

SE COMPRENDRE

ISSN 0243-7450

13 01/01 - 0000001 2001

PEUT-ON FONDER THEOLOGIQUEMENT LE DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN ?

Jean-Luc Brunin

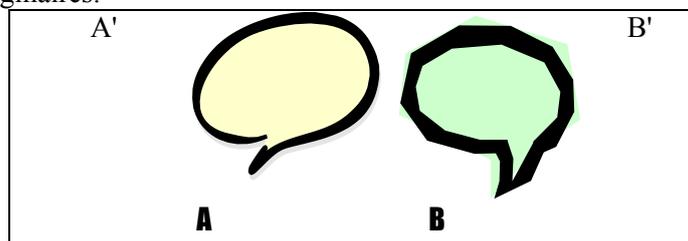
Jean-Luc Brunin est évêque auxiliaire du diocèse de Lille. Après avoir travaillé plusieurs années dans les quartiers populaires de Roubaix, il est devenu aumônier national de la J.O.C. (Jeunesse Ouvrière Catholique). A l'heure actuelle il est aussi responsable du séminaire régional de Lille. Auteur d'un livre sur L'Eglise des Banlieues (Atelier, Paris, 1998, 155 pp.), il est souvent sollicité pour donner des conférences sur la théologie du dialogue inter-religieux.

Le texte que nous reproduisons ici a été donné en 1999 à un groupe de missionnaires revenant d'Afrique pour s'insérer dans la situation européenne actuelle où ils rencontrent soit des musulmans soit des chrétiens vivant en contact avec des musulmans.

Mon propos répond à une « commande », à savoir une réflexion sur ce qui peut fonder le dialogue comme forme de la rencontre islamo-chrétienne. Cette réflexion sera théologique, mais elle nécessite deux remarques préalables :

a) mon propos sera très ethnocentrique. L'expérience qui est mon lieu théologique, c'est la rencontre entre chrétiens et musulmans en France, et singulièrement dans la métropole lilloise.

b) lorsque le théologien catholique s'interroge sur le dialogue islamo-chrétien, il importe qu'il ne quitte jamais le terrain social de la rencontre. Le dialogue théologique est habité par des représentations de l'autre qui ont une incidence réelle sur le contenu même de l'échange et du débat. Même spirituel et théologique, le dialogue islamo-chrétien relève d'une épistémologie du dialogue qui met en évidence la place paradoxale de l'imaginaire. En effet, pour rencontrer l'autre, j'ai besoin d'en avoir une image. Celle-ci est toujours liée à des sensations premières (par exemple, il m'est sympathique ou antipathique). Le premier moment de la rencontre est toujours constitué de la mise en présence de deux imaginaires.



Lorsque A et B se rencontrent, c'est toujours par la médiation de A' et de B'. Seule l'écoute de l'autre pourra aider à modifier la représentation de l'autre.

Dans la situation française, parce qu'ils sont des citoyens et qu'ils forment l'opinion publique française, les chrétiens ont pour une large part, une représentation encombrée, voire « parasitée » du musulman. Il est souvent l'étranger, l'immigré qui est notre hôte, sa présence éveille la suspicion et la défiance car on le soupçonne d'être animé d'intentions peu louables à l'égard de la société ou de la « culture française ».

Pour ne prendre qu'un exemple, nous pouvons citer les propos d'Alain Besançon dans la préface d'un ouvrage qui se veut de théologie comparée¹ : « (les évêques de France) se persuadent que « l'ouverture à l'autre », comme ils disent, le « respect de l'autre », l'impérieuse volonté de « dialogue », qui s'impose avec l'autorité de l'impératif kantien, sont les mots d'ordre de la situation. Il est certain que toute la Bible ordonne la charité envers le pauvre et l'étranger. Encore faut-il discerner les situations. Ces commandements bibliques ne s'appliquent pas de la même façon quand il s'agit de donner asile à quelques-uns, ... ; et d'autre part quand une religion s'installe massivement, de manière militante, et que le troupeau se trouve en état de faiblesse et de désarroi. Le respect et la charité doivent alors se diriger vers celui qui est en danger, le troupeau que la hiérarchie de l'Eglise a reçu en charge et que l'épiscopat a particulière mission de protéger et de défendre. Et pas seulement le peuple catholique, mais le peuple tout court : les évêques, au moment des invasions barbares, ont souvent mérité le beau titre de *defensor civitatis*. Il serait dommage qu'ils le déméritent aujourd'hui. »

