

l'usage de chansons contemporaines, de sketches, de métaphores présentées par des objets ou des expériences. Tous ces moyens gagneront à rester des moyens et non à devenir une fin en soi. Les utiliser à bon escient consiste à ce qu'ils servent une liturgie et un message, qui resteront fondamentalement bibliques, cherchant à rapprocher tout un chacun de Dieu.

Un temps et une place pour chaque chose

La créativité ou le fait de s'adresser à une catégorie particulière de personnes n'en élimine pas pour autant la nécessité de donner sa place à chacun des éléments importants qui constituent le culte. Les différents ingrédients que sont notamment : le message, la louange, les prières, les lectures bibliques, la *cène, les *offrandes, la communion, les gestes symboliques ont une place légitime. Ce n'est pas parce qu'on veut faire différent, quand bien même on aurait de bonnes raisons pour le faire, que ces éléments essentiels du culte doivent disparaître. Plus précisément encore, il convient que chaque chose ait une place, mais aussi la bonne place, et soit donc vécue au moment du culte qui convient, selon une progression logique.

Éviter un état d'esprit consumériste

Le culte n'est pas un spectacle mais une fête. Il est vrai que dans une société consumériste, le risque existe de reproduire les schémas qui encombrant les écrans de télévision. Pourtant, on ne vient pas au culte seulement pour assister, regarder ou écouter. On y est acteur et non spectateur. Ce ne sont pas seulement ceux qui interviennent officiellement qui « font » le culte, mais chacune des personnes présentes rend un culte à Dieu. Ceux qui prennent la parole ne sont que des traits d'union qui ont pour but de mettre tout un chacun en relation avec Dieu.

Le culte, l'occasion d'un « vivre ensemble »

Enfin, quels que soient les avantages des cultes catégoriels et créatifs, chercher l'équilibre consiste à ne jamais oublier qu'un culte est l'occasion d'un vivre ensemble. Un culte est par définition inclusif et non exclusif, c'est-à-dire qu'il a pour but de rassembler les ado-

rateurs autour d'une intention commune. Ce n'est pas parce que l'on cherche à donner l'occasion à un groupe spécifique de vivre le culte d'une manière particulière qu'il faut le transformer en quelque chose d'exclusivement réservé à certains. Tout en favorisant certaines approches spécifiques, le culte doit garder pour but d'accueillir chacun, car Dieu accueille tous. Le vécu intergénérationnel ou interculturel relève parfois du défi, mais il vaut aussi la peine d'être relevé. Les cultes catégoriels ne seront donc pas nécessairement des cultes parallèles, mais peut-être des cultes pour tous proposant des accents différents, à tour de rôle, afin que chacun trouve une occasion favorable d'adorer Dieu authentiquement.

GABRIEL MONET

Voir aussi *Art et liturgie; *Culte et culture; *Culte et évangélisation; *Culte évangélique; *Culte pentecôtiste/charismatique; *Culte protestant; *Musique et chant; *Prédication; *Prédication, médias et nouvelles technologies.

BIBLIOGRAPHIE. Jonny Baker, Doug Gay, *Alternative Worship. Resources from and for the Emerging Church*, Grand Rapids, Baker, 2003 ♦ Isabelle Bousquet, *Des cultes « autrement »*, Lyon, Olivétan, 2007 ♦ Laurent Gagnebin, *Le culte à chœur ouvert*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1992 ♦ Richard Gelin, « Le culte en fête », *Les Cahiers de l'École Pastorale* 60, 2006, p. 3-30 ♦ Dan Kimball, *Emerging Worship. Creating Worship Gatherings for New Generations*, Grand Rapids, Zondervan, 2004 ♦ Sally Morgenthaler, *Worship Evangelism. Inviting Unbelievers into the Presence of God*, Grand Rapids, Zondervan, 1995 ♦ Émile Nicole, « Faut-il parler de culte? », *Les Cahiers de l'École Pastorale* 76, 2010, p. 29-39, réimpr. dans idem, *Croquis de randonnées bibliques*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2011, p. 251-260 ♦ Bernard Reymond, sous dir., *Les cultes pour fatigués et chargés*, *Cahiers de l'IRP* 17, Lausanne, Institut Romand de Pastorale, 1993 ♦ Louis Schweitzer, « Faut-il parler encore de culte? », *Les cahiers de l'École Pastorale* 76, 2010, p. 40-46 ♦ Bryan Spinks, *The Worship Mall. Contemporary Responses to Contemporary Culture*, Londres, SPCK, 2010.

DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Plusieurs tendances lourdes de notre modernité tardive poussent les chrétiens au dialogue avec les fidèles d'autres religions. La mondialisation multiplie les échanges, et s'accompagne de migrations massives, telles que les grandes agglomérations mêlent ou juxtapo-

sent des gr...
cultes les plus...
les esprits à la...
le pas devien...
christianisme...
interreligieux...
Églises a joué...
mentalités (l...
tion de l'ouv...
sa relativisati...
même sens. L...
le centre de g...
cas « évangél...
religions son...
souvent diffic...
gue enfin.

Des échange...
avec les adept...
contours ma...
le chamanisme...
de sectaires...
tes et dévian...
présent, et...
philosophiqu...
Trois « gran...
principaleme...
(environ 60...
(au moins 4...
degré de pra...
et le judaïsme...
aux deux de...
partiennent...
le christianisme...
monothéisme...
place impor...
ception virg...
mun avec l'I...
ble. Cette p...
conflits – le...
qui les divise...
sanglante.

Pour éclair...
dialogue, d...
pratique (l...
convient : d...
« dialogue »...
gions qui pe...
bibliques;...
tions « pruo...
sis des Grec...
appliquée à

posent des groupes nombreux pratiquant les cultes les plus divers. L'œcuménisme a incliné les esprits à la reconnaissance de « l'autre », et le pas devient facile du dialogue interne au christianisme, interconfessionnel, au dialogue interreligieux (le Conseil œcuménique des Églises a joué un rôle moteur); l'évolution des mentalités (moderne-post), avec sa valorisation de l'ouverture et de la tolérance, comme sa relativisation de tous les dogmes, va dans le même sens. Le succès de la *mission a déplacé le centre de gravité du christianisme, en tout cas « évangélique », dans les pays où d'autres religions sont traditionnelles; les rapports, souvent difficiles, rendent urgent qu'on dialogue enfin.

Des échanges ont lieu, et doivent avoir lieu, avec les adeptes de croyances et pratiques aux contours mal définis, comme l'animisme et le chamanisme, ou communément qualifiés de sectaires comme les mormons (voir *Sectes et déviances sectaires); l'hindouisme est présent, et ses élaborations mystiques ou philosophiques attirent des intellectuels. Trois « grandes » religions, cependant, sont principalement en cause: le bouddhisme (environ 600 000 fidèles en France), l'islam (au moins 4 millions, dont l'engagement et le degré de pratique sont difficiles à mesurer), et le judaïsme (environ 600 000). La relation aux deux dernières est particulière: elles appartiennent à la même « aire biblique » que le christianisme, et se réclament avec lui du monothéisme et d'Abraham. L'islam fait une place importante à Jésus (affirmant sa conception virginale); le judaïsme a en commun avec l'Église la première partie de la Bible. Cette proximité a souvent exacerbé les conflits – les trois religions partagent aussi, qui les divise, une mémoire douloureuse et sanglante.

Pour éclairer le sens et les conditions du dialogue, du point de vue de la théologie pratique (d'orientation évangélique), il convient: de mieux définir ce qu'on appelle « dialogue »; d'esquisser la théologie des religions qui peut servir de guide, avec ses bases bibliques; de formuler des recommandations « prudentielles » (la prudence, *phronêsis* des Grecs, étant la sagesse concrètement appliquée à la conduite de la vie).

Dialogue et dialogue

Quand on s'engage dans le « dialogue » interreligieux, le mot porte une charge plus forte que dans son usage ordinaire. Il ne s'agit pas seulement de conversation (encore que rompre le silence, cesser de refuser l'échange des paroles, soit déjà un pas significatif), ou même d'évitement de la polémique ouverte; avec la courtoisie, l'effort pour comprendre l'autre et pour sortir des caricatures, va une certaine forme de reconnaissance. Et c'est ici que se loge l'ambiguïté, occasion de forts dissentiments. Pour certains, à l'extrême libéral, la reconnaissance authentique requiert une sorte de mise entre parenthèses de la conviction propre, voire l'affirmation que la voie de l'autre, vers Dieu, vers le salut, n'est pas moins valide que celle qu'on professe soi-même. Pour Raimundo Panikkar, « comprendre, c'est être converti à la vérité que l'on comprend » (*Le dialogue intrareligieux*, p. 59; voir aussi p. 44-45, 58-59, 128). Modéré, Jean-Claude Basset pose cinq conditions à « l'instauration d'un authentique dialogue »: relation personnelle; base commune, « un cadre de référence qui permette à chacun de sortir de son système de compréhension »; droit à la différence, l'altérité n'étant « pas seulement tolérée, mais valorisée », « sans préjuger d'une unité qui n'est jamais donnée comme condition préalable »; tension entre ouverture et fidélité; « enjeu en rapport direct avec la vie et la foi » (excluant tout « prosélytisme »; J.-C. Basset, « Religion et religions », p. 1309). Si la première et les deux dernières ne soulèvent guère d'objection, la seconde et la troisième semblent correspondre à des pétitions de principe que la théologie évangélique ne peut endosser: y a-t-il une « référence » qui échappe à la seigneurie de Jésus-Christ? Toute altérité est-elle enrichissante, et que devient celle du mensonge et de la vérité? L'ouverture dialogale implique heureusement l'espoir d'être enrichi par l'autre, y compris dans sa propre foi, mais sans concession relativiste – l'enjeu n'est pas la fidélité à son identité ou sa tradition, mais à son Seigneur!

