

SE COMPRENDRE

Pour une théologie de la différence. Identité, altérité, dialogue

Journées romaines dominicaines (Juillet 2001)

fr. Claude Geffré, o.p.

Claude Geffré, dominicain, a été professeur de théologie dogmatique aux Facultés du Saulchoir de 1957 à 1971 et recteur de ces facultés de 1965 à 1968. A partir de 1968, il enseigne la théologie fondamentale à l'UER de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris, où il est aussi directeur du cycle des études de doctorat de 1973 à 1984. Directeur de la collection « Cogitatio fidei » aux Éditions du Cerf, il a lui-même écrit de très nombreux articles et plusieurs ouvrages importants consacrés en particulier à la question herméneutique. Il a aussi été membre du Groupe de Recherches islamo-chrétien (GRIC) de Paris, et directeur de l'École biblique de Jérusalem.

La conférence ci-dessous a été publiée sur le site internet www.op.org et dans le numéro 27 de la revue Chemins de Dialogue qui nous a autorisé à la reproduire ici.

Il est très difficile de risquer une parole sur la présence des minorités chrétiennes au sein d'un islam majoritaire quand on a pris une meilleure conscience de la diversité et la complexité des situations. Conformément à la demande qui m'a été adressée, je voudrais tenter d'esquisser ce que pourrait être une théologie de la différence. L'intuition de base qui me guide est celle-ci: il faut aller jusqu'au bout de la différence de l'Autre pour découvrir avec des yeux neufs sa propre différence. C'est pourquoi j'ai choisi de prendre comme sous-titre: identité, altérité, dialogue. C'est à travers la reconnaissance de l'altérité de l'autre que je découvre mieux ma propre identité et alors les conditions d'un vrai dialogue sont posées. La question importante en effet est celle-ci: comment demeurer fidèle à soi-même sans concession et cependant favoriser les chances du dialogue? Il y a une troisième voie possible entre un dialogue de sourds et un dialogue complaisant qui ne serait qu'un leurre. Même s'il s'agit d'un idéal jamais atteint, je reprends volontiers à mon compte le titre que Michel de Certeau avait cru pouvoir retenir pour un de ses livres: L'Étranger ou l'union dans la différence.

Le plan de mon exposé sera simple. Dans un premier temps, je commencerai par rappeler l'étrangeté ou encore l'énigme de l'islam comme unique religion mondiale survenue après le christianisme. Il s'agira de souligner son étrangeté alors que par ailleurs il a la prétention d'accomplir et le judaïsme et le christianisme. Et nous verrons les difficultés propres du dialogue islamo-chrétien par rapport aux conditions générales et aux critères du dialogue interreligieux. Dans un second temps, j'insisterai sur les fondements théologiques qui nous permettent de définir le christianisme comme une religion de l'altérité. C'est justement, le défi du pluralisme religieux qui nous invite à revenir au cœur du paradoxe chrétien comme religion de l'incarnation et comme religion de la kénose de Dieu. On peut alors continuer d'affirmer le caractère unique de l'identité chrétienne sans faire du christianisme une

religion totalitaire. Enfin dans une troisième partie, nous réfléchirons sur ce que peut être une présence d'Église dans un pays à majorité musulmane et sur les différentes formes de dialogue qui peuvent être à leur manière des formes de la mission dans un environnement hostile.

I. L'énigme de l'Islam

Le surgissement de l'islam comme grande religion monothéiste 600 ans après la venue du Christ demeure toujours une énigme pour la conscience chrétienne. Il prétend bien être la clôture de cette révélation portant sur l'unicité de Dieu qui commence avec la religion d'Israël et qui a trouvé son accomplissement avec le christianisme. Certains historiens de la religion font observer qu'un quatrième monothéisme est proprement impensable. Et en tout cas, il est vrai que depuis le VII^{ème} siècle aucune autre grande religion n'a surgi. Si l'on peut citer de nouvelles religions, soit elles se rattachent aux religions dites bibliques (c'est le cas pour le Sikhisme ou le Baahisme), soit elles sont des syncrétismes nouveaux qui empruntent beaucoup aux religions orientales comme l'hindouisme et le bouddhisme. Il faut en dire autant des multiples sectes ou même religions qui se réclament de près ou de loin du christianisme.

Et à l'intérieur du dialogue interreligieux qui est officiellement recommandé par l'Église catholique depuis Vatican II, l'islam conserve un statut spécial. On ne peut pas l'assimiler aux grandes religions du monde qui répugnent à désigner l'absolu comme un Dieu personnel. Il s'agit même de la religion monothéiste par excellence. Mais par ailleurs, il serait illusoire de vouloir rapprocher le dialogue islamo-chrétien du dialogue judéo-chrétien. Le judaïsme jouira toujours d'un statut privilégié aux yeux de l'Église dans la mesure où il inaugure l'histoire du salut dont le Christ est l'accomplissement. Même si l'islam ne prétend pas apporter une révélation nouvelle mais restituer en la corrigeant la Révélation dont ont déjà témoigné Moïse et Jésus, il est probablement abusif et même erroné de parler de l'islam comme d'une religion biblique. Et la manière dont l'islam recueille certains éléments du message néotestamentaire est si étrange que la plupart des théologiens se refusent à en faire une hérésie chrétienne même si cela fut une opinion théologique largement répandue dans le passé. Ce serait déjà méconnaître l'altérité de l'islam.

Pour souligner cette différence musulmane, j'insisterai d'abord sur l'étrangeté du Coran comme révélation divine et sur la méconnaissance des dogmes fondamentaux du christianisme par l'islam, mais en même temps en vertu de certaines convergences nous pouvons parler d'une rivalité entre ces deux frères jumeaux que sont l'islam et le christianisme. Rivalité qui est renforcée par le conflit historique entre deux civilisations. Nous pourrions alors conclure sur la difficulté propre au dialogue islamo-chrétien.

L'étrangeté du Coran

Pour celui qui est familier de la Bible hébraïque et du Nouveau Testament, la lecture du Coran est toujours une expérience déroutante. Ce n'est pas seulement à cause de sa forme poétique et de la coexistence d'enseignements très spirituels et de prescriptions très prosaïques d'ordre juridique et moral. C'est surtout à cause de nombreux emprunts faits aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais coupés de leur contexte et dans un ordre surprenant. On s'interroge sur le choix des figures bibliques qui sont retenues à l'exclusion d'autres et de l'absence quasi complète de références aux livres prophétiques. Et si le Coran réserve une place éminente au prophète Jésus qui est né de la vierge Marie par la puissance de l'Esprit, on s'étonne du silence sur le sermon sur la montagne et sur certains événements de sa vie, en particulier sa mort sur la croix (qui n'a été qu'une apparence) et sur sa résurrection.

On ne peut comprendre ces références purement matérielles à la littérature biblique que si on restitue l'originalité de la révélation biblique dans sa différence avec la révélation coranique. Selon la conception biblique, le rapport de la Révélation à l'histoire est essentiel. Le Dieu d'Israël est un Dieu de l'histoire avant même d'être le Dieu du cosmos. A la limite, on pourrait dire que Dieu écrit une histoire plutôt qu'un livre. La parole des prophètes comme témoignage interprétatif est seconde par rapport aux événements d'une histoire sainte dont Dieu est l'agent. Et au sommet de la Révélation,

c'est-à-dire de l'autocommunication que Dieu fait de lui-même aux hommes plongés dans l'histoire, Jésus-Christ est inséparablement un événement historique et un événement de parole.