Une fois conscient de ces parasitages qui brouillent toujours notre relation entre chrétiens et musulmans, nous pouvons avancer dans notre réflexion sur le fondement théologique du dialogue islamo-chrétien. Nous progressons par étapes :

- a) reconnaître que l'islam comme le christianisme participent du fait religieux dans la
- b) vivre la rencontre islamo-chrétienne dans le cadre d'une société marquée par le
- c) faire état des seuils que Vatican II a permis de franchir
- d) prendre en compte les résistances qui surgissent aujourd'hui et la pluralité des approches théologiques du phénomène.
- e) suggérer la nouvelle donne pour le dialogue islamo-chrétien
- f) préciser le seuil à franchir par la théologie du dialogue islamo-chrétien et évoquer quelques perspectives.

A. UN FAIT RELIGIEUX DIVERSIFIÉ

Pour une saine approche de la question du dialogue islamo-chrétien, il convient de reconnaître que le christianisme comme l'islam participent d'un même fait religieux. Dans la modernité marquée par les Lumières, nous nous sommes habitués à l'absence du religieux dans le champ social. Même si nous reconnaissons l'existence des religions, nous cherchons à en limiter l'espace. Le religieux reste perçu comme les séquelles d'une civilisation dépassée, une sorte de pré-histoire de la modernité perçue massivement comme anti, et surtout a-religieuse. La sécularisation a accompli son œuvre : le transfert de compétence et d'autorité des institutions confessionnelles aux institutions séculières. Pour se comprendre et s'organiser, la société s'est affranchie de toute tutelle. Or, voilà que le religieux reste présent dans le champ social, et de façon opérante. L'islamisation de jeunes dans des banlieues est l'une des manifestations les plus spectaculaires de cet opératoire du religieux. La recherche d'un positionnement autre de l'Eglise catholique dans la société actuelle, est aussi révélatrice de la quête d'un nouvel équilibre entre social et religieux.

Cette situation était inévitable dans la mesure où le religieux n'existe que d'être opératoire dans le champ social. L'étymologie ambivalente des termes "religion" ou "religieux" le laisse à penser.

¹ Antoine Moussali, *La Croix et le Croissant - Le christianisme face à l'islam*, Editions de Paris, 1997, préface, page XIII.

Nous ne pouvons ici, développer la question. Il nous suffira de suggérer, à titre d'hypothèse de travail, une définition de la religion sous la fondée d'une double proposition : *la religion est l'expression d'un vouloir-vivre ensemble fondamental ; la religion est un phénomène traditionnel*. Elle permet de donner forme à l'exister collectif, "*la force la plus permanente de l'humanité*". Elle joue aussi un rôle important dans l'activité symbolique des hommes, par laquelle ceux-ci cherchent à comprendre le réel et à l'habiter de façon pertinente. Si la situation de crise traversée par notre société moderne, met gravement en cause notre vouloir-vivre ensemble, on comprend que les religions tendent à s'imposer pour fonder à nouveaux frais, un "exister collectif. Dans une société marquée par le pluralisme, le choc de la rencontre devient alors inévitable entre religions et société d'une part (*avec la question de la laïcité*), mais aussi entre religions. C'est cette seconde dimension qui nous préoccupe.

B. UNE SITUATION DE PLURALISME

Depuis quelques décennies, l'horizon sur lequel les chrétiens sont invités à vivre et à témoigner de leur foi, a été profondément bouleversé. Ils ne le font plus seulement sur fond d'incroyance ou d'indifférence religieuse, mais aussi dans une société marquée par le pluralisme culturel et religieux.

Le pluralisme est un aspect de la modernité et une forme de la sécularisation. Peter BERGER le définit comme " *coexistence dans la société moderne de différents groupes ethniques, religieux et culturels*". On distingue deux façons de vivre le pluralisme : ou bien une cohabitation sans mélange, ou bien un brassage et donc une acculturation.

