

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté de théologie (TECO)

**Le dialogue islamo-chrétien à travers la vie et l'oeuvre de
Christian de Chergé (1937-1996), prier de Tibhirine**

*L'évolution du rapport à l'altérité religieuse, chez le contemplatif chrétien en contexte
musulman algérien, dans la foulée de Vatican II*

Mémoire réalisé par

Pierre Corsini

Promoteur

Eric Gaziaux

Lecteurs

Cécile Bonmariage et Abdessamad Belhaj

Année académique 2017-2018

Master 120 en sciences des religions - finalité approfondie

Je tiens à remercier monsieur Eric Gaziaux pour le soin donné à la relecture des épreuves de ce mémoire ainsi que pour la souplesse dont il a fait preuve.

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma main, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur. Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Introduction

A en croire les données statistiques les plus récentes¹ concernant la répartition des religions à l'échelle mondiale, le christianisme et l'islam agrègent un peu plus de la moitié de l'humanité². Bien que les chiffres révèlent davantage l'appartenance sociologique à une religion que le degré d'adhésion personnelle aux croyances et aux valeurs véhiculées par celle-ci, ils sont néanmoins en mesure de susciter l'étonnement dans le chef d'un occidental pétri d'une culture matérialiste saturant le champ du questionnement existentiel. En ce début de XXI^{ème} siècle, près de quatre milliards d'êtres humains nourriront leur vision de l'homme et du monde au robinet de traditions révélées depuis des siècles, et censées offrir une vérité intemporelle et universelle. Et lorsqu'autant d'esprits sont concernés, les pathologies ne manquent pas de se propager. Cette vérité, par définition une et entière, est alors vue par ses détenteurs auto-proclamés comme une exclusivité absolue, un monopole ne pouvant en aucun cas faire l'objet de la moindre amputation ni du plus modeste partage. Ce sentiment jaloux de propriété est d'autant plus néfaste que ces édifices séculaires ne fonctionnent pas comme de simples outils de pensée, comme des recettes qui permettraient d'échapper à peu de frais au désenchantement et de s'affranchir de la peur du néant, ils s'inscrivent profondément dans l'être, remuant passions et sensibilités. Celles-ci peuvent à l'occasion s'exacerber, rendre irascible et violent. Elles provoquent des réactions de repli, des réflexes identitaires, attisent la haine de celui qui a l'outrecuidance de palper la nuance ou de penser différemment.

Ce préambule souligne la nécessité absolue de faire cohabiter christianisme et islam mais suggère aussi l'ampleur de la tâche. Fidèle à l'adage maintes fois ressassé que « *nous, modernes, sommes des nains juchés sur des épaules de géants* »³, ce modeste travail entend donner quelques pistes de réflexion concrètes en s'inspirant d'un exemple du passé. L'homme dont ce mémoire se propose de se faire l'écho n'est pas un héraut charismatique au verbe incisif et à la poitrine criblée de décorations, mais un petit moine perdu dans les montagnes de l'Atlas algérien, au champ d'action limité par son vœu de stabilité. Il n'est pas non plus un moralisateur bon teint prompt à décocher ses conseils de rapprochement pacifique loin du théâtre des opérations, et confortablement installé dans le canapé des certitudes abstraites. Chrétien en terre

¹ Les différentes sources consultées (<http://www.worldometers.info> ; <http://www.pewforum.org> ; <https://www.religion.info>) fournissent des données convergentes.

² 53 % de la population mondiale. Cette proportion est globalement identique à l'échelle planétaire depuis au moins vingt ans.

³ Bien que l'idée d'une dette envers les auteurs du passé remonte à l'antiquité, la paternité de la métaphore est attribuée, selon les auteurs, à Anselme de Canterbury (XI^{ème} siècle) ou Bernard de Chartres (XII^{ème} siècle).

d'islam, il a récemment acquis une certaine notoriété par le film à grand succès « *des hommes et des dieux* ⁴ » qui retrace la destinée de sept religieux pris dans les convulsions d'un pays en pleine guerre civile et qui payeront de leur vie le pari de la fraternité. C'est avant tout un témoin⁵ privilégié de la cohabitation entre ces deux religions, dont les traditions apparentées résistent parfois mal aux barrières érigées par des hommes censés les représenter. Ce moine cistercien ira jusqu'au bout dans cette irréductible volonté d'inscrire dans le concret de l'existence les idéaux de concorde qui l'habitent. Homme d'action, il manie également la plume avec une certaine dextérité, associant la précision à l'économie des mots. Certains de ces textes sont une source d'inspiration en la matière et constituent le matériau brut dont ces lignes se sont nourries.

Le projet du travail est de déployer la profondeur de pensée de ce moine trappiste, de montrer dans quelle mesure il est un précurseur du dialogue islamo-chrétien poussé à son paroxysme, un homme à la fois inscrit dans son temps, c'est-à-dire fidèle aux nouvelles orientations de l'Eglise, et résolument avant-gardiste dans sa manière de concevoir le rapprochement avec le frère musulman.

Un chapitre liminaire est destiné à décortiquer la notion même de dialogue, en ouvrant tout d'abord une perspective plus large que la conjoncture religieuse algérienne de la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Cette entrée en matière envisage de montrer à quel point cette notion, qui emporte pourtant l'adhésion de toute personne soucieuse du bien commun, est polysémique et complexe, et qu'il existe autant de définitions du dialogue interreligieux que le débat compte d'intervenants. Après avoir énuméré quelques-uns des obstacles supposés au rapprochement entre chrétiens et musulmans, nous abordons des pistes de réflexion générales.

Le deuxième chapitre - charnière dans ce mémoire - envisage de resserrer la réflexion sur Christian de Chergé. Dans un premier temps, il s'agit de fournir une idée de ce qu'a pu être sa vie pour recouvrir ses écrits d'une épaisseur charnelle. Est ainsi évoqué un destin singulier dans une Algérie de l'après-guerre marquée par la décolonisation, un morceau d'existence ponctué de rencontres diverses qui ont fait naître chez le contemplatif la certitude d'une fraternité à préserver avec les croyants de l'islam. Soucieux de ne pas surcharger cette courte biographie, mais bien de la calibrer par rapport au projet susdit, elle est orientée sur les épisodes

⁴ Réalisé par Xavier Beauvois (2010) avec Lambert Wilson dans la peau de Christian de Chergé.

⁵ La racine grecque de ce mot- *martyr*- souligne une dimension importante qui convient à merveille pour qualifier la trajectoire d'un homme qui n'hésita pas à mettre en péril sa propre vie pour défendre son idéal de fraternité. Cette dimension a d'ailleurs été reconnue par Jean-Paul II dans une célébration au Colisée en l'an 2000 (« *La commémoration œcuménique des témoins de la foi du XXème siècle* », le 7 mai 2000) où Christian de Chergé a été mis à l'honneur.

de la vie inachevée de Christian susceptibles d'expliquer son engagement dans son projet de communion fraternelle. Ensuite, et c'est le cœur du travail, nous présentons sa vision du dialogue interreligieux, en tout cas telle que ses écrits nous autorisent à l'entrevoir : la spécificité de sa démarche, l'accentuation sur la qualité des rapports humains dans la vie de tous les jours, l'importance primordiale donnée à la prière. Peut-être moins central dans une visée dialogale, mais pourtant essentiel pour nourrir en amont cette dernière, le dialogue proprement théologique compose la dernière partie. Celle-ci est l'occasion de découvrir un Christian de Chergé cérébral, facette qui complète celle de l'homme de terrain, et de voir quelles convergences peuvent émerger d'une étude croisée de ces doctrines religieuses.

Une troisième partie du mémoire envisage de démontrer que Christian de Chergé n'est pas un électron libre, un penseur seul sur son îlot de résistance, mais un homme inscrit dans une époque, celle du grand *aggiornamento* de l'Eglise. En effet, les années de formation du moine coïncident avec les sessions du Concile Vatican II (1962-1965), lesquelles donneront un souffle nouveau à la manière dont les catholiques se doivent d'envisager l'altérité religieuse. L'intérêt est grand de montrer aussi de quelle manière, tout en prenant appui sur celles-ci, il dépasse les grandes orientations conciliaires et se pare dès lors des oripeaux d'un penseur original et peut-être même en avance sur son temps.

Un dernier pan de ce travail est destiné à mesurer à quel point Christian de Chergé est en rupture avec le passé. La tentation du parallélisme diachronique, avec tous les risques que comporte la démarche, est grande. Le choix alors s'est porté sur un homme dont le parcours singulier autorise cette mise en relation. Il s'agit de Charles de Foucauld, lui-même trappiste ayant fait de l'Algérie sa terre d'accueil, mort brutalement 80 ans avant le prier de Tibhirine. La comparaison entre les deux hommes permet de voir aussi à quel point la norme du temps déteint sur les idées de croyants pourtant libres d'esprit. Foucauld développe, dans son rapport aux musulmans d'Algérie, une attitude qui anticipe celle de son coreligionnaire, notamment dans l'idéal de fraternité, l'amour pour les autres, ce refus de convertir frontalement mais plutôt par le truchement d'une relation d'homme à homme. Cependant, la théologie du début du XX^{ème} siècle et le contexte de l'entreprise coloniale française ont enfermé l'ermite du Sahara dans une vision dissymétrique des religions, au sein de laquelle le christianisme se taille la part du lion. Cette certitude du chemin unique vers le Salut -même si elle s'infléchit avec le temps- colore nettement son œuvre de terrain.

Dans un volet conclusif, nous nous autorisons une ouverture sur l'universel et un bilan partiel de l'oeuvre de Christian de Chergé. La mort violente du moine de l'Atlas sonne-t-elle le glas des illusions ? L'assassinat des moines conforte-t-il les buveurs d'eau tiède, rétifs à toute idée d'ouverture ? La question lancinante est donc de savoir si l'exemple du prieur de Tibhirine peut nous aider à y voir plus clair dans notre propre époque, où cette question de l'accueil de l'autre est plus que jamais d'actualité. Quelques pistes de réflexion, qui n'ont aucune prétention à l'exhaustivité, sont abordées.