Si maintenant on considère la révélation coranique, il faut dire que la Parole de Dieu révélée dans le Coran est sans rapport avec l'histoire. Elle consiste essentiellement dans le miracle par lequel Dieu a fait dicter mot à mot le Coran par l'archange Gabriel au prophète Mohammed. Il y a comme une déhistoricisation de l'histoire sainte telle qu'elle est racontée dans la Bible puisque le message prophétique sur l'unicité de Dieu est identique d'un prophète à l'autre et trouve son origine dans la nature même de l'homme comme créature soumise à Dieu. En fait, il n'y a pas d'autre alliance que le pacte primordial qui coïncide avec la création d'Adam. Ainsi, tout être humain est un musulman en puissance. Mohammed est "le sceau de la prophétie" dans la mesure où il transmet dans sa pureté le message initial dont Abraham, Moïse et Jésus ont été avant lui les prophètes mais qui fut falsifié par les juifs et les chrétiens. Il n'y a donc pas de progrès de la Révélation qui serait lié à des alliances successives comme c'est le cas dans la Bible. « Le Coran n'a pas été inventé par un autre que Dieu, il est la confirmation de ce qui existait avant » (X, 37). Mais en fait, l'islam n'a pas seulement la prétention de confirmer une Révélation déjà accordée par Dieu: il remplace et il devient le critère de sélection dans les Écritures antérieures. Ce qu'il y a de meilleur chez les juifs et les chrétiens, c'est leur part d'islam ou de soumission dont ils sont les porteurs à leur insu. C'est pourquoi il serait illusoire de vouloir établir une symétrie entre la manière dont la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ accomplit la Torah et les prophètes et la manière dont l'islam accomplit ces deux religions monothéistes que sont le judaïsme et le christianisme.

Même le personnage d'Abraham qui est par excellence la figure du chevalier de la foi commune aux trois religions monothéistes a une signification différente dans la Bible et dans le Coran. Pour l'islam, la foi d'Abraham est la reconnaissance de la grandeur du Dieu créateur à partir de la contemplation du ciel étoilé. Il ne fait que réactualiser en quelque manière la foi de l'Adam primitif qui découvre l'unicité de Dieu comme inscrite en creux dans sa condition de créature. Pour la tradition juive et la tradition chrétienne, Abraham est avant tout le Père des croyants parce qu'il a cru à une promesse inouïe en dépit de cette mise à l'épreuve extrême qu'il fut le sacrifice de son fils unique. Il est donc tourné vers l'avenir et il est le guide d'un peuple en marche en quête d'une autre patrie du sein même de cette histoire.

Il n'en demeure pas moins que juifs, chrétiens et musulmans sont tous légitimement désignés comme fils d'Abraham en qui ils reconnaissent le Père de tous les croyants au Dieu unique. Même si les chrétiens ne se réclament pas de la postérité charnelle d'Abraham soit par Isaac, soit par Ismaël, ils sont bien les héritiers de la promesse. On devient fils d'Abraham en croyant en Jésus. « Si vous appartenez au Christ, vous êtes de la descendance d'Abraham selon la promesse » (Gal 3,29). On peut donc parler d'une expérience religieuse commune aux trois religions qui s'enracinent dans la foi d'Abraham quoiqu'il en soit des modalités différentes de cette foi. C'était en tout cas la conviction intime de Jean-Paul II dans son discours sur le stade de Casablanca le 19 août 1985: « Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté ».

L'étrange méconnaissance du vrai christianisme

Le monothéisme radical de l'islam récuse à la fois l'affirmation du mystère trinitaire et l'affirmation de l'incarnation qui sont au coeur du message chrétien dans sa nouveauté par rapport à la Révélation de l'Ancienne Alliance. La négation de la filiation divine de Jésus n'est que la conséquence d'un monothéisme anti-trinitaire: l'affirmation du Dieu-Trinité est contraire à l'unicité de Dieu et l'affirmation du dogme de l'incarnation est contraire à la transcendance absolue de Dieu. Cette méconnaissance fondamentale remplit toujours les chrétiens d'une surprise douloureuse. On est tenté de se demander s'il s'agit d'un rejet circonstanciel qui relève de malentendus liés à des circonstances historiques ou s'il s'agit d'un rejet fondamental irrémédiable. En tout cas, durant des siècles, on a estimé du côté des deux traditions qu'il s'agissait d'une difficulté insurmontable et d'un différent non négociable. Et encore aujourd'hui à l'âge du dialogue interreligieux, au moment même où l'adoration du Dieu unique est un héritage commun aux chrétiens et aux musulmans, c'est la nature même du monothéisme qui nous rend étrangers les uns aux autres. Certes, nous pouvons redire avec le pape

dans son discours de Casablanca: « Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, qui crée les mondes et porte les créatures à leur perfection ». Mais en fait, conformément aux Révélations qui nous sont confiées, nous nous réclamons de deux conceptions très différentes de Dieu.

Il serait illusoire de penser que l'islam récuse seulement une caricature de la doctrine chrétienne de la Trinité, caricature dont on retrouve la trace dans le Coran (5,116), et selon laquelle la Trinité consisterait en ces trois personnes que sont Dieu le Père, la vierge Marie et Jésus. Il est très difficile de faire comprendre à un musulman que le nom de "Père" est un nom propre de Dieu. Ce qui pour nous évoque un principe, une génération spirituelle et éternelle au sein même de Dieu, sera toujours compris par l'islam comme une génération charnelle. C'est pourquoi il se refuse absolument à reconnaître la filiation divine de Jésus alors même qu'il confesse sa sainteté (selon la tradition, il est « le sceau de la sainteté ») dans la mesure où il ne s'inscrit pas dans la suite des générations humaines et procède directement de l'Esprit de Dieu. Ainsi, affirmer l'existence de trois personnes en Dieu, c'est compromettre la simplicité absolue de Dieu et tomber déjà dans le péché par excellence, celui d'associationnisme : « Oui, ceux qui disent : Dieu est en vérité le troisième de trois sont impies. Il n'y a de Dieu qu'un Dieu unique » (5,73). L'unicité de Dieu n'est pas seulement externe au sens où il n'y a pas d'autres dieux; elle est interne, celle d'un Dieu indivisible, indissociable. C'est le sens du mot samad (112,2). Quelque soit la traduction du mot "personne" en arabe, confesser un Dieu un en trois personnes, c'est nécessairement aboutir au trithéisme.

Nous avons déjà vu que l'idée d'une alliance de Dieu avec l'histoire des hommes est étrangère à l'islam. Parler d'une alliance qui aille jusqu'à l'incarnation de Dieu dans l'humanité d'un homme, Jésus de Nazareth, est totalement absurde. Ce serait faire injure à la véritable transcendance de Dieu et ce serait aller contre le principe de non contradiction: un Dieu transcendant ne peut jamais s'incarner dans un corps humain. Le Coran reconnaît bien le miracle de la naissance virginal de Jésus. Mais Jésus demeure un être ordinaire et sa création immédiate sans passer par la génération humaine est finalement semblable à la création de l'Adam primitif. Dieu est vraiment le Tout Autre et l'islam a un sens tellement aigu de sa transcendance qu'il répugne à toute idée de médiation. Il n'y a pas d'autre médiation que le Coran lui-même et l'idée d'un médiateur qui soit en même temps un homme-Dieu est absurde. Le prophète lui-même n'est pas un médiateur et on sait que l'islam ignore l'idée d'un clergé, d'une Église, de sacrements.

J'ai tenu à insister avec force sur la différence musulmane car si un dialogue authentique est possible, c'est dans le respect de nos différences et non à partir de prétendues convergences. Il est impossible de faire une lecture chrétienne du Coran comme on peut le faire à propos des livres de l'Ancien Testament. Mais comme je le dirai plus loin, c'est dans sa différence même que le message du Coran interpelle la foi chrétienne. L'islam a un rôle mystérieux d'avertisseur dans le sens de la quête d'un Dieu toujours plus grand. Comment ne pas reconnaître en effet que nos formulations sur la Trinité sont souvent verbales ou au moins insuffisantes car elles risquent de compromettre l'unicité de Dieu et aboutissent à une forme de trithéisme. De même, il y a une manière de comprendre la divinité de Jésus qui peut porter atteinte à l'absolue transcendance de Dieu et aboutir parfois à une forme de bithéisme.