Dans tous les cas cependant, nous nous trouvons dans une situation dans laquelle existe une *concurrence* entre les institutions du sens qui fournissent des significations globales concernant la vie quotidienne. Car le pluralisme entraîne toujours la **dé-monopolisation** (i.e. la perte du monopole d'une culture ou d'une religion).

Le pluralisme est caractéristique de sociétés hautement différenciées, rarement le fait de sociétés traditionnelles. Les groupes religieux sont pluriels, et aucun de ces groupes ne domine vraiment. Les différences étant institutionnalisées, chaque individu est ainsi laissé à son libre choix. Ce qui permet à certains de ne faire aucun choix (indifférence).

Cette liberté laissée dans le choix renforce la caractère de *subjectivation* de la religion, trait de la sécularisation. Les croyances et contenus religieux perdent leur statut de réalité objective; ils cessent d'être des vérités pour devenir matière de choix et d'opinion. Les institutions religieuses ne peuvent plus dire le vrai, mais offrir un cadre pour une expérience spirituelle qui soit gratifiante (*c'est vrai puisque ça marche !*). De ce fait même, on relativise les religions : 16% des français de plus de 18 ans sont d'accord pour dire qu'il n'y a qu'une seule religion qui soit vraie. La religion devient une opinion parmi d'autres, elle se centre sur la vie privée (*individuation*). On passe de l'objectivité à la subjectivité.

Cette situation conduit le religieux à se situer dans l'espace intérieur personnel ou interpersonnel. Les rapports sont plus étroits entre psychologique et religieux. Du même coup, il y a perte de l'emprise du religieux sur la vie sociale. C'est vrai du christianisme, mais aussi de l'islam². Les tentatives de ré-émergence des religions dans l'espace social sont difficiles à gérer. Elles prennent parfois des formes radicales. C'est dans ce contexte que nous devons désormais appréhender l'inter-religieux.

C. L'INTERRELIGIEUX

La confrontation entre l'islam et le christianisme dans le cadre que nous venons d'évoquer rapidement, peut prendre plusieurs formes. J'en souligne deux qui me paraissent dominantes: le modèle isolationniste et le modèle universaliste,

² Voir à ce sujet, Leila BABES, *L'islam positif*, Ed de l'Atelier, 1997.

a) le modèle isolationniste:

Dans ce premier modèle, on vit une cohabitation sans relation. Ceci paraît difficilement tenable dans une société hyper-médiatisée. Pourtant, on peut repérer cette tendance de manière plus subtile. Chez les musulmans comme dans l'appréhension chrétienne de l'islam, les tendances à l'ethnisation sont réelles. Elles s'expriment parfois de façon simpliste : l'islam est la religion des arabes ! Méconnaissant la réalité de l'islam de France, on traite l'islam comme une tradition religieuse reposant sur une base ethnique. Cette tendance conduit à un modèle communautariste qui représente une manière de vivre le pluralisme. Du côté chrétien comme du côté musulman, on fait fond sur un particularisme irréductible qui barre résolument le chemin du dialogue inter-religieux.

b) le modèle universaliste:

Cette tendance repose sur la conviction qu'il existe, dans sa propre tradition, une norme unique et valable pour tous. Cette tendance revêt une forme exclusiviste ou inclusiviste,

- Ou bien on est conduit à une opposition radicale entre la vraie foi et les religions, entre la vérité et l'erreur (*version exclusiviste*).
- Ou bien on est conduit à rechercher un dépassement et un accomplissement de vérités partielles disséminées, dans une vérité dernière et entière (*version inclusiviste*).

L'une et l'autre de ces tendances coexistent aujourd'hui, mais elles mènent à des impasses. Quand on tente de les dépasser, on dérape dans l'intransigeantisme d'un côté, ou dans le relativisme de l'autre. Cette double impasse a des répercussions dans le domaine pastoral et théologique.