1. Le dialogue islamo-chrétien : un enjeu majeur pour notre temps

Depuis presque vingt ans⁶, le développement d'une entente cordiale entre chrétiens et musulmans apparaît comme une impérieuse nécessité. Comme l'a souligné le pape Benoît XVI, « avec tous les hommes de bonne volonté, nous aspirons à la paix et pour cela, je le répète avec insistance, la recherche et le dialogue interreligieux et interculturel ne sont pas une option mais une nécessité de notre temps »⁷. En écho à cette réflexion du Souverain Pontife aujourd'hui émérite, 138 dignitaires musulmans expriment l'intérêt d'un rapprochement entre croyants : « Musulmans et chrétiens constituent bien ensemble plus de la moitié de la population mondiale. Sans la paix et la justice entre ces communautés religieuses, il ne peut y avoir de paix significative dans le monde. L'avenir du monde dépend donc de la paix entre musulmans et chrétiens »⁸.

L'époque des ensembles culturels homogènes, juxtaposés à la façon des pièces d'un puzzle, semble plus que jamais révolue et le monde tend à se diriger vers une ouverture des frontières et un brassage des cultures. Le préalable à cette nouvelle redistribution des cartes, si l'on envisage à terme un idéal de paix universelle, est la reconnaissance de la légitimité de l'autre et de ses implications pratiques, à commencer par la création d'un espace de dialogue. Dans une société définitivement pluraliste, elle constituerait la riposte pacifique à la mesure du déferlement de violence dont s'est rendue coupable une poignée de criminels aussitôt étiquetée d'« extrémistes de l'islam ». Car la violence religieuse perpétrée sous la bannière de l'islam politique fait peur. Les violences aussi meurtrières que gratuites, commises par des individus en désespérance, brandissant maladroitement l'étendard du Jihad, activent la machinerie des visions simplistes. Dans ce contexte, les amalgames font florès et l'incompréhension règne en maître. Chacun se retranche derrière ses remparts, ceux qui ont été érigés autour de la certitude d'avoir raison sur toute la ligne et d'occuper le camp du bien. La ligne de fracture se dessine : les thuriféraires de la coexistence pacifique se heurtent au pessimisme des identitaires, chacun faisant feu de tout bois pour asséner des coups de boutoir à l'adversaire sous la forme d'un argumentaire calibré. Les premiers mobilisent l'histoire en rappelant les grandes heures de la cohabitation sereine, notamment dans l'*Al Andalus* du XII^{ème} siècle. Ils pointent par ailleurs des

⁶ Les attentats du 11 septembre 2001 jouant dans l'esprit du grand public- mais à grands renforts de clichés-le rôle de détonateur.

⁷ *Discours aux membres de la Fondation pour le dialogue interreligieux et interculturel*, 1er février 2007.

⁸ *Lettre ouverte de 138 dignitaires religieux musulmans aux responsables des Eglises chrétiennes*, 17 octobre 2007.

exemples d'entente cordiale à l'échelle locale, çà et là, ou réhabilitent la dhimmitude. Les autres insistent sur les épisodes guerriers, de la conquête des premiers siècles de l'Islam aux attentats du World Trade Center. Chacun a tendance à privilégier les faits en fonction du point de vue à défendre, préférant passer sous silence toute information dissonante. Les optimistes misent sur l'avenir, assurés de voir l'islam suivre la voie récemment empruntée par le christianisme, c'est-à-dire la substitution progressive du littéralisme au profit de l'herméneutique, le dogme du Coran créé succédant à celui du Coran incréé. Les pessimistes leur répondent que cette conception linéaire de l'évolution des schémas religieux n'est pas inéluctable, et évoquent à l'appui le retour de plus en plus manifeste à une vision salafiste d'un islam pur, celui des Califes éclairés, sans doute largement réécrite par une lecture a posteriori qui ne peut s'empêcher de magnifier le passé. Ceux-ci leur rappellent la parenthèse mutazilite du VIII^{ème} siècle, quand la croyance majoritaire avait été celle du Coran créé, laissant place à la discussion, avant que l'école hanbalite n'impose une fermeture doctrinale pour au moins un millénaire.

Dans une telle guerre de tranchée, où la passion l'emporte souvent sur la raison, encourager le dialogue peut sembler relever d'un projet naïf. Cette invitation à l'échange peut être assimilé à une défaite, une façon de baisser les armes face à un ennemi armé jusqu'aux dents et prêt à faire parler la poudre.

1.1. Une nécessité aux contours flous

Une fois posé l'intérêt d'un dialogue, encore faut-il en cerner les contours. En effet, le terme « dialogue » est parfois employé avec légèreté, perçu comme une chimère, et chacun est alors tenté de lui donner une définition propre en fonction de son vécu, de son contexte de vie, de son histoire. Comment s'y prendre pour rendre fructueux ce dialogue ? En effet, apprendre à se connaître pour mieux se haïr en retour serait pour le moins contre-productif.

Si l'on prend le terme « dialogue » au sens d'une parole échangée, la question à trancher est celle du niveau du discours. La première piste est le *dialogue théologique*, qui consiste à aborder le contenu de la foi, à confronter les définitions de la Transcendance en essayant, bon gré mal gré, d'en extraire une Essence qui conviendrait à tout le monde et en mettant sous le boisseau les divergences doctrinales, aussi bien en morale qu'en dogmatique. Mais ne risque-t-on pas de se brûler les ailes en maintenant le discours à un niveau inaccessible à la plupart des croyants ? Ne risque-t-on pas de tomber dans un relativisme où l'identité de chacun serait diluée dans un discours tiède et convenu ? La seconde orientation prend appui sur le *terrain existentiel*. Il s'agit de se cantonner aux valeurs humaines débordant des schémas religieux stricts et

partagés par les hommes de toute obédience, croyants ou non. Le risque n'est-il pas grand de survaloriser les valeurs humanistes au détriment d'une vision plus globale de l'homme et d'escamoter en particulier toute la dimension eschatologique ? Cette seconde forme d'interaction peut être qualifiée de « *dialogue de la vie* »⁹. Il se situe au niveau des relations humaines spontanées, dans un échange au niveau du vécu.

Ensuite, il est fondamental d'identifier les acteurs du dialogue. Faut-il mobiliser en premier lieu les gens du cru, les humbles croyants, ceux qu'on voit comme représentants d'un islam populaire et garant d'une certaine authenticité ? Faut-il au contraire mobiliser les théologiens ? Faut-il croiser les tendances conservatrices et progressistes existant au sein de chacune de ces religions ? Est-il intéressant de mettre en lien un catholique sédévacantiste avec un musulman soufi ? Ou un salafiste avec un tenant de la théologie de la libération ? Ou encore un protestant baptiste avec un chiite duodécimain ? Qui peut se prévaloir de représenter l'islam ou le christianisme ? Qui est légitime pour parler et se faire entendre ? Est-il intéressant de mettre en lien des religions incapables par ailleurs de régler leurs propres dissensions internes ?

Lorsqu'on évoque la possibilité d'un dialogue, le risque est grand de se diriger en réalité vers une controverse. Et c'est alors le terrain privilégié de certains théologiens conservateurs pour déverser un discours radical sur fond d'intransigeance. C'est le cas par exemple de certains intervenants dans le débat, à l'instar notamment d'Ahmed Deedat, qui profitent des larges audiences permises par le net, pour faire œuvre d'apologétique déguisée.

1.2. Les obstacles apparents au dialogue

Lorsqu'on évoque le dialogue entre islamiques et chrétiens, certains obstacles- ou des divergences interprétées comme telles- apparaissent : l'universalisme revendiqué par chacune de ces religions, les incompatibilités doctrinales, leur tumultueux passé, et enfin leur degré d'acceptation de la laïcité exclusive.

Christianisme et islam sont des religions apparentées, aussi bien par leur texte qu'en vertu de leur origine abrahamique. Toutes deux ont une vocation universelle, ce qui peut mener à une collision. Lorsque Jésus demande à ses disciples de « *prêcher la bonne nouvelle à toute*

⁹ Expression employée par le cardinal Jean-Louis Tauran, ancien Président du *conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*. « Le triple défi du dialogue islamo-chrétien » par le cardinal Jean-Louis Tauran (<https://eglise.catholique.fr>)

la Création »¹⁰, beaucoup ont pris cette injonction comme argument d'autorité pour jouer du goupillon d'une main, et du sabre de l'autre. Dans le « camp adverse », on manie également les concepts, avec tout autant de légèreté. De façon sommaire, d'aucuns divisent le monde en deux parties : le « Dar al-Islam », domaine pacifié car soumis à l'islam, et le « Dar al-Harb », ou domaine de la guerre qui est une terre de conquête. Ainsi, l'universalisme revendiqué peut, d'un certain point de vue, provoquer des oppositions armées.

L'histoire ne peut être gommée. Elle est aussi une histoire de rivalités entre chrétiens et musulmans. Si la responsabilité est imputable aux hommes plus qu'aux doctrines en tant que telles, il est difficile pour beaucoup de s'affranchir de cet héritage pour reprendre le chemin d'un dialogue posé sur des bases saines.

Au niveau des incompatibilités théologiques, un constat est à faire : « *Le fait est là : toute la tradition islamique interprète ses textes fondateurs comme reprochant aux chrétiens de croire en une mort rédemptrice d'un Jésus ressuscité, en une incarnation d'un Verbe humanisé de Dieu et en une richesse intra-trinitaire de l'Unique, créateur et rémunérateur* »¹¹. Les chrétiens ne sont d'ailleurs pas en reste et nombreux sont ceux qui prennent Mahomet pour un prophète de pacotille, arguant la légèreté de ses mœurs et sa propension à couper des têtes. Le contenu de la révélation coranique, avec ses « versets sataniques »¹², est aussi l'objet de vives critiques. Comment faire fi des éléments constitutifs de sa doctrine religieuse sans se perdre ? De plus, Mahomet est perçu par les musulmans comme le sceau de la prophétie, ce qui peut laisser suggérer une position en surplomb de l'islam par rapport à la religion chrétienne.

L'Eglise a fini par consentir à la laïcité¹³, ou tout au moins s'en accommoder. Les questions bioéthiques ont tendance à être réglées sur le plan juridique sans que l'argument religieux ne puisse intervenir dans le débat, ou si peu. Les disputes sur le genre ou l'adoption d'enfants par des couples homosexuels, parmi d'autres exemples, ne s'encombrent pas de la tradition ecclésiale. Cette relégation au second plan de la religion est une pierre d'achoppement majeure dans les relations avec l'islam.

¹⁰ Mc 16, 15.

¹¹ Maurice BORRMANS, *In memoriam Jacques Jomier*, Islamochristiana, 35, 2009, p. XXI.