Ce qui renforce l'énigme historique de l'islam, c'est qu'en dépit de ces divergences fondamentales, il comporte bien des ressemblances avec le christianisme au sein du concert mondial des religions du monde. Au jugement d'une histoire conflictuelle qui dure depuis 13 siècles, on a pu parler de rivalité mimétique. Toute la question alors serait de savoir s'il n'est pas temps de convertir cette rivalité en émulation réciproque.

Une rivalité mimétique

Si on compare le christianisme et l'islam aux autres religions du monde, on peut dire qu'ils ont tous les deux la même ambition eschatologique: ce sont des religions de l'accomplissement définitif. Pour les chrétiens, le Christ est le "oui" définitif de Dieu à l'homme qui accomplit toutes les prophéties et toutes les promesses de l'Ancienne Alliance. L'islam a de même la prétention d'accomplir toutes les religions antérieures. Même si le Coran réserve une place privilégiée à Jésus comme prophète, c'est le prophète Mohammed qui est « le sceau de la prophétie », le prophète de l'Ultime, qui confirme et

accomplit les prophéties antérieures d'Abraham, de Moïse et de Jésus. Sa prophétie a un caractère récapitulateur par rapport à la prophétie de Jésus et donc par rapport à la prétention même de Jésus quant à son identité avec Dieu.

Il faut ajouter que les deux religions rivalisent depuis des siècles quant à leur prétention à l'universalité. A la différence du judaïsme et de beaucoup d'autres religions qui sont liées à une terre, à une ethnie et à une culture, elles sont congénitalement missionnaires. Et de fait, en dépit de leur lieu de naissance, elles ont transgressé toutes les frontières ethniques, culturelles et politiques pour se répandre dans tous les continents. Il y a longtemps que l'islam qui compte près d'un milliard de fidèles ne coïncide plus avec le monde arabe. L'islam africain et surtout l'islam asiatique font preuve d'une vitalité croissante. Les deux religions justifient leur zèle missionnaire et leur volonté de conquête dans la mesure où elles revendiquent toutes les deux d'être les seules détentrices du salut définitif pour tout homme. Et si l'islam fait preuve d'une certaine tolérance pour les gens de l'Écriture, c'est-à-dire les membres des deux autres religions, c'est dans la mesure où ces hommes et ces femmes de bonne volonté sont déjà des musulmans qui s'ignorent.

Enfin, les deux religions ont la même prétention de détenir la vérité absolue sur Dieu, l'homme et le monde puisqu'elles s'appuient sur une Écriture qui est la Parole même de Dieu. C'est là qu'il faut chercher la source profonde des rapports conflictuels du christianisme et de l'islam et aussi de leur intolérance spontanée à l'égard des autres religions. Durant des siècles, les musulmans comme les chrétiens ont dogmatisé et légiféré à partir d'une conception de la Révélation comme vérité absolue, unique, immuable échappant à toute historicité. Comment s'étonner si, à partir de cette vérité absolue, chaque communauté a élaboré des constructions théologiques et juridiques qui sont devenues des systèmes d'exclusion réciproques? Chaque religion se réclamait d'une tradition vivante qui reposait sur le postulat indiscuté que les textes consignés dans les corpus officiels sont la reproduction fidèle des énoncés initiaux de la Révélation. Ainsi, dès le début, les chrétiens ont refusé de reconnaître le dogme premier de l'islam, à savoir le Coran, comme Parole de Dieu révélée aux hommes par l'intermédiaire de Mohammed, l'envoyé de Dieu. Et à l'inverse, les musulmans n'ont pas cessé, sur la base même du Coran, de reprocher aux chrétiens comme aux juifs leur falsification des Écritures.

Le conflit de deux imaginaires

Le vieux contentieux historique entre l'islam et le christianisme a donc des causes structurelles et doctrinales qui tiennent à des prétentions identiques. Mais il ne s'agit pas seulement d'un affrontement théologique entre deux religions concurrentes. Il s'agit aussi de la rivalité entre deux empires et entre deux civilisations. De même que le christianisme des origines a donné naissance à la chrétienté avec toutes les confusions possibles du politique et du religieux, le succès de la prédication du prophète Mohammed a entraîné très vite l'édification d'un nouvel empire qui a conquis l'espace méditerranéen du VII^{ème} siècle au XII^{ème} siècle avec des capitales aussi prestigieuses que Damas, Bagdad et Cordoue. Et quoiqu'il en soit de la différence des situations historiques, qui tient en particulier au fait que l'islam ne coïncide plus avec la civilisation arabo-musulmane, encore aujourd'hui l'affrontement entre les deux religions alimente la rivalité entre deux modèles de civilisation, le monde de l'islam d'un côté, l'Occident de l'autre. Et à l'intérieur de chaque religion, les fidèles projettent sur l'autre leur imaginaire collectif qui se nourrit de représentations stéréotypées, de préjugés non critiqués, de frustrations et de craintes ancestrales. L'horrible conflit des Balkans réactualise l'antique peur de la chrétienté qui jusqu'à la victoire de Lépante a vécu face à la menace de l'islam avec la mentalité d'une ville assiégée. Et à cause du resurgissement périodique de l'idéologie perverse de l'islamisme, certains sont tentés de penser, surtout depuis l'effondrement de l'empire soviétique, que la frontière entre le monde libre et un monde totalitaire, c'est la frontière entre l'Occident et le monde de l'islam.

A l'inverse, l'imaginaire collectif des masses musulmanes continue souvent d'identifier le christianisme avec un modèle occidental impérialiste et matérialiste. Et un discours simplificateur serait enclin à nous faire croire que le christianisme est la religion dominante des pays riches du premier monde alors que l'islam serait la religion par excellence des peuples opprimés du Tiers-monde. On sait que la réalité est autrement complexe surtout si on évoque les pays du Golfe et le

succès économique de certains pays musulmans du Sud-est asiatique. Mais en même temps, il reste vrai que le christianisme doit s'interroger sur sa responsabilité directe ou indirecte dans l'édification d'un ordre mondial sous le signe de la loi du marché qui maintient des millions d'hommes et de femmes dans un réseau de contraintes économiques mises en place par l'Occident.

La difficulté du dialogue islamo-chrétien

Au terme de ce rapide tour d'horizon sur l'islam dans sa différence propre, il apparaît que même à l'âge du dialogue interreligieux, le dialogue avec l'islam demeure particulièrement difficile. Cela ne tient pas seulement à des contradictions d'ordre théologique ou à des ambitions missionnaires rivales. Cela tient aussi historiquement à la distanciation culturelle engendrée par deux idéologies religieuses qui ont toutes les deux l'ambition de façonner de manière totalitaire la vie individuelle, familiale et sociale.

Je voudrais encore me faire l'écho à partir de ma propre expérience d'une difficulté supplémentaire dans le dialogue entre chrétiens et musulmans. On sait qu'une des conditions essentielle de tout dialogue véritable, c'est l'égalité entre les partenaires. Or les musulmans ont très souvent le sentiment que ce préalable n'existe pas. Ce n'est pas seulement dû à un complexe d'infériorité qui proviendrait d'un retard de plusieurs siècles à l'égard d'une modernité à laquelle le christianisme a su s'adapter sans se renier. Cela tient à ce que le dialogue semble biaisé dès le départ. En effet, au moment même où les musulmans reconnaissent en Jésus un très grand prophète et sont prêts à recevoir son message comme Parole de Dieu au moins en ce qui concerne l'adoration du Dieu unique, ils constatent que les chrétiens ne sont pas prêts à admettre l'authenticité de la prophétie de Mohammed. Comment en effet reconnaître en lui un envoyé de Dieu alors qu'il condamne comme idolâtrie la filiation divine de Jésus et professe un monothéisme antitrinnaire?

