la prière pour la conversion des Juifs." § 42. Ce n'est ni un hasard ni une erreur si le chapitre de la Charte consacré à l'Unité est placé après celui qui concerne Israël. Et dans le chapitre sur l'unité nous lisons : "C'est le peuple Juif converti qui rendra à l'Église son unité visible". § 52. Voilà la clé : quand les trois saintes Églises universelles prendront ensemble cette unique clé, la porte royale s'ouvrira. »¹³⁷⁹

En effet, le mot-clé dans ce 2^e chapitre est celui « d'intégration » (§ 25 / 29). Il prend tout son sens face à deux autres termes : « coalition » (celle de Caïphe et Pilate évoquée au § 20 / 24) et « réconciliation » (§ 32 / 36)

§ 32 / 36 De toute manière, le Mont Saint-Michel de l'Union de prière comprend des Gentils et des Juifs réconciliés sur le rocher de Christ, tandis que le monde moderne agglutine Gentils et Juifs infidèles dans un Messianisme terrestre, négateur de la Résurrection des morts et de la Vie éternelle.

Pour L.D. ces termes sont lourds de sens et décrivent deux manières d'envisager le rapport des Juifs et des non-Juifs. D'un côté, un semblant d'unité qui en fait n'est qu'un agrégat artificiel de personnes. De l'autre, un regroupement organique, un corps. D'un côté, une masse soumise aux injonctions de la technique, de l'autre, une communion avec sa dynamique reçue de Dieu. La destinée du peuple Juif qu'envisage L.D. est donc l'accomplissement de l'ancienne promesse à Abraham : « En toi seront bénies toutes les familles de la terre » (Genèse 12.3). D'une certaine façon, la reprise de la perspective eschatologique est alors une autre manière de faire droit à la continuité de l'existence du peuple Juif : la pérennité de ce peuple ne consiste pas à exister tant bien que mal à côté des autres nations (ou religions) mais à rendre possible l'intégration de tous ces peuples que tout pourrait éternellement opposer. La reconnaissance de la messianité de Jésus et l'affirmation du salut universel qu'il accorde n'est donc pas en contradiction avec ce que lui-même disait à la femme samaritaine : « Le salut vient des Juifs » (Jean 4.22). Il nous semble que L.D. entrevoit le caractère messianique du peuple Juif lui-même (le Nouveau Testament parlerait de rôle sacerdotal mais en y

¹³⁷⁷ Ces § décrivant une Église « réduite à l'impuissance » (§ 20 / 24) semblent contradictoires avec la notion d'une Église où le Réveil suscite la croissance (§ 9 / 13). Il nous semble que pour L.D., l'état d'impuissance est à mettre en rapport avec le refus de toute nouvelle forme de constantinisme par lequel l'Église chercherait à régenter la société.

¹³⁷⁸ Sur ce point, W. HOLLENWEGER souligne le caractère hautement « politique » des propos de L.D. Refuser toute mission envers les Juifs, c'est leur reconnaître un statut de partenaire à égalité (*Pentecostalism : Origins and Developments Worldwide*, Peabody : Hendrickson Publishers, 2005, p. 342 n. 59).

¹³⁷⁹ *Lueurs de l'Orient*, 1960, 3^e étude, § 5 : L'Unité visible du corps de Christ. L.D. parle encore ici de conversion des Juifs. Mais peu à peu, cette expression sera délaissée avec la prise de conscience croissante de ce que le rapport de Jésus au peuple juif ne dépend pas d'abord de l'Église. On note aussi dans la seconde moitié du 20^e siècle une réappropriation de Jésus par un nombre croissant d'auteurs juifs : Salomon MALKA, *Jésus rendu aux siens. Enquête en Terre sainte sur une énigme de vingt siècles*, Paris : Albin Michel, 1999, 227 p.

incluant aussi les non-juifs qui se tournent vers le Christ) et souligne combien ce caractère établit un lien fort entre ce peuple et Jésus.

- 3^e sujet : De la même manière que dans le chapitre 2 consacré au peuple Juif, L.D. parle aussi longuement de l'Église, dans le chapitre 3 centré sur l'unité visible de l'Église, il consacre plusieurs paragraphes au destin des Juifs. Cette interpénétration des deux thèmes n'avait rien d'évident quand on songe à l'époque où la Charte fut pensée et rédigée. Pour L.D., c'est ici aussi la prise en compte du « Seigneur qui revient » (derniers mots du § 48 / 52) qui justifie cette audace. Mais il faut rester modeste : l'unité est un labeur (§ 36 / 40), un effort contre notre tendance impénitente à la division (§ 41 / 45). Il s'agit donc de se mettre en route pour aller vers ceux de qui nous nous sommes détournés : c'est un pèlerinage, il faut aplanir les difficultés, les événements douloureux sont un aiguillon. Il y a donc à choisir d'entrer dans une dynamique mise en œuvre par Dieu et dont l'objectif final est connu : la Jérusalem céleste. Le moteur de cette dynamique c'est la charité (§ 46-47 / 50-51) dont le plus bel exemple nous est donné par le père de la parabole du fils prodigue (§ 48 / 52).

Cet « œcuménisme de la charité » (§ 47 / 51) implique une recherche de l'unité qui va au-delà des civilités d'usage pour chercher de réelles voies de communion. L'originalité de L.D. est ici double : à la fois, il thématise sa compréhension de l'unité en lien étroit avec le judaïsme comme nous venons de l'indiquer ; de l'autre côté, il cherche à favoriser toutes ces dénominations qui jusqu'à son époque étaient restées, volontairement ou non, en dehors des initiatives de dialogue. Bien que lui-même n'ait pas cherché à être acteur de ces rencontres, il y a encouragé de nombreuses personnes. Il s'intéressait à leurs efforts (F. Lovsky pour le dialogue avec le judaïsme ; le pasteur évangéliste Thomas Roberts pour les églises dénominationnelles ou le Renouveau charismatique) et portait leurs actions dans la prière. Par cette prière persévérante et partagée avec les membres de l'Union de prière, il soulignait sa foi en des évolutions réelles quant à la rencontre des chrétiens séparés. Il avait compris aussi que l'enjeu n'était pas d'imposer un modèle ou de ramener à sa tradition les autres chrétiens, mais d'oser accueillir l'unité que Dieu donnerait à l'Église du retour comme il l'avait rendue possible pour l'Église née de la première Pentecôte. Car ce que le pasteur Dallièr espère voir se manifester de son vivant c'est, comme il l'écrit en conclusion de ce 3^e chapitre : « l'Église sainte et irrépréhensible » (Eph. 5.27).

Ainsi, la prière pour l'avènement en gloire du Christ / Messie veut enraciner l'Église dans le temps, son temps, tout en l'ouvrant à l'éternité. Par-là, le regard lucide qui est porté sur notre époque plutôt tragique ne sombre pas dans un pessimisme démobilisateur. Pour L.D., les « vérités » chrétiennes sont envisagées comme des ancrages pour la foi. S'il réhabilite la doctrine, ce n'est pas par traditionalisme ou refus de vivre et penser avec son temps mais parce qu'il perçoit dans ces affirmations de la foi des points d'appui nécessaires dans un monde désormais sans repères.

Bien sûr, on peut reprocher à L.D. d'être resté en retrait des grandes évolutions qui ont marqué le champ de la recherche théologique. Mais sans doute se méfiait-il des modes. De même que pour sa théologie du vêtement, il estimait que l'important c'était le corps et pas ce qui le revêt. Reconnaissons que bien des philosophies ou des idéologies qui parfois connurent un grand succès, n'étaient que des oripeaux d'emprunt dont le temps a révélé la fragilité. Il suffit de songer à tous ces mouvements en -isme qui se sont présentés comme porteurs

d'avenir et qui ont finalement eu si peu d'impact sur nos sociétés et nos Églises. Ce qui intéresse L.D., c'est ce qui dans l'histoire de la foi a fait ses preuves, ce qui a surmonté l'épreuve du temps.

À nouveau, c'est dans la Charte de l'Union de prière qu'il veut inscrire ce qui lui semble véritablement durable : la Bible, qu'il faut lire sans trop de complications ; la prière, journalière et sous toutes ses formes ; le peuple juif, car Dieu ne se repent pas de son alliance envers lui ; l'Église, car Jésus lui a laissé des promesses infaillibles ; le salut, qui est la marque de l'amour que Dieu porte à sa création ; la lutte contre le mal qui toujours cherche à ruiner le projet de Dieu. Cette théologie toute simple a su attirer des croyants simples, eux aussi. Mais elle a intéressé des chrétiens plus érudits qui devinaient derrière cette sobre formulation de la Charte des voies essentielles à explorer.

7.2 Une pensée ouverte au « nouveau »

7.2.1 Hors de l'Église pas de « nouveau ».

L.D. par bien des aspects de sa pensée et de son engagement chrétien, apparaît comme un homme du passé. Et cela d'autant plus qu'il se montre attaché à un certain classicisme : il affirme la doctrine en un temps où il est de bon ton de la contester ; sa piété bien que marquée par le pentecôtisme reste assez « haute Église » ; sa « théologie du vêtement », bien qu'elle se défende de tout excès de moralisme, est perçue comme un refus un peu décalé des évolutions de la société ; sur le plan politique, il regrette la royauté à la française en ce qu'elle incarnait dans le champ du politique une référence assumée au divin... Où pourrions-nous trouver chez lui une ouverture à la nouveauté ?

Pourtant, il écrit dans la Charte :

§ 17 / 21 Au cours des siècles, il n'y a pas eu de Réveil sans défrichement d'un terrain nouveau. Ainsi toute marche en avant de la conquête inaugurée par S. Paul chez les Païens a son origine dans un Réveil spirituel.

§ 39 / 43 Les mouvements œcuméniques et les efforts catholiques semblent ne pouvoir se rejoindre que s'il surgit, par la Grâce de Dieu, un événement nouveau.

Pour comprendre la nouveauté dont il est ici question, il faut se placer dans le contexte d'une réflexion essentiellement située sur le plan spirituel. Pour L.D., la nouveauté n'est pas de l'ordre des circonstances historiques (il a rejeté l'idéologie du progrès ; il a critiqué la catégorie du « périmé » mise en œuvre par la philosophie idéaliste¹³⁸⁰), ni d'une société caractérisée par la fuite en avant ou la recherche de la mode. Le neuf pour L.D. ne vient que de Dieu : « Voici, je fais toutes choses nouvelles ! » (Apoc 21.5 en écho aux propos du deutéro-Esaïe : 42.9 ; 43.19 ; 48.6 ; 66.22). Le pasteur Dallièr rejoint ici la pensée paulinienne quand elle évoque le mystère : le passage du voilé au dévoilé en un temps qui n'appartient qu'à Dieu (Eph 3.9 ; Col 1.26).

L'accueil et la compréhension de la nouveauté est donc étroitement lié à la vie charismatique du croyant, vie qui prend place dans la réalité de l'Église. Pour L.D., l'événement nouveau, aussi bien pour l'époque apostolique que pour la sienne, ce n'est pas l'effusion de l'Esprit-Saint mais la rencontre et la coexistence du Juif et du non-juif. C'est pour L.D., même s'il n'utilise pas cette formule, une des marques de l'Église qui s'ajoute aux quatre que l'on

¹³⁸⁰ « Examen de l'idéalisme », op. cit., III.1, p. 138-144.

trouve citées dans le Credo : Une, sainte, catholique et apostolique. En effet, à partir du moment où la séparation s'immisce entre le Juif et le non-juif, l'unité est perdue, la catholicité est revendiquée par chaque Église au détriment des autres confessions et l'apostolicité se mue en hiérarchie où le pouvoir remplace le service. Cette Église n'exprime donc plus la sainteté que Dieu voulait lui conférer.

C'est pour cela que L.D. ne montre qu'un intérêt très relatif pour ce qui est de l'ordre de l'innovation surtout si elle se présente comme invalidant ce qui la précède. On peut évoquer ici une anecdote rapportée par le pasteur Alphonse Maillot, à propos d'une pastorale consistoriale au sortir de la guerre (voir pages 104-105 ci-dessus). Les jeunes pasteurs, disciples de K. Barth, voulaient en remontrer aux collègues plus âgés à qui ils reprochaient leur piété coupée des défis de l'heure. Lors de cette rencontre, L.D. fut invité à parler :

« Après un fadasse exposé (piétiste naturellement) sur le rôle du pasteur, [...] nous eûmes (j'eus) la surprise d'entendre un homme souvent ignoré et qui pourtant m'apparut comme un être d'exception, avec sa tête léonine, mais une pensée rigoureuse alliée à une érudition superbe, le pasteur Dallière. Quand notre tour à nous "les jeunes" est venu, nous avons foncé comme des taureaux pleins de bravoure contre ces piétistes qui "confondaient l'Église avec un ghetto, qui ne se préoccupaient pas du monde et de ce qui s'y passe, qui confondaient le pastorat avec une aumônerie des âmes, et qui, toujours confits en prières, en oubliaient la misère du monde...etc." [...] Autrement dit, 1968 n'a rien inventé et nous ne faisons rien d'autre que remâcher par pans entiers, de merveilleux articles de la Revue *Hic et Nunc*. Je crois bien avoir été l'un des plus agressifs. J'en suis même certain. [...] J'étais encore dans mon irritation, quand l'un des autres jeunes pasteurs vint me dire : « C'est bien, mais fais attention à Dallière, cet homme est dangereux ». Je le rassurai, je saurais résister.

[...] Puis ce fut le tour du pasteur Dallière qui, tout naturellement, lui, ne prit pas les chemins de l'ironie, mais ceux de la théologie. Le discours fut bref et pourtant long et lourd. [...] J'étais K.O. debout. Dallière s'était introduit dans la faille de mon système barthien, faille que j'avais pressentie, tout en restant incapable de la préciser ni de la cerner. Et Dallière venait d'y déposer de la dynamite. »¹³⁸¹

Ce qui importe dans ce récit, c'est l'exemple qu'il offre de pasteurs qui assimilent la nouveauté avec l'innovation et pensent en termes de rupture. Pour L.D., c'est là une démarche purement formelle et vouée à une perpétuelle répétition : l'innovation d'aujourd'hui sera bientôt dépassée et remplacée par une autre. Le moderne est un « ringard » en puissance ! Bien sûr L.D. ne refuse pas le changement et il vit avec son temps, mais le neuf lui semble d'un autre ordre que la mutation polymorphe du réel. Le risque existe pour la théologie de soumettre sans vigilance le donné de la foi à la matrice du changement.¹³⁸²

La démarche n'est pas nouvelle et a accompagné toute l'histoire de la théologie depuis l'Antiquité où le néo-platonisme joua un rôle important, à l'époque moderne où le développement des sciences exactes fascina de nombreux penseurs, en passant par le Moyen Âge épris d'aristotélisme. Au 20^e siècle, c'est presque chaque décennie qui verra la théologie se mettre à l'école de l'existentialisme, du marxisme, du structuralisme, de la

¹³⁸¹ « Comment on change de théologie », in *Histoire d'eaux et d'autres*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1989, p. 53-55.

¹³⁸² Sur ce point, l'opinion de L.D. n'a pas beaucoup évolué comme l'indique cet article de jeunesse : « Plaçons-nous au point de vue des âmes simples qui ont une piété vivante. (C'est toujours là qu'il faut en revenir, car nous sommes les *serviteurs* du peuple de Dieu.) Nous les trouvons fortement attachées à l'Évangile et au dogme, mais, avouons-le, la théologie, elles s'en méfient. Elles craignent la nouveauté, l'invention humaine, le renversement de la foi. "Préjugé religieux, obscurantisme, ignorantisme !", j'entends d'ici le mépris des esprits forts. Je l'ai partagé, moi aussi. Mais j'en suis venu à croire que ce sont les simples qui ont raison » (« Le Réveil et la doctrine : IV. Les dangers de la théologie », *La Vie Nouvelle*, vendredi 30 septembre 1927, p. 306b).

psychanalyse, de la philosophie du process... Cette tendance L.D. l'a aussi perçue avec le mouvement du Réveil qui, au nom d'un renouveau de la foi, risquait de poser un jugement sur les Églises établies. À ceux qui invoquent la parole des outres neuves et du vin nouveau, le fondateur de l'Union de prière répond :

« Je n'ai jamais été de ceux qui pensent qu'il faut sortir des églises pour bâtir des mouvements nouveaux, des dénominations comme on dit en Angleterre. Ces séparations vont à l'encontre de la liberté que leurs fondateurs prétendent ainsi se procurer : car rien ne durcit plus vite qu'une dissidence. Seule l'Église est vivante, souple, organique ; c'est à elle de recevoir ce que l'Esprit dit à chaque génération. Les outres nouvelles, ce sont des cœurs changés. Jésus qui y mettait le vin nouveau de l'Évangile, n'est pas sorti de la synagogue, et on ne peut même pas dire que S. Paul en soit sorti, puisque les Païens à qui il prêcha n'en avaient jamais fait partie. »¹³⁸³

Quel est donc ce neuf auquel aspire le fondateur de l'Union de prière ? Il nous semble que ce neuf est à la fois de l'ordre de la divine surprise (rappelons ici la notion de coup d'État divin 6.2.4 C) mais aussi en cohérence avec ce qui relève des promesses de l'alliance (c'est pour cela que le destin d'Israël ne peut être laissé de côté). Cette nouveauté est autant liée à l'espérance et à la grâce qu'au labeur et relève ainsi du domaine de l'œuvre. Il est donc logique, dans cette perspective, que le cadre où cette nouveauté pourra surgir soit l'Église puisqu'en elle il y a conjonction de la pérennité sacramentelle, marque de cette fidélité de Dieu envers ses créatures, et nouveauté en raison de l'action de l'Esprit au cœur du culte. La perspective œcuménique reçoit ici un appui important puisque pour L.D., l'Église est entendue au sens transconfessionnel. C'est donc ensemble mais aussi avec nos histoires et nos spécificités qu'il faut se disposer à recevoir cet élément neuf.

Voilà pourquoi L.D. ne peut se résoudre à confier cette quête de l'élément nouveau au seul travail théologique, si ce travail s'accomplit uniquement dans un cadre académique coupé de la vie ecclésiale. De même qu'il a fermement rejeté les spéculations eschatologiques, avatar pseudo-spirituel d'une forme de rationalisme, il refuse de cantonner le ministère de docteur à la culture livresque. Il ne suffit pas non plus de s'immerger dans le flot de la vie sociale, culturelle, politique.¹³⁸⁴ La nouveauté, celle que le docteur poursuit pour la partager aux fidèles, se reçoit dans la prière de l'Église. Mais comme nous l'avons vu, pour L.D., la prière de l'Église dépasse le cadre confessionnel. Le théologien qui comme le guetteur tente de discerner ce qui peut surgir à l'horizon, est obligé de cultiver la dimension de communion. S'il prend lui aussi sa place dans une Église confessante, il ne s'enferme pas dans le cadre étroit des identités confessionnelles. Rappelons que L.D. a pratiqué cette ouverture tout en affirmant son enracinement réformé. Il nourrit sa réflexion aussi bien des auteurs pentecôtistes que des mystiques catholiques ; il lit K. Barth et le revivaliste américain Finney.

Et s'il estime que cet élément nouveau reste encore en attente, c'est peut-être parce que le cadre ecclésial où il pourrait se révéler est encore insuffisamment réalisé. Encore une fois, il ne suffit pas pour lui de réunir toutes les sommités de la théologie pour que, du choc de la rencontre, jaillisse cet élément neuf. Ce serait chercher à forcer la main de Dieu. Le fondateur de l'Union de prière guette au contraire, celles et ceux qui, comme lui, fondent leur pensée sur la prière et s'ouvrent ainsi à la dimension prophétique par laquelle s'exprime la quintessence de toute parole théologique. Pour en arriver là, il faut de longues lectures, des cahiers noircis

¹³⁸³ *Causerie sur l'œuvre de Charmes*, 1946, 1^{ère} partie : L'école et l'Union de prière.

¹³⁸⁴ On connaît la phrase de Hegel disant que la lecture matinale du journal était une sorte de prière réaliste.

de notes et de réflexions, des échanges et des débats, mais tout ce labeur est à l'œuvre finale ce que les croquis sont au tableau de maître.

L'élément nouveau implique donc une ascèse, personnelle et ecclésiale. Il n'est donc pas étonnant que la nouveauté soit reliée au baptême en tant qu'il est dépouillement radical :

« Dépouillons-nous d'abord en Jésus de notre soi-disant civilisation moderne, et de notre nationalisme. Nous cessons d'appartenir au monde des techniques, des modes, de la nouveauté et du modernisme, pour appartenir à Jésus, auteur d'un fait infiniment plus moderne, son Avènement comme Messie. »¹³⁸⁵

Mais c'est aussi par la prière que le tri s'opère entre le nécessaire et l'accessoire, entre le chemin à suivre et l'impasse à éviter. Ce que L.D. écrit à propos d'Israël dans la Charte peut aussi s'appliquer à notre sujet :

§ 27 / 31 Ce qu'elle lui donne d'abord, c'est sa prière : car nulle prophétie de l'Écriture ne s'accomplit sans l'intercession de l'Église. Il y faut la libre coopération de volontés humaines qui veulent les buts de Dieu. (souligné par nous)

Nous reviendrons ci-dessous sur l'importance de la prière. Ce qui importe pour le moment c'est de souligner la notion de coopération des volontés humaines. L.D. rejoint ici la devise de la vie bénédictine : *ora et labora*, prie et travaille. Il nous faut donc dire un mot sur le labeur auquel les membres de l'Union de prière sont invités, mais sans doute aussi tous les croyants.

7.2.2 La nouveauté, une grâce qui appelle à l'action.

Si la nouveauté est reçue de Dieu, elle implique cependant l'engagement des fidèles. L.D. confirme par là son attachement à une Église qui s'affirme comme confessante, plaçant au cœur de sa vie le culte. On peut donc introduire ici la notion d'œuvre sans que cela soit suspecté de nuire à la grâce. D'ailleurs, dans les paraboles, Jésus lui-même désigne souvent les enfants du Royaume comme des ouvriers.

« Remarquons que toute exhortation à la vigilance s'accompagne de l'indication d'une tâche précise à accomplir. Les reins doivent être ceints, les lampes allumées. On s'est vêtu, on a pris, une tenue de travail, ou une tenue de combat. Les lampes ont été nettoyées, garnies d'huile, allumées ; on a pris soin d'avoir la provision préparée pour le moment crucial. »¹³⁸⁶

Dans la Charte aussi, il est clairement fait référence aux actions auxquelles doivent se joindre les membres de l'Union de prière (nous soulignons) :

- § 7 / 11 Ces réserves faites, l'Église est normalement construite de « pierres vivantes » personnes qui ont rencontré Jésus, ont été saisies par lui (c'est la réalité du baptême) et le servent de tout leur être au sein de l'Église (c'est le sens de la Sainte-Cène) (1 Pierre 2/5).
- § 17 / 21 Au cours des siècles, il n'y a pas eu de Réveil sans défrichement d'un terrain nouveau [...].
- § 30 / 34 On peut pressentir que Dieu suscitera parmi les Juifs eux-mêmes des apôtres qui parleront de Christ à leurs frères. Il y a lieu de prier en ce sens « le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson ». (Matthieu 9/38).
- § 34 / 38 Il est donc juste que le troisième sujet de prière concerne l'unité visible de l'Église, à laquelle travaillent d'une part les Protestants et les Orientaux dans les mouvements œcuméniques, d'autre part l'Église Catholique par son Secrétariat pour l'Unité.

¹³⁸⁵ *Le Réveil et le renouveau du Saint-Esprit*, 1970, 2^e étude, § 3 : Nous replacer sous le baptême.

¹³⁸⁶ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude, 1^{ère} partie, § 1 : L'enseignement de Jésus.

§ 36 / 40 Elle intercède en faveur du labeur œcuménique.

§ 47 / 51 L'Union de prière travaille à cet œcuménisme de la charité en vue d'une solution, non plus politique et transitoire, mais surnaturelle et définitive de ce que l'on a appelé parfois « le problème juif ».

Le labeur du croyant apparaît donc essentiellement lié à l'Église (composée de Juifs et de non-juifs) et à son unité. Qu'est-ce à dire ? À un premier niveau cela signifie que les membres de l'Union de prière sont invités à se sentir concernés par toutes les initiatives œcuméniques auxquelles ils peuvent s'associer, que ce soit au niveau local ou à un niveau plus large. Nous l'avons évoqué, L.D. considérait l'abbé Paul Couturier comme un prophète du 20^e siècle et il s'associa très tôt aux initiatives du prêtre lyonnais : monastère invisible, octave de prière pour l'unité des chrétiens. De même par l'intermédiaire du professeur Fadiey Lovsky, il suivit de très près les évolutions du dialogue entre chrétiens et Juifs. Pour L.D. en effet, les Juifs étaient le « chaînon manquant » de l'œcuménisme.

Mais l'implication en faveur de l'unité va plus loin que l'activisme œcuménique. L'œuvre qui est confiée aux croyants qui entrent dans le projet de l'Église du Retour dépasse ce que la Charte appelle « les œuvres » (Rappelons l'appréciation positive que L.D. portait sur les « Sociétés » dont le protestantisme s'était doté à la fin du 19^e siècle : Biblique, Missions, Évangélisation).

§ 14 / 18 L'Union de prière intercède pour les œuvres d'Évangélisation et de Missions comme pour les Églises, mais elle ne fonde ni ne soutient aucune œuvre particulière d'Évangélisation ou de Missions.

§ 28 / 32 L'Union de prière ne saurait non plus constituer une Mission parmi les Juifs ou se rattacher à une telle Mission déjà existante [...].

§ 35 / 39 De même que pour le « comment » de l'illumination du peuple Juif, l'Union de prière ne se lie ici à aucune œuvre particulière déjà existante.

L'œuvre à laquelle il faut s'associer en ce temps où le christianisme est menacé de toutes parts, c'est bien l'Église du Retour et pour cela, redonner sa place à la prière.

« Quand donc le Retour du Christ sera proche, la prière de la foi sera donnée à l'Église. Cette prière sera une prière commune, une prière d'accord. Le jour où l'accord sera celui que Dieu attendait, sera aussi le jour de la fin de ce monde, à peu de chose près, en vertu de la promesse.

Supposons donc que l'on voie la prière pour le Retour se former à nouveau sur la terre, et que cette prière s'accompagne d'une recherche de l'accord voulu par Dieu. Le fait de cette prière jointe à la recherche de l'unité dans la prière, ne sera-t-il pas un signe sur que les temps approchent ?

Il est des moments dans votre vie où vous avez compris intérieurement que votre prière allait être exaucée, et comment elle serait exaucée. Cela vous était donné par le Saint-Esprit. Vous ne vous étiez pas trompé : l'événement a répondu à votre prière.

La prière pour le Retour de Jésus est une prière de cet ordre. Elle ne concerne pas une personne seule, mais l'Église de Jésus-Christ visible sur la terre, en communion avec l'Église invisible dans le ciel. »¹³⁸⁷

Cette activité de la prière ne doit pas être sous-estimée. Nous avons évoqué les griefs des jeunes pasteurs réformés au sortir de la 2^{ème} Guerre mondiale envers le piétisme de leurs aînés, piétisme qu'ils assimilaient à une forme d'inaction. Pour L.D., c'est méconnaître l'importance de cette activité qui, bien qu'elle se passe souvent dans le secret, peut produire un résultat bien plus grand que nous ne l'imaginons. Dès les années 1930, L.D. était convaincu du rôle décisif de la prière en lien avec la venue en gloire de Jésus.

¹³⁸⁷ *La vie de communauté*, 1949, 4^e étude, § 2 : Le signe de l'accord.

« La prière de Jésus, — nous l'avons vu dans l'étude précédente, — est une prière qui enfante l'Église qui doit être prête pour son retour. [...] L'homme est appelé à prier pour que les prophéties écrites se réalisent. En priant, l'homme reçoit le don de communier avec Celui qui a dit les Paroles éternelles. De cette prière sortira une action qui concourra à la réalisation des plans divins. [...]

Remarquez que les exhortations à la persévérance dans la prière sont mises en rapport par la Parole avec le retour du Maître (Luc 18/1 et 8). Là est l'épreuve suprême de la foi des chrétiens.

La foi en l'Évangile ne se prouve pas par des discours. La foi en l'Évangile se prouve par la prière, à deux genoux, seul, dans le secret : prière pour que le Maître revienne. Est-on tenté d'avoir une religion pour être vu des hommes : alors on priera moins dans le secret, et on bâtira une œuvre plus visible. Doute-t-on, au fond, de la vérité totale de l'Écriture ? Professe-t-on son orthodoxie sur le papier, ou des lèvres seulement ? Alors on se désintéressera du retour du Seigneur ; et la prière secrète se relâchera. »¹³⁸⁸

Il reprend cette notion de vigilance comme l'élément crucial de l'être-chrétien quand émergera cette Église du Retour. Citons à nouveau le passage de l'étude de 1947 :

« Remarquons que toute exhortation à la vigilance s'accompagne de l'indication d'une tâche précise à accomplir. L'exhortation à la vigilance est, classiquement, jointe à la prière : "Veillez et priez afin que vous ne tombiez pas dans la tentation !" Veillez a ici son sens propre : ne dormez pas, car il y a un travail à faire, et ce travail, c'est maintenant la prière, la prière avec le Christ en Gethsémané. De même encore : "Veillez donc et priez en tous temps afin que vous ayez la force d'échapper à toutes ces choses qui arriveront et de paraître debout devant le Fils de l'homme." Ce dernier passage éclaire encore le sens du : Veillez. Pour vaguer à la tâche sans la défaillance du sommeil, il faut que les cœurs ne soient pas appesantis par les excès du manger et du boire ou par les soucis de la vie. Ici la vigilance rejoint la repentance prêchée au début et au cœur de l'Évangile. Elle rejoint aussi l'ascèse et l'on peut rapprocher la parole de Matth. 19 : "Il y en a qui, se sont rendus eunuques pour le Royaume de Dieu." Pour le Royaume des cieux, cela peut vouloir dire, tout particulièrement : pour les combats du temps de la fin, pour la proche venue du Royaume éternel. »¹³⁸⁹

Notons l'accumulation de termes qui lient la vigilance et le labeur (nous les soulignons). Mais le fruit de ce labeur n'est pas le salut, autrement dit la promesse de notre rédemption finale. Cela reviendrait à restreindre l'espérance à son aspect individuel. La vigilance en vue de l'avènement de Jésus a pour conséquence de nous mobiliser dans le grand projet ecclésial de Dieu. En raison de dix-neuf siècles de divisions, qu'elles aient été entre Juifs et non-juifs ou entre confessions chrétiennes, la priorité consiste donc à œuvrer en vue de la réconciliation. La vigilance devient ainsi une vertu œcuménique où tout le corps de Christ se découvre impliqué, avant de se déployer sur le plan eschatologique. Nous citons longuement l'extrait suivant car il récapitule bien des idées chères à L.D. et que nous avons déjà rencontrées dans d'autres textes et dans la Charte.