¹² Expression qui fait référence au titre d'un livre de Salman Rushdie dans lequel l'auteur controversé- qui a même été l'objet d'une Fatwa- pointe certaines sourates a priori violentes du Coran comme une démonstration de la fausseté de la Révélation.

¹³ Il est ici fait référence à la version spécifiquement française de la laïcité, c'est-à-dire une séparation stricte des sphères privée et publique en matière d'évocation de la religion.

1.3. Asseoir un dialogue constructif : quelques pistes de réflexion

Le dialogue doit prendre sa source dans les deux fondements des croyances chrétienne et musulmane, à savoir l'amour de Dieu et celui du prochain¹⁴. Mais il est évident qu' « aimer » peut signifier bien des choses. Torturer un homme dans le but de l'évangéliser, et donc par conséquent lui éviter la damnation éternelle n'est-elle pas une immense preuve d'amour ? Pour sortir du subjectivisme, il convient de s'entendre sur ce qu' « aimer » peut vouloir dire : il s'agit avant tout d'un amour- liberté : laisser l'autre être *ce qu'il est*, indépendamment de ce que *je voudrais qu'il soit*.

Il s'agit également de se positionner de façon équilibrée en évitant deux écueils, le premier étant celui de l'auto-flagellation excessive, qui pourrait être vue comme une pathologie de l'humilité, et le second cette certitude de détenir le monopole de la Vérité. Donc, exprimer sa foi sans fard ni faux-semblants mais en prenant en compte la sensibilité des musulmans est la fondation même de l'édifice. Le but ultime n'est autre que l'émulation spirituelle entre partenaires du dialogue.

Une troisième exigence est de mettre en évidence les points de convergence et considérer les divergences comme une source d'enrichissement mutuel. Comme l'a dit le pape Jean-Paul II lors de sa rencontre avec les jeunes musulmans de Casablanca le 19 août 1985, « *Chrétiens et musulmans, nous avons beaucoup de choses en commun, comme croyants et comme hommes. Nous vivons dans le même monde, marqué par de nombreux signes d'espérance, mais aussi par de multiples signes d'angoisse. Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté. Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes, et porte ses créatures à leur perfection* »¹⁵. Les incompatibilités (en particulier le Dieu unique et trinitaire, l'Incarnation, la Charité comme vertu théologale, la mort de Jésus en croix) doivent être considérées comme des divergences de points de vue.

¹⁴ C'est notamment la volonté exprimée dans la fameuse lettre des 138 dignitaires musulmans précédemment citée.

¹⁵ *Islamochristiana*, 11, 1985, p. 193.

2. Christian de Chergé : la rencontre de l'autre au péril de sa vie

« Parce que sa pensée cherche à expliquer ce qu'il vit, il est impossible de la séparer de son expérience spirituelle »¹⁶. Pour prendre la mesure des écrits de Christian de Chergé en matière de dialogue islamo-chrétien, la pensée d'un homme n'étant jamais totalement déconnectée de son vécu, il convient de fournir quelques balises biographiques et de cerner le contexte dans lequel notre contemplatif a déployé ses idées et sa sensibilité. L'intérêt est double : il s'agit d'une part de comprendre comment un catholique français en est arrivé à développer un tel degré d'intérêt pour une relation étrangère à ses racines, et d'autre part comment le contexte de violence a pu aiguïser encore davantage, de façon a priori paradoxale, sa volonté de voir les deux monolithes spirituels entrer en dialogue fraternel.

2.1. La personnalité singulière de Christian : un substrat essentiel à son engagement

Avant de faire éclore de sa vie les éléments essentiels du dialogue islamo-chrétien, quelques précisions concernant sa personnalité s'imposent. Certains aspects du tempérament du contemplatif de l'Atlas sont intéressants à mettre en exergue car ils éclairent ses prises de position futures.

Malgré un profil intellectuel, il prend très tôt ses distances par rapport à la formation assurée par les Jésuites, craignant qu'elle ne le détourne des hommes les plus simples¹⁷, et opte pour le séminaire des Carmes à l'âge de dix-neuf ans. Ses choix de jeune homme en recherche de lui-même en témoignent, sa première volonté est donc de servir dans le clergé séculier, espérant œuvrer au contact des petites gens. Au moment de sa première nomination officielle, en juin 1964, au titre de chapelain à la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, un diocèse dans le diocèse, Christian éprouve un regret amer, celui de servir une structure pesante, où le faste est omniprésent, au lieu de se mettre au service des plus pauvres. Témoignage de cette résignation à l'obéissance, cette lettre à l'archevêque de Paris où il dit en substance : « *Ainsi, je contemplerai tous les jours du haut de la colline de Montmartre le diocèse où j'aurais aimé servir* »¹⁸.

¹⁶ Stéphanie DANDE, *Christian de Chergé, moine de Tibhirine et lecteur du Coran*, Vies consacrées, 85 (2013-4), p. 244.

¹⁷ Christine RAY, *Christian de Chergé, une biographie spirituelle du prieur de Tibhirine*, Albin Michel, 2010, p. 47.

¹⁸ Christine RAY (2010), p. 80.

Christian est également pourvu d'une grande souplesse d'esprit. Il place la justice au-dessus de tout, y compris du devoir d'obéissance (pourtant si important chez le militaire qu'il fut autant que dans la vie monastique). Pour lui, la « *relation à Dieu demeurait le lieu où s'enracinaient toutes les libertés, et où toutes les audaces pouvaient s'imposer, y compris celle de la désobéissance à un ordre fondé sur l'injustice* »¹⁹. Obéissance chrétienne, justice et discernement forment dans son esprit un triptyque essentiel. Cette indépendance d'esprit lui vaut le sobriquet d' 'insolent', de la bouche du commandant Guinard, son supérieur au moment de son service aux SAS²⁰. Christian est également un homme du paroxysme, capable de pousser cette souplesse d'esprit très loin, jusqu'à livrer un combat contre lui-même pour atteindre un objectif fixé. La vocation monastique et ce don de sa personne à la cause du dialogue islamo-chrétien ne sont en effet pas du tout une évidence lors de ces premières années comme prêtre : « *C'est un acte de foi que j'ai eu à faire pour répondre à l'appel monastique. Je me suis alors débattu... je me suis aussi battu contre ce lien avec l'islam qui se proposait à moi à la fois 'contre nature' et 'incontournable'. Mon éducation et ma culture ne m'y préparaient guère. Il y avait beaucoup de 'frontières' et aussi des 'barrières'* »²¹. Christian est un contestataire, même dans une posture silencieuse : « *le moine se veut résolument contestataire* »²². Au monastère Notre-Dame de l'Atlas, il n'hésite pas à choquer certains de ses frères²³ par son engagement en faveur du rapprochement avec l'islam (notamment lorsqu'il jeûne lors du Ramadan ou enlève ses sandales en pénétrant dans la chapelle).

Christian de Chergé est un homme entier, radical. Il n'accepte pas la demi-mesure et se montre exigeant autant avec lui-même qu'avec les autres. Ce trait de caractère marqué, associé à un niveau intellectuel supérieur, a pu entraîner un certain nombre de désagréments au sein de la petite communauté de l'Atlas, comme par exemple une sensation d'étouffement ou l'impression, dans le chef du maître des novices par exemple, de ne pas être écouté. Il doit essuyer des défections dans ses rangs, aussi bien de la part de nouveaux arrivants que de moines déjà installés.

¹⁹ DE CHERGE Christian, *Prier en Eglise à l'écoute de l'islam*, Chemins de dialogue, n°27, p. 36.

²⁰ *Sections administratives spécialisées*.

²¹ Christine RAY (2010), op. cit., p. 88.

²² « *Chroniques de l'espérance* », dans CHENU Bruno (éd.), *L'invincible espérance. Frère Christian de Chergé, prieur de Tibhirine*, Paris, Bayard-Centurion, 1997, p. 24.

²³ A telle enseigne que sa première nomination comme Prieur de Tibhirine, en 1984, n'alla pas de soi pour tout le monde et qu'elle connut des résistances au sein de la communauté. Une fois élu, il ne put empêcher certains moines de quitter la communauté, incapables d'accepter l'impertinente nouveauté incarnée par de Chergé.

L'une de ses facettes les plus évidentes est son inlassable curiosité. Ainsi, il pousse très loin sa volonté d'entrer dans une compréhension de l'islam. Etudiant au séminaire après son retour d'Algérie, Christian commence à étudier l'arabe et à lire le Coran. Quelques mois après son entrée au monastère Notre-Dame de l'Atlas, il suit un stage d'arabe dialectal au centre diocésain d'Alger, qu'il poursuit au monastère même grâce à des enregistrements. En 1972, une fois son noviciat terminé, de Chergé part pour Rome afin de suivre deux années d'études d'arabe et d'islamologie à l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes (IPEA). Les horaires très lourds (quatre heures d'arabe littéraire le matin et deux heures d'étude de l'islam l'après-midi) coïncident avec le tempérament de cet étudiant avide de connaissances. Il se nourrit particulièrement des écrits des mystiques de l'islam, dont il pense qu'ils ont le plus d'affinités avec le monde monastique.

2.2. La découverte de l'Algérie et la rencontre de Mohamed

Christian de Chergé naît en 1937 à Colmar, dans le Haut-Rhin. Très jeune, l'occasion lui est donnée de découvrir l'Algérie, son père militaire ayant été envoyé en garnison à Alger. Nul doute que ce premier séjour de trois années (1942-1945) contribue à développer un goût certain pour la confrontation à l'altérité, comme lui-même l'explique a posteriori : « *C'est ma première rencontre avec la foi de l'autre différent ...* »²⁴. Sa mère, très présente, et qu'il considérera toujours comme sa « *toute première Eglise* »²⁵, lui enseigne la tolérance à l'égard des musulmans : « *voici quarante ans, cette année même, que pour la première fois, j'ai vu des hommes prier autrement que mes pères. J'avais cinq ans et je découvrais l'Algérie pour un premier séjour de trois ans. Je garde une profonde reconnaissance à ma mère qui nous a appris, à mes frères et à moi, le respect de la droiture et des attitudes de cette prière musulmane. 'Ils prient Dieu', disait ma mère. Ainsi j'ai toujours su que le Dieu de l'islam et le Dieu de Jésus-Christ ne font pas nombre* »²⁶. Nourri de ce conseil maternel qui aura un impact fort sur sa destinée, Christian de Chergé a le loisir d'observer, malgré son jeune âge, l'indifférence avec laquelle Français et autochtones se côtoient, constat « *gravé en lui comme une blessure à réparer* »²⁷. Les ingrédients qui feront d'un moine cistercien perdu dans les montagnes de l'Atlas un chantre du rapprochement islamo-chrétien sont déjà perceptibles à l'état embryonnaire lors de ce premier contact avec la terre algérienne.