II. Pour un christianisme comme religion de l'altérité

Nous avons donc pris conscience de la différence de l'islam et par rapport au judaïsme et par rapport au christianisme. Nous sommes confrontés à une altérité d'autant plus étrange que c'est dans l'ordre même de ce qui nous est le plus commun, l'adoration du Dieu unique et vivant, que finalement nous découvrons tout ce qui nous sépare dans notre conception du visage de Dieu. Comment demeurer fidèles à notre identité chrétienne et en même temps faire preuve d'ouverture à l'autre dans le respect de son altérité? Depuis Vatican II et pour la première fois depuis des siècles, l'Église nous recommande une attitude de respect, d'estime et même d'amitié à l'égard de cette grande religion non chrétienne qu'est l'islam. Ce n'est pas évident quand on appartient à une minorité chrétienne au sein d'une société entièrement façonnée par un islam majoritaire et souvent intolérant. Comment réclamer le droit d'être un citoyen comme les autres tout en affirmant son identité chrétienne alors que l'islam a encore beaucoup de mal à reconnaître le droit à la liberté religieuse? Comme chrétiens et comme religieux et religieuses, notre vocation est d'être une présence de l'Église et de témoigner de l'amour du Christ. Mais notre attitude de dialogue à l'égard de l'autre musulman ne se fonde pas seulement sur un esprit de tolérance ou même sur l'amour de mon frère étranger. Elle a des motifs théologiques. Elle s'enracine dans la singularité même du christianisme comme religion de l'altérité. Je vous invite à commencer par réfléchir sur le paradoxe même du dialogue interreligieux.

Le paradoxe du dialogue interreligieux

Comme dans tout dialogue, la première condition, c'est de respecter l'autre dans sa différence. Pour ce faire, je dois manifester de l'intérêt pour les convictions de l'autre, et cela, d'autant plus qu'elles me sont culturellement et religieusement étrangères. Quand il s'agit de l'islam, je dois dépasser mes préjugés spontanés et me garder de réduire à du déjà connu ce qui me semble avoir quelque similitude avec mon propre univers religieux. Même si dans un passé lié à l'aventure coloniale, la mission de l'Église a souvent coïncidé avec un non respect des cultures étrangères, cette période est heureusement révolue. Nous sommes plutôt invités à nous souvenir que la reconnaissance de l'étranger appartient aux racines de la tradition judéo-chrétienne. Cela fait déjà partie du Code de l'alliance: « L'étranger tu n'exploiteras pas et tu ne l'opprimeras pas, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte »

(Ex 22,20). Et quand Paul, le juif devenu chrétien, refuse de soumettre les païens au rite de la circoncision, il fait preuve de ce respect de l'autre dans sa différence. De même, beaucoup de paraboles de Jésus témoignent de ce respect de l'étranger dans son étrangeté. Il conviendrait de réfléchir sur la distance entre un dialogue qui cultive le sens de la différence et un dialogue qui tend à l'assimilation. Il y a un vieux principe qui remonte à la philosophie grecque, c'est-à-dire à la philosophie de l'identité selon Parménide qui veut que seul « le semblable peut reconnaître le semblable ». Il a dominé trop souvent notre théologie et a commandé une certaine stratégie missionnaire à l'époque de la conquête coloniale. Il faudrait lui substituer un autre principe qui a sa source dans la tradition biblique, à savoir que le dissemblable reconnaît l'autre dans son altérité.

La seconde condition d'un vrai dialogue, c'est une certaine égalité entre les partenaires. Nous avons vu que c'était la principale difficulté du dialogue interreligieux, en particulier avec l'islam. Il y a nécessairement une tension entre la déontologie du dialogue et la conviction que j'appartiens à la vraie religion qui apporte la révélation définitive sur le mystère de Dieu. Mais ce serait une illusion de penser que pour faciliter le dialogue je dois mettre ma foi entre parenthèses et la suspendre temporairement. Le paradoxe même du dialogue interreligieux c'est de concilier l'engagement absolu qu'implique toute démarche religieuse avec une attitude d'ouverture aux convictions de l'autre. Et j'attends que l'autre fasse preuve du même respect à mon égard alors qu'il est convaincu lui aussi de la vérité de sa propre religion. La fidélité à mon identité et à la vérité dont je me réclame n'engendre pas un sentiment de supériorité si je découvre que la vérité qui fait l'objet pour moi d'une adhésion absolue n'est pas nécessairement exclusive ou même inclusive de toute autre vérité. Elle est relative ne serait-ce qu'à cause de la particularité historique de son origine.

Le dialogue interreligieux tel qu'il se pratique actuellement dans l'Église fait en tout cas la preuve qu'il est possible de continuer à dialoguer, alors même qu'on se réclame de vérités différentes. Cela est possible même avec ce frère-jumeau mais concurrent qu'est l'islam. Le dialogue est peut-être une longue patience, une patience géologique disait quelqu'un, mais il n'aboutit pas nécessairement comme trop le pensent au relativisme ou au scepticisme. Il conduit plutôt à une redécouverte de ma propre vérité et à la quête d'une vérité plus haute et plus compréhensive que la vérité partielle dont chacun est le témoin. Finalement, la vraie tolérance - contrairement à ce que l'on croit - repose toujours sur des convictions fortes.

Cependant, une difficulté demeure qui tient à la singularité même du christianisme. J'ai pu parler d'une certaine relativité de la vérité religieuse dans la mesure où elle s'enracine dans une particularité historique. Or la vérité chrétienne est toute relative à cette particularité historique qu'est l'événement Jésus-Christ qui coïncide avec l'irruption dans l'histoire de l'Absolu même qui est Dieu. C'est là une prétention inouïe que récuse en particulier l'interlocuteur musulman. C'est justement la tâche difficile d'une théologie moderne des religions de réinterpréter l'unicité de la médiation du Christ sur l'horizon d'un pluralisme religieux apparemment insurmontable.

Une théologie du pluralisme religieux

Cette théologie des religions qu'il vaut mieux désigner comme une théologie du pluralisme religieux maintient bien l'unicité singulière du christianisme dans la mesure où il témoigne de la révélation définitive sur Dieu mais en même temps elle porte un jugement positif sur les autres religions qui chacune à leur manière peuvent être porteuses de semences de vérité et de bonté. Les Pères Schillebeeckx et Jacques Dupuis n'hésitent pas à parler d'un nouveau paradigme théologique. Il s'agit en effet de se demander si notre expérience historique d'un pluralisme religieux de fait ne nous conduit pas à reconnaître un pluralisme religieux de principe qui correspondrait à un mystérieux vouloir de Dieu. Cette perspective audacieuse suscite des résistances car elle semble conduire à relativiser l'histoire du salut qui commence avec Abraham et qui trouve son achèvement en Jésus-Christ, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes. Mais nous savons bien que c'est toute l'histoire humaine depuis les origines qui est une histoire du salut. Ainsi, le pluralisme religieux n'est pas uniquement le résultat de l'aveuglement coupable des hommes et il ne représente pas une phase historique provisoire qui sera progressivement dépassée grâce au succès de la mission de l'Église. Il peut être l'expression de la volonté même de Dieu qui a besoin de la diversité des cultures et des

religions pour mieux manifester les richesses de la plénitude de vérité qui coïncide avec son mystère insondable.