Outre les conceptions du dialogue en général, diffèrent aussi les niveaux ou catégories de participants et les fins plus ou moins conscientes. On peut, avec Basset de nouveau, distinguer quatre types fondamentaux: « 1) le

dialogue des laïcs pour une coopération; 2) le dialogue des prêtres centré sur l'appartenance communautaire; 3) le dialogue des théologiens pour une compréhension mutuelle; 4) le dialogue des spirituels en quête de communion » (J.-C. Basset, « Enjeux du dialogue interreligieux », p. 34). Des chevauchements catégoriels sont fréquents, et les *pasteurs évangéliques comme leurs interlocuteurs s'intéressent plus encore, semble-t-il, à l'*évangélisation et à ses effets, et au traitement des religions minoritaires dans la cité. Le thème de la coexistence harmonieuse et de la contribution à la paix civile est très présent. Les conditions et priorités changent selon que le dialogue est local, national ou mondial.

Les religions dans une perspective biblique

Les deux foyers d'une théologie chrétienne des (autres) religions concernent la vérité de la croyance, du discours proposé sur le divin, et l'efficacité pour le salut de la voie recommandée. On a coutume de distinguer, assez grossièrement, trois positions : *exclusivisme*, les autres religions sont maîtresses d'erreur et ne peuvent en aucun cas donner accès au salut, pas même le judaïsme; *inclusivisme*, il n'y a de salut que par Jésus-Christ, mais il est présent (ou sa grâce est agissante) dans les autres aussi, malgré ce qui obscurcit la vérité et rend aléatoire le salut; *pluralisme*, Jésus est le seul chemin pour les chrétiens, mais les autres religions reflètent assez de la vérité de l'Ultime pour offrir une voie de salut.

On peut affiner et subdiviser la typologie. André Gounelle propose : (1) l'*exclusivisme* (qu'il attribue à Luther, Barth, et, nuancée, à la *Déclaration de Lausanne* de 1974); (2) les religions comme *propédeutique*, positive ou négative, à l'instar de l'Ancien Testament pour Israël; (3) la *révélation générale*, reflétée par les religions, comme « premier étage », sans accès au salut (Thomas d'Aquin, Calvin – on peut contester la lecture); (4) le Christ anonyme *incognito* dans les religions; (5) le *relativisme* (Troeltsch); (6) le *syncrétisme* (A. Gounelle, « Théologies des religions non chrétiennes », p. 8-16). Une ligne sépare ceux qui réservent au Christ une place centrale (même s'il devient un Christ cosmique distinct de Jésus de Nazareth), et ceux qui la lui

refusent, faisant du christianisme, au même rang que les autres religions, l'une des planètes qui tournent autour de l'Absolu (la « révolution copernicienne » prônée par John Hick). La théologie évangélique confesse fermement le Christ Jésus (voir Ép 4.21) comme l'unique Voie, Vérité et Vie (Jn 14.6); elle voit une pauvre échappatoire dans l'assimilation de cette conviction à la phrase enfantine « mon papa est le meilleur papa du monde » (Wesley Ariarajah, cité par I. Glaser, *Dieu et les religions*, p. 44-45). Mais elle n'est pas unanime sur la mesure de vérité qui subsiste dans les religions. Quant au salut (la vie éternelle), deux positions divergentes ont leurs défenseurs depuis le XVI^e s. : la plus stricte estime indispensable une foi assez informée sur Jésus-Christ pour se porter sur lui, et cette conviction a été l'un des moteurs de l'effort missionnaire (ceux qui ne sont pas atteints sont perdus; quant au sort de ces personnes, certains évangéliques stricts préfèrent, malgré tout, rester agnostiques); l'autre, à des degrés divers, estime que la foi salvifique peut s'exercer quand même l'information est très mince, telle que des révélations particulières (songes, visions, etc.), voire la révélation générale seule, ont pu la communiquer; dans cette hypothèse, il est possible, bien que non nécessaire, d'envisager que des bribes de cette information soient incorporées dans les religions. Récemment, une frange de la théologie évangélique a été plus loin : Clark Pinnock accorde aux religions non chrétiennes une valeur salvifique, à partir de la victoire du Christ sur les Puissances (C. Pinnock, « Towards an Evangelical Theology of Religions », p. 364-368).