²⁴ DE CHERGE Christian, *L'autre que nous attendons. Homélies de Père Christian de Chergé (1970-1996)*, Les Cahiers de Tibhirine, 2, Montjoyer, Abbaye Notre-Dame d'Aiguebelle, 2006, p. 32.

²⁵ Christian de Chergé, *quand un a-Dieu s'envisage*, testament spirituel.

²⁶ *Islamochristiana*, n°22, 1996, p.6.

²⁷ Christine RAY (2010), p. 30.

La jeunesse de Christian de Chergé coïncide avec une période historique très singulière pour l'Algérie, alors en plein processus de décolonisation. Ce pays d'Afrique septentrionale aspire à l'indépendance. Voguant sur l'air du temps, le ressentiment des autochtones à l'encontre de la métropole européenne atteint son paroxysme à la fin des années 1950. La tension est perceptible depuis quelques années et la violence entre factions rivales est devenue le lot presque quotidien des habitants du territoire. Engagé chez les scouts et ensuite les routiers durant son adolescence, Christian de Chergé est aux premières loges pour saisir la complexité des relations entre Français et Algériens au milieu du XX^{ème} siècle. Une littérature circule alors dans ces milieux, à l'instar d'un article paru en 1954 dans la revue des Routiers et intitulé « Suis-je ton frère ? ». Ce dernier avait été rédigé par un jeune immigré algérien témoin de violences commises par les métropolitains à l'endroit de ses compatriotes. L'année suivante, c'est un dominicain assez proche des jeunes de la Route qui dénonce les injustices perpétrées dans le même contexte. Cette littérature, parmi bien d'autres, est à la source d'une réflexion et même une première prise de conscience chez notre cistercien²⁸.

Le deuxième séjour se déroule à la faveur de son service militaire, de juillet 1959 à janvier 1961. Séminariste âgé de 22 ans, il est chargé d'un poste dans l'armée, plus précisément dans les SAS (Sections Administratives spécialisées). C'est une aubaine pour lui car ces sections sont chargées d'établir un contact entre les Français et la population algérienne²⁹. A Tiaret, l'occasion lui est ainsi offerte de fréquenter de près les autochtones, ce qui contribue à déposer en lui les semences de son cheminement futur. C'est ainsi qu'il exprime son état d'esprit du moment : « *parvenu à l'âge d'homme, j'ai donc retrouvé ce pays et, bien sûr, des priants en ce pays. Certes, mon regard n'avait plus la fraîcheur de l'enfance, mais il pouvait encore plonger dans bien des souvenirs pour ne pas se laisser emprisonner dans la spirale de violence et de suspicion qui défigurait les relations du moment* »³⁰.

S'il est une rencontre de cette époque qui fait office de déflagration dans la vie de Christian, c'est bien celle de Mohamed. C'est encore bien davantage grâce à une relecture a posteriori des événements de cette époque que Christian a pu mesurer son impact décisif sur sa vie : « *toute cette période trouble reste traversée par un rayon de lumière qui a changé*

²⁸ Christine RAY (2010), p. 56-57.

²⁹ Les populations algériennes avaient été regroupées dans certaines zones pour éviter qu'elles n'apportent un soutien aux combattants du Front de Libération Nationale. C'est pour assurer la logistique administrative au sein de ces regroupements d'hommes (distribution de vivres, construction d'habitations, supervision des écoles et dispensaires,) que les SAS sont mises sur pied.

³⁰ Témoignage de Christian de Chergé, Toussaint 1985, « *prier en situation de conflit armé ?* ».

*l'éclairage de ma vie et l'a conduite où j'en suis »³¹. Ce dernier est un homme simple, père de dix enfants et mari irréprochable, doublé d'un musulman sincère. Garde-champêtre de son état, et travaillant sous l'autorité française, il est dans une situation précaire car considéré comme un traître par une fraction non négligeable de ses compatriotes³². Une amitié forte lie les deux hommes, chacun trouvant en l'autre un support à sa foi propre malgré des divergences vite reléguées au second plan³³. Christian de Chergé racontera plus tard la joie qu'il éprouvait lorsqu'il s'entretenait de Dieu avec ce musulman authentique qui était pourtant loin d'exceller en théologie. Leurs voix entrent en consonance pour s'élever ensemble vers la source de leurs croyances respectives. « *Il m'a été donné de rencontrer un homme mûr qui a libéré ma foi en lui apprenant à s'exprimer dans un climat de simplicité, d'ouverture et d'abandon à Dieu, englobant tout naturellement les relations, les événements et les menus faits du quotidien. Notre dialogue était celui d'une amitié paisible et confiante qui avait Dieu pour horizon, par-dessus la mêlée... »³⁴. Un événement va sceller cette amitié dans l'éternité. Un accrochage met un jour aux prises Christian et des Algériens mécontents. Présent sur place, et surmontant en lui un conflit de loyauté, Mohamed s'interpose pour éviter que cela dégénère. Il ne s'implique pas dans le différent, se contentant d'une position neutre, celle d'un pacifiste. Se sentant en danger, il adresse des mots lourds de sens lorsqu'on connaît l'usage que fera le cistercien de la prière commune : « *Je sais que tu prieras pour moi. Mais vois-tu, les chrétiens ne savent pas prier »³⁵. Le lendemain, Mohammed est retrouvé la tête tranchée, près de sa maison. Des décennies plus tard, Christian de Chergé dira : "*Je ne peux oublier Mohamed qui, un jour, a protégé ma vie en exposant la sienne... et qui est mort assassiné par ses frères parce qu'il se refusait à leur livrer ses amis. Il ne voulait pas faire le choix entre les uns et les autres. Ubi caritas... Deus ibi est !*"³⁶. Le sacrifice de l'ami musulman lui confirme que Dieu habite en tout homme, indépendant de la chapelle à laquelle il se raccroche, il est la souche à partir de laquelle il élaborera sa théologie de la rencontre.***

C'est durant cette même période qu'il observe, de son poste privilégié d'officier SAS, un certain nombre d'exactions commises par des militaires français à l'encontre d'Algériens, et

³¹ Paroles écrites en 1985 dans « *prier en situation de conflit armé ?* ».

³² Dont l'ALN (Armée de Libération Nationale) est l'organe visible.

³³ « *Le militaire français n'épouse pas totalement la cause de l'Algérie française, l'Algérien n'est pas insensible à l'argument de ses frères qui veulent se libérer de la tutelle coloniale* ». RAY Christine (2010), p. 59.

³⁴ « *Prier en Eglise à l'écoute de l'islam* » dans Chemins de dialogue n° 27, p. 17-24, paru dans la revue Tychique n°34, novembre 1981.

³⁵ Cité par RAY Christine (2010), p. 60.

³⁶ « *Prier en Eglise à l'écoute de l'islam* » dans Chemins de dialogue n° 27, p. 17-24, paru dans la revue Tychique n°34, novembre 1981.

notamment des actes de torture destinés à leur extorquer des aveux. Ces actes révèlent en lui la participation des Algériens à la dignité humaine, trop souvent foulée au pied, et jouent un rôle prépondérant dans le choix de s'installer en terre d'Islam : « *Quitter Paris (...) c'est aussi protester silencieusement par une présence dénuée de pouvoir contre un système colonial qui n'a pas ouvert aux colonisés les portes du développement et de la dignité. (...) Il adopte la pauvreté qui consiste à devenir étranger, hôte, « émigré » dans le pays où trop souvent la culture et la personnalité des habitants ont été méprisées* ³⁷».

2.3. L'entrée à Notre-Dame de l'Atlas et la deuxième conversion

C'est en janvier 1971 que Christian de Chergé s'installe dans le monastère Notre-Dame de l'Atlas, juché à 1000 mètres d'altitude sur les contreforts montagneux. Un autre événement, d'apparence anodine, et en tout cas nettement moins douloureux que la perte de l'ami musulman, se déroule dans la nuit du 21 au 22 septembre 1975, en pleine période de Ramadan. Lui-même utilise des images lourdes de sens en parlant avec un accent pascalien de « nuit mystique ». Alors qu'il s'absorbe dans la prière, il entend une voix lui demandant de prier pour lui. Cette demande d'apparence incongrue, car émanant d'un musulman hébergé au monastère depuis quelques jours, résonne en Christian comme une confirmation de sa vocation de bâtisseurs de ponts. Trois heures durant, leurs prières se mélangent, les deux voix ne faisant plus qu'un seul son montant vers le Dieu auquel elles s'adressent³⁸. C'est à partir de ce moment de communion qu'il commence à se désigner, englobant toute la communauté, comme « priants parmi les priants ». Cet épisode fait émerger en lui la conviction profonde qu'il existe une communion des saints dans laquelle sont déjà unis les chrétiens et les croyants de l'islam.

2.4. De la profession monastique perpétuelle à la mort

C'est en 1976, à l'aube de la quarantaine, que Christian de Chergé prend ses quartiers de façon définitive dans le monastère de Tibhirine « *au service de l'Église d'Algérie, à l'écoute de l'âme musulmane, s'il plaît à Dieu jusqu'au dernier don de ma mort, ut in omnibus glorificetur Deus !* »³⁹.

En 1979 est fondé dans le monastère le « Lien de la paix » ou « Ribât as- Salam », un groupe d'échange et de prière interreligieux rassemblant chrétiens et musulmans soufis autour

³⁷ Christine RAY (2010), p. 89.

³⁸ Idem, p. 112.

³⁹ Demande de profession monastique perpétuelle rédigée le 14 septembre 1976.

de thèmes de réflexion choisi en amont. Christian n'est pas à l'initiative de cette fenêtre ouverte vers le rapprochement mais en est un acteur assidu et passionné. « *Ce groupe se réunit régulièrement au monastère. Le "Ribât" a tenu une grande place dans l'itinéraire de Christian et de la communauté des moines, offrant un lieu réel d'échange et de prière entre chrétiens et musulmans, dans le respect et la confiance mutuelle* »⁴⁰.