D. DES DIFFICULTES ACTUELLES DU DIALOGUE

Dans l'expérience du dialogue islamo-chrétien, nous repérons -du point de vue de l'Eglise catholique - des dérives qui, si on n'y prend garde, peuvent se révéler mortifères pour le dialogue lui-même. Le cadre dans lequel se déroule la rencontre entre chrétiens et musulmans, nous l'avons vu, est en train de bouger et oblige à reconsidérer, d'un point de vue pratique et théologique, les modalités du dialogue inter-religieux.

1. Difficultés d'ordre pratique

*** Un dialogue « aristocratique »**

De telles expériences sont le fait de personnes vivant peu la rencontre au quotidien, dans des lieux de vie ordinaires. Les initiatives sont le fait de personnes qui furent les militants du dialogue islamo-chrétien dans la période de l'après-Concile. Leurs efforts relèvent d'une démarche militante où il semble nécessaire de conjurer les résistances et de stimuler les tentatives de rapprochement. On perçoit la même attitude chez ceux qui s'obstinent à affirmer : « *chrétiens et musulmans, nous avons le même Dieu* ». Les protagonistes de ce type de dialogue acquièrent souvent une notoriété, Ils ont eu une efficacité symbolique au sein de leurs communautés respectives. Mais aujourd'hui, ils forment de plus en plus une sorte de « caste aristocratique » qui vit le dialogue dans des cercles assez fermés. C'est un dialogue *soft* qui, finalement, embraye peu sur la réalité des rencontres quotidiennes ainsi que sur les réalités sociales.

*** Une acculturation spirituelle**

Nous constatons que chez des jeunes musulmans, le contact régulier avec des chrétiens peut opérer une sorte de colonisation spirituelle. Ils restent musulmans dans leurs pratiques, dans leurs intentions, cependant, ils se laissent subrepticement influencer par la façon chrétienne de se rapporter au religieux. La question est ici délicate : il s'agit en effet, de départager ce qui relève de la sécularisation et ce qui relève du contact avec les chrétiens. Le type idéal de cette situation, c'est le jeune « beur » en contact avec un prêtre dans une cité populaire. Il a trouvé un adulte à l'écoute, qui lui

offre des modèles d'identification dans une vie sociale tout autant que religieuse. Il y a « colonisation » dans la mesure où l'appartenance communautaire du jeune est trop légère.

* Un dialogue de la vie compromis

Voilà des années que des français et des immigrés se trouvent au coude à coude dans les quartiers, les entreprises ou les associations. Ils vivent et agissent ensemble. Des temps de partage à l'initiative des chrétiens avec la Mission ouvrière, réunissaient des croyants différents et des non-croyants. Aujourd'hui, le dialogue est dans une phase nouvelle, plus difficile. L'image caricaturale de l'islam, le poids des difficultés du quotidien, pèsent sur le vivre ensemble. Il est plus difficile qu'auparavant de se rencontrer, de partager la foi. Beaucoup de préjugés et d'a-priori habitent les uns et les autres. L'image de l'autre construite par les média devient encombrante et fait écran à la rencontre. Telle réaction, telle nouvelle manière de faire devient suspecte.

Une nouvelle phase du dialogue s'ouvre. Il s'agit de passer de la connaissance à la reconnaissance. Le temps de la découverte de l'autre est dépassé, il s'agit maintenant de réussir le compagnonnage dans la différence. Or, celle-ci est de plus en plus suspectée³.

2. Difficultés d'ordre théologique

Vatican II invitait à la rencontre des hommes et au dialogue avec eux. Nous le faisons en postulant un fond religieux naturel et commun à tout homme et tout peuple. Cette même attitude rendait envisageable la rencontre. Or, très vite, la résistance et la dissemblance des autres traditions religieuses ont été éprouvées. L'autre était autre, et tout portait à croire qu'il le resterait de façon irréductible.

Nous avons aussi, dans les textes conciliaires, un impensé. Etait affirmé en effet, que l'Esprit du Christ associait tout homme au mystère pascal. Il le faisait mystérieusement, "*d'une façon que Dieu connaît*". Cependant, la théologie chrétienne des religions se devait de penser si et comment les autres traditions religieuses pouvaient être considérées comme des voies de salut. Le Concile reconnaissait des éléments de vérité dans les traditions religieuses. Cela voulait-il dire qu'elles étaient des voies parallèles au christianisme ? Nous risquions alors de sombrer dans l'indifférentisme religieux.