« Comme il y a eu une période initiale, une Église primitive, nous devons saisir que nous sommes maintenant dans une période finale, dans une Église que nous pourrions nommer l'Église terminale. L'Église primitive et l'Église terminale sont liées dans le temps écoulé par une période intermédiaire, un "moyen-âge".

Le signe particulier de la vigilance pour saint Paul fut d'apporter aux païens la prédication de l'Évangile qui avait commencé chez les juifs de Jérusalem et de la Judée. Le signe particulier de la vigilance pour l'Église terminale est l'ascension d'amour pour faire entrer dans la salle du festin le Fils aîné [Israël], qui n'a pas encore pris part à la joie du cadet [Les non-juifs qui croient en Jésus].

[...] La chrétienté issue des païens étant minée par la division, la vigilance de l'Église terminale comprend donc en elle, outre la sanctification, l'évangélisation, et les missions, qui

¹³⁸⁸ « Douze études bibliques sur le Retour du Seigneur, IX. La prière en rapport avec le retour du Seigneur », *Esprit et vie*, 1936, p. 250b-252a.

¹³⁸⁹ *Le Retour de Jésus*, 1947, 2^e étude, 1^{ère} partie, § 1 : L'enseignement de Jésus.

sont de tous les temps, l'ascension d'amour vers Israël, et au-dedans même de l'Église, l'exigence de l'Unité, dans la présence de Jésus qui revient.

Il reste un dernier trait pour dépeindre la préparation avant le Retour, à laquelle correspond la vigilance de l'Église terminale. Nous sommes habitués en effet, et c'est un héritage du Moyen-Âge chrétien, à regarder la vigilance comme une vertu individuelle : c'est l'âme qui est vigilante. En ce sens, la mort, si elle n'est pas le Retour de Jésus, en tient lieu provisoirement pour chaque âme. En se préparant à la mort, le chrétien veille afin "de s'en aller et d'être avec Christ". (Ph 1/23)

La vigilance de l'Église terminale est une vigilance de toute l'Église qui se prépare à vaincre la mort. Elle a pour but que tout soit prêt quand Jésus viendra pour juger les vivants et les morts. [...]

C'est dire que l'appel à la vigilance est très sérieux pour les serviteurs de Dieu dans l'Église terminale, car ils représentent la collectivité qu'il faut préparer tout entière. C'est à chacun d'eux que s'adresse l'exhortation du Seigneur : "Quel est donc le serviteur fidèle et prudent, que son maître a établi sur ses gens, pour leur donner la nourriture au temps convenable ? Heureux ce serviteur que son maître, à son arrivée, trouvera faisant ainsi !" (Mt 24/45-46). »¹³⁹⁰

Ajoutons à ce qui vient d'être dit que dans la langue française, le terme « travail » renvoie aussi à la réalité de l'enfantement. Le Nouveau Testament emploie également cette image de la naissance pour décrire l'attente de la réalité nouvelle que sera la plénitude du Royaume.

« Dans l'attente et la préparation du Retour, la communauté priante a part aux douleurs de l'enfantement dans lesquelles la création entière soupire et souffre, Romains 8/22. »¹³⁹¹

« Nous vivons dans les douleurs de l'enfantement de cette Église. Sur le plan œcuménique, un des combats essentiels, c'est l'union entre les ministères. Que la jalousie, les rivalités, cessent entre, conducteurs spirituels du troupeau chrétien sur la terre entière ! Qu'une vérité plus haute les unisse, non dans un amour de sentiment, mais dans l'amour du Christ donné par le Saint-Esprit.

Un autre point essentiel, c'est le retour à l'unité du peuple juif avec les membres issus des païens. L'image de l'Église triomphale en face de la Synagogue aux yeux bandés¹³⁹² ne saurait nous contenter. L'Église sort de l'Ancien Testament, elle est issue d'Israël, et la masse d'Israël, qui est en dehors d'elle, a sa place en elle. Le corps, avec tous ses membres, unis dans l'amour par le Saint-Esprit, c'est l'Église-Épouse, sans aucun mur de séparation entre chrétiens et Israël. »¹³⁹³

La matrice où cet enfantement se fait est évidemment, pour L.D., l'Église. Mais une Église qui s'adonne avant tout à la prière vécue au cœur du culte en Esprit. Car dans la vie culturelle ici-bas nous anticipons le labeur qui sera celui de l'Église du ciel :

« Il y aura du travail dans la vie éternelle : travail de la pensée et du cœur, travail du corps ressuscité, dans le chant et dans la lumière, sans les épines et les ronces de la terre.¹³⁹⁴ Notre liberté, dans l'attente, c'est de travailler de bon cœur et avec joie, de nos mains et de notre tête. Notre travail quotidien, si humble soit-il, reflète la joie du labeur dans la vie éternelle. »¹³⁹⁵

¹³⁹⁰ *Communauté de l'espérance*, 1953, 1^{ère} étude, § 6 : Juste avant le Retour de Jésus.

¹³⁹¹ *Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 1962, 2^e étude, § 4 : Succès et insuccès de l'Union de prière.

¹³⁹² On en trouve notamment un exemple sur le portail sud de la cathédrale de Strasbourg. À Notre-Dame de Paris, une statue semblable représente les yeux bandés de la synagogue par un serpent et pas par un bandeau !

¹³⁹³ *L'Église présente sous l'action du Saint-Esprit*, 1967, 2^e étude, § 3 : L'amour, principe d'unité.

¹³⁹⁴ [Note de L.D.] Le Royaume de Dieu est une terre transfigurée par le Second Avènement, comme le Christ a été définitivement transfiguré par sa Résurrection. La transfiguration actuelle de la vie chrétienne par la sobriété et la vigilance est un reflet de la sainteté de Jésus dans sa vie cachée et au cours de son ministère. Certains moments privilégiés de « Transfiguration » annoncent les nouveaux cieux et la nouvelle terre - Cf. II Cor. 12.

¹³⁹⁵ *L'union de prière et le prophétisme biblique*, 1961, 4^e étude, § 6 : La sobriété dans la vie quotidienne.

7.3 « L'ordre véritable est fondé sur la prière »¹³⁹⁶

Dans l'article qu'il consacre à la pensée du pasteur L.D., Fadiey Lovsky a cette formule :

« La théologie de M. Dallièrè était priée, priante et espérante. »¹³⁹⁷

Nous nous proposons donc de montrer la pertinence de ce jugement dans les paragraphes qui vont suivre.

7.3.1 La prière comme « disponibilité ».

C'est à propos de la prière pour le peuple Juif que L.D. introduit cette notion de « disponibilité ».

§ 26 / 30 L'Union de prière n'ayant reçu aucun champ spécial d'Évangélisation ou de Mission, est disponible pour le peuple juif.

Les personnes qui découvrent la Charte peuvent éprouver un certain malaise par rapport à de telles formulations. Cette « disponibilité » n'est-elle pas une manière déguisée de prier pour la conversion des Juifs, idée qui est de moins en moins bien reçue à mesure que se développe l'enseignement de l'estime entre Juifs et chrétiens ? Pour désamorcer le reproche, il suffit de rappeler que ce 2^e sujet est celui qui a suscité le plus d'évolutions au sein de l'Union de prière (il suffirait de comparer les différentes rédactions de la Charte et en particulier la substitution du terme « illumination » à celui de « conversion » ; § 25 / 29). Toute la difficulté est ici de savoir comment prier pour *l'illumination* du peuple juif sans que cela ne se traduise par une *élimination* d'Israël. Dans l'histoire des 19 derniers siècles en effet, reconnaître en Jésus le Messie équivalait souvent pour un Juif à se couper, de gré ou de force, de son enracinement dans la communauté juive. Quand ce n'étaient pas les autorités des Églises pagano-chrétiennes qui imposaient cette rupture, c'était la synagogue qui fermait ses portes à ceux qu'elle considérait désormais comme des renégats. Adhérer à l'Évangile revenait pour un Juif à changer de monde, de famille, de nom.

Ce qui fut vrai pour les Juifs se vérifia aussi dans les relations entre chrétiens. L.D. l'expérimenta de manière vive dans cette région des Cévennes si profondément marquée par les guerres de religions. Dans de nombreux villages, il était très mal vu jusque dans les années 1960 que catholiques et protestants se mélangent. Même au niveau des commerces, chacun se rendait dans la boulangerie ou la boucherie correspondant à sa confession. Les mariages mixtes demandaient beaucoup de persévérance aux époux issus d'églises différentes car, que ce soit dans les familles ou les communautés de foi, les obstacles et les tracasseries étaient nombreux.

Sur le terrain missionnaire aussi les « âmes » étaient réparties entre les différentes Mission et cette répartition était souvent décidée en fonction de la religion dominante dans le pays colonisateur. Et que dire de la compétition entre dénominations protestantes où l'on n'hésitait pas parfois à agrandir son troupeau en « volant » les brebis d'autres communautés.

Aujourd'hui, les choses changent. Du côté chrétien, nous sommes devenus beaucoup plus attentifs à ne pas confondre évangélisation et christianisation forcée - pour ne pas dire

¹³⁹⁶ Jullien GREEN, *Devant la porte sombre (1940-1943)* (Journal III), Plon : Paris, 1946 : « L'ordre véritable est fondé sur la prière, tout le reste n'est que désordre (plus ou moins bien camouflé). Tout ce qui est édifié sur autre chose ne peut que s'effondrer tôt ou tard dans la boue sanglante (30.07.1940) ».

¹³⁹⁷ « La pensée théologique du pasteur Louis Dallièrè », op. cit., p. 171.

colonisation. Nous sommes conscients que présenter l'Évangile à des Juifs ne peut - pour des raisons historiques et culturelles - se faire avec légèreté et sans beaucoup d'humilité. Du côté juif, on constate aussi depuis quelques années, une plus grande curiosité pour la figure de Jésus et un désir de plus en plus clair des autorités religieuses d'entrer en dialogue avec le christianisme.

Ces évolutions doivent nous interpeller. À cet égard, le terme de « disponibilité » nous semble tout à fait judicieux pour éviter le triomphalisme parfois lié à un zèle missionnaire exagéré. Être disponible, c'est adopter une attitude, une posture (comme le pharisien et le publicain dont Jésus observe la prière ; Luc 18.10-14) ; cela suppose en outre une volontaire humilité, celle de celui qui se tient dans l'attente des directives qu'un autre lui donnera.

C'est pour cela que L.D. relie aussi, dans un de ses enseignements, la question de la disponibilité à celle des vœux de type monastique. Ce qu'il appelle le « vœux de disponibilité » est une forme souple mais ferme d'engagement au service de Dieu et de l'Église.

« Le choix de l'état de vie "disponible" pour le service du Christ dépend avant tout d'une délibération du cœur et de l'esprit, à la lumière de l'Écriture. [...] Par sa formation, même dans l'âme, le vœu est d'abord intérieur, privé. Il peut être apporté à Dieu dans la solitude, si du moins il a été entouré, lors de sa germination intérieure, de tous les avis nécessaires. Les vœux de disponibilité peuvent en rester à ce stade. Au sein des paroisses, plusieurs peuvent les prendre, surtout en ce qui concerne le célibat, qui redonne à la femme non-mariée, ainsi qu'à la veuve qui décide de rester veuve, tout l'honneur qui leur est dû dans le Corps de Jésus-Christ.

"Les membres de l'Union de prière", dit la Charte (§ 71, éd. 1953) "ne prononcent pas de vœux". Cela doit s'entendre des vœux "solennels" dont nous allons parler dans un instant. Loin de nous la pensée que, au sein de l'Union de prière, on ne puisse pas prendre de vœux de disponibilité, sous la forme privée, puisque c'est là le privilège de tout fidèle de l'Église. »¹³⁹⁸

Sur le plan spirituel, cette disponibilité veut avant tout dire que nous demeurons à l'écoute de l'Esprit (et nous rejoignons ici tout ce que nous disions de la « nouveauté »). Mais être disponible pour le peuple juif, ou pour l'unité visible des chrétiens, n'est-ce pas aussi accepter une volontaire soumission à ce que l'autre pourrait nous proposer ?¹³⁹⁹ Ce ne serait d'ailleurs qu'un juste retour des choses après les siècles d'arrogance et de méchanceté dont les chrétiens ont fait preuve vis-à-vis des Juifs ou entre eux !

Être disponible c'est tout le contraire des coups, des insultes, du mépris... C'est l'attitude de la communauté apostolique au début du livre des Actes : elle attend, comme Jésus lui a dit de la faire ; elle accepte d'être maltraitée ; elle s'engage dans les voies nouvelles que l'Esprit-Saint ouvre à Jérusalem, en Judée, à Samarie et jusqu'aux extrémités du monde.

Pour le fondateur de l'Union de prière, il doit à nouveau en être ainsi aujourd'hui. L'Église vivifiée par l'Esprit, l'Église qui espère l'avènement du Royaume, mais qui est aussi l'Église qui a renoncé à se vouloir puissante et influente et qui se redécouvre comme une Église au pied de la Croix a pour modèle la Vierge Marie :

§ 21 / 25 Autour de la Croix du Fils se trouve « un reste selon l'élection de la grâce », représenté par la Vierge Marie et S. Jean, reste issu comme Jésus lui-même du sang d'Abraham (Romains 11/5).

On pourrait s'étonner qu'un pasteur protestant prenne la mère de Jésus comme

¹³⁹⁸ *La communauté et les vœux*, 1955, 4^e étude, § 4 : Vœux privés, semi-privés ou solennel.

¹³⁹⁹ Nous pourrions citer comme exemple d'une telle démarche les Servantes de l'Unité, tiers-ordre lié à la communauté des sœurs de Grandchamp (près de Neuchâtel, Suisse) :

<http://www.grandchamp.org/servantes-de-l-unite/> (consulté le 29/04/2017).

modèle.¹⁴⁰⁰ Ce qui compte à ses yeux, c'est l'absolue « disponibilité » de la jeune fille de Nazareth. En répondant à l'ange : « Je suis la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon ta parole » (Luc 1.38), elle montre qu'elle attend tout de Dieu. Par là, elle n'est pas cette femme d'exception et quasi divinisée que la piété mariale a souvent fait d'elle, mais l'exemple le plus radical de ce que l'accueil de la grâce rend possible.

« Dans la confession même de la foi il doit y avoir place, en première ligne, pour le *Fiat* de l'annonciation. »¹⁴⁰¹

Pour L.D., elle est donc avant tout figure de l'Église qui ne peut porter du fruit qu'en disant « oui » à la volonté de Dieu pour elle et, à travers elle, pour le monde. Mais Marie est aussi « du sang d'Abraham » (§ 21 / 25) et elle est donc aussi figure d'Israël.

« Dans la confession de la foi, il me semble qu'il faut mettre en premier plan la Vierge Marie. Paradoxe puisqu'il s'agit d'une liturgie réformée. Le tout est de rester sur le terrain biblique, et d'éviter toute spéculation et toute controverse.

Or il est évident, selon les Écritures, qu'Israël c'est essentiellement et primordialement Marie. Elle a vécu la Loi d'une manière accomplie, et elle l'a transmise à Jésus dans son abaissement d'enfant.

Aussi dans la prière d'action de grâces le nom de Marie doit-il venir, avec celui de Jean-Baptiste, entre l'ancienne et la nouvelle alliance, non à la fin.

Dans la confession des péchés, la proposition : "(le peuple) où tu as choisi de faire naître Jésus-Christ", n'insère pas assez notre Sauveur sur Abraham par Marie. Jésus sort des entrailles même d'Israël et Marie est Theotokos. »¹⁴⁰²

Cette filiation de Marie à Israël sera constamment mise en avant par L.D. et justifie pour lui l'impossibilité de confondre ou de séparer l'élément juif et l'élément non-juif de qui sont, ensemble, constitutifs de la réalité de l'Église (voir le titre de la conférence de 1941 : l'Église composée de Juifs et de non-juifs).

« Le fondement de l'Église est juif. Ceci est vrai dans la personne du Seigneur : l'homme Jésus est Juif, et la femme par qui le salut est entré dans le monde, la Vierge Marie, est juive, les apôtres du Christ, y compris l'apôtre des Païens sont juifs. La première église est composée de Juifs, à l'exclusion des Païens, et elle a son siège à Jérusalem, capitale du monde juif. Les écrivains sacrés de la Nouvelle alliance, à l'exception d'un seul, sont des Juifs. »¹⁴⁰³

« La Vierge Marie représente toute la race élue d'Israël. La mère du Sauveur, c'est aussi le peuple juif, dépositaire de la Parole révélée par Dieu dans les temps anciens. »¹⁴⁰⁴

Sur la base de ces textes nous comprenons que la « disponibilité » consiste à laisser toute l'œuvre de Dieu s'accomplir en nous sans perdre de vue que la finalité du projet de Dieu est l'avènement du Royaume et la victoire sur la mort. Nous retrouvons donc Marie comme figure

¹⁴⁰⁰ Le pasteur Jacques Serr a rassemblé dans un cahier manuscrit ce que L.D. croyait et enseignait à propos de Marie (1992, archives UP). On devine un grand respect pour la figure de Marie et une proximité doctrinale à son sujet avec Luther ou le catholicisme. Voici un exemple des propos de L.D. sur Marie : « Moi, j'aime énormément Marie. Ma femme s'appelait Marie. Elles sont ensemble. [...] Ne scandalisez pas les Catholiques. Cherchez dans les Écritures. Jésus-Christ n'est-il pas né d'une femme ? Jésus-Christ n'a-t-il pas aimé sa Mère ? Vous, mes sœurs, votre fils, il est cloué sur la Croix, --- je ne « catholicise » pas, c'est biblique --- et sa Mère est là. Est-il défendu de méditer cela ? Comment peut-on être scandalisé ? (*Quelques chapitres des Actes : Actes XIV*, 1966)

¹⁴⁰¹ Lettre de L.D. à Fadiey Lovsky, 6 janvier 1953 (L.D. donne un avis sur un projet de liturgie du culte réformé à la rédaction de laquelle participe F. Lovsky)

¹⁴⁰² Ibid.

¹⁴⁰³ *Le Retour de Jésus*, 1947, 3^e étude, 2^e partie, § 1 : Le texte clé.

¹⁴⁰⁴ *Quelle heure est-il ?*, 1969, 1^{ère} étude, § 1 : Le mystère de Christ.

eschatologique :

« Je suis porté à penser avec le P. Braun que la femme du chap. 12 de l'Apocalypse est, avant tout, Marie. L'interprétation par Israël ou l'Église me paraît insuffisante, et je ne la verrais qu'au second plan. »¹⁴⁰⁵

§ 61 / 65 Il faut vouloir la victoire sur la mort : pour cela, vouloir que Jésus revienne en gloire, conformément aux prophéties de la Nouvelle Alliance, comme il est venu en abaissement dans le sein de la Vierge Marie, conformément aux prophéties de l'Ancienne Alliance.

7.3.2 La prière comme combat

Nous l'avons dit à plusieurs reprises, la « disponibilité » n'est pas le quiétisme. L'autre versant de la prière, même si cela peut sembler paradoxal, est sa dimension combative. D'un certain point de vue, la Charte est un écrit de combat (son texte n'a-t-il pas été mûri pendant les années de la 2^e Guerre mondiale ?). À deux reprises il est fait référence à l'image du Mont Saint-Michel, décrivant l'Union de prière comme une « forteresse au péril de la mer » (§ 16 / 20 & § 32 / 36).¹⁴⁰⁶ Que ce soit pour le Réveil, pour les pasteurs, pour le peuple juif, pour l'unité, la prière apparaît comme une lutte, un combat.¹⁴⁰⁷ C'est donc une prière exigeante, une prière difficile, une prière qui rencontrera résistance et opposition, non seulement dans le monde visible mais aussi dans l'invisible.¹⁴⁰⁸

Ce lien entre affirmation de la foi et combat est étroitement lié à la réalité de l'Église depuis ses débuts dans le livre des Actes :

« Le jour de la Pentecôte commence le dernier combat, pour lequel Jésus forme son Épouse, l'Église. La lutte contre la mort commence alors : on ne doit pas la reporter au dernier jour comme après une sorte de parenthèse. »¹⁴⁰⁹

Cela renvoie aussi à la date du 2 août 1914. Avec la fin de la chrétienté, l'Église ne vit plus cette dynamique d'expansion continue qui fut celle de l'évangélisation des Nations, mais est entrée dans une période qui voit se dresser contre elle « un monde qui la renie et l'abandonne » :

§ 18 / 22 L'Union de prière renonce à s'épanouir dans un tel champ de conquête. Elle voit une Église qui, par sa force interne en Christ, se ressaisit, se maintient, se fortifie plus que jamais au sein d'un monde qui la renie et l'abandonne.

Dans les périodes où l'approche prophétique dominait, les croyants avaient cette conviction qu'ils pouvaient changer le cours de l'histoire en se mettant à l'écoute de Dieu.¹⁴¹⁰

¹⁴⁰⁵ Lettre de L.D. à F. Lovsky, 19 février 1954. Allusion au livre : *La Mère des fidèles : Essai de théologie johannique*, Tournai : Casterman, 1954.

¹⁴⁰⁶ Il est intéressant de relever que le Maharal de Prague (Rabbi Loew) disait : « La mer ce sont les nations, Israël est la terre, la montagne battue par les flots » (Benjamin GROSS, *Que la lumière soit. « Nér Mitsva » du Maharal de Prague*, Paris : Albin Michel, 1995, p. 75).

¹⁴⁰⁷ Dans l'histoire chrétienne, la symbolique militaire a régulièrement été reprise par des mouvements qui soulignaient ainsi leur volonté d'engagement : les Jésuites, l'Armée du Salut, les Légionnaires du Christ (mouvement catholique militant). Dans les pays anglo-saxons on parle volontiers de « croisade » (Crusade) pour désigner une campagne d'évangélisation dans l'espace public.

¹⁴⁰⁸ Cette dimension du combat est aussi liée par L.D. au baptême : « S. Paul s'inspire souvent des images militaires (II Tim. 2/3. Autres images militaires dans S. Paul : II Cor. 10/3-5 ; Ephés. 6/11-18, I Tim. 1/18, 6/12 ; II Tim. 4/7). Le service de Christ est, une *militia Christi*. Les orateurs sacrés proclameront que l'Église est la milice de Jésus-Christ » (*La signification du sacrement*, 1947, IV).

¹⁴⁰⁹ *La maladie et la guérison*, 1957, 1^{ère} étude, § 6 : Qu'advient-il des conséquences du péché ?

¹⁴¹⁰ On peut rappeler ici que le rôle premier du prophète n'est pas tant d'annoncer l'avenir que de

Le zèle missionnaire reposait sur cette assurance d'un Évangile compris comme puissance de transformation du monde et de l'homme. Le mot d'ordre de l'approche prophétique fut le plus souvent : REPENTANCE. L'approche apocalyptique-messianique du réel, au contraire, part du constat désabusé d'un monde tellement imprégné par le mal que la possibilité d'un changement n'est plus entre les mains des hommes mais appelle une intervention radicale de Dieu, intervention qui est de l'ordre du miracle. Le mot d'ordre de l'approche apocalyptique-messianique est plutôt : RESISTANCE (ce terme est en effet important dans la seconde partie de la Charte où les membres sont invités à vivre « en résistance à l'antichrist »).

Si l'Union de Prière a préféré la prière à l'activisme, n'est-ce pas justement parce que pour ce qui concerne le peuple juif, l'unité visible du corps de Christ ou l'avènement de Jésus-Christ et la résurrection des morts, l'initiative est désormais avant tout entre les mains de Dieu ? C'est ce que peut laisser entendre le § 20 / 24 quand il parle d'une Église « réduite à l'impuissance et à une sorte de mort ». Bien sûr, cela ne veut pas dire qu'il faille adopter une forme de quiétisme qui inciterait à attendre passivement la fin des temps. Mais s'il est vrai que nous devons vivre dans une résistance à l'antichrist (§ 113), c'est que nous ne sommes plus à l'ère de la chrétienté triomphante, mais que l'Église se comprend désormais comme ce « reste » qui ne peut compter que sur le secours divin pour sa subsistance.

Cela implique aussi un changement dans la manière dont nous comprenons les rapports d'Israël et de l'Église. Si pendant des siècles on s'est plu à opposer l'Église et la Synagogue (il est vrai que sur le plan du prosélytisme, il y eut bien aux premiers siècles, une rivalité entre les deux mouvements religieux), ou l'Église et le monde (Église conquérante par rapport à un monde païen toujours plus colonisé et christianisé), l'opposition qui apparaît aujourd'hui consiste en un affrontement d'un « reste » de l'Église (composé de Juifs et de non-Juifs § 21-24 / 25-29) aux prises avec la coalition d'une masse infidèle de chrétiens et de Juifs (§ 19-20, 32 / 23-24, 36).

« Même ennemis, même se combattant, Israël et l'Église n'ont jamais été séparés dans le cœur du Père. La souffrance d'Israël a été agréée, unie par la Miséricorde d'En-haut, à la souffrance de la Croix, même si ceux qui portaient cette souffrance ignoraient la valeur de la Croix.

Le sort des chrétiens, dans leur imperfection, n'a-t-il pas été, tout au long de l'histoire, de se "battre entre eux aussi ? A un moment, le pape a orienté l'humeur combative de l'Occident contre les Musulmans, et ce furent les croisades, guerre encore, là où il eût fallu des apôtres et des missionnaires. Pourtant, Dieu, dans une patience infinie, écoutait la prière de ces chrétiens, et savait discerner parmi eux les justes et les injustes. »¹⁴¹¹

Dans ce climat d'un affrontement ultime, l'ennemi n'est plus le Juif ni le non-juif ; ce n'est pas non plus les croyants des autres Églises, mais l'infidélité sous sa forme particulière qu'est l'apostasie.

§ 15 / 19 Elle embrasse donc, dans sa prière pour le Réveil, l'Église universelle actuellement existante, avec son Évangélisation et ses Missions, au sein d'un monde qu'entraîne un courant général d'apostasie du Christianisme.

Celle-ci se niche aussi dans l'Église et en nous. C'est d'ailleurs ce dont se soucie avant tout L.D. Que le monde soit incrédule, cela exista de tous temps. Mais aujourd'hui, la menace est le rejet de la foi par les baptisés eux-mêmes.

redire, en son temps, la volonté de Dieu. Le prophète annonce la repentance et prédit le jugement à ceux qui s'obstineraient à persister dans le mal.

¹⁴¹¹ *Trois études*, 1972, 3^e étude : Des deux il n'a fait qu'un, § 2 : L'union des deux fils désunis.

« XI. Il est possible que le Baptême et la Cène soient comme rejetés par celui qui les a reçus, dans le cas où il y a non seulement absence ou sommeil de la foi, mais rejet volontaire de celle-ci : ainsi se constitue l'apostasie. [...] »

L'abandon de la foi par le fidèle baptisé a reçu le nom d'apostasie, ce qui rejoint les perspectives eschatologiques, tant dans S. Jean que dans S. Paul (I Jean 2/18 - II Thess. 2/3-4). »¹⁴¹²

« Dans les temps modernes les baptisés-enfants sont suffisamment incorporés à l'Église, suffisamment christianisés, pour se précipiter en foule dans les voies de l'apostasie, et prendre rang dans les mouvements de masse, impénétrables au salut qu'ils ont nié. "Vous avez revêtu Christ", disait S. Paul aux baptisés. Nos contemporains sont des gens qui ont fait, eux ou leurs pères, le mouvement inverse : ils ont rejeté le vêtement surnaturel de la foi, ils rejettent toute grâce posée sur eux. Il fallait que ce mystère d'iniquité eût son accomplissement. »¹⁴¹³

Mais en même temps que les Églises voient s'accroître ce mouvement de désaffection, on doit noter aussi les initiatives qui renforcent la communion et contribuent ainsi à la paix. Car s'il y a bien un « combat de la foi », ce combat n'est plus à mener à la pointe de l'épée.

« Le 28 octobre 1965, le pape Paul VI a promulgué la "Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes", adoptée par le Concile de Vatican II. On peut déplorer une certaine faiblesse de ce texte. Il n'en contient pas moins une déclaration, non de guerre, mais de paix, faite en particulier aux Musulmans et aux Juifs.

La déclaration répudie ce qui a été si longtemps la croyance de la chrétienté, que tous les Juifs du temps du Calvaire et de tous les siècles, sont coupables de la Croix. "L'Église réprouve donc, en tant que contraire à l'esprit de Christ, toute discrimination ou vexation opérée envers des hommes en raison de leur race, de leur couleur, de leur classe ou de leur religion" ».¹⁴¹⁴

« Ne peut-on pas dire que, au Conseil œcuménique de Genève, lorsqu'il s'y est rendu le mardi 10 juin de cette année, le pape était un seul cœur avec les protestants et avec les orthodoxes présents, dans cette déclaration de paix aux Musulmans et aux Juifs ? Même s'ils n'en ont pas parlé, tous les cœurs étaient d'accord sur ce point capital. »¹⁴¹⁵

7.3.3 La prière comme communion

La paix que L.D. mentionne dans les citations ci-dessus va bien plus loin que la fin terrestre de toute forme de conflit. Le terme qui s'imposerait ici, bien qu'il n'apparaisse jamais dans les écrits – ce n'était pas encore la mode d'employer des mots en hébreu – est celui de « shalom ». Ce mot renvoie à une notion de plénitude et la pensée juive l'utilise aussi en un sens messianique.