La présence d'une information substantielle est évidente dans l'islam et dans le judaïsme. La théologie d'empreinte « œcuménique » tend à condamner lourdement le « prosélytisme » orienté vers les juifs. La thèse des deux alliances concomitantes, parallèles, toutes deux séparément salvifiques, est populaire (le judaïsme des rabbins est voie de salut). L'attitude envers l'islam est plus diverse et réservée, mais paraissent assez nombreux ceux pour qui Dieu agréera favorablement une foi sincère au message de Mahomet, l'apôtre de Dieu. La théologie évangélique résiste, mais non pas d'une seule voix. Quant au judaïsme, malgré le brouillage que produisent certaines

formes de dispensationnalisme, d'une part, et de « judaïsme messianique » d'autre part (l'appellation est en débat), la position évangélique représentative maintient que seule la foi en Jésus/Yéshua^c permet la réconciliation avec Dieu et le don de la vie éternelle, pour le Juif comme pour le Grec – d'où l'urgente obligation de porter l'Évangile au peuple juif (*Déclarations de Willowbank et de Berlin*). L'horreur de la Shoah, perpétrée au nom d'une idéologie ouvertement anti-chrétienne, ne doit aucunement paralyser le témoignage : il n'y aurait pas antisémitisme plus destructeur, éternellement destructeur, que celui qui consisterait à priver Israël de la joyeuse nouvelle – le salut offert en son Messie ! Quant à l'islam, l'éventail est large. Au pôle le plus exclusif, Mahomet fait figure d'antichrist, et la religion qui l'honore d'invention diabolique. À l'autre pôle, on compare le musulman pieux à Corneille (Ac 10) ou aux disciples d'Emmaüs avant que le Seigneur leur ait « ouvert » le sens des Écritures ; « ce qui se rapproche le plus de l'islam dans la Bible, suggère I. Glaser, est la religion juive de l'époque de Jésus » (*Dieu et les religions*, p. 247). Il est hors de question de reconnaître Mahomet comme « le sceau des prophètes » et celui qui accomplit la promesse du *Paraklêtos*, mais certains apprécient sa lutte contre l'idolâtrie et y voient une préparation. Le Coran à plusieurs égards élève Jésus/Issa au-dessus de Mahomet lui-même, et peut-être le Saint-Esprit s'en est-il servi pour que des croyants s'attachent réellement à notre Seigneur. Si l'on compare au judaïsme du I^{er} s., cependant, il convient de rappeler le jugement de Jésus à l'adresse de ses docteurs : vous ne connaissez pas mon Père (Jn 8.19, 55 ; 16.3).

Comment l'Écriture oriente-t-elle ses lecteurs ? La première impression est celle d'un rejet extrêmement dur des autres « voies » religieuses. Le combat aussi véhément qu'inlassable des prophètes contre les dieux des nations voisines, ces « riens » (*ʿēlîlîm* et non pas *ʿēlôhîm*) incapables de rien faire, le mordant de leur ironie, leur dégoût des abominations que sont les cultes correspondants, tout cela témoigne d'un exclusivisme implacable. Aucun compromis n'est acceptable : ils dénoncent en particulier les emprunts syncrétistes, ces ajouts qui « enrichiraient » de leur altérité le culte de YHWH – ainsi la reprise du

symbole si populaire (et qui donne à penser !) du taurillon d'or, cette trouvaille en matière de contextualisation qu'a proposée Aaron et mise en œuvre efficacement Jéroboam I, à Dan et Béthel ! Le Deutéronome avait averti : l'idolâtrie attirera sur Israël la défaite, l'oppression, l'exil. On a pu plaider que le trait le plus original de YHWH, celui qu'on ne retrouve dans le panthéon d'aucun peuple, c'est sa jalousie, précisément sa prétention à l'exclusivité. Le Nouveau Testament reste au diapason. Pour les adeptes des cultes célébrés en Grèce, eux qui étaient alors « sans espérance et sans Dieu dans le monde » (Ép 2.12), se convertir a signifié se détourner des idoles (1 Th 1.9) et être délivrés de la servitude des « éléments du monde » (Ga 4.9). Bien que l'idole ne soit rien, ses rites ne sont pas vides : parce que y sont actifs des êtres surnaturels dont le commerce doit être évité à tout prix, les démons (1 Co 10.19-20). Alors pourtant qu'il ménage, en rhéteur habile, les sentiments de l'Aréopage, l'apôtre caractérise comme ignorance la piété proverbiale des Athéniens (Ac 17.23, 30). Nulle part il ne semble envisager de possibilité de salut en dehors de Jésus-Christ : les païens qui n'ont pas la loi de Moïse sont néanmoins sous la loi, et personne, sous la loi, n'échappe à la condamnation (Rm 2.12-15 ; 3.19-20). Quant aux formations de compromis, ce sont des doctrines d'antichrist, d'autant plus haïssables qu'elles gardent la forme de la piété chrétienne dont elles perdent la pureté (2 Tm 3.5 ; l'hérésie colossienne, les doctrines d'apostasie dénoncées par les épîtres johanniques, Jude, les lettres aux sept Églises, semblent mêler des motifs religieux étrangers à l'enseignement apostolique).