Christian est élu Prieur titulaire du monastère de Tibhirine en 1984. A cette époque, Notre-Dame de l'Atlas compte neuf moines et a acquis le statut de prieuré autonome. Dès son élection, il engage sa communauté dans la voie qui est la sienne, le dialogue fraternel avec l'hôte musulman. A peine investi dans ses fonctions nouvelles, il participe au chapitre général de l'ordre cistercien, aux Etats-Unis, bien décidé à se faire porte-parole des frères algériens. Pétri de l'esprit de Vatican II⁴¹, il parvient à modifier la constitution concernant l'hospitalité, jusque-là réservée aux hommes « qui accueillent notre foi » pour déplacer le curseur vers « les hommes de bonne volonté »⁴². Il nourrit le projet de mettre sur pied une internationale monastique du dialogue islamo-chrétien, habité par la conviction du rôle quasi prophétique qu'il a à jouer. Son projet se heurte à des réticences de la part de ses coreligionnaires, incapables de mettre au second plan les divergences doctrinales entre les deux monothéismes. S'il parvient à faire adopter une attitude de prière semblable à celle des Musulmans lors de la Récitation du Notre-Père en arabe, les moines refusent toujours d'introduire dans la prière communautaire des textes coraniques ou de remplacer Israël par « peuple de Dieu », appellation moins chargée négativement.

En 1988, à l'initiative de l'évêque de Rabat, deux moines sont envoyés à Fes, au Maroc, afin de créer une cellule nouvelle, et d'assurer une présence contemplative masculine dans un pays qui en est largement dépourvu. Cette communauté nouvelle, encore embryonnaire, mais forgée au feu de la détermination insatiable de Christian, est appelée à donner un nouveau souffle aux relations entre chrétiens et musulmans, alors un peu tombées en désuétude.

Il est réélu prieur en 1990. Dès le début de cette décennie nouvelle, les moines de Tibhirine sont l'objet de menaces. L'entourage du monastère, percevant la situation comme

⁴⁰ SALENSON Christian, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2006, 4e édition, p. 19.

⁴¹ Les orientations nouvelles du Concile, bien qu'actées dans l'Eglise, ne sont pas toujours comprises dans leur extension maximale au niveau du monde monastique. Ainsi, l'ouverture aux religions non-chrétiennes, explicitement formulée dans *Nostra Aetate* comme une exigence de l'époque, reçoit un accueil favorable vis-à-vis de certaines religions mais avec une réticence concernant l'islam.

⁴² RAY Christine (2010), p. 163.

étant inextricable, presse les moines de quitter leur lieu de vie. Fidèle à leur engagement, ces derniers décident de rester. Christian de Chergé explique de la manière suivante les raisons de son refus : « *nous croyons être levain du Christ dans cette pâte humaine précise. Et nous sommes redevables à cette pâte qui nous accepte en son sein, avec notre différence clairement affichée. Dans l'attente du Royaume...* »⁴³. Les événements s'accroissent et à Noël 1993, des hommes du GIA pénètrent au monastère pour demander de l'aide en vue de soigner les blessés restés dans la montagne. Le prieur tient tête au chef du groupe armé et refuse que frère Luc, le médecin, mais vieux et asthmatique, parte dans la montagne. Il reste sur sa position en ouvrant les portes du monastère à tous les blessés quels qu'ils soient. Cet événement sans conséquence directe révèle la situation devenue difficile des moines. A proximité de Médéa, centre important de l'islamisme, les moines sont à proximité du drame. Sur cette ligne de fracture, ils choisissent la neutralité. Dans un élan de fraternité, ils en viennent à considérer les belligérants à partir de leur appartenance à l'humanité et en mettant totalement de côté leur engagement politique. Christian de Chergé donne aux combattants qui s'affrontent le nom de « frères »⁴⁴ : les frères de la plaine (ceux de l'armée) et les frères de la montagne (ceux du maquis islamiste).

Le groupe islamiste armé (GIA), exigeant que tous les étrangers résidant sur le sol algérien prennent le départ (l'ultimatum avait déjà été formulé à la fin de l'année 1995), met ses menaces de mort à exécution face à des contemplatifs désarmés refusant la soumission aux ordres successifs. Dans la nuit du 26 au 27 mars 1996, les sept moines sont enlevés et séquestrés durant plusieurs semaines. La neutralité assumée des moines ne les a pas sauvés. Leur assassinat est annoncé le 21 mai 1996 dans un communiqué attribué au GIA. Les têtes des moines ne sont retrouvées que le 30 mai 1996, 4 km au nord-ouest de Médéa. Aujourd'hui, un doute subsiste toujours quant à la responsabilité des uns (GIA) et des autres (armée algérienne) dans l'assassinat brutal des cénobites de Tibhirine.

2.5. Un contexte socio- politique tendu

Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, les relations diplomatiques franco-algériennes connaissent de multiples soubresauts. La pierre angulaire de ces relations est la déclaration d'indépendance du général de Gaulle, prononcée en 1960, et dont une phrase restée célèbre (« *Je vous ai compris* ») devait exprimer la volonté d'apaisement de la part du peuple français.

⁴³ Lettre datée du 8 juillet 1994. Cf. Archives de Tibhirine, cote 3.220.26. Citée dans Stéphanie DANDE, *Christian de Chergé, moine de Tibhirine et lecteur du Coran*, Vies consacrées, 85 (2013-4), p. 247.

⁴⁴ Christine RAY (2010), p. 187.

Christian de Chergé a alors 23 ans. C'est donc un contexte de décolonisation que sert le moine cistercien, et à sa suite les autres contemplatifs de Tibhirine.

Mais avant son implantation définitive, Christian est témoin de la guerre d'Algérie. Le conflit entre les indépendantistes et la métropole française est à son paroxysme lorsque le jeune séminariste est envoyé dans la colonie nord-africaine pour son service militaire. Il est témoin privilégié des exactions commises par certains militaires du camp français qui n'hésitent pas à manier la torture avec légèreté pour soutirer des aveux. Il est particulièrement meurtri de constater la façon avec laquelle est traitée une population musulmane que les Français cherchent à assimiler alors qu'ils l'ont dédaignée durant des décennies.

Etrangers en terre d'islam, leur situation est particulièrement instable, et ils ne disposent que d'une carte de séjour à renouveler à intervalles réguliers. En 1976, pour la première fois, les tenants d'une Algérie multi-confessionnelle entrent en conflit avec l'Etat lui-même : les écoles sont nationalisées et la présence chrétienne est appelée à de moins en moins de visibilité. Les moines sont même menacés d'expulsion mais se maintiennent au monastère grâce au cardinal Duval. C'est dans ce contexte, où l'on aurait pu voir une hostilité grandissante, que les moines décident de se fixer définitivement en Algérie. L'altérité a permis de ressouder les liens : *« personnellement, j'éprouve le désir de placer le surcroît d'incertitude où nous vivons sous le signe d'un surcroît de confiance et d'abandon »*⁴⁵.

A partir de 1988, le paysage politique algérien est marqué par la radicalisation islamique (par un mouvement en particulier : le FIS⁴⁶). Cette percée électorale de partis islamistes s'explique par la réaction de la population face à un pouvoir vu comme corrompu et à des conditions de vie de plus en plus précaires. Des émeutes de jeunes éclatent à Alger et dans d'autres villes du pays. Trois ans plus tard, voyant que le FIS dispose de chances raisonnables de l'emporter dans les urnes, les militaires reprennent le pouvoir sur le mode de la violence. C'est le début d'une période instable, mettant aux prises l'armée et les groupes armés qui ont vu le jour après les élections de décembre 1991 (notamment l'*Armée Islamique du Salut* et le *Groupe Islamique Armé*).

Le conflit s'accélère à partir de 1995, date à laquelle des élections portent au pouvoir le candidat du camp gouvernemental. Les extrémistes religieux rongent leur frein et doivent faire également face à des oppositions internes. C'est à partir de ce moment que des massacres vont

⁴⁵ Christine RAY (2010), p. 121.

⁴⁶ Front Islamiste du Salut, créé le 10 mars 1989.

avoir lieu tout azimut, emportant dans un torrent de violence civils ou membres de l'armée. Les contemplatifs de l'Atlas n'échapperont pas à cette déferlante.

3. Les grands axes du « dialogue » islamo-chrétien selon de Chergé

Pendant le quart de siècle que dure sa vie consacrée en Algérie⁴⁷, Christian de Chergé est habité par une conviction inébranlable, profondément enracinée en lui, celle qu'il est possible et souhaitable d'engager les chrétiens dans un mouvement de rapprochement fraternel avec leurs hôtes musulmans, en faisant voler en éclats les frontières artificielles que les hommes ont pu dresser. A partir d'une entreprise locale, il entend construire des ponts, susciter une émulation, afin d'offrir à ce projet un retentissement à grande échelle (notamment au travers de ses communications diverses et ses écrits⁴⁸). Mais loin de s'engager dans une quelconque réflexion politique, ou d'échafauder un projet concret de société, engagements pour lesquels il ne se sent nullement outillé ni d'ailleurs légitime, il dessine les contours d'une communion interreligieuse aux accents novateurs, étroitement liée à sa vocation de contemplatif, avec comme horizon la paix et la fraternité. Et c'est selon lui au travers d'un « dialogue⁴⁹ », dont les orientations majeures font l'objet des lignes ci-après, que cette coexistence peut trouver un terrain sur lequel se déployer.

Une précision s'impose d'emblée afin de baliser le terrain et de prendre conscience de la perspective dans laquelle s'inscrit notre cistercien lorsqu'il ambitionne de créer les conditions d'existence, par un dialogue spécifique, d'une unité entre les croyants. En effet, savoir « d'où l'on parle » est essentiel ici tant les mots ont pu être l'objet de récupérations successives, victimes de glissement de sens, en premier lieu dans le cadre de l'humanisme athée. Or, c'est paré des oripeaux d'un penseur chrétien absorbé par la vie monastique qu'il aborde la question de l'unité entre les hommes, recouvrant cet idéal d'une épaisseur théologique : l'unité est moins la finalité que la condition de possibilité du dialogue. Cette unité perd donc son statut d'hypothèse envisageable à terme, dans un avenir plus ou moins utopique, pour ce retour vers l'unité originelle dans la main de Dieu (marquée par l'amour filial dont sont récipiendaires les musulmans au même titre que les chrétiens par leur participation à la nature humaine). Il y a

⁴⁷ De 1971 (année de son entrée au monastère cistercien de Tibhirine) à 1996 (assassinat des moines).

⁴⁸ La liste de ceux-ci figure dans la bibliographie.