En tout cas, cette avancée théologique est cohérente avec l'enseignement le plus traditionnel sur la volonté universelle de salut de Dieu. Elle explicite les intuitions les plus originales de Vatican II et elle réactualise la très ancienne doctrine des Pères de l'Église sur la présence des semences du Verbe tout au long de l'histoire humaine. Et elle nous invite à ne pas identifier trop vite l'universalité du Christ lui-même et l'universalité du christianisme. Toute théologie chrétienne doit continuer d'affirmer que Jésus-Christ est la Révélation décisive et définitive sur Dieu, mais elle ne peut plus prétendre avec la même assurance que par le passé que le christianisme comme religion historique a le monopole exclusif de la vérité sur Dieu et sur le rapport de l'homme à Dieu. Il y a eu et il y a dans les autres religions dignes de ce nom des expériences religieuses authentiques qui n'ont pas été manifestées ou mises en pratique à l'intérieur même du christianisme du fait de sa particularité historique.

Cependant, surtout dans le dialogue avec l'islam, la prétention chrétienne quant à l'unicité de Jésus Fils de Dieu qui n'est pas un médiateur parmi d'autres mais l'irruption même de l'absolu dans l'histoire demeure un obstacle redoutable. Mais plutôt que de transiger, comme le font certains théologiens, avec le scandale de l'incarnation, il faut montrer que c'est la logique même de l'incarnation qui nous invite à ne pas absolutiser la particularité historique de Jésus de Nazareth et à faire la preuve que le christianisme n'est pas une religion impérialiste.

Le scandale de l'incarnation

L'originalité de la religion chrétienne nous renvoie toujours au paradoxe christologique, c'est-à-dire à la présence de Dieu dans la chair d'un homme particulier, ce qu'un théologien comme Paul Tillich désigne comme l'union entre l'absolument concret et l'absolument universel. Même s'il n'est pas biblique, le langage de l'incarnation n'est pas purement mythique. Comme le dit saint Paul « En lui habite la plénitude de la divinité corporellement » (Col 2,9). Et quoiqu'il en soit des explicitations ultérieures de la christologie sur l'identité de substance entre Jésus et Dieu (l'homousios), l'Évangile nous atteste que Jésus a conscience que la plénitude du Royaume eschatologique est advenue en lui. Nous confessons donc que la plénitude de Dieu habite en Jésus de Nazareth. Mais nous devons prendre au sérieux la contingence historique de l'humanité de Jésus. Autrement dit, nous ne pouvons pas identifier l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin. Nous devons maintenir la tension entre l'identification de Dieu en Jésus et l'identification propre à Dieu. Nous sommes toujours renvoyés en effet à un Dieu plus grand qui échappe à toute identification. Le paradoxe même de l'incarnation comme manifestation relative de l'Absolu inconditionnel de Dieu nous aide à comprendre que l'unicité de Jésus-Christ n'est pas exclusive d'autres manifestations de Dieu dans l'histoire. C'est aussi le meilleur moyen de désabsolutiser le christianisme comme religion de l'incarnation et de manifester que loin d'exercer une sorte d'impérialisme à l'égard des autres religions, il se définit plutôt comme une religion essentiellement dialogale.

Nous touchons là au fondement dernier de notre attitude de dialogue et d'ouverture à l'autre dans sa différence même. Contrairement à sa réputation impérialiste, si nous pouvons caractériser le christianisme comme une religion dialogale, ce n'est pas au nom d'une obligation morale qui serait faite de tolérance et de respect pour les autres. C'est au nom de ses propres principes de limitation comme religion d'incarnation. Selon notre manière humaine et imparfaite de connaître, Jésus n'est pas encore la traduction inexprimable de Dieu. Ainsi, l'identification chrétienne de Dieu en Jésus n'est pas exclusive d'autres expériences religieuses qui identifient autrement la Réalité dernière de l'univers.

La kénose du Christ

Mais pour exorciser tout venin totalitaire dans la prétention chrétienne à l'unicité, il faut aller plus loin. Le paradoxe christologique de l'incarnation ne prend tout son sens qu'à la lumière d'une théologie de la Croix. Alors on comprend que le meilleur moyen de souligner la différence chrétienne parmi toutes les religions du monde, c'est de le définir comme une religion de l'altérité.

La croix de Jésus a une valeur universelle. Elle sera toujours le symbole d'une universalité qui est liée au sacrifice d'une particularité. C'est la kénose du Christ dans son égalité avec Dieu qui a permis sa résurrection. Jésus meurt à sa particularité juive pour renaître par la résurrection en figure d'universalité concrète. Le Christ ressuscité libère la personne de Jésus d'un particularisme qui l'aurait fait la propriété d'un seul groupe particulier. A la lumière du mystère de la croix, nous comprenons mieux que le christianisme loin d'être une totalité close se définit en termes de relation, de dialogue et même de manque. Il est permis ainsi de le définir comme une religion de l'altérité .

Si on se place au plan de l'expérience religieuse, alors il faut dire que l'expérience chrétienne la plus profonde est toujours une expérience de l'altérité. Elle est d'abord radicalement l'expérience de cette origine toujours manquante qu'est l'altérité même de Dieu. Mais elle est aussi expérience de l'altérité de celui qui devient mon prochain. L'identité chrétienne est de l'ordre du devenir et du consentement à l'autre dans sa différence. Il s'agit d'une existence pascale qui à l'encontre de tout impérialisme dans l'ordre du savoir et de la pratique doit témoigner de ce qui lui manque.

Dans l'ordre du savoir, la foi la plus inconditionnelle porte en elle-même son principe d'auto-limitation dans la mesure où elle n'est pas compréhensive de la totalité du mystère de Dieu. Et dans l'ordre de la pratique, nous savons bien que la pratique chrétienne ne fait pas nombre avec les pratiques humaines tout court. Le christianisme ne remplace pas les normes éthiques, les valeurs culturelles et les pratiques signifiantes des hommes. Il est plutôt de l'ordre d'un déplacement ou d'une rupture instauratrice (Michel de Certeau) qui survient dans l'ordre d'un humain tout court qui a déjà sa consistance propre. L'expérience chrétienne ne se substitue pas aux autres expériences humaines authentiques, qu'elles soient religieuses ou non, mais elle leur confère un sens inédit. On devine déjà les conséquences quand on réfléchit aux exigences d'une inculturation du christianisme dans des cultures qui lui sont étrangères. L'Évangile a une valeur universelle et peut devenir le bien de tout homme. Mais je serai tenté de dire qu'un christianisme qui est affronté à des cultures et des religions différentes et qui ne témoignerait pas d'un certain manque ne rencontrera pas l'altérité de ces cultures et de ces religions et sera infidèle à sa vocation universelle.

Nous sommes ainsi invités à repenser l'articulation entre la vérité chrétienne et la pluralité des vérités qui est inhérente aux autres religions ou cultures. La pratique de l'altérité est pour le christianisme une exigence de nature ne serait-ce que parce qu'il confesse l'altérité d'un Dieu toujours plus grand. Comme chrétiens, en vertu même de notre identité, nous sommes amenés à reconnaître l'autre dans sa différence et la limite qu'ils nous imposent. En d'autres termes, l'identité chrétienne ne se définit pas en termes de perfection déjà acquise mais en termes de devenir , de transit, de consentement à l'autre et de service. C'est cela même le sens d'une existence pascale.