Son équivalent pour le fondateur de l'Union de prière nous semble être « communion ». Il renvoie évidemment à la communion eucharistique et nous avons déjà souligné l'importance du Repas du Seigneur dans la pensée de L.D. Rappelons aussi le lien étroit entre la Sainte Cène et l'aspiration à l'unité visible de l'Église. La fracture la plus profonde entre les grandes confessions chrétiennes et celle qui semble si difficile à surmonter, porte précisément sur l'eucharistie. C'est pourtant autour du repas messianique que l'espérance trouve l'une de ses promesses les plus fortes. Le lieu où cette présence de Dieu aux créatures se manifeste est donc bien le culte, mais un culte qui par l'action de l'Esprit-Saint s'éloigne de toute réduction

¹⁴¹² La signification du sacrement dans le baptême et la Sainte-Cène, 1947, thèse XI.

¹⁴¹³ *La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé*, 1947, § XI.

¹⁴¹⁴ Texte par exemple dans Augustin, Cardinal BEA, « L'Église et le peuple Juif », Paris : Éditions du Cerf, 1967, p. 141-148. Cette citation est à la page 147 de cet ouvrage.

¹⁴¹⁵ *Quelle heure est-il ?*, 1969, 3^e étude, § 1 : Au XII^e et au XX^e siècle

formelle.

« Que ce soit dans les dissidences ou dans les églises anciennes, les sacrements sont souvent célébrés d'une manière que j'appellerai libérale ou judaïque peut-être ; ici c'est avec plus d'exaltation, là avec plus de pompe. Dans les deux directions, on obéit souvent à une prescription, on se met en règle avec un commandement religieux. En réalité, le Baptême et la Sainte-Cène sont des mystères qui s'accomplissent actuellement par une présence du Christ qui s'est lié à ces actions sacrées. Le cœur rempli du Saint- Esprit perçoit, saisit, célèbre la présence du Seigneur ; ce cœur est en prière pour que le mystère devienne lumière pour les autres. »¹⁴¹⁶

Mais plus fondamentalement, la communion qui est visée par la prière de l'Église du retour, c'est celle avec Dieu lui-même, communion dans l'amour trinitaire. Pour L.D., toute notre vie de foi doit tendre à vivre dans la présence du Dieu aimé.¹⁴¹⁷ Mais tant que la mort subsiste, cette communion est amoindrie. Même pour la mystique la plus épurée, la communion dans l'extase reste imparfaite ne serait-ce que par tout ce qui la limite corporellement ou temporellement.

« Si Dieu, que je ne vois pas, est la source éternelle de l'amour, si c'est en lui, par la foi en Christ, que j'apprends à aimer, mon être intérieur s'ouvre à une soif plus grande, celle de la présence de Dieu lui-même. Car l'amour qui vient d'en haut est abandon et joie dans une présence, bonheur désintéressé, plénitude qui exclut l'égoïsme de la possession ou de l'exploitation de l'être aimé. L'objet de l'espérance est une plénitude de cet amour, une accession de mon être créé à la présence éternelle de Dieu. »¹⁴¹⁸

« L'espérance en l'homme est une vertu de l'âme, individuelle si l'on veut ; mais elle tend vers une plénitude universelle. Limiter l'espérance au bonheur de l'âme séparée après la mort est impossible. L'espérance veut que Dieu soit heureux par la présence de toute son Église aimée, épouse du Fils dans la Résurrection ; l'espérance veut que toute l'Église ressuscitée soit heureuse dans la vue de Dieu ; mon espérance sera comblée quand, ressuscité, j'aurai part à la plénitude de la présence de Dieu et de l'Église. »¹⁴¹⁹

Cette notion d'une rédemption de la création qui culmine dans la co-présence du créateur et des créatures est aussi partagée par la tradition juive :

« Mais nous avons aussi un rabbin juif, Judah Halévy,¹⁴²⁰ contemporain de Bernard [de Clairvaux] et d'Aelred [de Rievaulx] qui écrivait : "Toutes les nations préparent la voie du Messie triomphant, le fruit suprême qu'Israël attend dans la douleur et l'exil : les peuples à leur tour sauront qu'ils sont les fruits du Roi de Gloire, et lorsqu'ils le reconnaîtront, ils formeront un arbre unique, et salueront la racine jadis méprisée. La Gloire et la Présence, - Shékina - envahiront la terre entière au Retour d'Israël dans la Jérusalem de DIEU, à l'heure de la Résurrection d'entre les morts" ».

Il y a donc un aspect universel à cette mise en avant de la communion comme aboutissement de toute l'histoire du salut. Cette communion sera celle des disciples de Jésus trop longtemps séparés ; elle sera également celle des enfants d'Abraham qui au travers de son descendant Jésus, dépasseront ce qui les tenait éloignés ; elle sera enfin celle de toute la création libérée de la malédiction de la mort.

En fondant l'Union de prière, L.D. a voulu qu'elle soit en un siècle jalonné de drames, une communauté de l'espérance. C'est pourquoi, malgré tout ce qui pourrait se dresser contre cette espérance, nous pouvons redire la confiance qui nous habite et qui nous guide avec les

¹⁴¹⁶ *Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 1962, II, § 3 : L'exigence d'une fidélité de cœur.

¹⁴¹⁷ Dans sa correspondance avec Daniel Patte, L.D. soulignait aussi l'importance d'une « philosophie de la présence ».

¹⁴¹⁸ *Communauté de l'espérance*, 1953, 2^e étude, § 2 : Foi et espérance, espérance et amour.

¹⁴¹⁹ Ibid, 2^e étude, § 4 : L'espérance de Dieu.

¹⁴²⁰ Judah Halévy (1085-1141). Bernard de Clairvaux (1091-1153). Aelred de Rievaulx (1110-1167).

paroles d'action de grâce qui terminent la liturgie de Sainte-Cène en usage dans les rencontres de l'Union de prière :¹⁴²¹

Pasteur	Rendons grâces à Dieu. Pour la force et le réconfort que tu nous as donnés par le corps et le sang du Christ.
<i>Tous</i>	<i>Grâces te soient rendues, Seigneur</i>
Pasteur	Pour la joie de ce repas, pris en communion avec le ressuscité.
<i>Tous</i>	<i>Grâces te soient rendues, Seigneur.</i>
Pasteur	Pour l'unité en un même corps, de tous ceux qui participent au même pain et à la même coupe.
<i>Tous</i>	<i>Grâces te soient rendues, Seigneur.</i>
Pasteur	Pour la vision de ton Royaume éternel.
<i>Tous</i>	<i>Grâces te soient rendues, Seigneur.</i>

¹⁴²¹ D'après la *Liturgie de l'Église Réformée de France*, Paris : Berger-Levrault, 1963, p.42, § 2.

Liste des figures

Fig. 1 : Photo du pasteur Louis Dallièrè.	p. 25
Fig. 2 : La maison de « Boissier », siège de l'Union de prière.	p. 42
Fig. 3 : Schéma des 7 dispensations.	p. 350
Fig. 4 : Les 7 dispensations en relation aux 7 jours de la création	p. 350

Bibliographie des articles et ouvrages **cités dans la thèse**

- ABEL, Etienne, « Philosophie et théologie : époque moderne et contemporaine », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 907-912 (Quadrige).
- ALEXANDER, P. H., « Scofield Reference Bible », *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 1044-1045.
- ALLMEN, Jean-Jacques (von), « Remarques sur quelques collections théologiques », *Foi et Vie*, 1948, 46 / 1, p. 84-88.
- , « La confirmation », in *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1964, p. 141-182.
- , *Pastorale du baptême*, Fribourg – Paris : Éditions Universitaire – CERF, 1978, 197 p.
- ALTHOUSE, Peter, « "Left Behind" – Fact or Fiction: Ecumenical Dilemmas of the Fundamentalist Millenarian Tension within Pentecostalism », *Journal of Pentecostal Theology*, 2005, 13 / 2, p. 187-207.
- AMIOTTE-SUCHET, Laurent, *Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale. Analyse comparée des modes de mise en présence du divin*, Thèse de doctorat, Paris : EPHE Section Sciences religieuses, 2006, 841 p.
- AMIOTTE-SUCHET, Jean-Paul WILLAIME. *La pluie de l'Esprit : Étude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne "Mission du Plein Évangile. La Porte Ouverte Chrétienne"*. 2004. Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (en ligne) <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00124902/document> (consulté le 26/02/2016)
- AMSLER, Samuel, *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1963, 81 p. (Cahiers théologique 49).
- ANDERSON, C. Colt, « A Catholic and Ecumenical Response to the *Left Behind* Series », *Journal of Pentecostal Theology*, 1995, 13 / 2, p. 209-230.
- ANDERSON, Robert Mapes, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*, New York – Oxford : Oxford University Press, 1979, 334 p.
- ANTIER, Guilhen, *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 2010, 362 p.
- ANTOMARCHI, A., *Un prophète a parlé : Ben-Ezra. Nouveaux commentaires des prophéties de Daniel, de l'Antéchrist et "les nouveaux cieux et la nouvelle terre"*, Marseille : Chez l'éd. A. Antomarchi, 1934, 209 p.
- ARCHER, Kenneth, *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty First Century : Spirit, Scripture and Community*, London – New York : T & T Clark, 2004, xi + 219 p. (Journal of Pentecostal Theology, Supplement series 28).
- ARIEL, Yaakov S., *Evangelizing the Chosen People: Missions to the Jews in America, 1880-2000*, Chapel Hill – London : University of North Carolina Press, 2000, x + 367 p.
- ARNOLD, Matthieu, « Oscar Cullmann, théologien luthérien ? », *Theologische Zeitschrift*, 58 / 3, 2002, p. 249-261.
- , « Albert Schweitzer et la vie de Jésus. La place de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* dans son œuvre théologique et humanitaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 84 / 4, 2009, p. 513-534.
- , *Albert Schweitzer. La compassion et la raison*, Lyon : Olivétan, 2015, 135 p. (Figures protestantes).
- ARRINGTON, French L. « Dispensationalism », *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 584-586.
- A Time to Heal : A Report for the House of Bishops on the Healing Ministry*, Collectif, London : Church House Publishing, 2004 (4th edition) (en ligne) <https://books.google.fr/> (Consulté 26/02/2016).
- AUBREE, Marion, « Pentecôtisme / néo-pentecôtisme », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 875-882 (Quadrige).

Bibliographie des ouvrages cités

- BANON, David, *Le messianisme*, Paris : PUF, 1998, 127 p. (Que sais-je ? n° 3377).
- « Le baptême », Collectif, *Les Cahiers du Matin Vient*, 1937, vol. 8 / N° 3-4, 148 p.
- Le baptême dans l'Église réformée. Textes commentés par un groupe de pasteurs*, Collectif, Neuchâtel : Imprimerie Paul Attinger, 1954, 103 p.
- BARRETT, David B. ; JOHNSON, Todd M., « Global Statistics », in BURGESS, S. M. (ed.) *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 283-302.
- BARTFELD, F. « Le Rappel des Juifs selon L[ouis]-C[laude] de Saint-Martin », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1981, 61 / 2, p. 137-145.
- BARTH, Karl, *Parole de Dieu, parole humaine*, Paris : Je Sers, 1933, 270 p.
- , *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zurich : Zollikon, 1947, 3^e éd., 48 p. Theologische Studien / Hrsg. von Karl Barth, 14. (Traduction française : « La doctrine ecclésiastique du baptême », *Foi et Vie*, 47/1, janvier-février 1949, p. 1-50)
- , *La théologie évangélique au XIX^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 1957, 47 p. (Cahiers du Renouveau, XVI)
- , *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1958, 159 p. (Bibliothèque théologique).
- , *Dogmatique : La doctrine de la création* (III / 4**), Genève : Labor et Fides, 1965, 415 p.
- , *Entretiens à Rome après le Concile*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1968, 69 p. (Cahiers théologiques, 58).
- , *La théologie protestante au dix-neuvième siècle. Préhistoire et histoire*, Genève : Labor et Fides, 1969, 465 p.
- BARTH, Markus, *Die Taufe – Ein Sakrament ?*, Zürich : Evangelischer Verlag, 1951, 568 p.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève : Labor et Fides, 1994, 324 p.
- BAUBEROT, Jean, « L'évolution du groupe socio-religieux protestant dans la société française contemporaine. Indicateurs : Politique et éthique sexuelle », in *Églises et Groupes religieux dans la société française : intégration ou marginalisation*, Strasbourg : CERDIC, 1977, p. 137-178.
- , ed., *Vers l'unité pour quel témoignage ? La restauration de l'unité réformée (1933-1938)*, Paris : Les Bergers et Les Mages, 1982, 379 p.
- , « Vers un renouveau de l'individualisme protestant ? », *Lumière & Vie*, 1987, XXXVI, 184, p. 53-62.
- , « Courants de pensée, piété, apostolat. I. Le protestantisme » & « Les Églises et les relations internationales. I. Les Églises protestantes », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XII : Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Desclée-Fayard, 1990, p. 87-115 & 259-297.
- BENNET, David M., *Edward Irving Reconsidered. The Man, His Controversies, and the Pentecostal Movement*, Eugene : Wipf and Stock, 2014,
- BERKOUWER, Gerrit. C., « Incertitudes modernes et foi chrétienne », *La Revue réformée*, 2007 / 1, LVIII / 241, p. 11-85.
- BERNANOS, George, *Sous le soleil de Satan*, Paris : Plon-Nourrit, 1926, 2 vol., 253 + 252 p. (Bibliothèque reliée Plon n° 119-120)
- BERRUS, Albert, « Des Réveils au XX^e siècle : Brigade et Brigadette », *La Revue réformée*, 1999 / 3, L / 204, p. 33-41.
- BERTHOUD-MONOD, Rose-Marie & Jean-Marc, *Mysticisme d'hier et d'aujourd'hui*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 2000, 168 p.
- BERTONE John A., « Seven Dispensations or Two-Age View of History », in Peter Althouse & Robby Waddell, eds., *Perspectives in Pentecostal Eschatologies. World Without End*, Eugene : Pickwick Publications, 2010, p. 61-94.
- BERTRAND, André-Numa, « L'adoration dans le culte protestant », in *L'Église*, Paris : Fischbacher, 1931, p. 43-71.
- BIRMELE, André, « Le débat entre Luther et Zwingli. Une contribution au dialogue œcuménique sur le baptême », *Positions luthériennes*, 39 / 1, 1991, p. 41-59.

- _, « Baptism and the Unity of the Church in Ecumenical Dialogues », in Root, M.; Saarinen, R. (eds.), *Baptism and the Unity of the Church*, Geneva : WCC Publications, 1998, p. 104-129.
- _, *L'horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris – Lyon : CERF – Olivétan, 2013, 508 p.
- _, « Baptême dans l'Esprit-Saint et Église », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 247-257.
- BIRMELE, André ; LIENHARD, Marc, *La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris - Genève : CERF - Labor et Fides, 1991, 605 p.
- BIRMELE, André ; TERME, Jacques (éd.), « Le dialogue des Églises luthériennes et des Églises réformées avec les Églises baptistes », *Accords et dialogues œcuméniques. Bilatéraux & multilatéraux ; Français, européens et internationaux*, Lyon : Olivétan, 2007, CD-Rom.
- BITTLINGER, Arnold (ed.), *The Church is Charismatic. The World Council of Churches and the Charismatic Renewal*, Geneva : WCC, 1981, ii + 241 p.
- BLAIRON, Jacques, *L'Église Protestante Évangélique de Pâturages des origines à nos jours*, s.l., 1992, 134 p. [Compilation d'extraits des archives et des bulletins paroissiaux]
- BLANCHETIERE François, « Le montanisme originel », *Revue des Sciences Religieuses*, 52 / 2, 1978. p. 118-134.
- BLASER, Klauspeter, « L'Esprit et la sanctification », in *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, p. 279-302.
- BLOCH, Ernst, *Le principe espérance*, 3 vol., Paris : Gallimard, 1976, 1982, 1991, 536 p., 578 p., 564 p (NRF - bibliothèque de philosophie).
- BLOCHER, Henri, « Millénarisme », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris – Genève : CERF – Labor et Fides, 1995, p. 974.
- BLOESCH, Donald G., introduction à la traduction de l'ouvrage de E. BUSCH, *Karl Barth and the Pietists. The Young Karl Barth's Critique of Pietism and Its Response*, Downers Grove : InterVarsity, 2004, 325 p.), en ligne : http://theresurgence.com/files/pdf/donald_bloesch_2007_karl_barth_and_the_pietists.pdf (consulté le 25-01-2014).
- BOEGNER, Marc, *Le Christianisme et le monde moderne*, Paris : Librairie Fischbacher, 1928, ix + 206 p.
- _, *L'exigence œcuménique. Souvenirs et perspectives*, Paris : Albin Michel, 1968, 367 p.
- BOLLE, Pierre, PETIT, Pierre (ed.), *La vie des Églises protestantes de la vallée de la Drôme de 1928 à 1938 (actes du colloque tenu à la Faculté de Théologie de Montpellier du 25 avril au 28 avril 1974)*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1977, 284 p.
- BOULNOIS, Olivier, « Analogie », in LACOSTE, J-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 40-42.
- BOURETZ, Pierre, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris : Gallimard, 2003, 1249 p. (NRF Essais)
- BOUYER, Louis, *Du protestantisme à l'Église*, Paris : CERF, 1954, xi + 251 p.
- BRAATEN, Carl E. « Paul Tillich and the Classical Christian Tradition », in *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, London : SCM Press, 1967, p. xiii-xxxiv.
- BRANDT-BESSIRE Daniel, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève : Labor et Fides, 1986, 222 p.
- BREMOND, Arnold, *Sur les chemins du renouveau. Une aventure sociale et spirituelle*, Paris : Pneumathèque, 1976, 316 p. (Collection du Chemin Neuf, II).
- BRESSOLETTE, Claude, « Modernisme », in LACOSTE, J-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 744-746.
- BRUN, Jean, « Hamann et Kant », in QUILLIEN, J. ; KIRSCHER, G. (eds.), *Cahiers Eric Weil III : Interprétations de Kant*, Lille : Presse Universitaire de Lille, 1992, p. 9-24. Cet article est consultable en ligne sur Googlebooks.
- BRUCH, Jean-Louis, « Kant et les Lumières », *Revue de métaphysique et de morale*, 1974, 4, p. 457-472.
- BUBER, martin, *Deux types de foi*, Paris : CERF, 1992, 168 p. (Coll. Patrimoines - Judaïsme).
- BÜHLER, Pierre, « BEM : Un point de vue critique », *Études Théologiques et Religieuses*, 59, 1984 / 4, p. 529-535.

Bibliographie des ouvrages cités

- _, « Apocatastase », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris – Genève : CERF – Labor et Fides, 1995, p. 43.
- BUISSON, Marie-Sylvie, *Emilien Tardif : Lève-toi et marche*, TF1 Éditions - Éditions de l'Emmanuel, 1995, 261 p.
- BULTMANN, Rudolf, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1959, 133 p. (Bibliothèque théologique).
- BUNDY, David, « L'émergence d'un théologien pentecôtisant : les écrits de Louis Dallière de 1922 à 1932 », *Hokhma*, 1988, 38, p. 23-51 (avec une bibliographie très complète des écrits de L. Dallière pour cette période).
- Version anglaise de cet article : « The Making of a Pentecostal Theologian. The Writings of Louis Dallière, 1922-1932 », *EPTA Bulletin*, 1988, 7/2, p. 40-64.
- _, « Louis Dallière : Apologist for Pentecostalism in France and Belgium, 1932-1939 », *Pneuma*, 1989, 10/2, p. 85-115 (avec une bibliographie très complète des écrits de L. Dallière pour cette période).
- _, « Louis Dallière (1932-1939) : The Development of a Pentecostal Apologetic », *EPTA Bulletin* 1989, 8/2, p. 60-93.
- BURGESS, Stanley M. « Montanism », in *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 903-904.
- CABANEL, Patrick, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2003, 282 p.
- CADIER, Jean, « Plénitude du Saint-Esprit », in *Le Saint-Esprit*, Dieulefit : Nouvelle Société d'Édition de Toulouse, 1936, p. 73-102.
- _, « La tradition calviniste », in BOEGNER, M. & SIEGFRIED, A., éd., *Protestantisme français*, Paris : Plon, 1945, 448 p.
- _, *Le matin vient*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1990, 193 p. / Calvisson : ACE, 2015, 175 p.
- CADOUX, Richard, « Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit. Une relecture », *Évangile & liberté*, 2011, 254, en ligne : http://www.evangelie-et-liberte.net/article_751_Les-religions-dautorite-et-la-religion-de-lEsprit (consulté le 17-01-2014).
- CANTALAMESSA, Raniero, *La sobre ivresse de l'Esprit* (2 vol.), Paris : Desclée de Brouwer, 1995 & 1996, 120 p. & 120 p.
- CARLUER, Jean-Yves, « 1905-1906, ou l'impossible introduction du Réveil du Pays-de-Galles en France », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2005, t. 151, p. 785-800.
- CARTWRIGHT, D. W., « Georges Jeffreys », in *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, Revised and expanded edition, p. 807-808.
- CELINE, Louis-Ferdinand, *Voyage au bout de la nuit*, Paris : Denoël, 1932, 623 p.
- Les Charismes chez les Saints*, A-M de Monléon, et al., Paris : Éditions de l'Emmanuel, 1996, 228 p. (coll. « Il est vivant ! »).
- CHABROL, Jean-Paul, « Des "fous" de Dieu aux "sages" de Dieu ». (en ligne) <http://www.museedudesert.com/article5959.html> (consulté 20/04/2016).
- CHENU, Marie-Dominique, « Les signes des temps », *Nouvelle Revue Théologique*, 1965, 87 / 1, p. 29-39.
- _, « Le réveil de l'Esprit », *Unité des Chrétiens*, 1976, 21, p. 3-5 (N° thématique : Aujourd'hui l'Esprit-Saint : Le Renouveau Charismatique).
- CHEVALIER, Max-Alain, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament* (vol. 1, 2, 3), Paris : Beauchesne, 1978, 1990, 1991.
- CHESTOV, Léon, « Sola fide », *Revue de théologie et de philosophie*, 1957, II, p. 81-94.
- _, *Athènes et Jérusalem*, Paris : Aubier, 1993, 349 p.
- CHOURAQUI, André, *L'amour fort comme la mort. Une autobiographie*, Paris : Robert Laffont, 1990, 516 p., (Collection « Vécu »).
- _, *Mon testament. Le feu de l'alliance*, Paris : Bayard, 2001, 196 p.
- CHRISTENSON, Larry, « Pentecostalism's Forgotten Forerunner », in V. SYNAN, ed., *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, Plainfield : Logos International, 1975, p. 15-37.

- CLERCK, Paul (DE), « Baptême », in LACOSTE, J-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 136-142.
- CLIVAZ, Claire « Un baptême – des spiritualités baptismales ? », *Études Théologiques et Religieuses*, 2000, 75/1, p. 39-56.
- COLLANGE, Jean-François, « BART Karl, 1886-1968 », in LACOSTE, J-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 146.
- CONGAR, Yves, « La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente », in *Chrétiens en dialogue : contributions catholique à l'Œcuménisme*, Paris : CERF, 1950, p. 257-272, Unam Sanctam 50. (Initialement paru dans *La Vie spirituelle*, suppl., 1^{er} mai 1935, p. 91-107.
- , *Journal de la guerre 1914-1948*, Paris : CERF, 1997, 298 p.
- CONYERS, A. J., « The Revival of Joachite Apocalyptic Speculation in Contemporary Theology », *Perspectives in Religious Studies*, 12 / 3, 1985, p. 197-211.
- COPPIETERS DE GIBSON, Daniel, « Introduction », in *Le retour du Christ*, Bruxelles : Facultés Universitaires Saint-Louis, 1983, 191 p. (Publications des facultés Universitaires Saint-Louis 31).
- CORNUZ, Michel, *Le protestantisme et la mystique, entre répulsion et fascination*, Genève : Labor et Fides, 2003, 157 p.
- CORSET, Paul, « Premières rencontres de la théologie catholique avec l'œuvre de Barth (1922-1932) », in *Karl Barth : Genèse et réception de sa théologie*, Genève : Labor et Fides, 1987, op. cit., p. 151-190.
- COTTIN, Jérôme, « Les évolutions de la théologie pratique en Europe francophone (France, Suisse, Belgique, Église vaudoise italienne) », *Positions luthériennes*, 2014, 62 /1, p. 59-73.
- COUCHOUD, Paul-Louis, *L'énigme de Jésus*, Poitiers : Mercure de France, 1923, 68 p.
- , *Le mystère de Jésus*, Paris : F. Rieder et Cie, 1924, 188 p.
- COURTHIAL, Pierre, « Quelques réflexions sur le baptême. Un point de vue réformé », *Ichthus*, 11, 1971, p. 6-9
- , *De Bible en Bible : le texte sacré de l'alliance entre Dieu et le genre humain et sa vision du monde et de la vie*, Paris – Lausanne : L'Âge d'Homme – Kerygma, 2002, 202 p.
- COURVOISIER, Jacques, *La notion d'Église chez Bucer dans son développement historique*, Paris : Félix Alcan, 1933, 156 p.
- COX, Harvey, *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Tournai : Casterman, 1968, 288 p. (Cahiers de l'actualité religieuse, 23) ;
- , *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris : Desclée de Brouwer, 1995, 296 p.
- CULLMANN, Oscar, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1947, 182 p. (Série théologique de l'actualité protestante)
- , *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1948, 71 p. (Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, 19/20) = in *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1969, p. 97-148 (Bibliothèque théologique).
- , *Le salut dans l'histoire : l'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1966, 340 p. (Bibliothèque théologique).
- DALLIERE, Émile, *Monsieur Pentecôte*, Lillebonne - Le Mont-sur-Lausanne : Foi et Victoire, 1981, 307 p.
- DANIELOU, Jean, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden : E. J. Brill, 1970, x + 232 p.
- DAVIE, Grace, « L'extrême-droite protestante », in *Les protestants français pendant la Seconde Guerre mondiale*, Paris : Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1994 (Supplément au Bulletin de la SHPH, N° 3), p. 91-104.
- DAVIS, Kenneth R., « The Origins of Anabaptism : Ascetic and Charismatic Elements Exemplifying Continuity and Discontinuity », in *The Origins and Characteristics of Anabaptism / Les débuts et les caractéristiques de l'Anabaptisme*, (LIENHARDT, M. ; ED.), La Haye : Martinus Nijhoff, 1977 p. 27-40.
- DE CLERCK, Paul, « Orientations actuelles de la pastorale du baptême », in *Le baptême, entrée dans l'existence chrétienne*, Bruxelles : Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1983, p. 113-146.

Bibliographie des ouvrages cités

- _, « L'identité chrétienne en post-chrétienté. Ses répercussions sur le baptême », in FAMEREE, J. (ed.) *Baptême d'enfants ou baptême d'adultes ? Pour une identité chrétienne crédible*, Montréal – Bruxelles : Novalis – Lumen Vitæ, 2006, 82 p.
- DE CORTE, Marcel « L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1935, 38, N° 48, p. 470-500, en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0776-555x_1935_num_38_48_2941 (consulté le 08-01-2014)
- DELUMEAU, Jean, « Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 40, 1975, p. 3-20.
- DENIS, Henri, « Les communautés de base sont-elles l'Église ? Points de repère théologiques », *Lumière et Vie*, 1970, XIX, 99, p. 103-132.
- DENIS, Henri ; PALIARD, Charles ; TREBOSEN, Paul-Gilles, *Le baptême des petits enfants. Histoire, doctrine, pastorale*, Paris : Le Centurion, 1980, 159 p.
- DIETRICH, Suzanne (DE), *Le Dessein de Dieu. Itinéraire biblique*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1945, 290 p. (Collection l'« Actualité protestante »)
- DISSELKAMP, Annette, « La typologie église-sectes-mystique selon Ernst Troeltsch », *L'Année sociologique*, 2006, 56 / 2, p. 457-474.
- DORRIEN, Gary, *The Barthian Revolt in Modern Theology : Theology without Weapons*, Louisville : John Knox Press, 1999, x + 239 p.
- DUNN, James D. G., *Baptism in the Holy Spirit*, London : SCM Press, 1970, 248 p. (Studies in Biblical Theology, Second Series 15).
- DUPLOYE, Pie, *La religion de Péguy*, Paris : Klincksieck, 1965, xlv + 693 p.
- DUPUY, Bernard, « Temps et eschatologie dans le judaïsme », in J-L Leuba, éd., *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris : CERF, 1994, p. 39-53 (Académie Internationale des Sciences Religieuses).
- _, « Les Juifs, l'histoire et la fin des temps chez Vladimir Soloviev », in *Œcuménisme et eschatologie selon Soloviev*, Paris : F.-X. de Guibert, 1994, p. 108-141.
- DUVERNOY, Claude, *Le prince et le prophète*, Jérusalem : Département des publications de l'Agence juive, 1966, 166 p.
- EBELING Gerhard, « Luther and the Beginning of the Modern Age », in *Luther and the Dawn of the Modern Era*, Leiden : E.J. Brill, 1974, p. 11-39 (traduction de l'article « Luther und der Anbruch der Neuzeit », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1972, 69, p. 185-213).
- _, *Luther : introduction à une réflexion théologique*, Genève : Labor et Fides, 1983, 235 p. (Lieu théologique n° 6)
- EDSOR, Albert W., *George Jeffreys, Man of God. The Story of a Phenomenal Ministry*, London : Ludgate Press Limited, 1964, 150 p.
- ELISABETH, (Sœur), « L'Union de prière de Charmes et la Communauté des Diaconesses de Reuilly », *Communion* (courrier de la communauté des Diaconesses de Reuilly), Mai 1982, N° 79 + (Tiré à part, p. 1-13).
- ELLUL, Jacques, « Chroniques : Le Mystère de l'Histoire (recension d'un ouvrage de J. de Senarclens) », *Foi et vie*, 1950, 48 / 5, p. 466-470.
- _, *Fausse présence au monde moderne*, Paris : les Bergers et les Mages, 1964, 189 p.
- ENCEL, Stéphane, *Histoire et religions : l'impossible dialogue ? Essai d'analyse comparative des grilles de lecture historique et monothéistes*, Paris : L'Harmattan, 2006, 293 p.
- ENCREVE, André, « La pensée protestante », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XI : Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Desclée, 1995, p. 367-426.
- _, *L'expérience et la foi. Pensée et vie religieuse des huguenots au XIX^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 2001, 424 p.
- FABRE, Laurent, « Baptême dans l'Esprit ou effusion de l'Esprit, *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 115-123.
- FACKENHEIM, Emil L., *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Thought*, New York, Schocken Books, 1989, xxv + 358 p.