⁴⁹ Le terme est assorti d'une paire de guillemets car le sens donné au mot dans ces lignes s'écarte quelque peu de son acception première. Néanmoins, étant donné le très grand nombre d'occurrences dans la production de Christian, il a paru inenvisageable d'en faire l'économie. Ainsi, le « dialogue » prôné par le contemplatif est alimenté aussi bien de paroles et d'échanges que de silence, où la simple présence de l'autre est chargée de signification. Il s'agit d'un dialogue avant tout spirituel, clef de voûte de l'engagement dans le vivre ensemble. Dans son sens habituel, construit sur l'étymologie grecque (logos= parole), le terme dialogue fait exclusivement référence à une parole échangée. Pour éviter toute lourdeur, les guillemets ont été enlevés dans la suite du texte.

une unité primordiale visible dans la communion des Saints et dans l'Incarnation du Fils de l'homme qu'il faut reconstituer. Dès lors, cette unité déjà accomplie en Dieu mais invisible, les hommes ont la charge par leur œuvre d'inventer des manières de la signifier ou de l'incarner. Les différences apparaissent par conséquent, non plus comme des obstacles, mais comme un enrichissement sous la forme de déclinaisons diverses de cette unité finale⁵⁰ déjà présente dans un « *au-delà sous le signe du temps* ». On perçoit par cette précision initiale la dimension eschatologique du cheminement de Christian de Chergé, laquelle fera l'objet d'un approfondissement ultérieur. Le but de l'entreprise de Christian est donc exclusivement spirituel, centré sur une démarche de conversion personnelle, seule ambition qu'autorise sa vocation contemplative.

3.1. Les intérêts spécifiques du chemin tracé par Christian de Chergé

Le premier intérêt du témoignage de Christian de Chergé réside dans le contexte qui a vu naître en lui cet idéal de cohabitation pacifique, à savoir l'Algérie post-coloniale marquée par le régime des généraux et la radicalisation islamique qui a meurtri cette contrée du Maghreb dans les années 1990. Les chrétiens sont des hôtes en situation minoritaire et précaire dans un pays où jaillit par moments une réelle hostilité à leur endroit. C'est dire si les circonstances ne plaident pas d'emblée en faveur d'un élan spontané vers la tolérance mais auraient pu mener bien davantage à une réelle crispation identitaire. Or c'est bien le premier chemin qui est emprunté par le moine de Tibhirine, et sans la moindre ambiguïté, ce qui rend sa réflexion non seulement précieuse en tant que témoignage d'une fidélité absolue au potentiel positif d'une religion différente de celle qu'il confesse, et éclairante pour notre époque marquée par une recrudescence d'actes de violence perpétrés au nom de l'islam.

Le second intérêt, qui est surtout une spécificité propre, réside dans sa vocation de moine, c'est-à-dire de chrétien ayant expérimenté un niveau très profond de spiritualité. Or, le dialogue interreligieux est forcément coloré par ce mode de vie particulier. Christian est même allé jusqu'à présenter le regard du contemplatif comme la garantie d'échapper au « *dogmatisme qui menace chacun de nous lorsqu'il pense pouvoir dire le mystère de Dieu, en faisant l'économie de ce que l'Esprit murmure dans le quotidien...* »⁵¹. Etre moine permet d'éviter de

⁵⁰ La bible témoigne de cet appel à l'*unité dans la diversité*, en particulier dans le texte de la Pentecôte (Ac 2, 1-11) où les apôtres unis dans le Christ ont la capacité de parler toutes les langues et ainsi de créer un lien malgré la diversité. Pour servir d'assise à cette ouverture, le texte vétérotestamentaire de la tour de Babel (Gn 9, 1-9) révèle la colère de Dieu consécutive à une trop grande uniformité entre les hommes.

⁵¹ DECHERGE Christian, *Lettres à un ami fraternel*, Montrouge, Bayard, 2015, p. 140.

se perdre dans la tentation de la récupération politique et pousse à retrouver en permanence comme centre de gravité la dimension spirituelle. Selon lui, son choix de vie le prédispose à voir le dialogue par le prisme de l'eschatologie⁵² et à entrer en résonance avec la foi musulmane. En effet, Christian définit le monachisme comme une « *quête radicale d'absolu* » trouvant son origine dans la solitude du désert et marquée par l'obéissance, la prière rituelle et la lecture de l'Écriture, ce qui constitue cinq points de convergence avec la religion musulmane. Christian de Chergé n'est pas un universitaire prolix sur une question qu'il aurait étudiée sans l'avoir vécue en profondeur, mais il est au contraire plutôt laconique et concis dans ses propos, comme s'il tisonnait sa pensée au feu d'une quête spirituelle incomparable. Cependant, il ne se limite pas non plus à l'expérience comme si elle se suffisait à elle-même, il y ajoute une réflexion éclairée par celle-ci et éclairante pour celle-ci.

3.2. Les conditions du dialogue.

En amont de cette démarche concrète, le prieur de Tibhirine définit l'attitude à adopter pour faire naître les conditions favorables au dialogue interreligieux.

3.2.1. *Humilité, liberté et gratuité*

Tout d'abord, cette ouverture requiert la dose d'humilité nécessaire pour ne pas s'ériger soi-même en détenteur d'une Vérité absolue qui ne peut exister qu'à condition de réduire au silence toute voix dissonante. Même sans fleurter avec ces extrêmes, la simple écoute ou la bienveillance- pourtant essentielles par ailleurs- ne sauraient suffire à établir le lien nécessaire car elles peuvent être assorties d'une certaine condescendance, conséquence d'une position en surplomb que l'on se donne à soi-même. Le dialogue nécessite donc de faire mourir en soi, autant que faire se peut, cette prétention à la vérité pour accueillir la parole de l'autre comme un complément à la sienne propre. Au contraire de la simple modestie, qui se réduit souvent à une posture plus ou moins sincère, l'humilité requiert une authentique connaissance de soi, sans fard, et qui passe nécessairement par une reconnaissance de ses fragilités⁵³. Christian dit d'elle qu'elle est comme « *une échelle que l'on gravit en la descendant* ». Christian de Chergé est un homme lucide sur lui-même, notamment sur ses ombres et fautes personnelles, sans tomber

⁵² Voir ci-dessous le chapitre sur l'« espérance ».

⁵³ Le prieur de Tibhirine, qui se présente comme « priant parmi les priants », rappelle d'ailleurs l'origine commune des termes « précarité » et « prière » pour bien souligner que cet élan vers Dieu nécessite avant toute chose la reconnaissance de sa petitesse.

pour autant dans une auto-critique excessive qui perdrait, du fait même de son caractère exagéré, toute crédibilité. Déjà lors d'un partage entre prêtres en 1978, sur la prière, il dit : « *[Je suis] une Maison de Prière qui est aussi... la caverne d'un brigand. [...] Ce brigand qui m'habite, il voit bien qu'il y a du marchandage et de la rapine dans ma vie consacrée. Il connaît même la tentation de se faire des amis au rabais, avec les biens d'éternité en quelque sorte. Ma « maison», c'est à l'occasion le palais d'un incorrigible pharisien* »⁵⁴. Dans le Testament spirituel, il en remet une couche : « *Qu'ils sachent associer cette mort à tant d'autres aussi violentes laissées dans l'indifférence de l'anonymat. Ma vie n'a pas plus de prix qu'une autre. Elle n'en a pas moins non plus. En tout cas, elle n'a pas l'innocence de l'enfance. J'ai suffisamment vécu pour me savoir complice du mal qui semble, hélas, prévaloir dans le monde, et même de celui-là qui me frapperait aveuglément. J'aimerais, le moment venu, avoir ce laps de lucidité qui me permettrait de solliciter le pardon de Dieu et celui de mes frères en humanité...* »⁵⁵.

Ensuite, en prenant bien appui sur l'Évangile, le cistercien met en garde contre la tentation de l'étiquette, c'est-à-dire le risque d'enfermer l'autre dans l'idée qu'on s'en fait a priori, et lui rogner ainsi, à des degrés divers, son espace de liberté. Accepter l'autre, quel qu'il soit, dans son absolue singularité, est un véritable geste de conversion à l'intérieur même de sa propre tradition religieuse. La proposition de Christian s'ancre profondément dans sa foi chrétienne et considère avant tout la personne du Christ comme modèle absolu. Ce dernier, par l'Incarnation, est le Sacrement de la rencontre de l'humain et du divin. L'homme est ainsi appelé à être divinisé, à laisser naître en lui la personne du Christ dénuée des couches d'idées préconçues par lesquelles on l'a recouverte au gré des innombrables édifications théologiques. Il faut le laisser murmurer en soi. Pour lui, le Christ est devant le chrétien, infiniment plus grand que ce que ce dernier peut imaginer. Et accepter cette immensité intouchable du Christ donne le ton des relations à privilégier avec les autres puisque l'essentiel se situe dans la considération de l'autre comme *autre*, incernable, beaucoup plus grand que toutes les catégories préconçues.

Enfin, il prémunit contre le biais qui consiste à attendre nécessairement une réciprocité pour chaque geste posé envers le prochain. Même si ce donnant-donnant est indispensable sur le plan de l'action politique, elle ne peut être la condition première du dialogue spirituel. En

⁵⁴ Extrait d'une lettre de Christian de Chergé rédigée en 1978. Cité dans Bruno CHENU (éd.), *L'invincible espérance*, Paris, Bayard, 2010, p. 53.

⁵⁵ Christian DE CHERGÉ, *Testament du Père Christian de Chergé*, sur la-croix.com, La Croix, 18 mai 2010 (consulté le 26 avril 2017).

prenant comme exemple l'initiative prise par Dieu lui-même envers les hommes, et sa façon infatigable de renouer les liens de l'Alliance indépendamment des fautes humaines, il souligne l'exigence de gratuité avec laquelle le chrétien est appelé à se tourner vers l'autre : « *C'est toujours nous qui prenons les devants. Maintenant stop !' Comme si nous n'étions pas redevables au premier chef de l'initiative formidable prise par Celui qui nous a aimés jusqu'à l'extrême ? Il nous faut donc échapper coûte que coûte à ce talion du donnant-donnant. Il nous hante encore de mille manières. Aller vers l'autre et aller vers Dieu, c'est tout un, et je ne peux m'en passer. Il y faut la même gratuité* »⁵⁶.