Un accomplissement non totalitaire

Nous avons déjà rappelé que dans le texte de *Nostra aetate* , n° 5, l'enseignement de Vatican II discerne « un rayon de vérité qui illumine tous les hommes » non seulement dans le cœur des hommes de bonne volonté mais dans les traditions religieuses elles mêmes. Ces semences de vérité, nous savons qu'elles trouvent leur accomplissement dans le Christ mais sans perdre leur originalité. Quand on réfléchit au rapport des autres religions au christianisme, il est donc insuffisant de comprendre leurs valeurs positives comme un implicite chrétien. Elles peuvent témoigner d'un irréductible qui relève de l'Esprit de Dieu qui souffle où il veut. Il faut donc dépasser la problématique de la promesse et de l'accomplissement et montrer que les valeurs de vérité, de bonté et même de sainteté ne sont pas seulement des "pierres d'attente" ou des valeurs implicitement chrétiennes. Cela doit pouvoir se vérifier non seulement à propos des religions antérieures à la venue du Christ, mais aussi à propos de cette religion post-chrétienne qu'est l'islam. Il s'agirait de réinterpréter la doctrine incontestable de l'accomplissement dans un sens non totalitaire et cela à la lumière de la théologie chrétienne du judaïsme qui tend à s'imposer à la suite de Vatican II.

La plupart des théologiens sont prêts à reconnaître dans le judaïsme comme religion du choix de Dieu un irréductible qui ne se laisse pas intégrer dans l'Église au plan de l'histoire qui continue. Même s'il s'agit d'une simple analogie, on peut déceler dans le rapport de l'Église naissante au

judaïsme un sorte de paradigme quant au rapport actuel du christianisme aux autres religions. Cela vaut aussi des rapports du christianisme à l'islam. De même que l'Église n'intègre pas et ne remplace pas Israël, de même elle n'intègre pas et ne remplace pas la part de vérité religieuse authentique dont une autre tradition religieuse peut être porteuse. En tant que religion historique, le christianisme ne peut avoir l'ambition de totaliser toutes les vérités disséminées tout au long de l'histoire religieuse de l'humanité. Si j'ai cru pouvoir parler d'un pluralisme religieux de principe, cela veut dire qu'il y a plus de vérité d'ordre religieux dans le concert très diversifié des religions que dans le seul christianisme. Et on aura compris que si je me refuse à abandonner le christocentrisme au profit d'un vague théocentrisme, je prends mes distances à l'égard d'une certaine forme de christianocentrisme. La venue du Christ coïncide avec la plénitude de la Révélation et comme nous l'avons vu, c'est là l'origine d'une différence insurmontable avec l'islam. Mais il s'agit d'une plénitude qualitative et non quantitative. La Révélation comme événement de la Parole de Dieu en Jésus Christ est définitive et indépassable, mais comme contenu de vérité, elle est nécessairement historique et donc limitée. Il n'est donc pas interdit de considérer d'autres révélations et d'autres Écritures sacrées comme des "rayons de vérité" incomplets mais précieux qui témoignent à leur manière du mystère insondable de Dieu. Le Coran lui-même en dépit de ses omissions, de ses erreurs et de sa contestation de la Révélation chrétienne peut paradoxalement témoigner de certaines richesses quant au sens de la grandeur de Dieu et de l'adoration que l'homme lui doit. Pour la part de lui-même qui ne contredit pas la Révélation biblique sur l'unicité de Dieu, il peut être une prophétie authentique qui interpelle à la fois le judaïsme et le christianisme.

Finalement, parce que nous concevons toujours le relatif comme le contraire de l'absolu les mots nous manquent pour exprimer ce que pourrait être une vérité chrétienne relative au sens de relationnelle, c'est-à-dire relative à la part de vérité dont les autres traditions religieuses peuvent être mystérieusement porteuses. Selon le mot de Rosenzweig, c'est l'essence de la vérité que "d'être en partage".

III. Présence d'Église et respect de l'autre dans sa différence

Cette réflexion sur le christianisme comme religion de l'altérité n'était pas inutile pour fonder notre attitude de respect de l'autre dans sa différence. Il ne s'agit pas seulement d'un impératif moral au nom de la tolérance. Il s'agit de la loi même de notre être chrétien qui loin d'être une totalité close et sûre d'elle-même a besoin de la vérité d'autrui pour approfondir sa propre particularité. Non seulement l'humanité est plurielle, mais les voies vers Dieu sont multiples et il faut faire l'apprentissage de nos différences pour que notre témoignage rendu à la vérité ne devienne pas une idolâtrie.

Mais on ne peut évoquer la présence de minorités chrétiennes en terre d'Islam, sans se poser la question de notre fidélité à la mission permanente de l'Église dans le monde. Certes, comme laïcs, prêtres, religieux, religieuses, quoiqu'il en soit de la modestie de nos effectifs et de nos moyens, nous avons la conviction et la fierté d'assurer une présence de l'Église universelle. Qui contesterait par exemple à la petite Église d'Algérie d'être le sacrement de l'Église universelle? Et il faut en dire autant des Églises du Pakistan et d'Indonésie en dépit de la réduction de leur espace proprement religieux. Mais comment ne pas être lassé par l'inflation des discours sur le respect de l'autre et sur les bienfaits du dialogue alors qu'inversement le droit des chrétiens n'est pas respecté quant à la liberté de culte et d'expression, quand leur service désintéressé des plus pauvres est soupçonné d'arrière-pensées missionnaires, quand la volonté de devenir chrétien de la part de tel ou tel musulman les expose à une mort sociale quand ce n'est pas pire?

Je me sens très démuni pour dire ce que peut être votre pratique quotidienne comme frères et soeurs dominicains sur le terrain dans des contextes très divers et très difficiles. Je voudrais seulement vous convaincre que vous accomplissez pleinement la mission de l'Église alors même que les formes de la mission peuvent déconcerter ceux qui demeurent prisonniers de certains schèmes traditionnels sur l'activité missionnaire. Je commencerai par évoquer l'évolution de la conception de la mission à l'âge du pluralisme religieux. Je rappellerai d'autre part que le dialogue lui-même est une dimension intrinsèque de la mission. Il peut être déjà un dialogue de salut quelques soient les formes concrètes du service de l'Évangile.

La mission comme témoignage rendu au Royaume de Dieu qui vient

Aussi bien à l'intérieur de l'Église catholique qu'au sein du Conseil oecuménique des Églises, on peut caractériser l'évolution en cours comme "un passage des missions à la mission". Par comparaison avec un "âge des missions" qui avait largement coïncidé avec l'expansion coloniale, la vocation missionnaire de l'Église est moins polarisée sur la conversion de l'autre (incroyant ou non chrétien) que sur le témoignage rendu au Royaume de Dieu qui ne cesse d'advenir dans l'histoire et dans le cœur des hommes et des femmes bien au-delà du peuple de Dieu.

Dans son encyclique, *Redemptoris missio* (janvier 1991), Jean-Paul II revient au vocabulaire de la mission de préférence à celui de l'évangélisation et il insiste sur le caractère géographique de la mission. Certains l'ont interprété comme un recul par rapport à la grande encyclique de Paul VI, *Evangelii nuntiandi*. Mais je crois que le pape est surtout soucieux de montrer que les nouvelles ouvertures de Vatican II tant en ce qui concerne le droit à la liberté religieuse que l'attitude de respect à l'égard des autres traditions religieuses ne diminue en rien l'urgence de la mission de l'Église. L'encyclique ne remet pas en cause notre nouvelle intelligence du pourquoi de la mission à la lumière du défi positif des religions non chrétiennes.