- FALLOT, Tommy, *Qu'est-ce qu'une Église ? Un chapitre de christianisme pratique*, Paris : Fischbacher, 1897, xi + 218 p.
- FALQUE, Emmanuel, « La postérité spirituelle de Joachim de Flore ou le principe d'immunité chez Henri de Lubac », *Revue des Sciences Religieuses*, 77 / 2, 2003, p. 183-198 (N° thématique : *Henri de Lubac, ou l'hospitalité de la théologie*).
- FATH, Sébastien, « Baptistes et pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2000, 146 / 3, p. 523-567.
- _, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Genève : Labor et Fides, 2001, 1222 p. (Histoire et société, 41).
- _, « L'autorité charismatique au cœur de l'Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études Théologiques et Religieuses*, 76, 2001 / 3, p. 371-390.
- _, « Messianismes », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 714-718 (Quadrige).
- FER, Yannick, « Émotion », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 312-316 (Quadrige).
- FINKELSTEIN, Israël et SILBERMAN, Neil Asher, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris : Bayard, 2002, 431 p.
- FINKIELKRAUT, Alain, *Le mécontemporain*, Paris : Gallimard, 1991, 195 p.
- FLIPO, Claude, « La figure du temps chrétien », *Christus*, 177, 1998, p. 8-16.
- FLUSSER, David, *Jews and Christians Between Past and Future*, Bergen : Instituut voor Internationale Excursies, 1975, 148 p.
- FOUILLOUX, Etienne, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris : Desclée de Brouwer, 1998, 325 p.
- FRISQUE, Jean, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Tournai : Casterman, 1960, 279 p. (Cahiers de l'actualité religieuse, 11).
- GABUS, Jean-Paul, *Dans le vent de l'Esprit*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1992, 176 p.
- GADILLE, Jacques, « Courants de théologie et de spiritualité dans le monde catholique », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XI : Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Desclée, 1995, p. 349-366.
- GAL, Zvi, *Baptism in the Jordan River. A Renewal of Faith*, Jerusalem : Israel Nature and Park Authority, 2011, 33 p.
- GASPARIN Agénor DE (comte), *Les écoles du doute et l'école de la foi. Essai sur l'autorité en matière de religion*, Genève – Paris : Bérout – Ducloux, 1853, 452 p.
- GATHERCOLE, S. J., « The Critical and Dogmatic Agenda of Albert Schweitzer's *The Quest of the Historical Jesus* », *Tyndale Bulletin*, 51 / 2, 2000, p. 261-283.
- GAUCHET, Marcel, « Réforme et modernité », in *Un monde désenchanté ?*, Paris : Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, 2004, 253 p.
- GAUDELET, Bruno, *Le Credo revisité*, Lyon : Olivétan, 2015, 367 p.
- GAUSSEN, Louis, *Théopneustie ou pleine inspiration des Écritures*, Paris – Genève : Delay – Bérout, 1840, 464 p.
- GEE, Donald, *Les dons spirituels*, Valence, Imprimerie Charpin et Reyne, 1932, 94 p.
- _, *J'ai laissé Trophime malade*, S.I. : Mission Prière et Réveil, s.d., 38 p.
- GEOLTRAIN, Pierre, « Oscar Cullmann (1902-1999) », *Ecole Pratique des Hautes Études, sections des sciences religieuses. Annuaire*, Tome 108, 1999-2000, 1999, p. 25-28.
- GEREST, Claude, « Communautés et mouvements dans le christianisme des XI^e et XII^e siècles », *Lumière et Vie*, 1970, XIX, 99, p. 155-173.
- GHISLAIN, Clara, Cinéma/pensée, cours 68 du 06/11/1984 - 3 transcription [en ligne] : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=367 (consulté le 03/12/2013)
- GILSON, Etienne, « La notion de philosophie chrétienne », in *L'Esprit de la philosophie médiévale. Gifford Lectures à l'université d'Aberdeen*, Paris : Vrin, 1932, p. 21-44.
- GIREL, Mathias, « Avant-propos à la deuxième édition », in *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2004, 269 p. (édition originale : 1932)

Bibliographie des ouvrages cités

- GISEL, Pierre, ed., *Karl Barth : Genèse et réception de sa théologie*, Genève : Labor et Fides, 1987, 276 p.
- , « Messianisme », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris – Genève : CERF – Labor et Fides, 1995, p. 963-964.
- GLARDON, Pierre, FUCHS, Eric, *Turbulences, Les Réformés en crise*, Ed. Ouverture : Le Mont-sur-Lausanne, 2011, 326 p.
- GLOMSRUD, Ryan, « Karl Barth And Modern Protestantism : The Radical Impulse », in CLARK, R. Scott ; KIM, Joel E., eds., *Always Reformed : Essays in Honor of W. Robert Godfrey*, Escondido : Westminster Seminary California, 2010, p. 92-114.
- GLOVER, Jonathan, « The Trap of the Trenches », in *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven and London : Yale University Press, 2001, xii + 464 p.
- GOETSCHEL, Roland, « Les figures du Messie fils de David et du Messie fils de Joseph », *Pardès*, 24, 1998, p. 21-49.
- GOUNELLE, André, « Le tournant théologique des années 20 », en ligne : <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-tournant-theologique-des-annees-20.php>, (consulté le 15-01-2014)
- , *Le baptême. Le débat entre les Églises*, Paris : Les bergers et les Mages, 1996, 159 p.
- GRAHAM, Stephen R., « "Thus Saith the Lord" : Biblical Hermeneutics in the Early Pentecostal Movement », *Ex Auditu*, 12, 1996, p. 121-135.
- GREEN, Jullien, *Devant la porte sombre (1940-1943)* (Journal III), Plon : Paris, 1946, iii + 287 p. ; 1974, 253 p. (Le livre de poche 3705).
- GREENBERG, Irving, « Holocaust and History : A Theological Reflection », *Journal of Ecumenical Studies*, 1975, 12 / 4, p. 521-551.
- GREINER, Albert, « Une "lettre ouverte" de Martin Luther sur le rebaptême », *Positions luthériennes*, 2005, 1, p. 23-43.
- GRENZ, Stanley J., OLSON, Roger E., *20th Century Theology. God and the World in a Transition Age*, Downers Grove : InterVarsity Press, 1992, 393 p.
- GRENZ, Stanley J., « The Holy Spirit : Divine Love Guiding Us Home », *Ex Auditu*, 12, 1996, p. 1-13.
- GRIMALDI, Nicolas, « Révolution dans la révolution. Étude sur le surnaturel chez Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1974, 79, 4, p. 499-515.
- GROSS, Benjamin, *Que la lumière soit. « Nér Mitsva » du Maharal de Prague*, Paris : Albin Michel, 1995, 349 p. (Présences du Judaïsme).
- GRUDEM, Wayne, « Chap. 55 : Le Millénium », in *Théologie systématique. Introduction à la doctrine biblique*, Charols : Excelsis, 2010, p. 1232-1266.
- GUGELOT, Frédéric, « Un milieu de conversion au catholicisme : Léon Bloy et les siens », *Cahier scientifiques de l'Université d'Artois*, 1996 / 2, Arras : Artois Presse Université, p. 85-94.
- GUITON, William Henri, *Le « Mouvement de Pentecôte » (Pentecôtisme) et la Bible*, Paris : Édition des Bons Semeurs, s.d. (vers le milieu des années 1930), 60 p.
- GUIZIOU, Sébastien (Abbé), « Éclairage théologique sur le baptême des petits enfants », Institut Catholique de Paris, Journée d'étude du 3 décembre 2013, 9 p. En ligne : <https://www.google.fr/#q=guiziou+le+bapt%C3%AAt+des+petits+enfants>, (Consulté le 23-01-2015).
- GULLON, David Pio, « Two Hundred Years from Lacunza: The Impact of His Eschatological Thought on Prophetic Studies and Modern Futurism », *Journal of the Adventist Theological Society*, 9 / 1–2, 1998, p. 71-95.
- GUSDORF, Georges, *Mythe et métaphysique*, Paris : Flammarion, 1963, 267 p.
- HADAS-LEBEL, Mireille, « Une amnésie théologique : le "Jésus aryen" », *Sens*, 2017, 69 / 411, p. 109-118.
- HAMMANN, Gottfried, *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du réformateur Martin Bucer*, Genève : Labor et Fides, 1984, 483 p. (Histoire et société, n° 3)
- HANCOCK, Ralph C., *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca and London : Cornell University Press, 1989, xvii + 221 p.

- HARNACK, Adolf (von), *L'essence du christianisme*, Genève : Labor et Fides, 2015, 384 p. (Histoire et société) / *Das Wesen des Christentums*, Leipzig : Hinrichs 1900, iv + 189 p. ; Paris : Fischbacher 1902.
- HARPAZ, Ephraïm, *Benjamin Constant : Écrits d'un humaniste engagé*, Genève : Slatkine, 2000, 232 p.
- HAUERWAS, Stanley, *Étrangers dans la cité*, Paris : CERF, 2016, 285 p.
- HAYES, Carlton J.H., « The World War », in *A Political and Cultural History of Modern Europe. Vol 2 : A Century of Predominantly Industrial Society 1830-1935*, New York : Macmillan, 1936, XIV + 1215 p.
- HEALY, Mary, « Pourquoi faut-il étudier le baptême dans l'Esprit-Saint », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 125-138.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *System der Wissenschaft. Erster Theil: Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg : Goebhardt, 1807. Ed. française : Paris : Gallimard (NRF – Bibliothèque de Philosophie), 1993, 928 p.
- HEINZ, Andreas, « Les apports de la science liturgique au renouvellement de l'initiation chrétienne », in *La liturgie, lieu théologique*, Paris : Beauchesne, 1999, p. 45-66 [Sciences théologiques & religieuses, 9]
- HENDRY, George S., « The Life Line of Theology », *The Princeton seminary bulletin*, 1972, LXV, 2, p. 22-30.
- HEPPE, Heinrich, *Reformed Dogmatics. Set out and Illustrated from the Sources*, Grand Rapids : Baker Books House, 1984², xiv + 721 p.
- HESCHEL, Abraham, *Les bâtisseurs du temps*, Paris : Éditions de Minuit, 1957, 206 p.
- HOCKEN, Peter, *Le réveil de l'Esprit*, Québec : Fides, 1994, 118 p. (Rencontres d'aujourd'hui 21).
- , « Un pionnier méconnu », in *La gloire et l'ombre : les enjeux d'une effusion du Saint-Esprit au XX^{ème} siècle* (Collection Chemin Neuf – Pneumatheque), Nouan-le-Fuzelier : Édition des Béatitudes, 1998, p. 95-100.
 - , « Dallièrre, Louis », in BURGESS, S. M. (ed.) *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 807-808.
 - , « The Prophetic Contribution of Pastor Louis Dallièrre », in *The Spirit and Spirituality. Essays in Honour of Russell P. Spittler* (Ma, W.; Menzies, R. P., eds), London – New York : T & T Clark International, 2004, p. 253-270
 - , « Catholic Charismatic Renewal, an Eschatological Sign », *Good News*, 188, 2007, p. 1-6.
 - , « Préface », in JACQUEMUS, Serge, *L'Église se prépare. Quelques courants prophétiques de l'Église d'aujourd'hui*, Paris : Première Partie, 2007, p. 7-10.
 - , *Pentecost and Parousia*, Eugene : Wipf & Stock, 2013, xvii + 160 p. (préf. Cécil M. Robeck, jr.).
 - , « Le Renouveau charismatique catholique : sources, histoire, défis », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 179-192.
 - , « Baptism in the Holy Spirit. A Spiritual and Theological Journey », in *Children of the Calling. Essays in Honor of Stanley M. Burgess and Ruth V. Burgess* (E. N. Newberg; L. E. Olena, eds.), Eugene: Pickwick Publications, 2014, p. 298-310.
- HOCKING, William Ernest, *Human Nature and its Remaking*, New Haven : Yale University Press, 1918, XXVI + 434 p.
- HOLLANDER, Dana, « On the Significance of the Messianic Idea in Rosenzweig », *Crosscurrents*, 53 / 4, 2004, p. 555-565.
- HOLLENWEGER, Walter, *Enthusiastisches Christentum die Pfingst-bewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal - Zürich : Theologischer Verlag Rolf Brockhaus - Zwingli, 1969, xxiii + 640 p.
- , *L'expérience de l'Esprit. Jalons pour une théologie interculturelle*, Genève : Labor et Fides, 1991, 230 p.
 - , « Louis Dallièrre (1887-1976) », in *Pentecostalism : Origins and Developments Worldwide*, Peabody (Ma): Hendrickson Publishers, 1997, 2005², p. 338-42 (Ecumenical Beginnings). [La date de naissance n'est pas correcte; L.D. est né en 1897]
- HOUSSIAU, Albert, « L'Église du Christ, réalité visible et invisible. Signification historique d'un thème conciliaire », *Nouvelle revue théologique*, 1985, Vol. 107, N° 6, p. 814-822.
- En ligne, <http://www.nrt.be/fr/L%27%C3%89glise-du-Christ%2C-r%C3%A9alit%C3%A9-visible-et-invisible.-Signification-historique-d%27un-th%C3%A8me-conciliaire%0B-article-858>

Bibliographie des ouvrages cités

- HUBINON, Philippe, « Comment devient-on chrétien ? », *Croire et Vivre*, n° 100, octobre 2011. En ligne : <http://www.publiccroire.com/croire-et-vivre/question/article/comment-devient-on-chretien> (consulté le 22-07-2014)
- HUTCHISON, William R., « The Great War and the Logic of Modernism », in *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Cambridge – London : Harvard University Press, 1976, xiii + 347 p.
- HYATT, Eddie, *2000 Years of Charismatic Christianity. A 21st Century Look at Church History from a Pentecostal/ Charismatic Perspective*, Lake Mary : Charisma House, 2002, 238 p.
- INTROVIGNE, Massimo, *Les veilleurs de l'Apocalypse. Millénarisme et nouvelles religions au seuil de l'an 2000*, Paris : Claire Vigne – Éditrice, 1996, 254 p.
- JACQUEMUS, Serge, *L'Église se prépare. Quelques courants prophétiques de l'Église d'aujourd'hui*, Paris : Première Partie, 2007, 64 p.
- JEHLE, Frank, *Ever Against the Stream: The Politics of Karl Barth 1906-1968*, Grand Rapids – Cambridge : W.B. Eerdmans, 2002, vi + 117 p.
- JOHNER, Michel, « Église visible et invisible : L'architecture ecclésiologique de Calvin », *La Revue réformée*, 2010 / 4, LXI / 255, p. 27-68.
- JONCHERAY, Jean, « Le baptême "tout au long de la vie" », in FAMEREE, J. (ed.) *Baptême d'enfants ou baptême d'adultes. Pour une identité chrétienne crédible*, Montréal – Bruxelles : Novalis – Lumen Vitæ, 2006, p. 9-15.
- JÜNGEL, Eberhard, « La vie et l'œuvre de Karl Barth », in GISEL, P., ed., *Karl Barth : Genèse et réception de sa théologie*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 15-68.
- JURIEU, Pierre *L'accomplissement des prophéties* (1686), réédition avec une introduction de Jean DELUMEAU, [Paris] : Imprimerie Nationale Éditions, 1994, 323 p. (coll. Acteurs de l'Histoire).
- KAHN, Jean-Georges, *OUI... je peux hâter la venue du Messie*, Jérusalem : Agence Juive, 5738-1977, 96 p.
- KANT, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris : J. Vrin, 1983, 228 p. (Bibliothèque des textes philosophiques)
- KASPER, Walter, *Dogme et évangile*, Tournai : Casterman, 1967, 150 p.
- KELLER, Carl-A., *Calvin mystique. Au cœur de la pensée du Réformateur*, Genève : Labor et Fides, 2001, 195 p. (Petite bibliothèque de spiritualité).
- KELLER, Werner, *La Bible arrachée aux sables*, Paris : Amiot-Dumont, 1956 (1^{ère} éd.), 309 p.
- KERIN Dorothy, *Une main me toucha*, Paris : Éditions du Vieux Colombier, 1954, 90 p.
- , *La promesse s'accomplit*, Paris : Éditions du Vieux Colombier, 1956, 159 p.
- KESHAVJEE, Shafique, *Une théologie pour temps de crise. Au carrefour de la raison et de la conviction*, Genève : Labor et Fides, 2010, 230 p.
- KINZER, Mark S., *Scrutant son propre mystère. Nostra Aetate, le Peuple juif, et l'identité de l'Église*, Paris : Parole et Silence, 2016, 312 p.
- KÜNG, Hans, « La confirmation comme parachèvement du baptême », in *L'expérience de l'Esprit, mélanges Schillebeeckx*, Paris : Beauchesne, 1976, p. 115-151 (Le Point Théologique 18).
- KYDD, Ronald A. N., « Healing in the Christian Church », in BURGESS, S. M. (ed.) *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 698-711.
- LAICHTER, Frantisek, « Note sur les protestants et Péguy », in *Péguy et ses Cahiers de la Quinzaine*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, 1985, p. 313-314.
- LAPIERRE, Jean-Pie, LEVILLAIN, Philippe, « Protestantisme et judaïsme », in REMOND, René, dir., *Histoire de la France religieuse. Tome 4 : Société sécularisée et renouveau religieux (XX^e siècle)*, Paris : Seuil, 1992, p. 68.
- , « Des conversions au modernisme », *ibid.*, p. 101-112.
- , « Les catholiques français de 1914 à 1919 », *ibid.*, p. 116-122.
- LAUBIER, Patrick (DE), *Le temps de la fin des temps. Essai sur l'eschatologie chrétienne*, Paris : F.-X. de Guibert, 1994, 201 p.
- LAURENTIN, René, *L'Esprit-Saint, cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Paris : Fayard, 1997, 616 p.

- LEENHARDT, Franz J., *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1946, 75 p. (Cahiers Théologiques de l'Actualité Protestante, 4)
- , « Pour une orthodoxie libérale », in *Parole – Écriture – Sacrements. Études de théologies et d'exégèse*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1968, p. 18-41. Initialement paru dans : *Revue de théologie et de philosophie*, 1958, III, p. 161-187.
- LEGER, Danièle, « Communauté de base en monde étudiant », *Lumière et Vie*, 1970, XIX, 99, p. 36-42.
- LEIBOWITZ, Yeshyahou, *Les fêtes juives. Réflexions sur les solennités du judaïsme*, Paris : CERF, 2008, 193 p. (Coll. Patrimoines - Judaïsme)
- LEINER, Martin, « L'Église dans le monde », in BIRMELE, A. ; BÜHLER, P. ; CAUSSE, J-D. ; KAENNEL, L. ; eds., *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, 622 p. (Lieux théologiques 39).
- LEITHART, Peter J. « Marcionism, Postliberalism, and Social Christianity », *Pro Ecclesia*, 1999, VIII, 1, p. 85-97.
- LELOTTE, Fernand (s.j.), *Convertis du XX^e siècle, 2 vol.*, Paris – Tournai : Casterman, 1954, 247 + 248 p.
- LEONARD, André, *Foi et philosophies : Guide pour un discernement chrétien*, Namur : Culture et vérité, 1991, 314 p. (Chrétiens aujourd'hui, N.S. 4)
- LEONARD, Emile G., *Histoire générale du protestantisme, Tome III : Déclin et renouveau (XVIII^e-XX^e siècle)*, Paris : PUF, 1964, 786 p.
- LESTRINGANT, Pierre, *La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé*, exposé présenté à la Commission du Baptême, 23 mars 1947, 14 p. [Archives de l'Union de prière, dossier « Baptême »]
- LEUBA, Jean-Louis, *L'Institution et l'Événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1950, 141 p. (Bibliothèque Théologique)
- LEVIEILS, Xavier, « Le montanisme : un précédent historique au pentecôtisme ? », *Collection d'études pentecôtistes n° 1*, Léognan : SFE, 2013, p. 59-87.
- LEWIS, Clive S., *L'autobus du Paradis*, Paris : CERF, 1980, 143 p. ou *Le grand divorce entre le ciel et la terre*, Le Mont-Pèlerin : Raphaël, 2006, 142 p.
- « Liberalism », in J. C. Brauer, ed., *The Westminster Dictionary of Church History*, Philadelphia : The Westminster Press, 1971, p. 496-497.
- LIENHARD, Marc (ed.), *The Origins and Characteristics of Anabaptism / Les débuts et les caractéristiques de l'Anabaptisme*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1977, ix + 245 p. (Archives Internationales d'Histoire des Idées, 87).
- , « Le baptême chrétien dans l'histoire », *Positions luthériennes*, 1981, 29 / 1, p. 3-22.
- , « L'attente de la fin des temps à travers l'histoire », *Positions luthériennes*, 1985, 33 / 4, p. 340-356.
- , « L'Église multitudiniste dans le protestantisme allemand. Regard sur le concept et la réalité de la "Volkskirche" en République Fédérale », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1988, 68 / 3, p. 309-325.
- LINDBERG, Carter, *The Third Reformation : Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*, Macon : Mercer University Press, 1983, ix + 345 p. (Institute for Ecumenical Research – Strasbourg).
- Liturgie de l'Église Réformée de France*, Paris : Berger-Levrault, 1963, 377 p.
- LOISY, Alfred, *L'Évangile et l'Église*, Paris : A. Picard et fils, 1902, xxxiv + 234 p.
- LOVETT, Leonard, « Positive confession theology », in BURGESS, S. M. (ed.) *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 992-994.
- LOVSKY, Fadiey, « Notes d'histoire pour contribuer à l'étude du problème baptismal », *Foi et Vie*, 1950, 48 / 2, p. 109-138.
- , *L'Église et les malades*, Paris : Éditions du Portail, 1958, 163 p.
- , *La déchirure de l'absence. Essai sur les rapports entre l'Église du Christ et le peuple d'Israël*, Paris : Calmann-Lévy, 1971, 320 p.
- , « La pensée théologique du pasteur Louis Dallière », *Études Théologiques et Religieuses*, 1978, 53 / 2, p. 171-190 ; tiré à part de l'article sous forme de brochure, 20 p.
- , « La rencontre avec le pasteur Louis Dallière », *Tychique*, 1986, supplément au n° 59, p. 12-15.

Bibliographie des ouvrages cités

- LOVSKY, Fadiey, SERR, Jacques, « Dallièrre, Louis », Charmes-sur-Rhône, Union de prière, s.d. (après 1993), 2 p. (Corrige la notice publiée par ROBERT, D., « Dallièrre, Louis », in A. ENCREVE, éd., *Les Protestants*, Paris : Beauchesne, 1993, p. 160-161.
- LUBAC, Henri (de), *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris : CERF, 2014, 1024 p. (1^{ère} édition en 2 vol., I. De Joachim à Schelling, II. De Saint-Simon à nos jours, Paris – Namur : Lethielleux – Culture et vérité, 1979-1981, 414 p. + 508 p.)
- LUCA, Nathalie, « Sectes », in *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 1145-1151 (Quadrige).
- MAILLOT, Alphonse, « Comment on change de théologie », in *Histoire d'eaux et d'autres*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1989, p. 51-56.
- MALEVEZ, Léopold « Les dimensions de l'histoire du salut », *Nouvelle Revue Théologique*, 1964, 86 / 6, p. 561-578.
- MALKA, Salomon, *Jésus rendu aux siens. Enquête en Terre sainte sur une énigme de vingt siècles*, Paris : Albin Michel, 1999, 227 p.
- MARCEL, Anne, « Gabriel Marcel entre le protestantisme et l'Église », *Présence de Gabriel Marcel*, 2004, 14, p. 63-100.
- MARCEL, Gabriel, « W. E. Hocking et la dialectique de l'instinct », *Revue philosophique*, juillet-août 1919, 88, p. 19-54.
- , *Journal métaphysique*, Paris : Gallimard, 1927, xii + 346 p.
- , *En chemin vers quel éveil*, Paris : Gallimard, 1971, 304 p.
- MARCEL, Pierre Ch., « Le baptême, sacrement de l'alliance de grâce », *La Revue Réformée*, octobre 1950, n° 2-3, 212 p.
- MARCHADIER, Bernard, « Le visage de l'Antéchrist chez Vladimir Soloviev », in *Œcuménisme et eschatologie selon Soloviev*, Paris : F.-X. de Guibert, 1994, p. 157-167.
- MARITAIN, Jacques, *Antimoderne*, Paris : Desclée & C^{ie}, 1922, édition revue et augmentée, 269 p.
- , *Trois réformateurs : Luther, Descartes Rousseau*, Paris : Plon, 1925, 284 p.
- MCDONNELL, Killian, « Marginal People and the Dominance of Abnormal Psychology : 1910-1966 », in *Charismatic Renewal and the Churches*, New York : The Seabury Press, 1976, x + 202 p.
- MCGIFFERT, A. C., *Protestant Thought Before Kant*, London : Gerald Duckworth & C^o, 1911, viii + 261 p.
- MCSORLEY, Harry J. (CSP), « Erasmus versus Luther – Compounding the Reformation Tragedy », in Wicks, J. (SJ), ed., *Catholic Scholars Dialogue with Luther*, Chicago : Loyola University Press, 1970, p. 107-117.
- MEHL, Roger, *La condition du philosophe chrétien*, Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1947, 205 p.
- , « Du néo-calvinisme au barthisme. Quelques remarques sur la théologie d'Auguste Lecerf, de Pierre Maury et de Jean Bosc », *Études Théologiques et Religieuses*, 1977, 52, 3, p. 403-415.
- , *Le protestantisme français dans la société actuelle : 1945-1980*, Genève : Labor et Fides, 1982, 253 p. (Histoire et société, n° 1)
- MENEGOS, Fernand, *Le problème de la prière. Principe d'une révision de la Méthode théologique*, Strasbourg – Paris : Librairie Istra, 1925, 463 p. (Études d'histoire et de philosophie religieuse publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Fascicule 13).
- MESSIE, Gêrit, *Les diaconesses de Reuilly. Un germe fécond*, Paris : CERF, 1992, 174 p.
- METZGER, Pierre, « Luther et la "prostituée du diable" », *La Revue réformée*, 1999 / 2, L / 203, p. 47-55.
- MICHEL, Marc, « Le Retour de l'eschatologie dans la théologie contemporaine », *Revue des Sciences Religieuses*, 1984, 58 / 1-3, p. 180-195 (Hommage au professeur Antoine Chavasse).
- MINOIS, Georges, *Histoire de l'avenir, des prophètes à la prospective*, Paris : Fayard, 1996, 676 p.
- MIQUEL, Pierre, *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, Paris : Beauchesne, 1999, xxix + 345 p. (Théologie historique, 108).
- MISSION, Maximilien, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Réédition critique présentée par Jean-Paul Chabrol. Nîmes : Éditions Alcide, 2011, 248 p.
- MOLTMANN, Jürgen, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris : CERF, 1999, 450 p. (Cogitatio Fidei 212).

- _, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris : CERF, 2000, 412 p. (Cogitatio Fidei 220).
- MONSARRAT, Jean-Pierre, « Aperçus sur la théologie et la pratique contemporaines du baptême dans le protestantisme », *Amitié* (Journal œcuménique des enseignants), oct-déc 1999, p. 2-14.
- MOSER, Félix, « Existence sacramentelle aujourd'hui ! À propos d'un livre récent », *Études Théologiques et Religieuses*, 1999, 74 / 4, p. 561-572.
- _, *Théologie pratique. Esquisse et fragments*, Zürich – Berlin : LIT Verlag, 2013, 236 p. (Études de théologie et d'éthique, vol. 4) : « La signification du baptême », p. 111-125 ; « La signification du culte et de la cène », p. 127-142.
- MOTTU, Henri, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1977, 365 p. (Bibliothèque théologique)
- MYLAND, David Wesley, *The Latter Rain Covenant and Pentecostal Power*, Chicago : Evangel Pub. House, 1910, 215 p.
- NEDONCELE, Maurice, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?*, Paris : Arthème Fayard, 1956, 121 p. (Coll. Je sais, je crois, 10).
- NEESER, Daniel, *Le baptême revisité. Réflexions théologiques et liturgies de baptême*, Lyon - Neuchâtel : Olivétan - OPEC, 2014, 192 p.
- NEHER, André *L'essence du prophétisme*, Paris : PUF, 1972, vi + 322 p. (1^{ère} éd. 1955)
- NEUFELD, Karl-Heinz, « Fidéisme », in LACOSTE, J-Y., dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris : PUF, 1998, p. 464-465.
- NEUMANN, Peter D., *Pentecostal Experience : An Ecumenical Encounter*, Eugene : Pickwick Publications, 2012, xi + 373 p. (Princeton Theological Monographs Series, 187).
- NICOLE, Émile, « Les signes des temps », *Ichthus*, 91, 1980, p. 27-28, 32.
- NISSUS, Alain, éd., *Pour une foi réfléchie. Théologie pour tous*, Romanel-sous-Lausanne : La Maison de la Bible, 2011, 926 p.
- OLIPHANT, Margaret, *The Life of Edward Irving, Minister of the National Scotch Church*, (2 vol.) London : Hurst and Blackett, 1862, 5^e ed., ix + 442 p. / ix + 426 p.
(en ligne : <https://archive.org/stream/lifeofedwardirv00olip#page/n7/mode/2up> Consulté le 24/01/2017).
- PASCAL, Blaise, « Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui », in *Œuvres complètes*, Paris : Seuil, 1963, p. 360-362.
- PATTERSON, Mark ; WALKER, Andrew, « 'Our Unspeakable Comfort' Irving, Albury, and the Origins of the Pre-Tribulation Rapture », in Stephen Hunt, ed., *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*, Bloomington : Indiana University Press, 2001, p. 98-115.
- PAULSON, Steven, « The Place of Eschatology in Modern Theology », *Lutheran Quarterly*, 1998, 12 /3, p 327-353.
- PEGUY, Charles, *Victor-Marie, Comte Hugo*, in *Œuvres en prose : 1909-1914*, La Pléiade, v. 2, Paris : Gallimard, 1957, p. 655-838.
- _, *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, 2^e cahier de la 13^e série, Paris : Cahiers de la Quinzaine, 1911, 300 p.
- PERRON, Raymond, *Plaidoyer pour la foi chrétienne. L'apologétique selon Cornélius van Til*, Montréal : Publication de la FTE, 1996, 219 p.
- PETERSCHMITT, Jean, *Maintenant mon œil te voit*, Mulhouse : Éditions Philadelphie, s.d., 245 p.
- PETERSON, Erik, *Pour une théologie du vêtement*, Lyon : Éditions de l'Abeille, 1943, 23 p. (La Clarté-Dieu VIII)
- PINA, Christine, *Voyage au pays des charismatiques*, Paris : Éditions de l'Atelier, 2001, 205 p.
- PIRET, Pierre, *La Destinée de l'homme : la Cité de Dieu. Un commentaire du "De Civitate Dei" d'Augustin*, Bruxelles : Éditions de l'Institut d'Études Théologiques, 1991, p. 324-342 (Collection IET 12).
- POULAT, Emile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris : Albin Michel, 1996³, LXXIX + 739 p.
- _, *L'université devant la mystique. Expérience du Dieu sans mode ; transcendance du Dieu d'amour*, Paris : Salvator, 1999, 290 p.