Humilité, espace de liberté laissé à l'autre et gratuité dans le don sont les trois volets d'un triptyque essentiels pour s'inscrire dans une démarche fertile d'ouverture. Christian va même jusqu'à considérer la confrontation avec la foi de l'autre, en l'occurrence l'islam, comme une chance donnée au chrétien pour s'inscrire sur un chemin de bonification individuelle. Il va en outre jusqu'à conclure que la foi d'autrui est un Don de Dieu pour nous apprendre l'humilité et fertiliser notre propre rapport à Dieu et à l'autre.

3.2.2. *L'espérance : un « au-delà sous le signe du temps »*

Le terme « espérance » occupe une place de choix dans le vocabulaire de Christian de Chergé⁵⁷. Et cette espérance est particulièrement à l'honneur dans le cadre d'une réflexion portant sur l'intérêt de nouer des liens entre chrétiens et musulmans. Si on se limite à la périphérie des choses, la motivation première du dialogue islamo-chrétien est la mise sur pied d'une société basée sur la fraternité, la paix, le vivre-ensemble dans le respect mutuel. Ces trois finalités sont essentielles mais la perspective du chrétien doit aller plus loin, elle doit receler une dimension proprement eschatologique.

L'espoir est une projection de l'esprit humain dans un futur hypothétique. C'est la raison qui justifie l'espoir et explique aussi la déception lorsque la réalisation attendue n'est pas au rendez-vous (de multiples incidences ne pouvant pas toutes faire l'objet d'une prévision rationnelle). L'espérance est tout autre chose, elle part de « *ce qui ne se voit pas pour s'investir*

⁵⁶ Christian SALENSON (éd.), *L'échelle mystique du dialogue, de Christian de Chergé*, Bayard, Montrouge, 2016, p. 7.

⁵⁷ « *L'espérance autrement dite* » est le titre donné à la première subdivision d'une conférence prononcée lors des Journées romaines à l'*Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie* (IPEA) du 31 août au 7 septembre 1989. Cette conférence était intitulée « *Chrétiens et musulmans, pour un projet commun de société* ».

dans ce qui se voit »⁵⁸. L'espérance est une vertu théologale qui puise sa source dans l'Invisible. Cette assurance de la réalisation en Dieu de la victoire sur la mort est au cœur de la foi du contemplatif de Tibhirine. Ainsi, chaque geste posé dans l'apparente banalité du quotidien révèle l'Ultime. Cette vie dans l'espérance a un impact énorme. En effet, celui qui vit dans cette dernière découvre dans la réalité qui se déploie sous ses yeux une révélation de l'Absolu. Ainsi, tout devient signe (Sacrement dans le langage chrétien), à commencer par les différences qui surgissent entre les religions, et qui ne sont de ce point de vue que des parcelles de cette unité mystique déjà là. C'est en raison de notre aveuglement que la structure d'ensemble nous échappe et que nous n'y distinguons que des contrastes apparents. Autrement dit, Christian de Chergé invite à ne pas se limiter à une connaissance figée de l'islam, à « *rester dans le temple clos d'une idole* »⁵⁹ mais à le découvrir au fur et à mesure du partage, comme une révélation progressive. Il souligne bien que l'effort appartient aux hommes mais en tant que « pèlerins de l'horizon », c'est-à-dire qu'il y a cet abandon en Dieu, cette confiance en la capacité créatrice de l'espérance et le dessein divin. L'espérance est ainsi construite sur le constat des différences entre les traditions, mais ces divergences sont pensées sur le modèle du « chemin »⁶⁰. Ce terme est employé ici à dessein car il revêt pour Christian de Chergé une signification primordiale à ses yeux. Il remarque d'ailleurs les occurrences de ce mot dans les traditions chrétienne et musulmane. Ainsi, le Coran l'emploie à de nombreuses reprises (sous la forme '*hûda*' qui a une acception précise que l'on peut traduire par '*orientation*') au même titre que la Bible qui rappelle que « *Jésus est le Chemin* »⁶¹. Au niveau des textes communs de ces deux monothéismes, l'appel de Dieu à Abraham et la demande qui s'en suit de quitter son pays pour gagner une terre étrangère et mystérieuse, est sans doute le plus significatif. Christian de Chergé remarque que toute identité est basée sur l'altérité. Comment l'homme pourrait-il se définir si ce n'est en prenant conscience de ce qu'il est au feu de ses relations à l'altérité. S'appuyant sur l'Écriture, Christian de Chergé montre à quel point la différence est un tremplin poussant l'homme à aller dans une direction voulue par Dieu, et donc au-delà de lui-même. Ainsi, le moine cistercien prend-il l'exemple de Jésus, continuellement attiré par celui dont on disait

⁵⁸ Christian SALENSON (éd.), *op.cit.*, p. 125.

⁵⁹ Christian DE CHERGÉ, *Lettre de Ligugé*, septembre 1984, n°5.

⁶⁰ Expression employée par de Chergé lui-même. Voir Bruno CHENU (éd.), *L'invincible espérance. Frère Christian de Chergé, prieur de Tibhirine*, Paris, Bayard-Centurion, 1997, p. 114. Christian de Chergé parle à plusieurs reprises de ce chemin à parcourir, qui apparaît comme un leitmotiv dans les trois monothéismes (Pâque juive, Pâques chrétiennes, Fête du Sacrifice et Pèlerinage à la Mecque). Il y voit une invitation à avancer, à ne jamais se satisfaire entièrement des réponses données et à toujours chercher plus loin. Ainsi, le chrétien est-il appelé à chercher un Christ qui étonne par sa nouveauté. ("Qui es-tu Seigneur ?" Ac 9, 5).

⁶¹ Jn 14,6.

qu'il était différent : le malade, le romain, le samaritain, ... Jésus lui-même a été taxé d'être à part, différent. La différence oblige l'homme à se remettre en question, à « élargir l'espace de son cœur »⁶².

De Chergé invite à se prémunir de la tentation de définir a priori ce que doit être le dialogue ou ses finalités, mais bien de laisser à Dieu le champ libre pour mettre en œuvre ses volontés. Somme toute, la tâche humble de l'homme consiste à aplanir le terrain en créant les conditions de possibilité pour qu'advienne du nouveau. Christian illustre cette idée par ces mots : « *nous sommes par vocation les quémandeurs d'une Parole commune. L'espérance qui est nôtre sait qu'elle est donnée. Je me méfie beaucoup, dès lors, lorsqu'on la dit impossible* »⁶³.

3.3. Les dialogues existentiel et spirituel : « *ora et labora* »⁶⁴ »

En amont de toute démarche réflexive nourrie de théologie, le dialogue existentiel apparaît comme l'impulseur primordial du rapprochement interreligieux. Il est celui qui peut le mieux laisser se déployer des richesses nouvelles, parfois à rebours des limitations dues à nos définitions doctrinales datées, et donc nécessairement incomplètes et perfectibles : « *c'est toujours par-delà notre raison que Dieu nous vient, quelles que soient nos fois respectives* »⁶⁵. Dans son Testament, Christian de Chergé évoque certains reproches qui ont pu être formulés concernant cette dimension concrète du dialogue. Ainsi, la vision de l'islam induite par ce côté pratique serait lacunaire et trop éloignée de la sphère intellectuelle. D'autre part, une expérience subjective est par Essence limitée et ne peut faire l'objet d'une généralisation au sein d'une réflexion globale sur la pertinence d'un dialogue. Pour lui, il ne faut exclure aucune des strates de la rencontre mais commencer par une relation d'homme à homme, qui fait surgir dans la simplicité de la vie quotidienne une humanité commune : « *Mieux vaut tenter de rejoindre ensemble le "no man's land" de l'existence concrète, là même où nous nous croyons convoqués, les uns et les autres, à l'adoration de l'Unique comme au partage avec tous. Entre gens simples et de bonne foi, la différence y prend un contour plus familier ; elle fait corps avec la vie et*

⁶² Bruno CHENU (1997), *op.cit.* p. 117.

⁶³ Christian DE CHERGÉ, *Lettres à un ami fraternel*, éditions Bayard, Montrouge, 2015, p. 167.

⁶⁴ Devise signifiant littéralement « prie et travaille ». Elle exprime le cœur de la vie monastique bénédictine, à laquelle sont voués les contemplatifs de Tibhirine.

⁶⁵ Christian SALENSON (éd.), *L'échelle mystique du dialogue, de Christian de Chergé*, Bayard, Montrouge, 2016, p. 12.

s'intègre dans les rapports mutuels, à longueur de quotidien. Elle prend un visage ami qui a bien des traits divins. Elle inspire le respect des voies de Dieu et du cœur de l'homme. Elle peut trouver sa calme place dans la prière, voire même, ici ou là, dans la prière en commun »⁶⁶.

Sur ce socle, il s'agit de faire pousser cet idéal de fraternité du terreau de l'expérience concrète de la vie de tous les jours, dans un vivre-ensemble où la présence de l'autre suffit à nouer un lien qui n'a nul besoin de grands discours ou de disputes théologiques. Dans cette logique, Christian suggère de mettre en exergue les points d'accroche existentiels entre chrétiens et musulmans. Vivre avec ces derniers est l'occasion donnée de contempler les beautés de l'islam et lui permettre de répondre à la question lancinante qui a toujours résonné en lui : « quelle est la place de l'islam dans le dessein de Dieu » ? Christian parle d'un partage eucharistique du quotidien (le terme eucharistique étant pris non dans son sens culturel restreint mais dans une acception large de partage, de fraternité, d'un mystère de présence) pour signifier que le chrétien en terre d'islam doit entrer profondément en sympathie avec la population musulmane. Christian rappelle qu' « on ne comprend pas l'autre de l'extérieur » mais bien au feu d'une rencontre permanente. C'est ainsi que l'hospitalité apparaît comme condition première de cette rencontre, dans la droite ligne de la règle de Saint-Benoît, et à l'instar de l'épisode biblique de la Visitation, qu'il présente comme l'exemple d'hospitalité le plus accompli. Selon sa biographe Christine Ray, « *l'amitié inonde la vie spirituelle de Christian* »⁶⁷. Dans son testament spirituel, pourtant très court, le mot *ami* se retrouve à trois reprises, récurrence qui témoigne de la place de choix que le prieur de Tibhirine réserve à ce sentiment. Et une amitié ne se construit qu'au contact prolongé de l'autre, jusqu'au moment où l'on considère son vis-à-vis dans une certaine nudité, débarrassé des fards qui obstruent les vraies relations. Le choix de la stabilité monastique témoigne de cette volonté de s'inscrire dans la durée sur le sol algérien et donc de tisser avec patience et fidélité des liens forts avec la population musulmane. Ce refus de la sporadicité est exprimé lors d'une de ses dernières communications, lors d'une retraite aux laïcs d'Alger : « *nous n'avons pas encore vécu assez à leurs côtés* »⁶⁸.