Dans l'attitude d'estime et de dialogue à laquelle le Concile invite les chrétiens vis-à-vis des autres croyants, deux écueils n'ont pas toujours été évités.

Le premier écueil est *l'ethnocentrisme pervers*. C'est l'attitude qui érige en absolu ses propres valeurs, et les autres sont évalués à partir de cet absolutisation. Michel FEDOU, dans un article des Etudes parle de la "**christianité**" " comme de *la figure déterminée par le christianisme dans tel pays, ou telle période de l'histoire*". Et il poursuit: " Il serait illégitime de faire passer comme universelle ce qui n'est dans le meilleur des cas, qu'une figure authentique de la religion chrétienne dans l'histoire d'un peuple ou d'une civilisation".

Le second écueil est celui de *l'universalisme positiviste*. Il s'agit dans ce cas, de poser un modèle global (l'Homme ou le Plan du Salut), et chercher à situer les hommes ou la place des traditions religieuses dans ce cadre global, afin de les évaluer à partir du modèle idéal-typique.

Force nous est de constater que la théologie chrétienne des religions a fonctionné et fonctionne encore pour une large part, sur ces présupposés ethnocentristes et universalistes. Or, l'expérience pastorale de la rencontre inter religieuse, met en évidence que la préoccupation de s'intégrer harmonieusement dans une société, de donner et se donner des chemins vers un avenir commun, reste plus prégnante que le souci de savoir où nous nous situons dans un plan global de Salut, ou encore de se déterminer par rapport à un modèle d'humanité.

³ Nous ne prendrons pour preuve de ce que nous avançons, les réactions négatives contre le document des évêques de Lourdes 1998.

Les difficultés conduisent à s'interroger radicalement sur le rapport du christianisme avec les autres religions. C'est ici que les positions théologiques se trouvent mises au défi, et qu'un nouveau seuil est à franchir.

E. QUELQUES FONDEMENTS POUR UNE THEOLOGIE DU DIALOGUE

1. *Distinguer croire et savoir*

La situation nouvelle, et que je pense inédite, nous amène à interroger radicalement une démarche théologique qui voudrait une définition de l'autre comme préalable, soit en le réduisant au même que moi en niant l'altérité et la différence (il *est homme comme moi, nous avons un fond religieux commun, nous avons le même Dieu ...*), soit en l'évaluant par rapport à nous-même, selon le principe de "l'unicité d'excellence" du christianisme, soit enfin en lui assignant une place dans le plan général du Salut que, bien entendu, nous connaissons. Nous sommes encore dans le temps de la patience de Dieu. Avec Paul, nous confessons la volonté salvifique de Dieu pour l'humanité toute entière, mais cela ne nous autorise pas à nous prendre pour des sages qui prétendent connaître les moyens de Salut accrédités par Dieu, autres que la médiation de l'événement Jésus-Christ. Aller au-delà et chercher à évaluer si et dans quelle mesure les autres traditions religieuses sont voies de salut, serait adopter un comportement de type gnostique. Croire au pluriel, c'est apprendre à ne pas se mettre en surplomb par rapport aux traditions religieuses de l'humanité. Il ne peut plus être question de faire une « *théologie chrétienne des religions de l'humanité* », mais d'élaborer une réflexion sur ce qui, dans la foi chrétienne appelle au dialogue et en fonde la nécessité.

2. *Accompagner la confrontation*

Si on renonce à une rencontre soft où on discourt de façon lénifiante, la rencontre prendra vraisemblablement la forme de la confrontation et du débat. La théologie devra « accompagner » cette confrontation entre croyants différents, enracinés dans des traditions religieuses concrètes. Il s'agit d'interpréter les religions de l'humanité sur l'horizon de l'Alliance universelle (cf. *Alliance noachique*). La présence de l'action créatrice et salvifique est équivalamment présence de l'Esprit Saint. Dans le christianisme, cette présence de l'Esprit est médiatisée par le Christ et l'Eglise. Mais la théologie est incapable de reconnaître *directement* les formes concrètes de cette présence de l'Esprit dans les religions et les cultures.