Bibliographie des ouvrages cités

- PREISS, Théo, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1946, p. 13-14 n. 4 (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 13).
- PRENTER, Regin, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église*, Neuchâtel – Paris : Delachaux & Niestlé, 1949, 94 p. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 23/24).
- PURVES, Jim « The Interaction of Christology and Pneumatology in the Soteriology of Edward Irving », *Pneuma*, 14 / 1, 1992, p. 81-90.
- PURY, Roland (DE) ; « L'Église, maquis du monde », *Le Semeur*, 1945, n° 8-9, p. 12-28. Repris dans le deuxième cahier des *Chroniques de minuit*, Éditions de minuit, 1946, [en ligne], <http://laicite.protestants.org/index.php?id=31621> (consulté le 06/02/2014).
- RANAGHAN, Kevin et Dorothy, *Le Retour de l'Esprit. Le mouvement pentecôtiste catholique*, Paris : CERF, 1972, 256 p.
- RATZINGER, Joseph, *Eschatology. Death and Eternal Life*, 2nd ed., Washington : The Catholic University of America Press, 1988, 307 p.
- RAVITZKY, Aviezer, « Radicalisme religieux et messianisme politique en Israël », *Pardès*, 24, 1998, p. 165-196.
- REICKE, Bo, « Christ et le temps », in J-L Leuba, éd., *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris : CERF, 1994, p. 65-80 (Académie Internationale des Sciences Religieuses).
- RENDTORFF, Trutz, « L'autonomie absolue de Dieu. Pour comprendre la théologie de Karl Barth et ses conséquences », in *Karl Barth : Genèse et réception de sa théologie*, Genève : Labor et Fides, 1987, p. 221-245.
- REYMOND, Bernard, « L'école de Paris », *Études Théologiques et Religieuses*, 1977, 52 / 3, p. 371-383.
- _, « Ménégoz, Bultmann, Tillich : Réflexions sur trois étapes modernes du fidéisme protestant », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, 1979, 8, 2, p. 153-158.
- _, *Théologien ou prophète : Les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 1985, 249 p. [Signalons que l'Index nominum en fin d'ouvrage est totalement inutilisable car les références de pages indiquées sont presque toutes fausses]
- _, *Sur la trace des théologies libérales : un demi-siècle de rencontres, de lectures et de réflexions*, Paris : van Dieren Éditeur, 2002, p.
- RICŒUR, Paul, « Le christianisme et le sens de l'histoire », in *Histoire et vérité*, Paris : Seuil, 1955, p. 81-98.
- ROBECK, Cecil M., « Prophecy (gift of) », in BURGESS, S. M. (ed.) *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 999-1012.
- _, *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*, Nashville : Thomas Nelson, 2006, 342 p.
- _, « Les pentecôtismes, entre passé et présent, et l'Église dans 300 ans », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, p. 139-149.
- ROBERT, Daniel, « Dallièrre, Louis », in A. ENCREVE, éd., *Les Protestants*, Paris : Beauchesne, 1993, p. 160-161, (Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, vol. 5).
- ROBINSON, Jim, « Arthur Booth-Clibborn : Pentecostal Patriarch », *Journal of the European Pentecostal Association*, 2001, XXI, p. 68-90, en ligne : <http://www.eptaonline.com/wp-content/uploads/2013/07/JEPTA-2001-211.pdf>
- ROGNON, Frédéric, *Jacques Ellul, une pensée en dialogue*, Genève : Labor et Fides, 2007, 2013², vi + 389 p. (Le champ éthique, n° 48).
- ROUSSEAU, Georges, « Le drame Anabaptiste », *Foi et Vie*, 1950, 48 / 5, p. 414-440.
- ROUX, Hébert, *De la désunion vers la communion, un itinéraire pastoral et œcuménique*, Paris : Centurion, 1978, 309 p.
- ROSENZWEIG, Franz, *L'Étoile de la rédemption*, Paris : Seuil, 2003, 640 p. (La couleur des Idées).
- RUNIA, Klaas, « Eschatology in the Second Half of the Twentieth Century », *Calvin Theological Journal*, 1997, 32, p. 106.
- RUTHVEN, Jon Mark, *On the Cessation of the Charismata : The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993, 2008², 271 p. (Journal of Pentecostal Theology,

- Supplement series 3). En ligne <http://hopefaithprayer.com/books/On-the-Cessation-of-the-Charismata-Ruthven.pdf> (consulté le 14/09/2015).
- RYRIE, Charles C., *Le dispensationalisme hier et aujourd'hui*, Gatineau : Le Messager Chrétien, 1997, 224 p.
- SABATIER, Auguste, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1904 (Réédité : Paris : Bergers-Levrault, 1956, L + 427 p.).
- SCHAERER, Henri & RICHEMOND, René (de), *Retour historique sur les origines de l'Union de prière. Étude présentée lors de la retraite de l'Union de prière d'août 1969*, Charmes-sur-Rhône, Union de Prière, 17 p. (texte dactylographié inédit).
- SCHOLEM, Gershom, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris : Calmann-Lévy, 1974, 504 p.
- SCHWEITZ, Arlette, *Les parlementaires de la Seine sous la III^{ème} République, vol. II : Dictionnaire biographique*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2001, p. 486-487.
- SCHWEITZER, Albert, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums : 2, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1901, xii + 109 p. Trad. franç. : *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris : Albin Michel, 1961, 220 p.
- _, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen : Mohr, 1913 (2^e édition), 659 p.
- SEGUY, Jean, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris : CERF, 1980, 334 p.
- SEIDENGART, Jean, « Kant et le problème de la constitution d'une histoire de la raison d'un point de vue transcendantal », in BERNER, C., CAPEILLERES, F., eds., *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine: 1804-2004*, Villeneuve d'Asq : Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 67-82.
- SENARCLENS, Jacques (DE), *Le mystère de l'histoire. Introduction à une conception christologique du devenir*, Genève – Paris : Roulet, 1949, 373 p.
- SERR, Jacques, *Pour un réalisme chrétien. Analyse des articles publiés par le pasteur Louis Dallièr de 1922 à 1932*, Charmes, Union de prière, 1987 (cahier manuscrit et texte dactylographié).
- SHERRINGHAM, Mark, *La critique philosophique de la religion au XVIII^{ème} siècle*, en ligne : <http://eduscol.education.fr/pid25222-cid46653/la-critique-philosophique-de-la-religion-au-xviiieme-siecle.html> (consulté le 28-11-2013)
- SHUCK, Glenn W., « Christian Dispensationalism », in C. WESSINGER, ed., *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford : Oxford University Press, 2011, p. 515-528.
- SIEGWALT, Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I. Les fondements de la foi 1. La quête des fondements*, Genève – Paris : Labor et Fides – CERF, 1986, 328 p.
- _, « Le lieu ecclésial et liturgique du baptême », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 71/1, 1991, p. 39-44.
- _, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, II / 2 : La réalisation de la foi, 2. Les médiations, l'Église et les moyens de grâce*, Genève – Paris : Labor et Fides – CERF, 1992, 401 p.
- SMITH, John H., *Dialogues Between Faith and Reason. The Death and Return of God in Modern German Thought*, Ithaca – London : Cornell University Press, 2011, 309 p.
- SOULEN, R. Kendall, « Christian Divinity without Jewish Flesh : Kant and Schleiermacher », in *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis : Fortress Press, 1996, xii + 195 p.
- SPICQ, Ceslas, « σημειον », in *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris – Fribourg : CERF – Éditions Universitaires Fribourg, 1991, p. 1385-1390.
- SPINKS, Bryan D., *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism*, Farnham : Ashgate, 2006, 254 p.
- SPITTLER, Russell P., « Du Plessis, David Johannes », *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 589-593
- STOTTS, George R., *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, Carponne : Viens et Vois, 1981, 230 p.
- STRAUSS Léo, *Athènes et Jérusalem*, Paris : Nadir, 1999, 74 p.

Bibliographie des ouvrages cités

- SYNAN, Vinson (ed.), *In the Latter Days. The Outpouring of the Holy Spirit in the Twentieth Century*, Ann Arbor : Servant Books, 1984, 168 p.
- , *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal*, Nashville: Thomas Nelson, 2001, 485 p.
- TEBOUL, Margaret, « Bergson, le temps et le judaïsme. Le débat des années 1960 », *Archives Juives*, 38, 2005/1, p. 56-78.
- Textes liturgiques*, Paris : Croire-Publications, 2016, 224 p. (Cahiers de l'École Pastorale, Nors-série n° 17)
- THEOBALD, Christophe, « L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la "crise moderniste" », in *La crise contemporaine : du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris : Beauchesne, 1973, p. 7-85, (Théologie historique 24).
- THIELICKE, Helmut, *Modern Faith and Thought*, Grand Rapids : Willian B. Eerdmans, 1990, xx + 582 p.
- THOORENS, Jean, *L'Union de Prière de Charmes-sur-Rhône*, mémoire présenté à l'Institut Catholique de Paris, 1977, 180 p.
- TIHON, André ; VAN DE SANDE, Anton, « La Belgique et les Pays-Bas », in MAYEUR, J.-M. et ali., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. Tome XI : Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Desclée, 1995, p. 354-356.
- TILLICH, Paul, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, London : SCM Press, 1967, xxxv + 252 p.
- , *Le fondement religieux de la morale*, Paris – Lausanne : Centurion – Delachaux & Niestlé, 1971, 235 p.
- TRIGANO, Shmuel, « Les deux messies d'Israël », in *Figures du Messie*, Paris : In Press, 1997, p. 11-22.
- TRUBLET, Jacques, « Le temps dans l'Ancien Testament », *Christus*, 177, 1998, p. 55-67.
- « Un seul baptême. Recherches œcuméniques », Collectif, *Unité chrétienne*, 29, 1973, p. 1-50 [Pages documentaires Unitas].
- « Une prise de position luthérienne au sujet du document BEM », *Positions Luthériennes*, 32, 1984 / 3, p. 247-259
- VALYNSEELE, Joseph, « Monnier, Henri », in F. Laplanche, éd., *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. Vol. 9 : Les Sciences religieuses : Le 19^e siècle : 1808-1914*, Paris : Beauchesne, 1996, p. 480-481.
- VAN DE POLL, Evert, « Le baptême et ceux qui viennent d'autres églises », *Cahiers de l'école pastorale*, 55, 2005, p. 42-55 (en ligne) <http://www.protestants.org/index.php?id=31796> (consulté 25/06/2016).
- VAN A. Harvey, « Secularism, Responsible Belief, and the Theology of Hope », in *The Future of Hope. Theology as Eschatology*, New York : Herder and Herder, 1970, p. 126-153.
- VILANOVA, Evangelista, « Le défi montaniste », in *Histoire des théologies chrétiennes*, vol. I, Paris : CERF, 1997, p. 206-209.
- , « L'Esprit dans l'histoire ; Joachim de Flore », *ibid.*, p. 685-698
- , « Les développements du libéralisme théologique », in *Histoire des théologies chrétiennes*, vol. III, Paris : CERF, 1997, p. 633-639.
- VOEGELIN, Eric, « The Drama of Humanity », in *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers : 1939-1985*, Columbia : University of Missouri, 2004, p. 178-179 (Collected Works Vol. 33).
- VOYE, Liliane, « À la recherche de "signes du temps" : l'Église-institution face à un monde en changement », in *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand*, o.p., Paris : CERF, 2006, p. 439-456.
- WAHL, Jean, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2004, 269 p. (édition originale : Paris : Vrin, 1932).
- WARE, Steven L., « Restorationism in Classical Pentecostalism », in BURGESS, S. M. (ed.) *International Dictionary of Pentecostals and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 1019-1021.
- WARRINGTON, Keith, « Une théologie de la rencontre », *Istina*, LVII / n° 4, 2012, p. 339-356.
- WIESEL, Élie, *La nuit*, Paris : Éditions de Minuit, 1958, 177 p.

- WILDRIANNE, J.-P., *Consécration totale. La vie, le ministère et l'influence durable de Douglas John Ranger Scott*, Grézieu-la-Varenne : Viens et vois, 2006 (2015²), 97 p.
- WILSON, D. J., « Eschatology, Pentecostal Perspectives on », *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids : Zondervan, 2002, 2nd ed. rev. and exp., p. 601-605.
- WOLFF, Philippe, dir., *Les protestants en France, 1800-2000*, Toulouse : Privat, 2001, 255 p.
- YARDENI, Myriam, « La religion de la Peyrère et "le Rappel des Juifs" », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1971, 34, p. 245-259.
- YODER, John H., « Primitivism in the Radical Reformation : Strengths and Weaknesses », in *The Primitive Church in the Modern World* (R. T. Hughes, ed.), Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995, p. 74-97.
- , « Addendum : Karl Barth and "Biblical realism" », in *To Hear the Word*, Eugene : Cascade Books, 2010², 242 p.

ANNEXE 1

Charte de l'Union de Prière

La Charte de l'Union de prière connaîtra pas moins de 8 éditions (1946, 1951, 1953, 1965-66, 1971, 1986, 1996, 2008). Elle se compose de deux grandes parties. La première expose les 4 sujets proposés à la prière. La seconde, qui fut constamment et profondément remaniée, explicite l'histoire et le fonctionnement de la communauté (nous n'en donnerons pas les textes dans cette annexe). Nous ne donnerons ici que la 1^{ère} partie et en nous limitant à deux versions, l'originale et la dernière en usage. Pour cette 2^e version on notera qu'elle fut retravaillée en 1971 donc du vivant du pasteur Dallière.

Dans la version de 1946, les 4 premiers § étaient numérotés. Ils ne le seront plus à partir de l'édition de 1965. Cela explique le décalage dans la numérotation des §. Dans cette thèse, nous indiquons en premier le n° de l'édition de 1996 et en second celui de l'édition de 1946.

Voici ce qu'écrivait Walter Hollenweger à propos de la Charte : « La Charte de l'Union de prière est un des documents théologiques les plus intéressants que l'on puisse trouver dans le mouvement pentecôtiste et charismatique. Il essaie de combiner le dynamisme d'une sorte d'ordre religieux pentecôtiste non-monastique avec la largeur et la générosité d'une conception de la foi réformée ».¹

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971,1986)
INTRODUCTION	INTRODUCTION
§1 <u>L'Union de Prière de l'Église Réformée de Charmes</u> est une société de personnes librement liées à Jésus-Christ et entre elles pour servir Dieu par la puissance du Saint Esprit. Devant la Loi, elle constitue une simple « Association de personnes » (art. 2 de la Loi du 1 ^{er} juillet 1901).	L'Union de prière est une société de personnes librement liées à JESUS-CHRIST et entre elles pour servir DIEU par l'assistance puissante du SAINT ESPRIT. Devant la loi, elle constitue une Association culturelle déclarée (lois du 1 ^{er} juillet 1901 et du 9 décembre 1905).
§ 2 L'UP a été fondée en janvier 1946 par <u>le pasteur de l'ER de Charmes</u> , et est dirigée par lui.	Le but de l'Union de prière est de susciter, de maintenir et de développer, dans la vertu de l'espérance, un mouvement d'intercession et de préparation en vue du Retour en gloire de JESUS-CHRIST.
§ 3 Le but de l'UP est de susciter, de maintenir et de développer <u>un mouvement d'intercession dans une réelle unité des esprits</u> .	
§ 4 Le présent cahier, qui expose <u>les sujets proposés à la prière commune</u> et le <u>règlement intérieur de l'UP</u> constitue la Charte fondamentale de celle-ci.	Le présent texte, qui expose les sujets fondamentaux proposés à la prière en commun et la constitution communautaire de l'Union de prière, est la Charte de celle-ci.

¹ « The "Charter" of the Prayer Union is one of the most interesting theological documents one can find in the Pentecostal and charismatic movement. It tries to combine the dynamics of a kind of non-monastic "Pentecostal religious order" with the breadth and generosity of the Reformation-based concept of faith. » *Pentecostalism : Origins and Developments Worldwide*, Peabody (Ma): Hendrickson Publishers, 2005, *Ecumenical Beginnings*, p. 341.

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971, 1986)
CHAPITRE I <i>Les sujets proposés à la prière commune.²</i>	PREMIERE PARTIE <i>Les sujets proposés à la prière commune.</i>
Section I - Le Réveil des Églises par la conversion des âmes.	Chapitre I - Le Réveil des Églises par la conversion personnelle à Jésus-Christ.
§ 5 L'Union de prière est l'épanouissement, après les années de guerre, du Réveil ³ prêché à Charmes avant le 3 septembre 1939. ⁴ Aussi ne saurait-elle renier la prière fondamentale pour la conversion des âmes. ⁵	§ 1 L'Union de prière est l'épanouissement, après les années de guerre, du Réveil prêché à Charmes avant le 3 septembre 1939. Aussi ne saurait-elle renier la prière fondamentale pour la conversion
§ 6 Mais <u>il ne s'agit aucunement</u> de courir ça et là pour faire des prosélytes, qui vivraient sur leurs expériences d'un moment, soit seuls, soit groupés en conventicules plus ou moins sectaires. ⁶	§ 2 Mais il ne s'agit aucunement de courir ça et là pour faire des prosélytes, qui vivraient sur leurs expériences d'un moment, soit seuls, soit groupés en conventicules plus ou moins sectaires.
§ 7 L'U.P. part de <u>la réalité de l'Église</u> ⁷ : fondée par S. Pierre le jour de la Pentecôte, ouverte à nous Païens par S. Paul, portée en particulier dans la vallée du Rhône par des chrétiens d'Asie Mineure, dont quelques-uns pouvaient être disciples, au moins indirects de S. Jean.	§ 3 L'Union de prière part de la réalité de l'Église : fondée par S. Pierre le jour de la Pentecôte, ouverte à nous Païens par S. Paul, portée en particulier dans la vallée du Rhône par des chrétiens d'Asie Mineure, dont quelques-uns pouvaient être disciples, au moins indirects de S. Jean.
§ 8 Si l'Église conduit à Jésus et nourrit en lui les âmes qui entendent son appel, elle se consacre avec amour à tous <u>celles qui vivent loin de ses sacrements</u> , ⁸ et ne désespère jamais de leur salut.	§ 4 Si l'Église conduit à Jésus et nourrit en lui ceux qui entendent son appel, elle se consacre avec amour à tous ceux qui vivent loin de ses sacrements, et ne désespère jamais de leur salut.

² Pour l'édition de 1951, L.D. ajoute cette note : « Nous donnerons, de ce premier chapitre, le texte présenté en Janvier 1946. Un point mériterait sans doute une correction ou une prolongation : c'est le § 29 [*en fait le § 33 dans l'édition de 1946*] relatif au sionisme, maintenant dépassé par la fondation de l'État d'Israël. Les choses nous ont paru encore trop fraîches pour introduire ici une modification qui viendra en son temps : tout ce qui concerne Israël est objet de prière, de recherche et de découverte. Sans doute aussi faudrait-il insister sur la prière en faveur de la compréhension entre catholiques et protestants, la promulgation du dogme de l'Assomption ayant accru, semble-t-il, l'incompréhension. Mais là aussi attendons. »

³ Le Réveil : à partir des années 1930, la spiritualité pentecôtiste commence à s'implanter en France, notamment par le ministère de l'évangéliste anglais Douglas Scott. Ce dernier passe par l'Ardèche en 1932 et de nombreux protestants, y compris des pasteurs, accueillent ce message avec intérêt. Le pasteur Dallièrè rédige une défense du Pentecôtisme dans une brochure intitulée : *D'aplomb sur la Parole de Dieu*. Dans les années qui suivent, un réseau de collaboration se met en place entre des pasteurs et des églises qui tout en restant protestants accueillent la spiritualité pentecôtiste. Le journal *Esprit & Vie* sera l'organe de liaison du Réveil.

⁴ 3 septembre = invasion de la France par l'Allemagne et début de la 2^e Guerre mondiale.

⁵ Conversion : Il ne faut pas entendre dans ce terme un changement d'une religion pour une autre, mais plutôt l'adhésion personnelle et volontaire à Jésus-Christ (Jean 3.3-7). Déjà Tertullien, un Père de l'Église, disait : « On ne naît pas chrétien, on le devient ».

⁶ Le pasteur Dallièrè refuse donc toute forme de congrégationalisme.

⁷ Voir l'article de L.D. : « La réalité de l'Église », *Études Théologiques et Religieuses*, 1927, p. 395-441.

⁸ Pour les protestants, les sacrements sont au nombre de deux : le baptême et la Sainte-Cène (Repas du Seigneur ou Eucharistie). Mais dans certains textes, L. Dallièrè se montre assez proche de la

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971, 1986)
§ 9 Le nombre des <u>sauvés au dernier jour</u> pourra donc être bien plus grand que celui des convertis ayant consacré leur vie au service du Seigneur Jésus. ⁹	§ 5 Le nombre des sauvés au dernier jour pourra donc être bien plus grand que celui des convertis ayant consacré leur vie au service du SEIGNEUR JESUS.
§ 10 Inversement, au nombre de ceux qui se disent convertis, peuvent se trouver <u>des hypocrites</u> qui seront rejetés au dernier jour. ¹⁰	§ 6 Inversement, au nombre de ceux qui se disent convertis, peuvent se trouver des hypocrites qui seront rejetés au dernier jour.
§ 11 Ces réserves faites, l'Église est normalement construite de « pierres vivantes » (1 Pierre 2/5), âmes qui ont rencontré Jésus, ont été saisies par lui (c'est la réalité du baptême) et le servent de tout leur être au sein de l'Église (c'est le sens de la Sainte-Cène).	§ 7 Ces réserves faites, l'Église est normalement construite de « pierres vivantes » personnes qui ont rencontré Jésus, ont été saisies par lui (c'est la réalité du baptême) et le servent de tout leur être au sein de l'Église (c'est le sens de la SAINTE CENE) (1 Pierre 2/5).
§ 12 <u>La première intention de l'U.P. est que de telles âmes soient suscitées sans cesse, parmi les catéchumènes de l'Église, parmi ses anciens catéchumènes et dans le peuple qui l'entoure.</u>	§ 8 Le premier sujet général d'intercession de l'Union de prière est que de telles vies soient suscitées sans cesse, parmi les catéchumènes de l'Église, parmi ses anciens catéchumènes et dans le peuple qui l'entoure.
§ 13 Une Église est en état de Réveil lorsque les pasteurs, les diacres et les fidèles communiants sont des âmes ainsi <u>converties</u> dont le nombre va croissant.	§ 9 Une Église est en état de Réveil lorsque les pasteurs, les diacres et les fidèles communiants sont des personnes ainsi converties dont le nombre va croissant.
§ 14 La prière pour la conversion des âmes peut porter sur des <u>personnes précises</u> , que l'on porte devant Dieu afin qu'elles se repentent et qu'elles croient.	§ 10 La prière pour la conversion peut concerner des personnes précises, que l'on porte devant DIEU afin qu'elles se repentent et qu'elles croient.
§ 15 Elle comporte aussi une prière particulière pour les <u>serveurs de Dieu</u> qui prêchent la Parole, afin que celle-ci soit annoncée avec puissance, en vue de la repentance et de la conversion des âmes.	§ 11 Elle comporte aussi une prière pour les serveurs de DIEU qui prêchent la Parole, afin que celle-ci soit annoncée avec puissance, en vue de la repentance et de la conversion.
§ 16 L'U.P. veut un tel Réveil <u>dans toutes les Églises</u> , catholiques et orientales, aussi bien qu'au sein du <u>protestantisme</u> .	§ 12 L'Union de prière veut un tel Réveil dans toutes les Églises, catholiques et orientales, aussi bien qu'au sein du protestantisme.

doctrine catholique pour reconnaître une valeur sacramentelle à d'autres pratiques de l'Église, comme par exemple la confession. Voir l'étude *Les sacrements en vue du retour de Jésus*, 1951.

⁹ Dans ce § il y a l'écho d'un débat qui a agité le protestantisme calviniste à propos de la « prédestination » (au 17^e siècle). Selon certains disciples de Calvin, Dieu connaîtrait dans sa sagesse ceux qui seront destinés au salut, et donc aussi ceux qui n'en bénéficieront pas. Le Réveil, dans la ligne de l'arminianisme et du méthodisme, aura une approche moins tranchée en affirmant la possibilité pour toute personne de répondre à l'offre du salut proposée en Jésus-Christ. Voir également : *Les mystères du salut*, 1959, 1^{ère} étude : Le petit nombre des élus ; 2^e étude : Le salut universel.

¹⁰ Matthieu 7:21 Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : « Seigneur ! Seigneur ! » qui entreront dans le royaume des cieux, mais celui-là seul qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux.

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971,1986)
§ 17 Sans rétrécir pour cela sa vision, elle espère que les Églises Réformées de l'Ardèche seront enrichies par un nombre croissant de communiant convertis et fidèles. Mais s'il y a, en ce sens, <u>un Réveil de l'Ardèche</u> , il doit rester, sans aucune barrière, au service de l'Église universelle.	§ 13 Sans rétrécir pour cela sa vision, elle espère que les Églises Réformées de l'Ardèche seront enrichies par un nombre croissant de communiant convertis et fidèles. Mais s'il y a, en ce sens, un Réveil de l'Ardèche, il doit rester, sans aucune barrière, au service de l'Église universelle.
§ 18 L'U.P. intercède pour <u>les œuvres d'Évangélisation et de Missions</u> comme pour les Églises, mais elle ne fonde ni ne soutient aucune œuvre particulière d'Évangélisation ou de Missions. ¹¹	§ 14 L'Union de prière intercède pour les œuvres d'Évangélisation et de Missions comme pour les Églises, mais elle ne fonde ni ne soutient aucune œuvre particulière d'Évangélisation ou de Missions.
§ 19 <u>Elle embrasse donc, dans sa prière pour le Réveil, l'Église universelle actuellement existante, avec son Évangélisation et ses Missions, au sein d'un monde qu'entraîne un courant général d'apostasie du Christianisme.</u>	§ 15 Elle embrasse donc, dans sa prière pour le Réveil, l'Église universelle actuellement existante, avec son Évangélisation et ses Missions, au sein d'un monde qu'entraîne un courant général d'apostasie du Christianisme.
§ 20 Reprenant une image de Péguy, l'emblème du Réveil, pour l'U.P., est « une forteresse au péril de la mer », un Mont Saint-Michel, roc bâti pour la prière et battu par les flots. ¹²	§ 16 Reprenant une image de Péguy, l'emblème du Réveil, pour l'Union de prière, est « une forteresse au péril de la mer », un Mont Saint-Michel, roc bâti pour la prière et battu par les flots.
Section II - Le salut des Juifs.	Chapitre II - Le salut du peuple juif.
§ 21 Au cours des siècles, il n'y a pas eu de Réveil sans défrichement <u>d'un terrain nouveau</u> . Ainsi toute marche en avant de la conquête inaugurée pas S. Paul chez les Païens a son origine dans un Réveil spirituel.	§ 17 Au cours des siècles, il n'y a pas eu de Réveil sans défrichement d'un terrain nouveau. Ainsi toute marche en avant de la conquête inaugurée pas S. Paul chez les Païens a son origine dans un Réveil spirituel.
§ 22 L'U.P. renonce à s'épanouir dans un tel champ de conquête. Elle voit une Église qui, par sa force interne en Christ, <u>se ressaisit, se maintient, se fortifie</u> plus que jamais au sein d'un monde qui la renie et l'abandonne.	§ 18 L'Union de prière renonce à s'épanouir dans un tel champ de conquête. Elle voit une Église qui, par sa force interne en CHRIST, se ressaisit, se maintient, se fortifie plus que jamais au sein d'un monde qui la renie et l'abandonne.
§ 23 Car la situation actuelle du monde marque le triomphe d'une <u>chrétienté infidèle</u> , qui, alliée au <u>Judaïsme infidèle</u> , a instauré une ère de destruction.	§ 19 Car la situation actuelle du monde marque le triomphe d'une chrétienté infidèle, qui, alliée à un judaïsme infidèle, a instauré une ère de destruction.

¹¹ Ce § reflète la réalité du début du 20^e siècle où des « sociétés » protestantes rassemblant diverses dénominations encourageaient le travail de mission et d'évangélisation. Le beau-père du pasteur Dallièr, Alfred Boegner, avait d'ailleurs été directeur de la Société des Missions de Paris. La Drôme et l'Ardèche connurent aussi dans les années 1920-1930 le mouvement de Réveil liés aux Brigadiers de la Drôme.

¹² Citation de Péguy : 2^e cahier de la 13^e série, *Un nouveau théologien*, M. Fernand Laudet, § 225, 1911. Le Maharal de Prague (Rabbi Loew) disait : la mer ce sont les nations, Israël est la terre, la montagne battue par les flots (B. Gross, *Les lumières du retour*, Paris : Albin Michel, 1998, p. ?).