Sans affaiblir la note qu'on entend d'abord, il faut, cependant, prêter l'oreille à des éléments complémentaires ; une interprétation équilibrée l'exige. On a remarqué le contraste : alors que les prophètes attaquent sans relâche Baal ou Mardouk, les patriarches identifient YHWH avec *El* [*ʿēl*] – or *El* est le grand Dieu du panthéon cananéen ; certes, le nom peut être pris comme le nom commun « Dieu » (notre nom « Dieu » vient de « Zeus », génitif *Dios*, Zeus auquel était adressé le poème cité par Paul en Ac 17.28 ; au nom *El* correspond *Allah* en arabe), mais la reprise reste significative : l'emploi pour le dieu cananéen

ne chargeait pas le mot d'images intolérables. Plusieurs données indiquent plutôt une orientation positive. Quand Abraham s'imagina qu'il ne doit y avoir « aucune crainte de Dieu » dans le pays païen (Gn 20.11, NBS), le récit lui donne tort! Melchisédek/Malki-Tsedeq (Gn 14.18-20) est le prêtre-roi d'une ville cananéenne, au service d'El, 'ēl 'elyôn [Très-Haut], or, comme le soulignera l'épître aux Hébreux, Abraham lui rend hommage comme spirituellement supérieur! Le père des croyants identifie expressément 'ēl 'elyôn et YHWH (Gn 14.22). Malki-Tsedeq avait-il bénéficié d'une révélation spéciale précise? On peut le supposer, mais elle a dû lui permettre de purifier et réformer le culte d'El plutôt que de rompre totalement avec lui. Un peu plus tard en Égypte, Joseph, modèle de foi et de fidélité, accepte sans scrupule d'épouser la fille du prêtre d'un grand sanctuaire (Gn 41.45). Ce n'est pas la même rigueur qu'au temps de Néhémie. Et la loi de Moïse elle-même a de nombreux points communs avec celles des nations voisines (p. ex. les classes de sacrifices sont proches de celles d'Ougarit) : la tutelle que la loi imposait à l'enfant mineur Israël, selon l'apôtre, impliquait elle aussi l'asservissement aux « éléments du monde » (Ga 4.3; voir 9-10), ce qui réduisait la distance avec les religions païennes.

Les indications qu'on peut dire « indulgentes » ne sont pas restreintes à l'époque la plus ancienne. Le *livre de Jonas* présente les païens, dont Dieu se soucie avec compassion (4.11; voir Am 9.7), sous une lumière favorable; surtout, la repentance des Ninivites n'est pas, dans le texte, une conversion à la religion de YHWH. Ida Glaser tire argument du fait que les nations ne sont pas punies pour leur idolâtrie (I. Glaser, *Dieu et les religions*, p. 147-148). Le mariage très païen d'Esther correspond à celui de Joseph – elle n'est pas blâmée de n'avoir pas refusé! Le « va en paix » du prophète répondant au général Naaman inquiet, parce que ses fonctions l'obligent à se prosterner dans le temple de Rimmôn est significatif (2 R 5.18-19). La sagesse ne se désolidarise pas de la religion, or la littérature sapientiale inspirée montre souvent une grande proximité avec les écrits des sagesse païennes, avec de probables emprunts (certains cite-

raient Mt 1.11 comme approbation du culte païen, mais il est préférable d'y voir une promesse pour le temps messianique, comme on l'a comprise dans l'Église du II^e s.).