« Les formes concrètes de la présence de l'Esprit ne peuvent être théologiquement précisées : c'est seulement à partir de la parole biblique, en effet, que se joue la décision et donc la possibilité d'établir des réponses diverses. » Hans Urs von BALTHASAR *La Dramatique divine*, III, page 396.

Si nous voulons découvrir comment l'Esprit est à l'œuvre dans l'islam, nous ne pourrons l'établir a priori. Il nous faut passer par la confrontation et le dialogue avec les musulmans. Eux seuls peuvent nous dire comment ils deviennent humains au cœur de leur expérience religieuse. Pour notre part, instruits de ce que notre expérience du Christ, vécue en Eglise, nous révèle du salut, nous pouvons entrevoir les formes de la présence et de l'action de l'Esprit au cœur de la tradition musulmane. C'est uniquement dans la confrontation et le dialogue que nous pourrons découvrir les contours de l'action salvifique de Dieu révélée pleinement en Jésus-Christ, mais travaillant toutes les traditions culturelles et religieuses.

3. *Consentir à la différence*

Dans la mesure où la différence est pensée et fondée en tradition, on évite toute équivoque. Les chrétiens et les musulmans peuvent alors décider des démarches communes et des actions communes. Ils ne chercheront plus à s'aligner les uns sur les autres, mais chercheront à découvrir ce qu'il y a de spécifique dans le chemin proposé par chaque tradition. Il s'agit alors de permettre à chacun de « rendre compte » de sa propre interprétation de sa tradition. La découverte du spécifique n'est pas le préalable à l'échange, mais bien plutôt ce qui se découvre à frais nouveaux sur le lieu même de l'échange et du dialogue.

F. QUELQUES COMPOSANTES DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN

Dans le cadre de cette intervention, je ne puis déployer de façon complète, les diverses composantes du dialogue islamo-chrétien. Je me contenterai d'évoquer quelques dossiers qu'il faudrait ouvrir et développer. Ces dossiers correspondent à des questions que, comme théologien, j'accueille comme autant d'interpellations à approfondir ma propre tradition chrétienne.

a) le mystère de Dieu et la pensée de l'écart.

Au lieu de nous bloquer sur des controverses stériles sur la filiation divine du Christ ou le mystère trinitaire, nous pouvons réfléchir les uns et les autres à l'écart qui travaille l'une et l'autre tradition.

b) Le rappel de l'objet de la théologie

L'islam considère qu'on ne peut connaître de Dieu que ses attributs, son essence étant totalement inaccessible. Pour un musulman, Dieu ne révèle pas ce qu'Il est mais comment il veut être en relation avec les humains. Cela se décline dans 99 attributs.

Pour nous, chrétiens, nous savons que Jésus nous a révélé qui est le Père. Il nous fait entrer dans l'intimité de Dieu. Karl Rahner dira que la Trinité immanente est la Trinité économique, autrement dit, que le Dieu-en-soi est le Dieu-pour-nous. Voilà bien un irréductible avec l'islam.

Cependant, par le dialogue avec les musulmans, j'ai redécouvert que l'objet de la théologie n'était ni Dieu, ni l'homme, mais Dieu-en-relation-avec-l'homme et l'homme-en-relation-avec-Dieu.

c) l'unicité de la médiation du Christ

Le dialogue avec des amis musulmans oblige à approfondir l'unicité de la médiation du Christ dans l'œuvre du Salut de l'humanité. La théologie doit pouvoir déployer cette dimension essentielle de la foi chrétienne en l'articulant avec la volonté universelle de Salut de Dieu et l'affirmation selon laquelle « *l'Esprit Saint offre à tous – d'une façon que Dieu connaît – la possibilité d'être associé au mystère pascal.* » (*Gaudium et Spes*, n° 22, §5).

d) la notion de nature et de création

Lorsque les musulmans parlent de signes naturels qui manifestent la Gloire de Dieu, il peut nous sembler qu'ils en restent à une théologie naturelle. Lorsqu'on les écoute, ils font une distinction qui est éclairante et pertinente pour nous, chrétiens, entre nature et création.