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971, 1986)
§ 24 Ainsi l'Église est réduite à <u>l'impuissance</u> et à <u>une sorte de mort</u> , comme son Seigneur, par la coalition de Caïphe et de Pilate. ¹³	§ 20 Ainsi l'Église est réduite à l'impuissance et à une sorte de mort, comme son SEIGNEUR, par la coalition de Caïphe et de Pilate.
§ 25 Autour de la Croix du Fils « un reste selon l'élection de la grâce » (Romains 11/5), représenté par la Vierge Marie et S. Jean, reste issu comme Jésus lui-même du sang d'Abraham.	§ 21 Autour de la Croix du FILS se trouve « un reste selon l'élection de la grâce », représenté par la Vierge Marie et S. Jean, reste issu comme JESUS lui-même du sang d'Abraham (Romains 11/5).
§ 26 Sur le reste fidèle, regroupé autour de S. Pierre, s'articule <u>l'œuvre de S. Paul parmi les Païens</u> : œuvre qui s'est poursuivie jusqu'à nos jours, on pourrait peut-être dire jusqu'au 2 août 1914, jour où la Chrétienté s'est définitivement déchirée elle-même. ¹⁴	§ 22 Sur le reste fidèle, regroupé autour de S. Pierre, s'articule l'œuvre de S. Paul parmi les Nations : œuvre qui s'est poursuivie jusqu'à nos jours, on pourrait peut-être dire jusqu'au 2 août 1914, jour où la Chrétienté s'est définitivement déchirée elle-même.
§ 27 Aujourd'hui, autour de l'Église très proche du Seigneur crucifié, se groupe <u>un reste issu des Païens</u> , en qui se manifeste la continuité vivante de Celle qui a reçu les promesses infaillibles.	§ 23 Aujourd'hui, autour de l'Église très proche du SEIGNEUR crucifié, se groupe un reste issu des Nations, en qui se manifeste la continuité vivante de Celle qui a reçu les promesses infaillibles.
§ 28 L'U.P., pour sa part, contribue à maintenir ce reste. Mais il faut voir plus loin : sur ce reste doit s'articuler maintenant « la masse » juive dont les apôtres et les premiers chrétiens furent « les prémices ». (Romains 11/16).	§ 24 L'Union de prière, pour sa part, contribue à maintenir ce reste. Mais il faut voir plus loin : sur ce reste doit s'articuler maintenant « la masse » juive dont les apôtres et les premiers chrétiens furent « les prémices ». (Romains 11/16).
§ 29 <u>La conversion du peuple juif, prophétiquement annoncée par les Écritures, est le second sujet général d'intercession de l'U. P.</u>	§ 25 L'illumination du peuple juif, prophétiquement annoncée par les Écritures, est le second sujet général d'intercession de l'Union de prière.
§ 30 L'U.P. n'ayant reçu aucun champ spécial d'Évangélisation ou de Mission, est <u>disponible pour le peuple juif</u> .	§ 26 L'Union de prière n'ayant reçu aucun champ spécial d'Évangélisation ou de Mission, est disponible pour le peuple juif.
§ 31 Ce qu'elle lui donne d'abord, c'est sa prière : car nulle prophétie de l'Écriture ne s'accomplit sans <u>l'intercession de l'Église</u> . Il y faut la libre coopération de volontés humaines qui veulent les buts de Dieu.	§ 27 Ce qu'elle lui donne d'abord, c'est sa prière : car nulle prophétie de l'Écriture ne s'accomplit sans l'intercession de l'Église. Il y faut la libre coopération de volontés humaines qui veulent les buts de DIEU.

¹³ Par ces deux figures, L.D. désigne le pouvoir religieux et politique.

¹⁴ La déclaration de la 1^{ère} Guerre mondiale le 2 août 1914 est pour L. Dallièr le début d'une période de guerre et de désordre qui n'a jamais cessé depuis lors (cf. § 23 / 19). Elle ne met pas fin à l'évangélisation, mais au rêve d'identifier la civilisation occidentale à l'Évangile. La France et l'Allemagne étaient deux nations se réclamant du christianisme. Cette date du 2 août 1914 coïncida aussi avec le 9 Av du calendrier juif (souvenir des destructions du temple de Jérusalem et d'autres malheurs qui affectèrent les Juifs dans l'histoire).

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971,1986)
§ 32 L'U.P. ne saurait non plus constituer une Mission parmi les Juifs ou se rattacher à une telle Mission déjà existante. Car le but ici assigné à la prière n'est pas que quelques juifs se convertissent (comme cela a eu lieu de tout temps), mais <u>que le Judaïsme disparaisse</u>, parce que tout ce qui en lui est de Dieu aura été intégré d'un seul tenant dans le Corps de Jésus-Christ.	§ 28 L'Union de prière ne saurait non plus constituer une Mission parmi les Juifs ou se rattacher à une telle Mission déjà existante. Car le but ici assigné à la prière n'est pas que quelques juifs se convertissent, comme cela a eu lieu de tout temps : mais que tout ce qui dans le Judaïsme est de DIEU soit réintégré d'un seul tenant dans le Corps visible de JESUS-CHRIST.
§ 33 Le comment de cette intégration est encore voilé aux hommes. Il n'est pas sûr qu'elle soit liée à un retour matériel des Juifs en Palestine : aussi l'U.P. reste-t-elle <u>ouverte à tout le Judaïsme de Dieu</u>, et indépendante par rapport à n'importe quel mouvement particulier comme le Sionisme.	§ 29 Le « comment » de cette intégration est encore voilé aux hommes. Il n'est pas sûr qu'elle soit liée à un retour matériel des Juifs en Terre Sainte : aussi l'Union de prière reste-t-elle ouverte à tout le Judaïsme de DIEU, et indépendante par rapport à n'importe quel mouvement particulier comme le Sionisme.
§ 34 Tout au plus peut-on pressentir que Dieu suscitera parmi les Juifs eux-mêmes des apôtres qui parleront de Christ à leurs frères. Il y a lieu de prier en ce sens « le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson ». (Matthieu 9/38).	§ 30 On peut pressentir que DIEU suscitera parmi les Juifs eux-mêmes des apôtres qui parleront de CHRIST à leurs frères. Il y a lieu de prier en ce sens « le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson ». (Matthieu 9/38).
§ 35 D'autres sujets de prière <u>plus précis</u> concernant les Juifs pourront se dégager par la suite sous l'action de l'Esprit-Saint.	§ 31 D'autres sujets de prière plus précis concernant les Juifs pourront se dégager par la suite sous l'action de l'ESPRIT-SAINT.
§ 36 De toute manière, le Mont Saint-Michel de l'U.P. comprend <u>des Païens et des Juifs réconciliés sur le rocher de Christ</u>, tandis que le monde moderne agglutine Païens et Juifs infidèles dans un Messianisme terrestre, négateur de la Résurrection des morts et de la Vie éternelle.	§ 32 De toute manière, le Mont Saint-Michel de l'Union de prière comprend des Gentils et des Juifs réconciliés sur le rocher de CHRIST, tandis que le monde moderne agglutine Gentils et Juifs infidèles dans un Messianisme terrestre, négateur de la Résurrection des morts et de la Vie éternelle.¹⁵
Section III - L'unité visible du corps de Christ.	Section III - L'unité visible du corps du Christ.
§ 37 L'U.P. possède dans sa structure <u>un principe d'unité</u> : les deux sujets de prière proposés jusqu'ici sont au bénéfice de l'Église universelle.	§ 33 L'Union de prière possède dans sa structure un principe d'unité : les deux sujets de prière proposés jusqu'ici sont au bénéfice de l'Église universelle.
§ 38 <u>Il est donc juste que le troisième sujet de prière concerne l'unité visible de l'Église</u>, à laquelle travaillent d'une part les Protestants et les Orientaux dans les mouvements œcuméniques, d'autre part l'Église Catholique	§ 34 Il est donc juste que le troisième sujet de prière concerne l'unité visible de l'Église, à laquelle travaillent d'une part les Protestants et les Orientaux dans les mouvements œcuméniques, d'autre part

¹⁵ Le terme « Gentils » vient du latin « gentiles » et signifie « les nations ». En hébreu il correspond au terme « Goyim », c'est-à-dire tous ceux qui n'appartiennent pas à Israël. Pour la Bible, l'humanité se divise donc en deux entités : Israël et tous les autres peuples (70 ou 72 selon la tradition basée sur Genèse 10). Le terme « Païens » dans la version de 1946 indique lui aussi tous ceux qui ne sont pas juifs.

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971, 1986)
qui veut ramener en son sein les dissidences de l'Est et de l'Ouest.	l'Église Catholique par son Secrétariat pour l'Unité.¹⁶
§ 39 De même que pour le comment de la conversion des Juifs, l'U.P. ne se lie ici à <u>aucune œuvre particulière</u> déjà existante.	§ 35 De même que pour le « comment » de l'illumination du peuple Juif, l'Union de prière ne se lie ici à aucune œuvre particulière déjà existante.
§ 40 Elle intercède en faveur du <u>labeur œcuménique</u> .	§ 36 Elle intercède en faveur du labeur œcuménique.
§ 41 Elle prie pour que dans <u>l'Église catholique</u> , les gens d'Église soient de plus en plus des disciples fidèles de Jésus-Christ, ce qui aplanira d'immenses difficultés entre Rome et les deux autres branches du christianisme.	§ 37 Elle prie pour que dans toutes les Églises, les responsables soient de plus en plus des disciples fidèles de JESUS-CHRIST, ce qui aplanira d'immenses difficultés entre toutes les branches du christianisme.
§ 42 La prière pour l'unité <u>est liée</u> à la prière pour la conversion des Juifs.	§ 38 La prière pour l'unité est liée à la prière pour l'illumination du peuple Juif.
§ 43 Les mouvements œcuméniques et les efforts catholiques semblent ne pouvoir se rejoindre que s'il surgit, par la Grâce de Dieu, <u>un événement nouveau</u> .	§ 39 Les mouvements œcuméniques et les efforts catholiques semblent ne pouvoir se rejoindre que s'il surgit, par la Grâce de DIEU, un événement nouveau.
§ 44 Or l'Église chrétienne a connu, dans l'histoire, son plus haut point d'unité quand elle a été groupée autour de Jérusalem, par la subordination de Paul à Pierre, et des églises de la Gentilité « aux églises de Dieu qui sont en Jésus-Christ dans la Judée » (1 Thessaloniens 2/14).	§ 40 Or l'Église chrétienne a connu, dans l'histoire, son plus haut point d'unité quand elle a été groupée autour de Jérusalem, par la subordination des églises de la Gentilité « aux églises de DIEU qui sont en JESUS-CHRIST dans la Judée » (1 Thessaloniens 2/14).
§ 45 Au fur et à mesure que l'Église s'est éloignée <u>de ses origines juives</u> elle a eu tendance à se diviser.	§ 41 Au fur et à mesure que l'Église s'est éloignée de ses origines juives elle a eu tendance à se diviser.
§ 46 D'autre part, et providentiellement, <u>les divisions mêmes de la Chrétienté</u> ont été comme un aiguillon portant l'Église à la recherche d'une unité plus haute et plus vivante.	§ 42 D'autre part, et providentiellement, les divisions mêmes de la Chrétienté ont été comme un aiguillon portant l'Église à la recherche d'une unité plus haute et plus vivante.
§ 47 <u>La Réforme</u> en particulier, si elle a couru le risque de judaïser, en se durcissant en sectes légalistes, a aussi, d'un autre côté, suscité un mouvement dynamique qui puise ses sources dans la Parole vivante de Dieu et dans la	§ 43 La Réforme en particulier, si elle a couru le risque de se durcir en sectes légalistes, a aussi, d'un autre côté, suscité un mouvement dynamique qui puise ses sources dans la Parole vivante de DIEU et dans la révélation

¹⁶ Pour les protestants et les orthodoxes, le lieu premier de dialogue œcuménique est le Conseil Œcuménique des Églises basé à Genève. Depuis Vatican II, l'Église catholique a institué un Secrétariat pour l'Unité qui noue différents dialogues avec les autres confessions. C'est aussi ce Secrétariat qui développe le dialogue avec le Judaïsme car pour le Vatican, le lien des chrétiens avec les Juifs est compris sous un autre jour que celui avec les autres religions.

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971,1986)
révélation du plan du salut, c'est-à-dire d'une histoire qui doit aboutir à son terme.	du plan du salut, c'est-à-dire d'une histoire qui doit aboutir à son terme.
§ 48 Ce terme n'est-il pas la Jérusalem d'en haut, Israël converti à Jésus-Christ, étape ultime du pèlerinage de l'Église qui était partie de la Jérusalem terrestre ?	§ 44 Ce terme n'est-t-il pas la Jérusalem d'en haut, étape ultime du pèlerinage de l'Église qui était partie de la Jérusalem terrestre ?
§ 49 Dès maintenant, <u>la charité des chrétiens de la Gentilité envers le peuple de Dieu</u> crée une atmosphère de coopération spirituelle, comme en témoignent, de 1940 à 1945, les souffrances endurées de concert par les catholiques et les protestants français pour protéger le corps meurtri de la race juive.	§ 45 Les actions entreprises par certains milieux chrétiens, pendant la Seconde Guerre mondiale, en faveur des Juifs pourchassés et persécutés, ont révélé à beaucoup de chrétiens la profondeur des souffrances d'Israël, et ont contribué à créer un climat de meilleure compréhension entre Juifs et Chrétiens.
§ 50 La charité ne sera-t-elle pas plus intense si, ne s'arrêtant pas au corps seul, les chrétiens prient pour <u>le salut de l'âme d'Israël</u> ?	§ 46 La charité ne sera-t-elle pas plus intense si, ne s'arrêtant pas à la seule sauvegarde matérielle et physique du peuple Juif, les chrétiens prient pour la Salut du Peuple de DIEU tout entier et pour l'accomplissement en plénitude du plan de DIEU à l'égard d'Israël (Romains 11/12, 15/25-26).
§ 51 L'U.P. travaille à cet œcuménisme de la charité en vue d'une solution, non plus politique et transitoire, mais <u>supernaturelle et définitive</u> du problème juif.	§ 47 L'Union de prière travaille à cet œcuménisme de la charité en vue d'une solution, non plus politique et transitoire, mais surnaturelle et définitive de ce que l'on a appelé parfois « le problème juif ».
§ 52 Elle pressent que c'est le peuple juif converti qui <u>rendra à l'Église son unité visible</u> . Ce que le plus jeune fils de la parabole, malgré tout son amour pour le Christ, n'a pu faire, le frère aîné l'aidera à l'accomplir, - nous ne savons ni où ni comment – quand, rentré, dans la salle du festin de son Père, ils prépareront ensemble « l'Église sainte et irrépréhensible » qui sera présentée au Seigneur qui revient (Ephésiens 5/27).	§ 48 Elle pressent que c'est l'illumination du peuple juif qui rendra à l'Église son unité visible. Ce que le plus jeune fils de la parabole, malgré tout son amour pour le CHRIST, n'a pu faire, le frère aîné l'aidera à l'accomplir, - nous ne savons ni où ni comment – quand, rentré, dans la salle du festin de son PERE, ils prépareront ensemble « l'Église sainte et irrépréhensible » qui sera présentée au SEIGNEUR qui revient (Ephésiens 5/27).
Section IV - Le Retour de Christ et la Résurrection des morts.	Section IV - L'Avènement de Jésus-Christ et la Résurrection des morts.
§ 53 Il semblera étrange, tout d'abord, d'appliquer un mouvement de prière à <u>l'Avènement du Seigneur</u> . L'opinion courante est que cette promesse s'accomplira d'une manière indépendante de notre volonté, et à une époque tellement éloignée de nous qu'elle devient fabuleuse.	§ 49 Il semblera étrange, tout d'abord, d'appliquer un mouvement de prière à l'Avènement du SEIGNEUR. L'opinion courante est que cette promesse s'accomplira d'une manière indépendante de notre volonté, et à une époque tellement éloignée de nous qu'elle devient fabuleuse.
§ 54 L'attente de la parousie chez les premiers chrétiens était, <u>dit-on</u> , une erreur due à leur	§ 50 L'attente de la Parousie chez les premiers chrétiens était dit-on, une erreur due à leur

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971, 1986)
enthousiasme. Au cours des âges, <u>remarque-t-on encore</u> , tous les mouvements, depuis le Montanisme jusqu'aux Anabaptistes, en passant par Joachim de Flore, qui ont prêché le Retour du Christ, ont versé dans l'illuminisme ou le sectarisme. ¹⁷	enthousiasme. Au cours des âges, remarque-t-on encore, tous les mouvements, depuis le Montanisme jusqu'aux Anabaptistes, en passant par Joachim DE FLORE, qui ont prêché le Retour du CHRIST, ont versé dans l'illuminisme ou le sectarisme.
§ 55 <u>La réalité est tout autre : la deuxième venue du Christ a sans cesse été toute proche depuis la Pentecôte</u> : mais le plan divin s'accomplit par étapes, et, à chacune d'elles, ceux qui ont vécu intensément l'œuvre de Dieu ont perçu la proximité de la parousie.	§ 51 La réalité est tout autre : la deuxième venue du CHRIST a sans cesse été toute proche depuis la Pentecôte : mais le plan divin s'accomplit par étapes, et, à chacune d'elles, ceux qui ont vécu intensément l'œuvre de DIEU ont perçu la proximité de la Parousie.
§ 56 <u>À l'inauguration de l'ère du Saint-Esprit</u> , le jour de la Pentecôte, l'Avènement du Christ s'est approché de la terre : la première étape franchie fut la fondation de l'Église de Jésus-Christ au sein du Judaïsme.	§ 52 À l'inauguration de l'ère du SAINT-ESPRIT, le jour de la Pentecôte, l'Avènement du CHRIST s'est approché de la terre : la première étape franchie fut la fondation de l'Église de JESUS-CHRIST au sein du Judaïsme.
§ 57 <u>Par le ministère de S. Paul</u> et l'inauguration de la Mission chez les Païens, une seconde étape fut franchie et le Retour du Seigneur a été perçu tout proche. Par la suite, la proximité du Retour est devenue plus intense chaque fois qu'un nouveau peuple païen est entré dans le corps de Jésus-Christ.	§ 53 Par le ministère de S. Paul et l'inauguration de la Mission chez les Païens, une seconde étape fut franchie et le Retour du SEIGNEUR a été perçu tout proche. Par la suite, la proximité du Retour est devenue plus intense chaque fois qu'un nouveau peuple est entré dans le corps de JESUS-CHRIST.
§ 58 Il est raisonnable et juste de dire que la prière pour <u>la conversion du peuple Juif</u> rapproche encore la seconde venue du Christ : car cette conversion est une des dernières étapes, et peut-être la dernière, avant la manifestation effective de la royauté du Seigneur.	§ 54 Il est raisonnable et juste de dire que la prière pour l'illumination du peuple Juif rapproche encore la seconde venue du CHRIST : car cette illumination est une des dernières étapes, et peut-être la dernière, avant la manifestation effective de la royauté du SEIGNEUR.
§ 59 <u>L'illuminisme, au XX^{ème} siècle</u> , c'est l'imagination d'un royaume de Dieu instauré sur la terre par un développement des techniques et des législations.	§ 55 L'illuminisme, au XX ^{ème} siècle, c'est l'imagination d'un royaume de DIEU instauré sur la terre par un développement des techniques et des législations.
§ 60 Ce qui précède l'Avènement du Seigneur, ce n'est pas une conquête étendue en nombre des hommes vivants, mais <u>l'achèvement de l'Église dans la plénitude de sa réalité</u> .	§ 56 Ce qui précède l'Avènement du SEIGNEUR, ce n'est pas une conquête étendue en nombre des hommes vivants, mais l'achèvement de l'Église dans la plénitude de sa réalité.

¹⁷ Montanisme : Montanus (2^e s., Phrygie région de l'actuelle Turquie) disait recevoir des inspirations de l'Esprit-Saint et à ce titre critiquait le clergé institué. Il annonçait le retour imminent du Christ. Le mouvement fut soutenu un temps par Tertullien qui y voyait une forme de foi fervente.

Joachim de Flore : Moine cistercien italien du 12^e s. Il divisait l'histoire en trois âges : celui du Père correspondant à l'Ancien Testament ; celui du Fils, couvrant le 1^{er} millénaire de l'Église ; et celui de l'Esprit qui devait bientôt se manifester et pendant lequel les valeurs évangéliques seraient authentiquement vécues.

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971,1986)
§ 61 L'U.P. saisit donc une prière pour le Retour du Christ : c'est, avant tout, une prière pour que les chrétiens <u>veuillent</u> le Retour du Christ.	§ 57 L'Union de prière saisit donc une prière pour le Retour du CHRIST : c'est avant tout, une prière pour que les chrétiens veuillent le Retour du CHRIST.
§ 62 Car d'une manière générale, <u>le Christianisme issu de la Gentilité a toujours préféré que Christ ne revînt pas</u> : la vie sur la terre, plus ou moins christianisée, lui paraît suffisante, avec son prolongement de la béatitude de l'âme séparée du corps par la mort.	§ 58 Car d'une manière générale, le Christianisme issu de la Gentilité a toujours préféré que CHRIST ne revint pas : la vie sur la terre, plus ou moins christianisée, lui paraît suffisante, avec son prolongement de la béatitude de l'âme séparée du corps par la mort.
§ 63 Il est vrai que <u>la vie de la chrétienté a été belle</u> , spécialement dans la France des cathédrales, de S. Louis et de Jeanne d'Arc, dans la scolastique de S. Bonaventure et de S. Thomas, dans la vie quotidienne des humbles de toute nation. Certains voient dans ce passé le vrai Millenium chrétien, et l'UP n'exclut pas ceux qui partagent cette opinion. Mais ce temps est terminé. ¹⁸	§ 59 Il est vrai que la vie de la chrétienté a été belle, avec ses grandes figures et ses humbles de toute nation. Certains voient dans ce passé le vrai Millenium chrétien, et l'Union de prière n'exclut pas ceux qui partagent cette opinion. Mais ce temps est terminé.
§ 64 L'Église, au cours des siècles, a remporté d'immenses victoires. <u>Elle n'a pas vaincu la mort</u> . La mort règne aujourd'hui, avec ses deux pourvoyeuses : la chair et la richesse. Ce qu'on appelle la civilisation moderne est le triomphe de la mort.	§ 60 L'Église, au cours des siècles, a remporté d'immenses victoires. Elle n'a pas vaincu la mort. La mort règne aujourd'hui, avec ses deux pourvoyeuses : la chair et la richesse.
§ 65 <u>Il faut vouloir la victoire sur la mort</u> : pour cela, vouloir que Jésus revienne en gloire, conformément aux prophéties de la Nouvelle Alliance, comme il est venu en abaissement dans le sein de la Vierge Marie, conformément aux prophéties de l'Ancienne Alliance.	§ 61 Il faut vouloir la victoire sur la mort : pour cela, vouloir que JESUS revienne en gloire, conformément aux prophéties de la Nouvelle Alliance, comme il est venu en abaissement dans le sein de la Vierge Marie, conformément aux prophéties de l'Ancienne Alliance.
§ 66 Vouloir que Jésus revienne, c'est vouloir le revoir de ceux qui nous ont précédés, et c'est vouloir qu'apparaisse une génération de chrétiens prête à ne pas mourir, mais à passer « en un clin d'œil » au plan de l'éternité dans un corps glorifié (1 Corinthiens 15/52).	§ 62 Vouloir que JESUS revienne, c'est vouloir le revoir de ceux qui nous ont précédés, et c'est vouloir qu'apparaisse une génération de chrétiens prête à ne pas mourir, mais à passer « en un clin d'œil » au plan de l'éternité dans un corps glorifié (1 Corinthiens 15/52).
§ 67 Vouloir que Jésus revienne, c'est encore vouloir le Jugement dernier, avec l'aspect terrible de la perdition, mais dans la certitude que « Dieu est Amour » (1 Jean 4/8).	§ 63 Vouloir que JESUS revienne, c'est encore vouloir le Jugement dernier, avec l'aspect terrible de la perdition, mais dans la certitude que « DIEU est Amour » (1 Jean 4/8).

¹⁸ Millénium : cette notion d'une période de mille ans qui se situerait à la fin des temps trouve son origine dans Apocalypse 20. Elle a donné lieu à de nombreuses spéculations. Le § 68 / 64 ci-dessous y fait allusion.

Édition 1946 (& 1951)	Édition 1996 (& 1971, 1986)
§ 68 L'U.P. ne s'attache pas à la doctrine d'un <u>Millénium</u> postérieur à la Résurrection¹⁹ : elle laisse à ses membres le choix entre cette interprétation du chapitre 20 de l'Apocalypse et l'interprétation historique donnée plus haut (§ 63). Ce qui importe, c'est que l'ère du Saint-Esprit, ou temps de la fin, a été ouverte le jour de la Pentecôte ; que nous continuons d'y vivre ; et qu'elle s'achèvera un jour du calendrier, jour où toutes choses seront remises à Jésus-Christ pour la Résurrection et le Jugement. L'U.P. prie pour préparer ce jour dans le cœur de l'Église.	§ 64 L'Union de prière ne s'attache pas à la doctrine d'un Millenium postérieur à la Résurrection : elle laisse à ses membres le choix entre cette interprétation du chapitre 20 de l'Apocalypse et l'interprétation historique donnée plus haut (§ 59). Ce qui importe, c'est que l'ère du SAINT ESPRIT, ou temps de la fin, a été ouverte le jour de la Pentecôte ; que nous continuons d'y vivre ; et qu'elle s'achèvera un jour du calendrier, jour où toutes choses seront remises à JESUS-CHRIST pour la Résurrection et le Jugement. L'Union de prière prie pour préparer ce jour dans le cœur de l'Église.

¹⁹ Dans la première étude donnée à la Retraite de 1947 (*Le Retour de Jésus*), le pasteur Dallièr aborde en détail cette question notamment par une réfutation des enseignements de type darbyste qui affirmaient un enlèvement de l'Église avant la grande tribulation.

ANNEXE 2

Bibliographie des écrits de Louis Dallière

1922-1974

Pour cette bibliographie, nous nous sommes basés sur celle établie par le professeur David Bundy :

- BUNDY David, « L'émergence d'un théologien pentecôtisant : les écrits de Louis Dallière de 1922 à 1932 », *Hokhma*, 1988, 38, p. 23-51.
- BUNDY David, « Louis Dallière : Apologist for Pentecostalism in France and Belgium, 1932-1939 », *Pneuma*, 1988, 10, p. 85-115. [Il y a parfois de petites erreurs dans les références].

Cette bibliographie a été complétée à partir des documents conservés dans les archives de l'Union de prière au siège de cette communauté à Charmes-sur-Rhône. Un certain nombre de documents manuscrits ne sont pas ici pris en compte.

Une bibliographie avec un résumé de la plupart des articles est jointe en annexe à cette thèse. Elle inclut un CD-Rom avec l'ensemble des écrits de Louis Dallière que nous avons numérisés.

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 p.

1923

- « La mort de l'Apôtre Pierre et les récentes fouilles de Rome. À propos de l'ouvrage de Hans Lietzmann », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1923, 3, p. 145-155.
- « *Lettre d'Amérique. Réflexions sur l'unité de l'Église et les missions en Chine* », *Foi et Vie*, 1923, XXVI / 7, p. 357-367.
- « M. George Santayana et la tradition philosophique d'Harvard », *Foi et Vie*, 1923, XXVI / 20, cahier B, p. 373-388.

1925

- « Réponse à l'enquête : la jeunesse protestante et l'avenir du protestantisme en France », *Foi et Vie*, 1925, XXVIII / 4, p. 197-200.¹
- « Le mysticisme de St Jean de la Croix d'après M. Jean Baruzi », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1925, 5, p. 478-485.
- « Recension de L. Dugas, *Le philosophe Théodule Ribot*, [Les grands hommes de France, Paris : Fayot, 1925, 158 p.] », *Foi et Vie*, 1925, 13, cahier B, p. 203-204.
- « Les opinions de M. A.-F. Hérold sur la Bible », *La Vie Nouvelle*, vendredi 25 septembre 1925, p. 170-171.
- « Soyons une Église », *La Vie Nouvelle*, vendredi 2 octobre 1925, p. 178-179.
- « Pour la métaphysique », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 octobre 1925, p. 194-195.
- « L'Église et les chrétiens », *La Vie Nouvelle*, vendredi 20 novembre 1925, p. 234-235.

¹ L'intitulé des 3 questions avait paru dans le numéro du 16 janvier 1925. L.D. fait allusion à cet article dans « Soyons une Église », *La Vie Nouvelle*, 2 oct. 1925.

1926

- « Le Réveil. I. – La Brigade de la Drôme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 1^{er} janvier 1926, p. 3-4.
- « Le Réveil. II. – Sa place dans le travail de l'heure actuelle », *La Vie Nouvelle*, vendredi 8 janvier 1926, p. 10-11.
- « Le Réveil. III. – Une vérité nécessaire », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 janvier 1926, p. 18-19.
- « Le Réveil. IV. – Un écueil à éviter », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 janvier 1926, p. 26-27.
- « L'antijudaïsme dans la pensée paulinienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1926, 93, p. 264-278.
- Recension de : Gaston ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*. Bordeaux-Paris, 1923, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1926, p. 497-500.
- « La fonction spirituelle du culte », *Foi et Vie*, 1926, XXIX / 5, p. 230-237.
- « La prière et le culte », *Foi et Vie*, 1926, XXIX / 6, p. 295-304.
- « La fonction spirituelle du culte. III – La loi des intermédiaires », *Foi et Vie*, 1926, XXIX / 7, p. 351-360.
- « La fonction spirituelle du culte. IV – La Cène et l'unité de l'homme », *Foi et Vie*, 1926, XXIX / 8, p. 408-414.
- « À propos du néo-thomisme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 2 juillet 1926, p. 208-209.
- « Pour avoir les hommes », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 juillet 1926, p. 224-225.
- « L'unité nécessaire », *La Vie Nouvelle*, vendredi 15 octobre 1926, p. 327p-328.
- « Culture et unité », *La Vie Nouvelle*, vendredi 22 octobre 1926, p. 335-336.
- « Unité et tolérance », *La Vie Nouvelle*, vendredi 29 octobre 1926, p. 343-344.
- « Enracinés et fondés dans l'amour », *La Vie Nouvelle*, vendredi 12 novembre 1926, p. 359-360.
- « Révolution, réaction, réforme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 3 décembre 1926, p. 384-385.
- « Une question surprenante », *La Vie Nouvelle*, vendredi 31 décembre 1926, p. 416-417.