Là encore, le Nouveau Testament poursuit dans la même ligne. Les mages-astrologues (dont Daniel avait présidé la corporation, Dn 2.48) interviennent au seuil de l'Évangile. La parole de Pierre à propos de Corneille et de l'impartialité de Dieu est remarquable : « en toute nation celui qui le craint [Dieu] et pratique la justice est agréé de lui » (Ac 10.35, NBS), quoique l'accès à la vie exige davantage, la conversion (Ac 11.18). L'attitude envers les Samaritains et leur religion illustre le mieux une largeur surprenante : non seulement ce sont des adeptes de cette religion (qu'on a comparée à l'islam aujourd'hui) qui saluent parmi les premiers, en Jésus « le Sauveur du monde » (Jn 4.42), mais Jésus semble bien lui attribuer, comme au judaïsme, un rôle préparatoire : les disciples moissonnent en Samarie ce à quoi « d'autres ont travaillé », avant eux (Jn 4.38).

La complexité, quelque peu paradoxale, des données avertit contre une conclusion hâtive. Elle reflète la complexité de l'aliénation humaine, qui s'exprime dans les religions. En elle, les humains cherchent Dieu, à tâtons (Ac 17.27), et « nul ne cherche Dieu » (Rm 3.11, BC), vraiment et droitement; Calvin avait relevé cette contradiction vécue : « bien que l'être humain aspire tant et plus à obtenir ce qui lui semble bon, il ne le suit pas et ne s'applique pas à le chercher » (*Institution*, II, II, 26, p. 228). Le pécheur, à la fois, détient la vérité et la retient, captive (Rm 1.18, le verbe gr. a les deux sens) : les religions procèdent de la révélation générale, mais retenue ou « réprimée » et donc dévoyée dans l'idolâtrie. La répression est variable dans son intensité et quant aux points sur lesquels elle s'exerce, d'où la présence de l'intolérable, mais aussi d'éléments qui peuvent servir, purifiés et réformés.

Comment pratiquer le dialogue

Les perspectives bibliques esquissées, quelles recommandations faire en vue de la pratique du dialogue interreligieux, en particulier aux responsables d'Églises évangéliques?

Les dispositions

Il est entendu que « l'autre » non païen, dans la conscience humaine (création dans le péché). La norme dicte le respect pour heurter le partenaire et non le briser, des motivations diverses.

Il faut écarter les préjugés tendus courants.

L'amour ne demande pas la conversion le prochain – même si cela lui coûte. Les torts historiques de la mission colonisatrice imposent une réflexion à la Shoah. Le dialogue au point de la libre parole. Il est une chronique de la vie de ses pères...

Le plus délicat est de ceux qui dialoguent : les relations formelles ou informelles ou sur l'étranger de la salle..., et demander que ce soient des personnes qui ne sont pas équidistantes de leur lien du chrétien type conjugal, envers l'adultère et l'Ausschließlichkeit. Glaubens... », p. 11. En somme, il est juste l'expression de la vérité jusqu'à un certain point tromperie : c'est comme la colonisation (nimos) comme

Le sens du dialogue

Deux traits du dialogue jouent un rôle important : la distinction entre la langue peut servir à opposer (des points de vue) peut se traduire divers (y compris

Les dispositions du cœur

Il est entendu que le chrétien s'approche de « l'autre » non pas d'abord comme autre, mais dans la conscience de **partager la commune humanité** (créée en image de Dieu) et l'implication dans le péché, sans supériorité personnelle. La norme de l'amour est suprême, qui dicte le respect et l'effort d'empathie, l'effort pour heurter le moins possible la sensibilité du partenaire et le créditer, autant que possible, des motivations les plus nobles.

Il faut écarter, cependant, certains **malentendus courants et résister aux manipulations**. L'amour ne demande pas qu'on berce d'illusion le prochain quand on le voit dans l'erreur – même si cela lui fait plaisir! Le souvenir des torts historiques (croisades, collusion mission-colonisation, pogroms et réaction insuffisante à la Shoah...) ne doit pas peser sur le dialogue au point de le dévier ou de brider la libre parole. Il est souvent trop facile (et anachronique) de battre sa coulpe sur la poitrine de ses pères...

Le plus délicat concerne la **symétrie entre ceux qui dialoguent**. La symétrie des conditions formelles est à rechercher : place à la table ou sur l'estrade, temps alloué, composition de la salle..., et la symétrie d'honneur. Mais demander que chacun croie que l'un et l'autre sont équidistants de la vérité, que chacun suspende son allégeance, serait déjà trahison. **Le lien du chrétien au Seigneur est une alliance de type conjugal, et le relativiser équivaut à glisser vers l'adultère spirituel** (H. Burkhardt, « Der Ausschließlichkeitsanspruch des christlichen Glaubens... », p. 21). Pour ménager les sentiments, il est juste de « mettre un bémol » à l'expression de la conviction propre, de faire jusqu'à un certain point « comme si », sans tromperie : c'est ici qu'il faut être **candide comme la colombe et « astucieux » (gr. phronimos) comme le serpent** (Mt 10.16).