C'est à partir de son fondement trinitaire et christologique qu'il faut comprendre la nature et le pourquoi de la mission. L'Église est missionnaire par nature et il est insuffisant de rattacher sa vocation missionnaire à l'"ordre de mission" de Jésus (Mt 28,18). Selon la belle formule de la Constitution sur l'Église: l'Église est essentiellement "le sacrement du salut pour les nations". La mission confiée à l'Église n'est pas une tâche parmi d'autres. C'est sa raison d'être. Dans le passé, on parlait souvent de la fin ou du but de la mission comme si celle-ci était un pur moyen au service de cette fin surnaturelle qu'est le salut éternel des âmes. Une telle vision était indissociable d'une conception très surnaturaliste du salut. La tâche proprement missionnaire de l'Église serait donc une tâche spirituelle ayant un lien avec cette fin surnaturelle. S'il arrive que l'Église assume des tâches profanes dans le monde, il ne peut s'agir que de tâches provisoires de suppléance...

On s'accorde aujourd'hui pour définir la mission comme la fonction essentielle de l'Église ou mieux comme l'expression même de sa nature. A la limite, ce n'est pas l'Église qui définit la mission. C'est bien plutôt la mission qui détermine le visage de l'Église afin qu'elle soit le signe eschatologique du Royaume de Dieu. Et au lieu de se crispier sur la distinction entre l'humain tout court et le surnaturel, il faut considérer l'Église comme un peuple en marche tendu vers le Royaume à venir. Ainsi, l'Église n'a pas seulement pour but le salut comme libération du péché et de la mort éternelle, mais tout ce qui contribue à anticiper le Royaume de Dieu parmi les hommes. Il est alors très difficile de distinguer dans l'abstrait des tâches qui seraient spécifiquement missionnaires parce que conformes à la vocation surnaturelle de l'Église et des tâches secondaires dites de suppléance qui tiennent à des conjonctures locales contingentes.

Concrètement, cela veut dire que lorsque la mission n'est pas polarisée sur la conversion à tout prix de l'autre (comme si son salut dépendait exclusivement de son changement de religion), elle garde tout son sens comme manifestation de l'amour de Dieu et pour reprendre la belle formule du Père Chenu, comme « incarnation de l'Évangile dans le temps ». C'est le cas en particulier dans des pays musulmans où le témoignage public rendu à Jésus-Christ est très difficile. En fait, la présence silencieuse des contemplatifs, la pratique des béatitudes, la proximité aux plus démunis, la défense de la dignité et des droits de tout homme, le dialogue avec les membres de la religion dominante, assurent la mission de l'Église comme sacrement du Royaume qui vient. Quel témoignage plus bouleversant rendu à l'amour de Dieu et à la puissance de l'Évangile que la passion et la mort des moines de Tibhirine? « Nous ne pouvons exister comme homme qu'en acceptant de nous faire image de l'Amour tel qu'il s'est manifesté dans le Christ qui, juste, a voulu subir le sort de l'injuste » écrivait un des moines deux mois avant son assassinat (V.S. n° 721, p. 876). Et c'est parce qu'il n'a pas voulu renoncer au nom de l'Évangile à la liberté de dénoncer une violence insupportable que notre frère Pierre Claverie était prêt à donner sa vie. Il exerçait à la suite de Jésus le ministère de réconciliation de l'Église: « L'Église accomplit sa vocation et sa mission quand elle est présente aux ruptures qui crucifient l'humanité dans sa chair et dans son unité » (V.S. n° 721, p. 824).

Le dialogue comme dialogue de salut

L'Église accomplit donc pleinement sa mission quand elle travaille avec d'autres à la construction du Royaume de Dieu dans le sens de la justice, de la paix, de la réconciliation et de la fraternité entre tous les hommes. Elle n'est pas seulement le sacrement du Royaume qui vient, elle est comme nous l'enseigne le dernier concile, « le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen de l'unité de tout le genre humain (Lumen gentium, n°1). Mais il faut ajouter que le dialogue avec ces frères étrangers que sont les musulmans est lui-même une partie intégrante de la mission de l'Église. Il n'est pas seulement un préalable à la mission car il est déjà à sa manière un dialogue de salut. Cela ressort clairement de l'encyclique *Redemptoris missio* et du Document Dialogue et annonce qui l'a suivi (19 mai 1991). « Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église... Il ne s'oppose pas à la mission *ad gentes*, au contraire, il lui est spécialement lié et il en est une expression » (n° 55). Et dans Dialogue et annonce, on lit ceci: « Dans la conscience de l'Église, la mission apparaît comme unitaire mais complexe et articulée: la présence, le témoignage, l'engagement au service des hommes, la vie liturgique, le dialogue, l'annonce, la catéchèse » (n° 13).

Loin d'être un pis-aller quand les conditions d'une annonce explicite ne sont pas réunies, le dialogue avec les musulmans est déjà un dialogue de salut quand chacun s'efforce dans la fidélité à sa propre vérité, de célébrer une vérité qui déborde non seulement les limites mais les incompatibilités de chaque tradition religieuse. Il peut s'agir en effet d'une rencontre entre les membres du même Royaume à venir où chacun donne et reçoit. Mon interlocuteur doit être écouté comme quelqu'un qui peut-être a déjà répondu à l'appel de Dieu et appartient mystérieusement au Royaume de Dieu.

J'ai souvent dit au cours de cet exposé que nous ne pouvions pas connaître notre propre identité sans faire le détour par la vérité de l'autre dans sa différence. J'ai même cru pouvoir dire qu'un des traits du christianisme authentique, c'est de témoigner d'un certain manque par rapport à tout ce qu'il n'est pas. Cela se vérifie pleinement dans le dialogue sincère de deux hommes de bonne volonté qui ont un engagement absolu à l'égard de vérités différentes. On peut objecter à bon droit l'aphorisme bien connu: « La vérité est une, l'erreur est multiple ». Mais c'est une formule qui ne va pas au fond des choses car s'il est vrai que la vérité est une, elle est humainement toujours possédée de manière fragmentaire. Pierre Claverie l'a parfaitement compris dans son dialogue avec les Algériens: « On ne possède pas la vérité et j'ai besoin de la vérité des autres. C'est l'expérience que je fais aujourd'hui avec des milliers d'Algériens dans le partage d'une existence et des questions que nous nous posons tous » (Le Monde, 4-5 août 1996). Sans tomber dans le relativisme, je puis continuer à témoigner de la vérité qui me fait vivre tout en faisant preuve de respect et d'estime pour les vérités dont vivent les membres d'une tradition religieuse différente.

La mission comme incarnation de l'Évangile dans le temps n'est pas hantée par la conversion de l'autre comprise comme changement de religion. Mais si le dialogue interreligieux est déjà un dialogue de salut, c'est parce qu'il peut être l'occasion d'une conversion réciproque. C'est dans la rencontre sans a-priori avec l'autre que je puis découvrir que je ne vérifie pas ni intellectuellement ni dans ma vie la vérité dont je prétends témoigner. Ainsi en dépit de divergences d'ordre doctrinal difficilement surmontables, le dialogue islamo-chrétien peut conduire chaque partenaire à la célébration d'une vérité plus haut et plus compréhensive qui dépasse le caractère partiel de chaque vérité particulière. Un des premiers effets du témoignage rendu à la vérité, c'est donc une certaine conversion du témoin lui-même. Ce dernier n'est pas dans la situation de celui qui apporte tout à celui qui n'a rien. A l'intérieur de l'unique dessein de Dieu, nous sommes tous des enfants de Dieu sous l'influence cachée du Verbe créateur et rédempteur. Le témoin de l'Évangile du Christ est aussi celui qui reçoit et qui peut redécouvrir avec des yeux neufs sa propre identité tandis qu'il est provoqué par les semences de vérité dont témoignent les autres religions. Le prosélytisme au contraire consiste à vouloir à tout prix forcer l'autre à épouser ma propre conviction sans égard pour sa différence et sa vocation propre.

Les formes diverses du dialogue

Il faudrait encore évoquer les formes diverses que peut prendre le dialogue entre chrétiens et musulmans. Faute de temps, je serai très bref. Et d'ailleurs vous êtes beaucoup mieux placés que moi pour en parler. Qu'il me soit seulement permis de proposer comme une typologie du dialogue.