1927

- « Vers l'union des Églises », *La Vie Nouvelle*, vendredi 21 janvier 1927, p. 21-22.
- « Notes sur une lecture de Saint Augustin », *Foi et Vie*, 1927, XXX / 6, p. 312-322.
- « La réalité de l'Église », *Études Théologiques et Religieuses*, 1927, p. 395-441.
- « Qu'est-ce qu'une Église ? », *Foi et Vie*, 1927, XXX / 9, p. 478-487.
- « Le réveil et la doctrine. I. – L'union dans la piété », *La Vie Nouvelle*, vendredi 9 septembre 1927, p. 283-284.
- « Le réveil et la doctrine. II. – La nécessité présente de l'armature doctrinale », *La Vie Nouvelle*, vendredi 16 septembre 1927, p. 290-291.
- « Le réveil et la doctrine. III. – Piété et dogme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 23 septembre 1927, p. 299.
- « Le réveil et la doctrine. IV. – Les dangers de la théologie », *La Vie Nouvelle*, vendredi 30 septembre 1927, p. 306-307.
- « Le réveil et la doctrine. V. – La doctrine du réveil », *La Vie Nouvelle*, vendredi 7 octobre 1927, p. 315-316.
- « M. Aimé Pallière et le judaïsme », *La Vie Nouvelle*, vendredi 4 novembre 1927, p. 346-347.

1928

- « Le réveil de la piété », *La Vie Nouvelle*, vendredi 13 janvier 1928, p. 12-13.
- « Pour les missions – Combat spirituel », *La Vie Nouvelle*, vendredi 6 avril 1928, p. 106.
- « Cartes idéologiques », *Foi et Vie*, 1928, XXXI / 9, p. 428-436.
- « La tâche de l'apologétique », *Foi et Vie*, 1928, XXXI / 14, p. 782-793.
- « De l'expérience à la métaphysique », *Le Semeur*, novembre 1928, 31^e année / 1, p. 1-6 & décembre 1928, 31^e année / 2, p. 45-55.

1929

- « De la métaphysique au dogme », *Le Semeur*, janvier 1929, 31^e année / 3, p. 121-132
- « Dogme et intelligence », *Le Semeur*, février 1929, 31^e année / 4, p. 205-218
- « Réalité de la vie intérieure III : L'état de grâce », *Le Semeur*, mars-avril 1929, 31^e année / 5-6, p. 358-398.
- L'état de grâce*, Paris : Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Étudiants, 1929, 48 p.
- « W-E Hocking : la refonte de la nature humaine », *Les Cahiers de Foi et Vie*, Paris (trimestriel – sans date, ca. 1929), 71 p.²
- Recension de Hans Eibl, *Augustin und die Patristik*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1929, p. 399-403.
- Recension de Martin Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1929, p. 404-406.

1930

- « L'Église et la mission », *Le Semeur*, janvier 1930, 32^e année / 3, p. 149-159.
- « La doctrine de la rédemption », *Foi et Vie*, 1930, 32 / 10, p. 481-495.
- « Le protestantisme de nos jours et la doctrine », *Foi et Vie*, 1930, 32 / 22, p. 1155-1170.³
- « Le renouveau Réaliste : Gabriel Marcel et son journal métaphysique », *Études Théologiques et Religieuses*, 1930, p. 404-421.⁴
- « Les déclarations de la conférence de Lausanne (1927) »⁵

1931

- « L'Église comme fondement de la réalité humaine », *Le Semeur*, février 1931, 33^e année / 4, p. 202-222.⁶
- « Examen de l'idéalisme », *Études Théologiques et Religieuses*, 1931, p. 24-48, 137-160, 351-375.⁷
- « Figures contemporaines : Gabriel Marcel », *Foi et Vie*, 1931, 33 / 32, p. 235-247.

1932

- Traduction française de W. E. Hocking « Le droit légal à la liberté religieuse », *Le monde non chrétien*, 1932, 3. ⁸
- « La culture de l'esprit et le ministère pastoral », *Études Théologiques et Religieuses*, 1932, 5-6, p. 377-387.
- Traduction et introduction de Donald Gee, *Les dons spirituels*, Valence : Imprimerie Charpin et Reyne, 1932, 94 p. [Dallière = p. 7] ⁹
- « Réveils et expériences spirituelles », *Christianisme au XX^e siècle*, 23 juin 1932 p. 348-349 & 30 juin 1932, p. 358-359

² J. Serr date cet écrit de 1929. Ceci est confirmé par une note dans le n° 21 du 16 décembre de *Foi et Vie* (p. 1216 & 1221). Dans un article qui annonce des changements dans la présentation et l'organisation de la revue, on signale la parution au 3^e trimestre de 1929 d'un article de L.D. sur la philosophie de Hocking ainsi que ses conférences sur le même sujet.

³ Compte-rendu par A. Aeschmann dans *La Quinzaine Critique*, 10 janvier 1930 (1931 ? exemplaire corrigé à la main sur le site Gallica), n° 25, p. 91.

⁴ Bref compte-rendu par A. Aeschmann dans *La Quinzaine Critique*, 1931, p. 325.

⁵ Document manuscrit (18 grandes feuilles numérotées) sans date mais probablement de l'année 1930 selon les indications du début du texte.

⁶ Compte-rendu par A. Aeschmann dans *La Quinzaine Critique*, 1931, p. 260.

⁷ Compte-rendu par A. Aeschmann dans *La Quinzaine Critique*, 10 décembre 1931 (41), p. 349.

⁸ Texte original de W. E. Hocking, « The Ethical Basis Underlying the Legal Right of Religious Liberty as Applied to Foreign Missions », *International Review of Missions*, 1931, 20, p. 493-511.

⁹ Original : D. Gee, *Concerning Spiritual Gifts*, London : Assemblies of God Publishing House, 1928, p.

D'aplomb sur la Parole de Dieu : courte étude sur le Réveil de Pentecôte, Valence : Imprimerie Charpin et Reyne, 1932, 56 p.¹⁰

« Quelques impressions d'un voyage en Angleterre », *Viens et Vois*, 1932, 7, p. 134-135.

« Le mouvement de Pentecôte », *Le Semeur*, 1932, 35 / 1, p. 1-19.

1933¹¹

« L'imposition des mains », *Esprit et Vie*, 1933, 11, p. 55-58.

« Un Évangile total », *Esprit et Vie*, 1933, 13, p. 72-73 & 1933, 14, p. 79-81.¹²

« Les faux cultes », *Esprit et Vie*, 1933, 15, p. 87-88.

« Pourquoi le Réveil ? », *Esprit et Vie*, 1933, 16, p. 95-97 & 1933 (18), p. 111-112.

« La Sanctification », *Esprit et Vie*, 1933, 17, p. 103-104.

« L'Église de Jésus-Christ », *Esprit et Vie*, 1933, 19, p. 119-120

« La sanctification de l'argent », *Esprit et Vie*, 1933, 19, p. 127

L'argent, Valence, Fédération Protestante de Drôme et Ardèche, 22 p.¹³

1934

NEFF Félix, *Lettres de direction spirituelle inédites* (Complément à la biographie de l'apôtre des Hautes-Alpes, avec une préface de Louis Dallière, Nouvelle société d'éditions de Toulouse, Dieulefit, 1934, 161p. (préface = p. 5-10).

« Études bibliques sur l'Épître aux Ephésiens », *Esprit et Vie*, 1934, 20, p. 141-142 ; 21, p. 153-154 ; 22, p. 165-166 ; 23, p. ; (2) p. 177-178 ; 24, p. 189-190 ; 25, p. 201-202 ; 26, p. 213-214 ; 27, p. 225-226 ; 28, p. 237-238 ; 29, p. 249-250 ; 30, p.261-262 ; 31, p.273-274. (Cette série sera rééditée ultérieurement sans pagination).

« La prière + les réunions de prière », *Esprit et Vie*, 1934, 20, p. 132 & 132-133.

« Que faites-vous de Calvin ? », *Esprit et Vie*, 1934, 21, p. 143-145.

« Quelques conditions du Réveil », *Esprit et Vie*, 1934, 21, p. 146-147.

« Baptême de souffrance », *Esprit et Vie*, 1934, 22, p. 155-156.

« Toi aussi tu es de ces gens-là ? Luc 22/58 », *Esprit et Vie*, 1934, 23, p. 167-169.

« Le baptême de Jean, d'où venait-il ? Matthieu 21/23-32 », *Esprit et Vie*, 1934, 23, p. 173-175.

« Église de Réveil et Judaïsme », *Esprit et Vie*, 1934, 24, p. 181-183.

« Le Chrétien de Réveil et sa Bible », *Esprit et Vie*, 1934, 25, p. 194-196.

« À nos amis isolés », *Esprit et Vie*, 1934, 26, p. 204-206

« La Mission Évangélique du Congo Belge », *Esprit et Vie*, 1934, 27, p. 219-220.¹⁴

« La lenteur dans l'œuvre de Dieu selon Saint Vincent de Paul », *Esprit et Vie*, 1934, 28, p. 227-229.

« Maintenons le Scandale de la Croix », *Esprit et Vie*, 1934, 28, p. 234-235.

« Pas de Réforme des Formes », *Esprit et Vie*, 1934, 29, p. 240-242.

« Heures graves dans l'Armée du Salut », *Esprit et Vie*, 1934, 29, p. 245-247

¹⁰ Recension de cette brochure par A.S. dans *Christianisme social* (1933/7), p. 112-113. La brochure a été rééditée par l'Union de prière en 1996. Recension par J. Ansaldi, *Études Théologiques et Religieuses*, 2 (1997), p. 325.

¹¹ À partir de 1933, L.D. ne publiera plus aucun autre article en dehors de ceux qu'il rédige pour *Esprit et Vie*. Noter que la pagination de la revue se poursuit d'un numéro à l'autre sur l'ensemble de l'année.

Tous les articles originaux d'*Esprit et Vie* et une version photocopiée sont dans les archives UP. La collection de cette revue est quasi complète. Les quelques numéros manquants ne comportent pas d'articles de L. Dallière.

¹² Réédité avec quelques changements mineurs dans le numéro spécial de *Foi et Vie* sur le Renouveau Charismatique (1973, N° 4-5, p. 75-83).

¹³ Ce texte fut édité la même année dans une autre brochure : *L'argent et le réveil*, rapports présentés aux « Journées du Christ » de Loriol (les 16 et 17 octobre 1932), par MM. Les pasteurs D. Loux, L. Dallière et J. Cadier, Fédération Protestante de Drôme et Ardèche, 16-09-1933, 57 p. [Dallière : p. 21-42]

¹⁴ Recension de W.F.P BURTON, *God Working with Them : Being Eighteen Years of Congo Evangelistic Mission History*, London : Victory Press, 1933, xiv + 264 pp. [Ouvrage dans la bibliothèque de l'Union de Prière]

- « L'Église de Réveil et les enfants », *Esprit et Vie*, 1934, 30, p. 253-254.
- « La présentation des petits enfants », *Esprit et Vie*, 1934, 30, p. 255-256 & 254.
- « Étude biblique sur la sainteté », *Esprit et Vie*, 1934, 31, p. 265-267.
- « Les fautes dans l'Église », *Esprit et Vie*, 1934, 31, p. 268-270.
- « Nos raisons de pratiquer le baptême des croyants », *Esprit et Vie*, 1934, 31, p. 271-272.

1935

- « Le vieil homme », *Esprit et Vie*, 1935, 1, p. 6-8.
- « Les douze premiers chapitres de l'Évangile selon S. Jean », *Esprit et Vie*, 1935, 1, p. 11-12 ; 1935, 2, p. 23-24 ; 1935, 3, p. 35-36 ; 1935, 4, p. 47-48 ; 1935, 5, p. 59-60 ; 1935, 6, p. 71-72 ; 1935, 7, p. 83-84 ; 1935, 8, p. 95-96 ; 1935, 9, p. 107-108 ; 1935, 10, p. 119-120 ; 1935, 11, p. 131-132 ; 1935, 12, p. 143-144.
- « Négatif et positif dans la ressemblance avec Dieu », *Esprit et Vie*, 1935, 2, p. 14-15.
- « Père, pardonne-leur ! », *Esprit et Vie*, 1935, 2, p. 19-21.
- « Sources d'eau vive », *Esprit et Vie*, 1935, 3, p. 25-26.
- « Les manifestations spirituelles et leurs contrefaçons », *Esprit et Vie*, 1935, 3, p. 27-28.
- « Lettre ouverte », *Esprit et Vie*, 1935, 4, p. 38-39.
- « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, 1935, 4, p. 43-45.
- « La pension de Charmes », *Esprit et Vie*, 1935, 5, p. 58.
- « Le charisme prophétique », *Esprit et Vie*, 1935, 6, p. 61-63.¹⁵
- « Les maximes de Jésus-Christ », *Esprit et Vie*, 1935, 7, p. 74-76.
- « L'Église des derniers temps », *Esprit et Vie*, 1935, 8, p. 87-88.
- « Connaissance et charité », *Esprit et Vie*, 1935, 11, p. 127-128.
- « Patient persévérance », *Esprit et Vie*, 1935, 12, p. 136-139.

1936

- « La Sainte Cène selon la Parole de Dieu », *Esprit et Vie*, 1936, 1, p. 147-148.
- « Douze études bibliques sur le retour du Seigneur », *Esprit et Vie*, 1936 (1), p. 155-156 ; 1936 (3), p. 179-180 & 178 ; 1936 (4), p. 190-192 ; 1936 (5), p. 203-204 ; 1936 (6), p. 215-216 ; 1936 (7), p. 227-228 ; 1936 (8), p. 239-240 ; 1936 (9), p. 249-252 ; 1936 (10), p. 263-264 ; 1936 (11), p. 275-276 ; 1936 (12), p. 287-288.
- « La Sainte Cène dans la Didachê », *Esprit et Vie*, 1936, 2, p. 167.
- « Notes sur l'adoration », *Esprit et Vie*, 1936, 2, p. 167-168.¹⁶
- « Qui est le prochain ? », *Esprit et Vie*, 1936, 3, p. 169-170.¹⁷
- « Notes sur les prophéties dans la vie de l'Église », *Esprit et Vie*, 1936, 4, p. 181-182.¹⁸
- « Le pardon », *Esprit et Vie*, 1936, 6, p. 205-206.¹⁹

1937

- « Communiqué », *Foi et Vie*, 1934, 4, p. 378 :

¹⁵ Réédité avec quelques changements mineurs dans le numéro spécial de *Foi et Vie* sur le Renouveau Charismatique (1973, N° 4-5, p. 91-96). Également repris dans la revue *Esdras* (juillet 1981 ; journal interne des pasteurs des Assemblées de Dieu de France).

¹⁶ Cet article n'est pas signé de L. D. mais porte la mention « Notes prises à l'étude biblique, Charmes 8-1-36 ». Il se peut que ces notes aient été prises par son épouse car elle le faisait souvent pour les prédications. En général, L. D. n'utilisait, ni pour les études bibliques, ni pour les prédications, de texte suivi mais plutôt un canevas de notes.

¹⁷ Cet article n'est pas signé de L. D. mais porte la mention « Notes prises au Temple de Charmes 26-1-36 ».

¹⁸ Cet article n'est pas signé de L. D. mais porte la mention « Notes prises à l'étude biblique, Charmes, 22-1-36 ».

¹⁹ Cet article n'est pas signé de L. D. mais porte la mention « Notes prises à l'étude biblique, Charmes, 19-2-36 ».

« L'au-delà », *Esprit et Vie*, 1937, 1, p. 5-7.

« Qu'est-ce qui empêche que tu sois baptisé ? », *Esprit et Vie*, 1937, 2, p. 13-16.²⁰

« Baptisés en un seul Esprit pour former un seul corps », *Esprit et Vie*, 1937, 3, p. 25-29.

« S'asseoir d'abord et calculer la dépense », *Esprit et Vie*, 1937, 5, p. 51-54.

Le baptême en vue du Retour de Jésus-Christ, Cuesmes (Belgique) : Esprit et Vie, 1937 (?), 37 p.²¹

« Le chapitre premier de S. Matthieu et le retour de Jésus-Christ (Étude biblique) », *Esprit et Vie*, 1937, 6, p. 65-67.

« Il sera appelé Nazaréen », *Esprit et Vie*, 1937, 7, p. 78-79.²²

« Un fils indocile et rebelle », *Esprit et Vie*, 1937, 8, p. 91-95.

« Jésus le rendit à sa mère », *Esprit et Vie*, 1937, 9, p. 101-103.²³

« La parabole du fruit », *Esprit et Vie*, 1937, 11, p. 125-127.

1938

« On vous persécutera », *Esprit et Vie*, 1938, 2, p. 9-15.

« Notes sur l'apostolat », *Esprit et Vie*, 1938, 3, p. 21-23 & 1938, 4, p. 34-39.

« La perle de grand prix », *Esprit et Vie*, 1938, 3, p. 27-30.²⁴

« Aux serviteurs de Dieu », *Esprit et Vie*, 1938, 4, p. 33.²⁵

« La vie d'Edouard Irving (1792-1834) », *Esprit et Vie*, 1938, 5, p. 48-51 & 1938, 6, p. 65-68.²⁶

« Le mariage », *Esprit et Vie*, 1938, 7, p. 72-75.

« L'amour et le mariage d'après les Saintes Écritures », *Esprit et Vie*, 1938, 8, p. 87-90.

« La vie du curé d'Ars (1786-1859) », *Esprit et Vie*, 1938, 9, p. 93-101.²⁷

« De la prière continuelle », *Esprit et Vie*, 1938, 10, p. 109-110.²⁸

« Demande en mariage et virginité », *Esprit et Vie*, 1938, 11, p. 117-120.

« La vie de Georges Fox (1624-1691) », *Esprit et Vie*, 1938, 11, p. 123-127 & 1938, 12, p. 134-138.

1939

« Le Père », *Esprit et Vie*, 1939, 1, p. 5-7.

« Une poignée de rubans et une Bible », *Esprit et Vie*, 1939, 3, p. 22-23.²⁹

« La volonté de Dieu », *Esprit et Vie*, 1939, 3, p. 27-30.³⁰

« Lettre ouverte à M. de Worm », *Esprit et Vie*, 1939, 4, p. 33.

²⁰ Article dédié à « A.C., mon frère Israélite » (très probablement André Chouraqui qui était venu rencontrer L.D. à Charmes)

²¹ Cet opuscule reprend les trois articles parus dans *Esprit et Vie* au début de 1937. Selon D. Bundy, l'ouvrage a été réimprimé en 1978 : *Le baptême en vue du Retour de Jésus-Christ*, avec une introduction de Jean Neusy, Quévry-le-Petit : l'Église Chrétienne de Pentecôte de Belgique. Cette réédition a été faite sans l'accord de la famille Dallière ou de l'Union de prière.

²² Cet article n'est pas signé de L. D. mais porte la mention « D'après un sermon prêché à Charmes le 2 mai 1937 ».

²³ Cet article n'est pas signé de L. D. mais porte la mention « D'après un sermon prêché à Charmes le 11 juillet 1937 ».

²⁴ Introduction et traduction d'un texte de E.C.W. Boulton de Elim Ministries. L.D. s'intéresse à Irving car par certains côtés, parfois excessifs, il annonce des aspects importants du Pentecôtisme et du Réveil : accueil des charismes, attention à la question de la parousie, souci de l'évangélisation.

²⁵ Article en collaboration avec H. de Worm.

²⁶ D'après l'ouvrage de Mrs Oliphant, *The Life of Edward Irving*, London : Hurts and Blackfont, 1862.

²⁷ D'après l'ouvrage de l'abbé Trochu, *Le curé d'Ars, Saint Jean-Marie Baptiste Vianney (1786-1859)*, Paris : Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1935.

²⁸ Extrait du *Manuel des âmes intérieures* du Père Grou (père Jésuite, 1731-1803).

²⁹ Traduction d'un article de P. N. Corry, paru dans le journal *Elim Evangel* en décembre 1938.

³⁰ Texte extrait du *Traité de l'amour de Dieu* de St. François de Sales, Livre 8, chap. 14 (1616).

À partir de ce dernier article publié dans *Esprit et Vie*, le pasteur Dallière ne publiera plus d'écrits destinés à une diffusion publique. Il continue néanmoins son travail de réflexion et, à ceux qui lui en font la demande, il diffuse en quelques exemplaires, manuscrits ou ronéotypés, certains de ses travaux.

Nous intégrons aussi dans cette bibliographie les indications d'un cahier manuscrit intitulé « Répertoire des travaux manuscrits ». L.D. y donne la liste chronologique avec de brèves explications des cahiers manuscrits (numéroté selon l'ordre de l'alphabet grec) où il consignait des enseignements, des conférences, des exposés destinés à certaines personnes. Certains de ses cahiers ont disparu des archives, d'autres ont été par la suite dactylographiés. Nous indiquons par un * les articles qui sont intégrés à la compilation des textes que nous avons réalisée.

1933-34

*Études bibliques sur l'Ancien Testament.*³¹

1937

*Catéchisme de l'Église Réformée de Charmes.*³²

1941

**Le mystère de l'Église composée de Juifs et de païens.*³³

1942

**Les mystères du Royaume de Dieu dans les paraboles.*³⁴

*Cahier d'études sur le baptême.*³⁵

**La doctrine paulinienne du baptême.*³⁶

1943

*L'imposition des mains.*³⁷

*Catéchisme pour les adultes : Dogmes, Vertus, Mystère.*³⁸

³¹ Travail numéroté Γ' (gamma) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

³² Travail numéroté Α' (alpha) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

³³ Travail numéroté Δ' (delta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Exposé fait le 19 octobre à la pastorale de l'Eyrieux à la demande du pasteur Marc Boegner Voici ce qu'écrit le pasteur J. Serr dans une lettre du 3 février 1980 : « Le titre de cette conférence avait été suggéré, je pense, par le petit livre d'Erik Peterson paru en 1937 : *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église*. Certes, M. Dallière n'avait pas besoin de cela pour aborder le sujet. Mais comme il avait en grande estime E. Peterson, ce n'est pas impossible.

Cette étude était l'embryon de la thèse de doctorat en théologie que M. Boegner avait demandé de faire à M. Dallière, à cette époque. [...] M. Dallière s'y est mis "par obéissance". Il en a tracé le plan et rédigé le 1^{er} chapitre, un chapitre d'introduction qui n'aborde pas vraiment le fond du sujet. Puis M. Dallière a renoncé définitivement à la thèse. Il a écrit à ce sujet à M. Boegner en 1944. »

Un dossier comprenant les cahiers préparatoires à cette thèse, le texte manuscrit et dactylographié de la conférence de 1941 ainsi que la lettre de 1944 à M. Boegner, se trouve dans les archives UP.

³⁴ Exposé fait le 4 mai à la rencontre du Comité national de UCJF [Union Chrétienne de Jeunes Filles] (à Saint-Georges-les-Bains, Ardèche). Ce travail ne figure pas dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

³⁵ Le 23 mars 1942, les pasteurs Dallière, Courthial, Tartier et Massias se retrouvent à La Voulte pour aborder les questions liées à la remise en question du pédobaptême. Ce cahier qui couvre plusieurs mois, donne un aperçu des échanges. Plusieurs textes sont des exposés détaillés (voir la compilation des textes, Dossier sur le baptême)

³⁶ Travail numéroté Ε' (epsilon) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Exposé présenté à la réunion des pasteurs du Consistoire de l'Eyrieux, 28 avril.

³⁷ Travail numéroté ζ' (sigma final ; L.D. utilise cette lettre entre epsilon et zêta !) dans le répertoire des travaux manuscrits. Cahier égaré.

³⁸ Travail numéroté Β' (bêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Le terme « Dogmes » sera remplacé par l'expression « Vérités chrétiennes ».

1944

**Étude sur le mariage*.³⁹

**Lettre sur le baptême à une chrétienne qui a été baptisée dans sa première enfance*.⁴⁰

1945

**La théologie du vêtement*.⁴¹

Étude sur le silence.⁴²

Instructions pour une jeune catéchumène.⁴³

Résumé du catéchisme de l'E.R. de Charmes.⁴⁴

Catéchisme pour les adultes : 21 leçons sur les vertus.⁴⁵

**Patiente persévérance*.⁴⁶

Le catéchisme et le pasteur.⁴⁷

Pour une réception dans la communion de la Sainte-Cène.⁴⁸

Extraits de Grégoire de Nysse.⁴⁹

1946

L'Union de prière de l'Église Réformée de Charmes.⁵⁰

**Causerie sur l'œuvre de Charmes*.⁵¹

**Réunions en vue de la fondation de l'Union de prière*

30 janvier :	I. Les réunions de prière (Actes 12.1-19)
30 juin :	II. Jésus au temple à douze ans (Luc 2.41-52)
11 septembre :	III. Les vêtements (Nombres 6.1-12)
18 septembre :	IV. L'argent (Nombres 13.16-23 ; Luc 12.13-16)
25 septembre :	V. Appartenance à l'Église Réformée (Hébreux 9.1-14)
29 septembre :	Fondation de l'Union de prière

Le service de Conseiller presbytéral.⁵²

Le Cours Isaac-Homel.⁵³

21 leçons sur les mystères (catéchisme 4^e partie).⁵⁴

³⁹ Travail numéroté Z' (zêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. L.D. indique ici « Lu au Consistoire de St-Sauveur, le 18 janvier 1944 ».

⁴⁰ Travail numéroté H' (êta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Écrit pour Mme D., de Y., qui avait exprimé le désir d'être baptisée à Charmes. Terminé le jeudi Saint 4 avril 1944.

⁴¹ Travail numéroté Θ' (thêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. L.D. s'inspire ici du bref opuscule d'Erik PETERSON, *Pour une théologie du vêtement*, Lyon : Éditions de l'Abeille, 1943, 23 p. (La Clarté-Dieu VIII)

⁴² Travail numéroté I' (iota) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁴³ Travail numéroté IA' (iota alpha) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁴⁴ Travail numéroté IB' (iota bêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁴⁵ Travail numéroté IΓ' (iota gamma) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁴⁶ Travail numéroté ID' (iota delta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁴⁷ Travail numéroté IE' (iota epsilon) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁴⁸ Travail numéroté IΖ' (iota zêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Madeleine Dallière était la fille unique et adoptée de Louis et Marie Dallière.

⁴⁹ Travail numéroté IΘ' (iota thêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁵⁰ Travail numéroté Iς' (iota sigma final) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁵¹ Travail numéroté IH' (iota êta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Présentée au Consistoire de l'Eyrieux le 12 mars 1946. Deux versions dactylographiées de ce texte sont conservées dans les archives UP.

⁵² Travail numéroté K' (kappa) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁵³ Travail numéroté KA' (kappa alpha) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁵⁴ Travail numéroté KB' (kappa bêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Ajouté dans la marge : « Avec un texte nouveau de 61-62 que Marie a lu pendant sa maladie [N.d.E. = allusion à Marie Dallière, épouse de L.D. qui devait mourir d'un cancer. Cette lecture date de l'année 61-62 et pas de 1946].

*Les Pères de l'Église (catéchisme d'adultes).*⁵⁵

*Dix études bibliques pour les Conseillers presbytéraux.*⁵⁶

*Catéchisme de l'E.R. de Charmes.*⁵⁷

*La vie chrétienne fidèle (catéchisme d'adultes).*⁵⁸

1947

**La signification du sacrement dans le Baptême et la Sainte-Cène pour l'Église qui les administre et pour celui qui les reçoit (12 thèses avec développements).*⁵⁹

*Note sur mariage et continence.*⁶⁰

**Le vêtement chrétien de la femme.*⁶¹

*La consécration pastorale.*⁶²

**La situation de l'Église par rapport au monde sécularisé.*⁶³

**Le retour de Jésus.*⁶⁴

*La lutte du chrétien contre ses péchés (catéchisme d'adulte).*⁶⁵

1948

*La prière dans le ministère du pasteur.*⁶⁶

**Mémento de l'Union de prière.*⁶⁷

**Le baptême : étude de théologie biblique.*⁶⁸

**La prière.*⁶⁹

**Introduction sur le baptême.*⁷⁰

**La question que posent à l'Église les structures du monde moderne.*⁷¹

⁵⁵ Travail numéroté KΓ' (kappa gamma) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁵⁶ Travail numéroté KΔ' (kappa delta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁵⁷ Travail numéroté KE' (kappa epsilon) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁵⁸ Travail numéroté MA' (mu alpha) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁵⁹ Travail numéroté Kς' (kappa sigma final) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Rapport lu à la Commission du Baptême de l'ERF, 47 rue de Clichy Paris, le vendredi soir 21 mars 1947.

⁶⁰ Travail numéroté KΖ' (kappa zêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁶¹ Travail numéroté KH' (kappa êta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Il comporte cette note : Août 1947. Pour les sœurs de l'U.P. qui ont de la peine à se dégager des séductions anti-christiques.

⁶² Travail numéroté KH' (kappa êta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Cahier égaré.

⁶³ Travail numéroté Λ' (lambda) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. (Voir K ς') Rapport lu à la Commission du Baptême le samedi 22 mars 1947. Présents : M. Lestringant (Prés.), Conord, Babut, Maury, Cadier, Herdt.

⁶⁴ Travail numéroté ΛΑ' à ΛΔ' (lambda alpha à lambda delta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Études lues à la Retraite du mardi 16 au vendredi 19 septembre 1947.

⁶⁵ Travail numéroté ΛΕ' (lambda epsilon) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁶⁶ Travail numéroté ΛΗ' (lambda êta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁶⁷ Travail numéroté ΛΘ' (lambda thêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. La version diffusée sera datée de 1949 (cf. compilation des textes).

⁶⁸ Travail numéroté Μ' (mu) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Texte pour la Commission du Baptême de l'ERF. Réunion de juin 1948 à Paris.

⁶⁹ Travail numéroté ΜΕ' (mu epsilon) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Retraite de Septembre 1948.

⁷⁰ Travail numéroté ΜΒ' (mu bêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Réunion pastorale, Tournon, 30.IX.1948. Ce Cahier présente un plan détaillé de l'exposé mais pas de texte suivi et rédigé.