Le sens du langage

Deux traits que reconnaît la linguistique jouent un rôle important dans le dialogue : la **distinction entre langue et parole**, et l'élasticité étonnante des langages naturels. La même langue peut servir à exprimer des messages opposés (des paroles), et le même message peut se traduire dans des langues et langages divers (y compris des emplois divers du fran-

çais). Le dialogue avance s'il ne bute pas sur de simples différences de langage, ne s'accroche pas à tel ou tel *shibboleth*. Il implique de comprendre l'autre même si son langage est choquant, et de s'assurer qu'on est compris de lui : la **reformulation de ce qui vient d'être dit – est-ce bien cela? – est une « technique » recommandable**.

L'élasticité du langage crée une tentation : celle d'une **culture de l'ambiguïté**, pour masquer les choses « qui fâchent ». Le service du Dieu de Vérité s'accommode mal de pareille diplomatie, même s'il est inévitable que les signataires d'un même texte diffèrent toujours un peu sur le sens exact des mots.

L'humanité du langage sert parfois de prétexte à un agnosticisme qui se prétend respectueux du mystère divin et relativise commodément les doctrines pour « réconcilier » les convictions différentes. L'Écriture n'encourage nulle part cette dévaluation du langage dans l'expression de la Parole de Dieu, de l'Instruction de Dieu. Cet abus de la notion de mystère (à bon marché) renie sournoisement le don de la Révélation.

De la prudence

Quand les principes sont clairs, il faut encore les appliquer, en tenant compte des situations, et des effets prévisibles. Bien que nous ne soyons pas responsables des conséquences lointaines de nos actes, la prudence ne néglige pas les conséquences prochaines et probables.

Ainsi, le seul fait de dialoguer avec les représentants d'une autre religion a une **portée symbolique et un retentissement d'opinion publique bien au-delà des intentions des acteurs**. Alors même que les paroles échangées n'auront comporté aucune concession relativiste, il pourra bien arriver que les médias fassent du dialogue le sceau d'un accord, l'effacement des différences... Mais, réciproquement, le refus du dialogue est aussi un message, dont le sens peut être travesti : l'opinion l'interprétera comme étroitesse, intolérance, arrogance ou insécurité. La disproportion de puissance sociale entre dans une considération réaliste; Jean-Claude Basset cite Mohamed Talbi : « Comment faire dialoguer le pot de terre et le pot de fer? » (« Enjeux du dialogue interreligieux », p. 33). L'incompréhension ou la déformation du sens peut aussi

affecter les frères et sœurs les plus proches, et il est conforme à la prudence de chercher à prévenir les malentendus – sans assurance d'y parvenir toujours.

La sagesse concrète n'esquive pas les risques, mais elle les pèse, et veut les réduire dans l'intérêt du message, et des personnes (c'est le même au bout du compte). Telle est la prudence que le Seigneur accorde à ses serviteurs qui la lui demandent.

HENRI BLOCHER

Voir aussi *Accompagnement transculturel; *Écoute; *Évangélisation (histoire et pratique); *Évangélisation (théologie et déontologie); *Évangélisation transculturelle.

BIBLIOGRAPHIE. Jean-Claude Basset, « Enjeux du dialogue interreligieux. Sept propositions en guise de test », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 27, 1990, p. 30-37 ♦ Jean-Claude Basset, Pierre Gisel, « Religion et religions », in Pierre Gisel, sous dir., *Encyclopédie du protestantisme*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1995¹, p. 1292-1318 ♦ Henri Blocher, « Models of Encounter with Other Religions », *Journal Européen de Théologie* 4/1, 1995, p. 67-78 ♦ idem, « La Déclaration de Willowbank et sa pertinence aujourd'hui », *Théologie Évangélique* 2/1, 2003, p. 3-20 ♦ Helmut Burkhardt, « Der Ausschließlichkeitsanspruch des christlichen Glaubens und der Dialog mit anderen Religionen. Von der Notwendigkeit, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des interreligiösen Dialogs », *Theologische Beiträge* 30/1-2, 1999, p. 9-22 ♦ Andrew D. Clarke, Bruce W. Winter, *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism*, Cambridge, Tyndale House, 1991 ♦ Déclaration de Berlin, trad. fr. par Antoine Fritz, dans *Théologie Évangélique* 8/1-2, 2009, p. 123-128 ♦ Déclaration de Willowbank, trad. fr. dans *Fac-Réflexion*, n° 13, 1989, p. 4-15 ♦ Ida Glaser, *Dieu et les religions. Pour des relations justes et respectueuses entre chrétiens et autres croyants*, Croissy Beaubourg, Farel, 2008 ♦ André Gounelle, « Théologies des religions non chrétiennes », *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 27, 1990, p. 6-17 ♦ John Hick, Brian Hebblethwaite, sous dir., *Christianity and Other Religions. Selected Readings*, Philadelphie, Fortress, 1980¹ ♦ International Theological Commission (de l'Église catholique romaine), « Christianity and the World Religions », *Origins. CNS Documentary Service* 27/10, 14 août 1997, p. 149-166 ♦ Shafique Keshavjee, « Thèses pour une théologie chrétienne des religions non chrétiennes », *Tolérer la tolérance?*, Dossiers de Semailles et Moissons 7, Genève, Je Sème, 1996, p. 105-113 ♦ Hendrik Kraemer, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1956 ♦ J. Gordon McConville, « Yahweh and the Gods in the