Le dialogue de la vie

Un peu partout dans le monde, il y a des rencontres officielles entre chrétiens et musulmans où des experts dissertent avec assurance sur nos divergences et nos convergences. Elles nous laissent souvent sur notre faim car en effet rien ne remplace le dialogue de la vie au quotidien où des hommes et des femmes de croyances différentes, dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage, dans la rue, dans le travail, à l'école ou à l'université, s'efforcent de partager leurs peines et leurs joies et découvrent leur solidarité face aux conflits sociaux, au chômage, la pauvreté, la maladie, le grand âge. Je cède volontiers la parole à Pierre Claverie qui connaissait trop bien les limites du dialogue interreligieux. « Apprendre à vivre ensemble, sortir de soi: cela permet dans des expériences fortes vécues ensemble de donner aux mots qu'on emploie leur poids de chair, leur poids d'expérience(...) On s'aperçoit en vivant avec les gens que les mots n'ont pas le même sens, parce qu'ils ne sont pas portés par la même expérience spirituelle(...) Pour que les mots disent les mêmes choses, il faut vivre, partager ensemble une expérience, l'expérience de la vie humaine avec la naissance, la vie, la souffrance, l'amour, la mort. Donner aux mots leur poids de chair, pour moi c'est cela le dialogue ».

La solidarité dans le combat pour la justice et pour la paix

Il est encourageant de constater qu'un peu partout, il y a une réelle collaboration et même une complicité entre des minorités musulmanes et chrétiennes pour dépasser leur contentieux historique et travailler ensemble à promouvoir une paix civile et internationale. Cette quête de la paix passe nécessairement par le respect des droits de l'homme y compris le droit à la liberté religieuse, la promotion de la femme, le respect des droits des enfants exploités par le travail, la protection des ressources naturelles, la lutte contre toute forme de discrimination des étrangers. Face à la violation répétée des droits de l'homme, les fils d'Abraham ont une vocation historique pour rappeler que le fondement radical des droits de l'homme, ce n'est pas seulement la dignité de la personne humaine, mais la création de l'homme image de Dieu qui est un héritage commun aux trois religions monothéistes. Mais en même temps, à partir de nos ressources spirituelles propres, c'est aussi notre responsabilité commune de rappeler que l'exercice strict de la justice au nom des droits d'homme ne suffit pas à édifier une société plus humaine et plus démocratique. Face à la montée des intolérances, du nationalisme, du racisme et du fanatisme, il faut faire encore appel au pardon, à l'accueil de l'étranger, au devoir musulman d'hospitalité et à l'esprit chrétien des béatitudes.

L'échange dans l'ordre spirituel

Il peut arriver que chrétiens et musulmans se rencontrent pour partager leurs richesses spirituelles et échanger sur leurs voies propres pour parvenir au silence intérieur et à l'expérience du Dieu vivant. Nous l'avons dit, Islam et christianisme divergent sur des points fondamentaux dans l'ordre des croyances. Mais dans l'ordre de l'expérience spirituelle, ils peuvent découvrir de secrètes convergences. L'échange peut conduire au dialogue silencieux de la prière où chacun dans la fidélité à sa propre tradition religieuse se sent en communion mystérieuse avec l'autre. Il ne s'agit pas d'une prière commune, mais on se retrouve ensemble pour prier le Dieu auquel on croit. A cet égard, la rencontre d'Assise d'octobre 1986 fut la première expression historique de ce que l'on peut appeler un oecuménisme planétaire . Et après l'événement d'Assise, le pape n'hésitait pas à déclarer que « toute prière authentique se trouve sous l'influence de l'Esprit ». Face à l'indifférence religieuse moderne et face à la séduction croissante des grandes religions de l'Orient, chrétiens et musulmans ont une vocation spirituelle commune dans le sens de l'adoration d'un Dieu personnel.

Le dialogue d'ordre doctrinal

C'est évidemment le dialogue le plus difficile et souvent le plus décevant. Comme je l'ai déjà dit, il aboutit souvent au constat de nos désaccords dans la mesure où nous comprenons mieux que certaines divergences ne sont pas négociables. Mais nous n'avons pas le droit, surtout comme fils et filles de saint Dominique, de renoncer à un tel dialogue. Qu'il me suffise de rappeler qu'un tel dialogue nous aide à mieux discerner l'originalité du message dont nous sommes les dépositaires et il nous stimule dans la recherche d'un Dieu au-delà de Dieu, c'est-à-dire des représentations insuffisantes dans lesquelles nous l'enfermons. Je cite encore Pierre Claverie dans son article du Monde Humanité plurielle : « Je suis croyant, je crois qu'il y a un Dieu, mais je n'ai pas la prétention de posséder ce Dieu-là, ni par le Jésus qui me le révèle, ni par les dogmes de ma foi. On ne possède pas Dieu ». Confronté au monothéisme intransigeant de l'Islam, qui peut encore bavarder de manière irresponsable sur la vie trinitaire du Dieu chrétien et sur la filiation divine de Jésus. Mais à l'inverse, peut-être que notre partenaire musulman qui ressent avec angoisse le silence du Dieu créateur et Tout-puissant face à la violence de l'histoire pressentira le visage paternel du Dieu crucifié. Tout dialogue authentique nous conduit à un au-delà du dialogue, c'est-à-dire à une mystérieuse fécondité mutuelle des systèmes de croyances qui s'affrontent. C'est le moment de redire que la longue rivalité historique entre le christianisme et l'Islam devrait faire place à une émulation réciproque.

La conclusion de cette dernière partie est assez claire. Le dialogue sous toutes ses formes assure la présence de l'Église comme témoin de l'amour de Dieu et de la puissance de l'Évangile. Il s'agit de l'Évangile vécu. Mais il reste vrai que l'évangélisation ne se réduit pas au dialogue. Même en terre d'Islam, nous avons la nostalgie de pouvoir témoigner en clair de Jésus-Christ. Mais il faut savoir respecter les temps de la mission qui sont aussi les temps de la patience de Dieu. Dans un premier temps, on peut témoigner par sa vie même du Royaume de Dieu comme royaume de justice et de paix sans faire encore mention de la personne de Jésus-Christ. Mais par la suite, on peut montrer comment c'est Jésus qui a inauguré le Royaume par toute sa vie et son enseignement. Enfin, si nos communautés sont le miroir de l'Évangile, on devrait pouvoir faire découvrir le mystère de l'Église comme le lieu où Dieu vient au-devant des hommes et où la quête du vrai visage de Dieu trouve son achèvement.

Repères bibliographiques

Je cite seulement ici les quelques travaux utilisés pour la rédaction de cet exposé:

- M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Br., 1991.
J. DORÉ, (Dir.), *Sur l'identité chrétienne*, Paris, Desclée de Br., 1990.
P. CLAVERIE et les Evêques du Maghreb, *Le livre de la foi*, Paris, Ed. du Cerf, 1996.
Frère Pierre Claverie Evêque d'Oran, *La Vie Spirituelle*, n° 721, octobre 1997.
Cl. GEFFRÉ (Dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, (Cogitatio fidei, 165), Paris, Ed. du Cerf, 1991.
Cl. GEFFRÉ, « La mission comme dialogue de salut », *Lumière et Vie*, 205 (1992) 33-46.
" « La portée théologique du dialogue islamo-chrétien », *Islamochristiana* 18 (1992) 33-46.
" « Pour un christianisme mondial », *Rech. de Sc Rel.* 86 (1998) 52-75.



SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA-PB - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

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

France: 30 € - Etranger: 35 € - CCP 15 263 74 H Paris

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

adresse e-mail: contact@comprendre.org