e) la socialisation et la place du rite

Dans une société laïque où la foi s'est trouvée privatisée, l'islam a valorisé les rites et leur visibilité. Dans le dialogue avec les musulmans, notamment les jeunes, nous avons redécouvert l'importance des rites religieux et leur rôle de socialisation.

f) la redécouverte que le christianisme est aussi une religion

Le dialogue islamo-chrétien nous a conduits à penser l'islam et le christianisme comme deux éléments du fait religieux dans l'espace social. Nous avons redécouvert la dimension religieuse du christianisme et sommes sortis de la distinction stérile entre foi et religion. Que deviendrait une foi qui n'aurait aucun support religieux ?

g) la déprivatisation de la foi dans une société moderne

Même si on a fait un procès à l'islam de confondre le plan religieux et le plan social, il nous a ré-interrogés sur la dimension sociale de notre appartenance croyante. Nous avons trop

bien intégré le fait que nous étions croyants pour nous et en nous. Croire au Christ et vivre de l'esprit de l'Evangile déterminent notre manière d'habiter l'espace social.

Voici parmi d'autres, des champs de réflexion et de recherche qui s'ouvrent à un dialogue entre chrétiens et musulmans. Nous dépasserions alors le seul stade du dialogue sur le dialogue !

G. DU DIALOGUE AVEC L'ISLAM AU DIALOGUE INTRARELIGIEUX

Comme avec les autres croyants, le témoignage et le dialogue des chrétiens avec les musulmans, invitent les uns et les autres, à un incessant dialogue qui se prolonge entre chacun et sa tradition religieuse. C'est à ce niveau aussi que nous pouvons articuler **annonce et dialogue**. L'annonce n'est pas seulement le fait de témoigner d'une foi qu'on propose⁴ mais aussi d'accueillir une parole autre qui suscite un dialogue intrareligieux⁵.

"La véritable tâche religieuse, ou théologique, si vous préférez, commence lorsque les deux visions se rencontrent et se font face à l'intérieur de soi-même, lorsque le dialogue inspire une méditation religieuse authentique et même une crise religieuse au fond du cœur de l'homme, lorsque le dialogue interpersonnel se transforme en soliloque intra-personnel [..]"

*Dans ce contexte, le dialogue dont je parle, apparaît, non pas comme un simple expédient académique ou un jeu intellectuel, mais comme un problème spirituel de première importance, un acte religieux qui engage la foi, l'espérance et l'amour. Le dialogue n'est pas une simple méthodologie; il fait essentiellement partie de l'acte religieux par excellence : aimer Dieu par dessus tout, et son prochain comme soi-même." R. Pannikar, *Le dialogue intrareligieux*, page 60.*

L'annonce se vit dans la réciprocité, et le dialogue intrareligieux est, chez le chrétien également, le prolongement de la rencontre et du dialogue avec l'islam, dans lesquels il s'est risqué. Je voudrais vous citer pour terminer, un passage du père Henri SANSON, tiré de son ouvrage *Dialogue intérieur avec l'islam* ⁶.

Le christianisme n'est pas fait comme l'islam, ni l'islam comme le christianisme. Il ne faut pas laisser le langage prêter au christianisme des structures et des formes qui ne sont pas les siennes. Il ne faut pas davantage, d'ailleurs, traduire trop rapidement en termes chrétiens, les faits, gestes et paroles des musulmans; on risquerait, en les réduisant ainsi, de leur faire perdre leur sève spirituelle.

Le dialogue avec autrui renvoie chacun à sa propre identité. La différence d'avec autrui invite à repenser sa propre foi et à se laisser mesurer par elle. L'islam et les musulmans m'ont donné d'approfondir mon intelligence du christianisme. Ils m'ont appris à être chrétien, sinon à l'islamique, du moins en islam, de façon située"

Jean-Luc BRUNIN.

a b c f

⁴ Un clin d'œil à la *Lettre des évêques aux catholiques de France* de 1996 : proposer la foi dans la société actuelle.

⁵ Raimundo PANIKKAR *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, Paris, 1985.

⁶ Centurion, 1989, page 31.

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

Administration: J. Tomas

SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France

Tél. 01 46 44 21 71

Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org