Old Testament », *Journal Européen de Théologie* 2/2, 1993, p. 107-117 ♦ *Mishkan*, revue publiée en anglais à Jérusalem, consacrée en grande partie aux relations judéo-chrétiennes ♦ Chawkat Georges Moucarray, « Décalogue pour un dialogue entre chrétiens et musulmans », *Perspectives Missionnaires*, 23, 1992, p. 69-73 ♦ Raimundo Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985 ♦ *Perspectives Missionnaires*, contient de nombreux articles sur le dialogue interreligieux, principalement avec l'islam; voir les numéros 15, 21, 25, 36, etc. ♦ Clark H. Pinnock, « Toward an Evangelical Theology of Religions », *Journal of the Evangelical Theological Society* 33/3, 1990, p. 359-368 ♦ Jean-Paul Rempp, *Israël. Peuple, Foi et Terre. Esquisse d'une synthèse*, Charols, Excelsis, 2010 ♦ Louis Schweitzer, sous dir., *Conviction et dialogue. Le dialogue interreligieux*, La foi en dialogue, Cléon d'Andran / Vaux-sur-Seine / Saint-Légier, Excelsis/Édifac/Emmaüs, 2000 ♦ Oskar Skarsaune, « Christian Identity in the Graeco-Roman World », *Journal Européen de Théologie* 2/2, 1993, p. 119-132 ♦ World Evangelical Fellowship Theological Commission, *The Unique Christ in our Pluralistic World (Manila Declaration)*, Séoul, WEF Theol. Comm., 1993.

DONS SPIRITUELS

La question des « dons spirituels » suscite des débats animés et des controverses passionnées dans les différentes Églises depuis le début du XX^e s. En effet, l'intérêt renouvelé pour la personne et l'œuvre du Saint-Esprit, stimulé entre autres par l'apparition des mouvements pentecôtistes et charismatiques, a eu comme conséquence une plus grande attention portée au thème des « dons spirituels » et à leur exercice dans l'Église. De nombreux séminaires, *prédications, *études bibliques, ouvrages, etc. portent en effet, sur le thème des « dons spirituels » : comment les découvrir, les exercer, les développer; leur contribution au « développement naturel de l'Église » (voir C. Schwarz, *Le développement de l'Église*, p. 24-25; voir *Croissance de l'Église).

Mais un consensus général est loin de régner : certains affirment que les dons extraordinaires, en particulier les dons de miracles, de guérison (voir *Maladie et guérison) ou ceux de révélation, ont cessé avec la période apostolique. D'autres considèrent que loin d'avoir cessé, l'exercice des dons spirituels devrait faire partie intégrante de la vie normale de l'Église. D'autres, sans être aussi catégoriques, affirment la disponibilité des dons spirituels pour l'Église d'aujourd'hui,

tout en insistant sur la nécessité de leur exercice dans leur octroi.

Les questions sur la disponibilité pour l'Église de leur exercice, l'on soit d'accord qu'est-ce qu'un don, mais le Seigneur

Qu'est-ce qu'un don ?

Quoique assés commun chez le chrétien d'aujourd'hui, le seul occurrence spirituel » dans la Bible (1.11) (grâce) n'est pas vanche, le m... quemment, to... l'exception de... par l'Esprit (1.11) signifie pas « de la charis, la... 1 P 4.10). Le m... large et recou... ments. Ce son... et de la vie (1.11), de la v... riage ou du cé... retire que le m... « don », « cad... accordée » gé... aucun mérite... il s'agit d'une... rosité divine.

Mais peut-on... tes (Rm 12.6-8) qui ont un sens « différentes aptitudes » que Dieu a des cro... corps du Chri... que c'est l'acti... exercé qui est l'Église?

En effet, po... « Les "charismes" que Dieu offre un... son Église : c... (voir *Prophétie) des langues, l'... ce sont les char...