⁷¹ Travail numéroté ΜΓ' (mu gamma) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Conférence publique au Synode régional d'Annonay, novembre 1948. L.D. avait dû remplacer en dernière minute M. Ch. Westphal l'orateur initialement prévu et qui devait parler de la conférence d'Amsterdam.

1949

*Le pouvoir des clés.*⁷²

**La vie de communauté.*⁷³

**Quelques versets sur le vêtement / « Pour un vêtement chrétien ».*⁷⁴

1950

Lors de la Retraite de 1950, les études ne furent pas apportées par L.D. mais par 4 pasteurs de l'U.P : P. Blanc : La mort ; J. Serr : Le ciel ; L. Schneider : La Vierge marie ; M. Eldin : Les Saints.

1951

**À propos du baptême (Témoignage au Synode national du Chambon-sur-Lignon, mai 1951).*⁷⁵

**Les sacrements en vue du retour de Jésus.*⁷⁶

1952

**La parole de Dieu et les sacrements.*⁷⁷

1953

**Communauté de l'espérance.*⁷⁸

*Travaux sur l'argent.*⁷⁹

1955

**La communauté et les vœux.*⁸⁰

*Schémas d'études automne – hiver 55.*⁸¹

1956

*Petite étude sur la destinée des Juifs.*⁸²

**Consécration du pasteur Philippe Blanc.*⁸³

⁷² Travail numéroté MΔ' (mu delta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Réunion des pasteurs de la XIIIe Région. Lamastre, mars 1949.

⁷³ Travail numéroté Mς' (mu sigma final) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Retraite de septembre 1949.

⁷⁴ Travail numéroté MH' (mu éta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Placé à l'année 1956 dans la compilation des textes de L.D.

⁷⁵ Travail numéroté MΘ' (mu thêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁷⁶ Travail numéroté NB' (nu bêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. L.D. ajoute : Non rédigé, notes seulement. Dans la compilation nous avons donné le texte rédigé après-coup par J. Serr et F. Lovsky.

⁷⁷ Travail numéroté NΓ' (nu gamma) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. L.D. indique dans ce répertoire : Rédigé. La version des archives UP indique au contraire : *Texte rédigé par Jacques Serr d'après des notes détaillées prises pendant la Retraite de 1952 par Fadley Lovsky et Lucien Schneider*.

⁷⁸ Travail numéroté NΔ' (nu delta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Texte rédigé par Jacques Serr d'après des notes détaillées prises pendant la Retraite de 1953.

⁷⁹ Travail numéroté vη' (nu éta minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁸⁰ Travail numéroté NE' (nu epsilon) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁸¹ Travail numéroté Nς' (nu sigma final) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁸² Travail numéroté vζ' (nu zêta minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁸³ Travail numéroté vθ' (nu thêta minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Lille, 22 mai 1956. La paroisse lilloise est celle de Fives, banlieue ouvrière où le pasteur Henri Nick avait exercé un travail pionnier au

**L'Église et l'évangélisation*.⁸⁴

**Petite Charte du travail en commun*.⁸⁵

1957

**L'Église du ciel et celle de la terre*.⁸⁶

**La maladie et la guérison*.⁸⁷

L'Église et les malades.⁸⁸

1958

**Le Saint-Esprit réconciliateur*.⁸⁹

**L'Église devant les Réveils, en particulier les mouvements de Pentecôte*.⁹⁰

1959

**Les mystères du salut*.

**Le fruit de l'Esprit : Amour – Joie – Paix*.

1960

**Lueurs de l'Orient*.⁹¹

Au sujet de la discipline.⁹²

27 leçons sur les dogmes (catéchisme d'adultes).⁹³

1961

**L'Union de Prière et le prophétisme : Esaïe*.⁹⁴

Catéchisme élémentaire.⁹⁵

début du 20^e siècle. Cette église adoptera les 4 sujets de prière dans son règlement intérieur. Thème de la prédication : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec Christ en Dieu » (Col. 3.3).

⁸⁴ Travail numéroté ξα' (xi alpha minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Ces études avaient été présentées de manière plus brève lors d'une pastorale du Consistoire de l'Eyrieux les 23.IV et 4. VI 1956 (Travail numéroté ξ').

⁸⁵ Travail numéroté ξβ' (xi bêta minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁸⁶ Travail numéroté ξγ' (xi gamma minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Les 4 premiers § de cette étude suivent de très près et reproduisent parfois textuellement : *Le livre des Anges* d'Erik PETERSON (Paris : Desclée de Brouwer, 1954, 138 p.).

⁸⁷ Travail numéroté ξδ' (xi delta minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁸⁸ Travail numéroté ξε' (xi epsilon minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Synode régional Clermont-Ferrand, 10.XI.57.

⁸⁹ Travail numéroté ξς' (xi sigma final minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Retraite à la communauté de Grandchamp, Suisse du vendredi 23 au lundi 26 mai. Le *Répertoire* mentionne un autre texte intitulé : Les grâces du Saint-Esprit (ξζ' (xi zêta final minuscules)).

⁹⁰ Travail numéroté ξθ' (xi thêta minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Rapport présenté au Synode Régional de Tournon le 10 Novembre 1958.

⁹¹ Travail numéroté ο' (omicron minuscule) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁹² Travail numéroté οα' (omicron alpha minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Pasteurs du Consistoire, 29 mars 60.

⁹³ Travail numéroté οβ' (omicron bêta minuscules) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁹⁴ Travail numéroté ΟΓ' (omicron gamma) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*.

⁹⁵ Travail numéroté ΟΔ' (omicron delta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Un catéchisme divisé en 48 leçons se trouve dans les archives UP. Il a pour titre : Le culte et la Bible. Il est précédé de 5 textes de référence : 1. Les dix commandements et le sommaire de la Loi ; 2. La confession des péchés ; 3. Le symbole des Apôtres ;

1962

**Promesse et exigence du Saint-Esprit.*⁹⁶

**L'Église et le retour du Seigneur.*⁹⁷

1963

Le pasteur Dallière en raison de problèmes de santé n'avait pas rédigé d'études pour la Retraite annuelle. Il reprend le texte de sa conférence de 1941 sur le thème : Le mystère de l'Église composée des Juifs et des Païens.

1964

**Le rejet d'Israël.*⁹⁸

**L'État d'Israël.*⁹⁹

1965

Présentation de la nouvelle édition de la Charte.

1966

**Un renouveau spirituel : Quatre études sur Actes 13, 14, 15, 16.*

1967

**Méditation sur les charismes (dons) de guérison.*¹⁰⁰

**Le livre de Job et la prophétie.*¹⁰¹

**Le livre de Job et la guérison divine.*¹⁰²

**Quelques indications sur le livre des Juges.*¹⁰³

**Petite étude sur l'épître aux Hébreux.*¹⁰⁴

**L'Église présente sous l'action du Saint Esprit : Quatre études sur 1 Corinthiens 11 à 15.*¹⁰⁵

4. La prière : oraison dominicale et Psaume 23 ; 5. Les engagements de l'Église Réformée. Il est suivi de 5 leçons : 1. La réception dans l'Église ; 2. La conversion et les sacrements ; 3. Le chrétien dans le monde ; 4. La vie de l'Église Réformée ; 5. Les fins dernières.

⁹⁶ Travail numéroté OE' (omicron epsilon) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. L.D. indique : zone Suisse Romande, réunion d'hommes, vendredi 27 avril 1962.

⁹⁷ Travail numéroté Oς' (omicron sigma final) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. L.D. indique : zone Suisse Romande, assemblée trimestrielle, samedi 28 avril 1962.

⁹⁸ Lundi 31 août. Causerie libre à partir du texte de la parabole des vignerons (Matth. 21). Texte établi à partir des notes de F. Lovsky. En 1964, le pasteur Thomas Roberts avait conduit un voyage en Israël. Il en donnera un compte rendu dans le 1^{er} enseignement de la Retraite.

⁹⁹ Mardi 1^{er} septembre. Texte établi à partir des notes de F. Lovsky. Étude présentée à deux voix avec le pasteur T. Roberts.

¹⁰⁰ Réunion de continuation du 29 janvier 1967.

¹⁰¹ 25 février 1967.

¹⁰² 1^{er} mars 1967.

¹⁰³ Réunion de continuation - Dimanche 28 mai 1967.

¹⁰⁴ Ascension 1967.

¹⁰⁵ Travail numéroté Oς' (omicron zêta) dans le *Répertoire des travaux manuscrits*. Dernière entrée du *Répertoire*.

1968

**Trois études.*

1969

**Qu'elle heure est-il ?*

1970

**Le réveil et le renouveau du Saint-Esprit.*

1971

**La greffe judéo-chrétienne.*

1972

**Le Christ et son Épouse.*

Protocole d'accord avec l'ERF & La vocation de l'Union de Prière au sein de l'Église universelle.

1973

« Un Évangile total », *Foi et Vie*, 1973, N° 4-5, p. 75-83. (Cf *Esprit et Vie*, 1933)

« Le Charisme prophétique », *Foi et Vie*, 1973, N° 4-5, p. 90-96. (Cf. *Esprit et Vie*, 1935)

**La victoire sur la mort.*

1974

**L'Épître aux Hébreux.*

ANNEXE 3

Ouvrages évoquant la vie et l'œuvre de Louis Dallière

*La vie et l'œuvre du pasteur Dallière ont été largement ignorées en dehors d'un cercle restreint de personnes proches de l'Union de prière. Il y a donc peu d'articles qui apportent une contribution significative à l'étude de cette pensée (nous les indiquerons par un * devant la référence). Par contre, il est significatif de relever le grand nombre d'auteurs qui mentionnent le fondateur de l'Union de prière soit pour son rôle dans la défense du pentecôtisme soit pour le soutien qu'il apporta à l'émergence du Renouveau charismatique en France. Pour trouver certaines de ces références, nous avons tapé « Louis Dallière » dans le moteur de recherche de Google books. Elles ne sont pas toutes reprises ci-dessous car beaucoup ne contiennent que le nom ou quelques lignes sans réel intérêt.*

AUFAUVRE, Brigitte-Violaine ; CONSTANT, Geneviève ; GARIN, Etienne, *Qui fera taire le vent ? Assemblées de prière charismatique*, Paris : Desclée de Brouwer, 1988, 255 p. [L.D. = p. 12-14].

BAUBEROT, Jean, « De l'individualisme à l'attestation de l'Église », in *Le retour des Huguenots. La vitalité protestante XIX^e-XX^e siècle*, Paris-Genève : CERF-Labor et Fides, 1985, 332 p. [L.D. = p. 216-217].

BERRUS, Albert, « Des Réveils au XX^e siècle : Brigade et Brigadette », *Revue Réformée*, 1999/3, 204, Tome L, p. 33-41. [<http://larevuereformee.net/articlerr/n204/des-reveils-au-xxe-siecle>]

*BONNECHOSE, Eric (de), *Aspects œcuménique de deux mouvements de Réveil au sein du protestantisme réformé français dans l'entre-deux guerres*, travail de validation dans le cadre du cours de P-P. Willaime à l'EPHE : « Sociologie des œcuménismes chrétiens : les conflits du dialogue », 1996, 21 p. + 1 carte [exemplaire dans les archives de l'Union de prière]

BOST, Jacques, « Louis Dallière », *Réveil*, février 1976 [Notice publiée dans ce journal régional de l'Église Réformée de France suite au décès du pasteur Dallière ; coupure dans les archives de l'Union de prière mais sans références précises]

*_, « Le mouvement de Pentecôte et le Réveil en Ardèche », in *La vie des Églises protestantes de la vallée de la Drôme de 1928 à 1938* (actes du colloque tenu à la Faculté de Théologie de Montpellier du 25 avril au 28 avril 1974 – présentés par Pierre Bolle et Pierre Petit), Paris : Les Bergers et les Mages, 1977, 284 p. [L.D. = p. 147-162, 169-173].

*BOUILLON, David, « Espérer d'Israël ! Louis Dallière, un pasteur face à la question juive », in *Le scandale d'Israël, paris : Encre d'Orient*, 2011, p. 7-25. (textes inédits de L. Dallière et d'André Chouraqui]

_, « L'union de prière de Charmes-sur-Rhône et le peuple juif », in *Juifs et protestants, une fraternité exigeante*, Lyon : Olivétan : 2015, p. 275-280.

*_, « L'apport du pasteur Louis Dallière à l'engagement de Fadiey Lovsky en faveur du peuple juif », *SENS* (amitié judéo-chrétienne), 2016, 404, p. 46-60. [Numéro en hommage à Fadiey Lovsky]

BOUYER Louis, « Les protestants et l'Esprit », in *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Paris : CERF, 1980, 471 p. [L.D. = p. 336].

*BRANDT-BESSIRE, Daniel, *Considérations historiques, théologiques et bibliographiques concernant directement ou indirectement le mouvement de Pentecôte francophone belge (1928-1982)*, s.l. : s.e, 1987, 119 p. ; édition révisée : 1990, 119 p. [Ce document reprend un mémoire de théologie présenté à la Faculté Protestante de Théologie de Bruxelles, s.d. : *L'établissement de l'extension du Pentecôtisme en Wallonie et la région bruxelloise*. L.D. = p. 17-28].

*BREMONT, Arnold & Evelyne, *Sur les chemins du renouveau : une aventure sociale et spirituelle*, Paris : Pneumathèque, 1976, 262 p. (Collection du Chemin Neuf II) [L.D. = les chapitres « L'aventure du réveil en Ardèche » (p. 99-105) et « L'aventure communautaire à Charmes » (p.163-174)].

BRIAUDET, Pierre & Vivette, *Que tous soient un... La vocation première du Renouveau charismatique*, Toulon : Presses du Midi, 1995, 309 p. [L.D. et Union de Prière = p. 69-70]

Annexe 3 – Ouvrages à propos de Louis Dallière

- *BUNDY, David, « L'émergence d'un théologien pentecôtisant : les écrits de Louis Dallière de 1922 à 1932 », *Hokhma*, 1988, 38, p. 23-51 [avec une bibliographie très complète des écrits de L. Dallière pour cette période].
- *_, « The Making of a Pentecostal Theologian. The Writings of Louis Dallière, 1922-1932 », *EPTA Bulletin*, 1988, 7 / 2, p. 40-64. [EPTA = European Pentecostal Theological Association]
- *_, « Louis Dallière : Apologist for Pentecostalism in France and Belgium, 1932-1939 », *Pneuma*, 1989, 10 / 2, p. 85-115.
- *_, « Louis Dallière (1932-1939) : The Development of a Pentecostal Apologetic », *EPTA Bulletin*, 1989, 8 / 2, p. 60-93.
- *CABAUD – FAVIER – SARRET (Mmes), « Louis Dallière » et « Le cours Isaac Homel », in *Autrefois Saint-Georges-les-Bains : le protestantisme à Saint-Georges et ses environs depuis le XVI^e siècle* (cahier n° 3), septembre 2002, p. 26-27 & p. 28 (avec une photo de la maison de Boissier).
- *CADIER, Gérard, « Cinq minutes avec... Louis Dallière », *Réveil*, 1974, 25, p. 1, 8.
- CADIER, Jean « La tradition calviniste », in *Protestantisme français* (Boegner, M. & Siegfried, A., éd.), Paris : Plon, 1945, p. 299. [Référence à l'article de L. Dallière « Le protestantisme de nos jours et la doctrine »]
- CARLUER, Jean-Yves, « Mondes pentecôtistes et charismatiques : quelle frontière à l'enthousiasme ? », in *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève : Labor et Fides, 2011, 483 p. [L.D. = p. 140].
- CHAMBAUD, Yves, *Analyse phénoménologique des Réveils Drôme-Ardèche entre les deux guerres*, mémoire de Maîtrise, Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, 1983.
- *CHOURAQUI, André, *L'amour fort comme la mort. Une autobiographie* (Collection « Vécu »), Robert Laffont : Paris, 1990, 516 p. [L.D. = p.132-150 ; quelques allusions dans le reste du livre : cf. index p. 502]
- _, voir aussi sa correspondance avec Yvonne JEAN, *Lettres à André Chouraqui*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997, 427 p.
- _, *Mon testament. Le feu de l'alliance*, Bayard : Paris, 2001, 196 p. [L.D. = p. 165, 175].
- DUBIEF, Henri & POUJOL, Jacques, « De l'individualisme à l'attestation de l'Église », in *La France protestante. Histoire et lieux de mémoire*, Montpellier : Presses du Languedoc – Max Chaleil Éditeur, 1992, 454 p. [L.D. = p. 297].
- *ELISABETH, Sœur, « L'Union de prière de Charmes et la Communauté des Diaconesses de Reuilly », *Communion* (courrier de la communauté des Diaconesses de Reuilly), 1982, 79, [tiré à part, p. 1-13].
- EPHRAÏM, Frère, *Les pluies de l'arrière-saison, naissance d'une communauté nouvelle*, Paris : Fayard, 1985, 137 p. [Ephraïm, alias Bernard Croissant. Ce livre accentue le côté catholicisant de L.D. Certaines informations sont à prendre avec prudence. L.D. = p. 27, 71-72, 80].
- FATH, Sébastien, « Rassembler ou multiplier ? Le prophétisme des "réveils" de Drôme et d'Ardèche au début des années 1930 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2002, 148, p. 217-233.
- _, *Du Ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève : Labor et Fides, 2005, 426 p.
- P. 184 – Les prophètes français de retour ? La progression pentecôtiste.
- P. 301 – tous les pentecôtistes sont-ils protestants ?
- P. 313-314 – Seconde typologie évangélique : les charismatiques-pentecôtistes. [L'a. cite l'ouvrage de L. Dallière, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*. L'a. range Dallière dans la mouvance du pentecôtisme ascétique.]
- P. 342 – Chronologie : 1932 – Publication de *D'aplomb sur la Parole de Dieu*.
- FER, Yannick, *L'offensive évangélique. Voyage au Coeur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève: Labor et Fides, 2010, 183 p. (Histoire et société, n° 53) [L.D. = p. 125-126]
- GEE, Donald, « A Day with the Huguenot Pentecostal Revival », in *Redemption Tidings*, 1936, 12 / 4, p. 1-2. [L'auteur fait allusion à un séjour dans le sud de la France mais sans jamais nommer ni Louis Dallière ni la paroisse de Charmes].
- *HANS, Romuald, « Le cas original de l'Union de prière de Charmes avec le pasteur Louis Dallière », in *Pentecôtisme, Pentecôtismes français : quelle identité commune avec le Pentecôtisme global ?*, mémoire présenté à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-provence, 2006, p. 43-45.

- HEBRARD, Monique, *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, Le Centurion, 1979, 284 p. [L.D. = p. 242].
- , « Le renouveau charismatique : un signe des temps », in *Ethique et courants spirituels*, Le Supplément : Revue d'éthique et théologie morale, 1988, 165, p. 24 -31 [L.D. = p. 24].
- , « Pentecôtistes et charismatiques : le renouveau dans l'Esprit », in *Le livre des Sagesse : L'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris : Bayard, 2002, p. 898-905 [L.D. = p. 900].
- *HOCKEN, Peter, « Un pionnier méconnu », in *La gloire et l'ombre : les enjeux d'une effusion du Saint-Esprit au XX^{ème} siècle* (Collection Chemin Neuf – Pneumatèhè), Nouan-le-Fuzelier : Édition des Béatitudes, 1998, p. 95-100.
- *—, « An Unknown Pioneer », in *The Glory and the Shame*, Guilford : Eagle, 1994, p. 89-94.
- *—, « Dallière, Louis (1897-1976) », in *International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Revised and expanded edition ; S. M. Burgess, ed.), Grand Rapids : Zondervan, 2002, p. 569-570.
- *—, « The Prophetic Contribution of Pastor Louis Dallière », in Wonsuk Ma & Robert P. Menzies (eds.), *The Spirit and Spirituality: Essays in Honor of Russell P. Spittler*, London & New York : T & T Clark International/ Continuum, 2004, p. 253-270.
- , « Catholic Charismatic Renewal. An Eschatological Sign », in *Goodnews*, March 2007.
- *—, *The Challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements. The Tensions of the Spirit*, Farnham – Burlington : Ashgate, 2009. [p. 20-23; 53-54; 120-124]
- *—, *Azusa, Rome, and Zion: Pentecostal Faith, Catholic Reform, and Jewish Roots*, Eugene: Pickwick, 2016, xii + 232 p. [L.D. = voir index onomastique, p. 219]
- HOLLENWEGER, Walter J., *The Pentecostals* [transl. by R. A. Wilson of *Enthusiastisches Christentum*, 1969], Peabody : Hendrickson Publishers, 1988, xxiii + 572 p. [L.D. = p. 509, n. 16]
- *—, « Louis Dallière (1887-1976) », in *Pentecostalism : Origins and Developments Worldwide*, Peabody : Hendrickson Publishers, 1997, 2005², p. 338-42 (Ecumenical Beginnings). [La date de naissance n'est pas correcte; L.D. est né en 1897]
- *—, *Charismatisch-pfingstliches Christentum - Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 520 p. (Traduction de *The Pentecostals. Vol II: Promise and Problem*, Peabody : Hendrickson Publishers, 1997) [L.D. = p. 351, 352 (n. p. 360), 372-376 (n., p. 383-384)].
- *JACQUEMUS, Serge, « Quelques courants prophétiques de l'Église aujourd'hui », *Hokhma*, 1999, 72, p. 63-89.
- *—, *L'Église se prépare. Quelques courants prophétiques de l'Église d'aujourd'hui*, Paris : Première Partie, 2007, 64 p.
- *JEAN, Yvonne, *Lettres à André Chouraqui*, Monaco : Éditions du Rocher, 1997, 427 p.
[nombreuses références à Charmes et à Louis Dallière. C'est par l'intermédiaire d'Yvonne Jean que Chouraqui fit la connaissance de L.D. P. :153, 191-192, 206, 210, 211, 217-223, 229, 233, 240, 250-251, 262-263, 266, 269, 272, 284-285, 288-290, 292-296, 298-300, 303, 305-310, 311-317, 320, 322, 324-327, 388-389, Postface : 419-427]
- LANDRON, Olivier, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris : CERF, 2004, 478 p. [L.D. = p. 17, influence sur Bernard Croissant, dit Ephraïm, le fondateur de la communauté des Béatitudes]
- *LAURENTIN, René, « Néo-pentecôtisme : L'Union de Prière de Charmes (1932) », in *L'Esprit-Saint cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne*, Paris : Fayard, 1997, p. 256-260.
- *LIARD, Philippe, « L'Union de Prière de Charmes, le saint esprit au cœur de la réalité de l'église. Un entretien avec le pasteur Louis Dallière », *Horizons Protestants*, 1973, 16, p. 8-11.
- *LOVSKY, Fadiey, « La pensée théologique du pasteur Louis Dallière », *Études Théologiques et Religieuses*, 1978, 53 / 2, p. 171-190 [il existe des copies de cet article sous forme de brochures tirées à part].
- *—, & Masson, Robert, *La fidélité de Dieu*, Paris : Saint-Augustin / CERF, 1998, 303 p. [L.D. = p. 32-43 ; 76-91]
- MAILLOT, Alphonse, « Comment on change de théologie », in *Histoire d'eaux et d'autres*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1989, p. 51-56.
- MARCEL, Anne, « Gabriel Marcel entre le protestantisme et l'Église », *Présence de Gabriel Marcel*, 2004, 14, p. 63-100. [L.D. = p. 75-90].

Annexe 3 – Ouvrages à propos de Louis Dallière

- MINKE, sœur, *Vers une gratuité féconde. L'expérience œcuménique de Grandchamp*, Paris : Parole et Silence, 2009, 234 p. [L.D. = p. 185-186].
- _, *Mijn leven in Grandchamp: monastiek leven in een open gemeenschap*, Utrecht : Uitgeverij Kok, 2015, 252 p.
- _, *The Fruits of Grace: The Ecumenical Experience of the Community of Grandchamp*, Eugene: Pickwick Publications, 2017, 222 p.
- MONTSARRAT, Jean-Pierre, « Aperçus sur la théologie et la pratique contemporaines du baptême dans le protestantisme », *Amitié* (Journal œcuménique des enseignants), oct.-déc. 1999, p. 2-14.
- MOURS, Samuel & ROBERT, Daniel, *Le protestantisme en France du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris : Librairie Protestante, 1972, 446 p. [L.D. = p. 417, n. 12]
- PERCHENET, Annie, *Renouveau communautaire et unité chrétienne. Regards sur les communautés anglicanes et protestantes*, Tours : MAME, 1967, 480 p. [UP = 346-351]
- *PLET, Philippe, « DALLIERE Louis (1897-1976) », in *Encyclopédie du protestantisme* (P. Gisel, édit.), Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 1995¹, p. 345 ; Paris – Genève : Quadrige/PUF – Labor et Fides, 2006², p. 299.
- *RAY, Maurice, « Chapitre X : Charmes, en Ardèche », in *Souvenirs pêle-mêle*, texte non publié et compilé pour la famille et les amis, 2009, p. 64-71 (duplication interdite et impression réservée à une utilisation privée). En ligne : <http://www.digimage.org/mauriceray/Tome2web .pdf> (consulté 15/05/2017).
- *REYMOND, Joël, *Maurice Ray, un apôtre en pays de Vaud*, Pomy : JEM Éditions, 2015, 183 p. [L.D. = p. 96-106]
- *RIVIER, Charles, « Questions actuelles – À propos de la réalité de l'Église », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1928 (XVI), p. 231-238.
- *ROBERT, Daniel, « DALLIERE Louis », in *Les protestants* (Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, vol. 5 ; sous la direction d'André Encrevé), Paris : Beauchesne, 1993, p. 160-161.
- *ROUX, Hébert, *De la désunion vers la communion, un itinéraire pastoral et œcuménique*, Paris : Centurion, 1978, 309 p. [L.D. = p. 59-60, 80-85].
- _, « Les divers courants spirituels et théologiques de l'époque, leurs incidences sur l'état d'esprit et la préparation au ministère des pasteurs de notre génération », in *La vie des Églises protestantes de la vallée de la Drôme de 1928 à 1938* (actes du colloque tenu à la Faculté de Théologie de Montpellier du 25 avril au 28 avril 1974 – présentés par Pierre BOLLE et Pierre PETIT), Paris : Les Bergers et les Mages, 1977, p. 49-61 [Dallière = p. 60-61]
- *SCHAERER, Henri & RICHEMOND, René (de), *Retour historique sur les origines de l'Union de prière*, Charmes : Union de prière, 1969, 17 p. (texte dactylographié).
- *SERR, Jacques, *Pour un réalisme chrétien. Analyse des articles publiés par le pasteur Louis Dallière de 1922 à 1932*, cahier manuscrit, archives de l'Union de prière.
- *STOTTS, George R., *Le Pentecôtisme au pays de Voltaire*, Carponne : Viens et Vois, 1981, 230 + 16 (ill.) p. [L.D. = p. 76-81, n. p. 214-215].
- *THOORENS, Jean, *L'Union de Prière de Charmes-sur-Rhône*, mémoire présenté à l'Institut Catholique de Paris, 1977, 180 p. [J. Serr a rédigé des notes pour corriger ou préciser certaines affirmations de l'auteur].
- *VELDHUIZEN, Evert, *Une étude de quelques courants charismatiques en France*, (mémoire), Vaux-sur-Seine : Faculté de théologie Évangélique, 1987, 86p. [L.D. = p. 2-22].
- WOLFF, Philippe (ed.), *Les protestants en France : 1800 - 2000*, Toulouse : Privat, 2001, 256 p. [L.D. = p. 69].

Église – Baptême – Esprit-Saint La théologie de Louis Dallière

Résumé

Notre travail, sur la base d'un corpus de textes que nous avons rassemblé et numérisé, présente quelques grands thèmes de l'œuvre théologique du pasteur Louis Dallière (1897-1976). Après un aperçu biographique nous développons sa critique de la philosophie idéaliste et des répercussions qu'elle a engendré sur la théologie protestante. L. Dallière entend par là redonner droit à une ecclésiologie privilégiant le concret et foncièrement confessante. Dans cette optique, il entend repenser la pratique du baptême, en particulier celui des enfants. Dans un contexte de fin de la chrétienté, il souhaite privilégier l'immersion de confessants. En raison de son soutien au mouvement pentecôtiste naissant il défend aussi une spiritualité ouverte à l'exercice des charismes. Cette Église confessante a pour vocation de préparer la venue en gloire du Christ. L'Église doit donc se réapproprier l'eschatologie sans pour autant s'abandonner aux excès apocalyptiques. Dans chacun des chapitres nous situons l'auteur dans son contexte ecclésial et théologique. En conclusion nous indiquerons quel peut être la pertinence aujourd'hui de cette pensée.

Mots-clés : Louis Dallière ; baptême ; Karl Barth ; ecclésiologie ; eschatologie ; judaïsme ; libéralisme théologique ; protestantisme français ; messianisme ; mouvements de Réveil ; pédobaptisme ; pentecôtisme ; pneumatologie ; Renouveau charismatique.

English abstract

Title : Church – Baptism – Holy Spirit : The theology of Louis Dallière.

I base my research on a fairly complete collection of pastor's Dallière writings that I have assembled and digitized (see the CD-rom), presenting some of the main themes in the theology of Louis Dallière (1897-1976), a pastor in the Reformed church of France. After a biographical sketch of his life, I present his critique of Idealist philosophies and its impact on Protestant theology. I present Louis Dallière's larger objective of establishing a more concrete and confessional ecclesiology, including his rethinking of the practice of baptism, especially infant baptism. Convinced that the era of Christianity was coming to an end, he called for a renewed practice of the immersion of confessing believers. Because he supported the beginnings of Pentecostalism he also believed in a renewal of spiritual charisms within church life. I also explore the larger purpose of his call for a renewed confessing church to prepare for Christ's Second Coming, with his consequent re-appropriation of eschatology without the excesses of some apocalyptic movements. In each of our chapters I place L. Dallière in his ecclesiological and theological context. In my conclusion I explore the relevance of Dallière's insights for our current theologies.

Key words : Louis Dallière ; baptism ; karl Barth ; charismatic Renewal ; ecclesiology ; eschatology ; French Protestantism ; infant baptism ; Judaism ; theological liberalism ; Messianism ; Pentecostalism ; pneumatology ; Revival movements