Ce qui caractérise également les relations initiées par les moines de Tibhirine avec leurs voisins musulmans est la volonté de vivre en harmonie en respectant le principe fondamental de parité. Ainsi, la culture des terres appartenant au monastère est l'occasion de mettre sur pied

⁶⁶ Christian de CHERGE, *Lettre de Ligugé*, septembre 1984, n°5, p. 22.

⁶⁷ Christine RAY (2010), *op.cit.*, p. 51.

⁶⁸ Texte du 8 mars 1996, cité dans *l'invincible espérance*, p. 304.

des coopératives, c'est-à-dire un partenariat avec des travailleurs autochtones, en rupture avec les usages de la période coloniale où le salariat plaçait les possédants dans une position prééminente par rapport aux gens du cru. A partir de 1987, et l'arrivée du frère Christophe, jardinier attiré, une véritable coopération se met en place sur six hectares de terrain labourable, et au sein de laquelle quatre jeunes pères de famille musulmans contribuent à l'exploitation des terres et la vente des produits maraîchers, tirant un bénéfice équivalent à celui des moines.

En complément de cette communion existentielle, et sur un plan davantage spirituel, figure la prière de chaque jour. Lui-même se définit comme « *priant parmi les priants* »⁶⁹, ce qui traduit une reconnaissance d'une unité dans la prière et d'une émulation réciproque. Dans le texte de sa profession solennelle dans la communauté de Tibhirine, Christian de Chergé exprime son désir de « *rejoindre l'islam dans sa soumission exemplaire à un Dieu qui se révèle (...). En cette voie de louange et d'intercession aussi pures et continuelles que possible, j'aimerais rejoindre très spécialement d'autres hommes de prière parmi lesquels j'ai accepté d'enfouir ma vie* »⁷⁰. Cette citation révèle les contours du rapprochement entrevu par le prier de Notre-Dame de l'Atlas. Pour lui, chrétiens et musulmans s'inscrivent dans une tradition unique mais déclinée en plusieurs branches. La prière en est le dénominateur commun. A travers celle-ci, les croyants de l'une ou l'autre de ces traditions poursuivent le même objectif : s'approcher d'un Dieu Amour et Miséricorde.

A l'en croire, c'est le rôle central dévolu à la prière qui l'a conduit à porter son choix sur Notre-Dame de l'Atlas et non sur la communauté des petits frères de Jésus (contemplatifs dans l'esprit de Charles de Foucauld, au plus près des populations algériennes). En effet, ces fraternités minuscules ne permettent pas de créer une véritable communauté de prière, au sens d'une collectivité absorbée sept fois par jour dans un même élan de dévotion, et au sein de laquelle Christian pourrait aiguiser ses armes à la rencontre, en préfiguration de cette oraison commune avec le musulman.

⁶⁹ Cette focale mise sur la prière doit beaucoup à sa vocation monastique où la prière rythme les journées mais aussi à cet événement fondateur de sa vie (voir première partie), le 21 septembre 1975, à l'aube de sa profession monastique, où une prière commune improvisée trois heures durant avec un frère musulman, où les notes se rejoignaient en une unité harmonieuse, a eu un retentissement si grand en lui.

⁷⁰ Christian DE CHERGÉ, *Le sens d'un appel*, archives de Tibhirine à l'abbaye d'Aiguebelle, cité par CLEMENT Anne-Noëlle, *au fil des événements* dans SALENSON Christian (éd.), *Le Verbe s'est fait frère*, Bayard, 2010, p. 25.

Il a depuis l'enfance été ébloui par les musulmans en prière et la ferveur avec laquelle ils s'y absorbaient. Il a la conviction profonde que l'attitude de cœur est consécutive à l'acte de prier : « *J'ai connu des Algériens chez qui cette absolue confiance en Dieu, défenseur de l'opprimé, s'alliait avec une impressionnante capacité d'oubli des injures et de pardon. J'ai toujours pressenti qu'ils puisaient cette force dans un dialogue vécu avec Dieu partout présent, dialogue stimulé par les cinq prières du jour. Et de fait, je n'ai jamais pu voir un musulman en prière sans me laisser interpeller, ni entendre l'appel du muezzin sans croire qu'il m'était adressé à moi aussi* »⁷¹. Il garde constamment à l'esprit les doutes formulés par son ami Mohamed quant à la capacité des chrétiens à prier. Cette remise en question a suscité chez de Chergé un questionnement intérieur salvateur et qui a pu le guider dans son propre ministère de prière. Car cette relation intime avec Dieu dans le silence de son cœur, ciment de toute vie spirituelle, est essentielle chez le chrétien autant que dans le chef du musulman. Christian aime à rappeler l'adage « *lex orandi, lex credendi* »⁷² qui signifie que la liturgie précède toujours la formulation des articles de foi, et ce dans toutes les religions. Cependant, par peur de l'intrusion, Christian a toujours rechigné à mettre les pieds dans une mosquée, considérant cet endroit de culte comme le seul endroit où les musulmans pouvaient se considérer comme étant chez eux.

A partir de 1979, le monastère accueille ainsi régulièrement (au rythme de deux rencontres annuelles de trois jours) des hôtes musulmans, pour des retraites. C'est au contact de soufis, les Alawiyines, que ces rencontres sont les plus fécondes. Un groupe de partage et de prière- appelé le *Ribât es- Salâm*⁷³- se réunit au monastère de Tibhirine. Un thème de méditation est fixé pour servir de base à une réflexion s'étalant parfois sur plusieurs mois. C'est ainsi qu'un véritable groupe multireligieux peut voir le jour. Toujours soucieux de respecter cette tradition de l'hospitalité, les moines de Notre-Dame de l'Atlas confient également, en 1988, une salle de leur monastère pour faire office d'espace de prière, avec la présence d'un muezzin chargé de l'appel journalier⁷⁴. Et dans ce cadre, une expérience de la communion a lieu. Loin de se contenter de se réunir pour prier, les moines et leurs alter egos musulmans se mettent à prier ensemble (par le silence, les invocations, les chants), de façon à constituer une seule communauté prosternée.⁷⁵ Pour Christian, la prière est vraiment un échelon vers la paix à grande

⁷¹ Témoignage de Toussaint 1985 cité par Christine RAY (2010), *op.cit.*, p. 71.

⁷² « La loi de la prière est la loi de la foi ».

⁷³ Terme arabe qui signifie littéralement « le lien de la paix ».

⁷⁴ La construction de la mosquée de village avait été interrompue, faute de moyens.

⁷⁵ Pour justifier ce choix de la prière commune, Christian mobilise la parabole du pharisien et du publicain (Lc 18, 9-14).

échelle car elle permet la transformation intérieure. Ainsi, lors des partages d'Évangile avec les visiteurs, il prend soin de choisir des textes qui restituent la tonalité des écrits bibliques. Dans son effort d'inculturation, les moines apprennent en arabe le Notre Père ainsi que des antiennes à la Vierge Marie. En outre, lors de la récitation de la première des deux prières susdites, il n'est pas rare de voir la communauté adopter une attitude de prière musulmane, mains tendues⁷⁶.

3.4. Une réciprocité indispensable à terme

Même si de Chergé insiste sur l'importance du premier pas, dans la pure gratuité, la relation entre chrétiens et musulmans, si elle veut s'épanouir à terme, nécessite une réciprocité. C'est un récit évangélique qui, selon lui, témoigne à merveille de ce donnant-donnant. Il s'agit du récit de la Visitation, que l'on peut lire dans l'évangile de Luc⁷⁷. Dans ce texte, nous trouvons la démarche de Marie (qui représente le chrétien), qui va vers sa cousine Elizabeth porteuse d'une Bonne Nouvelle (qui incarne le musulman). Cette dernière recèle également dans ses entrailles un enfant qui a un lien privilégié avec celui de Marie. Mais les deux femmes ne savent rien encore de la relation que leurs progénitures entretiennent déjà par-delà le temps et qui ne sera effective qu'une trentaine d'années plus tard. Elles savent néanmoins que quelque chose les unit (l'enfant qui tressaille), sans pouvoir en dire la nature profonde. Dans l'explication de Christian, le chrétien se doit d'aller vers le musulman (dans le texte, la mère de Jésus fait la démarche, le premier pas, pour rendre service à sa cousine en lui annonçant la Bonne Nouvelle) sans connaître exactement le dessein de Dieu concernant le lien entre leurs religions respectives. Lors de la rencontre, c'est Elizabeth qui parle la première, et son enfant qui vibre à l'intérieur d'elle-même, ce qui souligne cette nécessité de la réciprocité. Le texte se termine par ces mots : « *Marie demeura avec Elisabeth environ trois mois* », ce qui accentue l'idée d'une cohabitation prolongée avec l'autre pour renforcer les liens invisibles et mystérieux, mais qui existent déjà en Dieu.

3.5. Le cheminement théologique

Au-delà de cet appel à une fraternité charnelle vécue dans les gestes du quotidien et dans le dialogue spirituel, où le silence possède un poids comparable à celui de la parole, Christian s'inscrit dans une démarche plus intellectuelle. Le cistercien s'est plongé dans les textes de la

⁷⁶ Christine RAY (2010), *op. cit.*, p. 180.

⁷⁷ Lc 1, 39-56.

tradition islamique, pour y puiser les fils avec lesquels tisser cette relation de fraternité⁷⁸. Cependant, il place cette investigation au second plan. En effet, il a bien pris conscience que des siècles de discussions entre chrétiens et musulmans n'ont pas abouti à une amélioration des relations, et ont même a contrario contribué à ériger des murailles. Qui plus est, le dialogue théologique pris indépendamment d'une vie de partage, a tendance à enrayer le travail de l'Esprit, à enfermer la religion dans un carcan dogmatique qui l'empêche de se déployer à sa juste mesure. Mais ce n'est pas parce que de Chergé estime stérile les discussions théologiques qu'il ne pousse pas très loin la réflexion dans ce sens, bien au contraire. Cependant, elle n'est pas utilisée dans une optique d'échange mais pour lui-même, pour son cheminement personnel. Elle est essentielle pour lui, afin de pouvoir se situer à partir de son identité chrétienne, et pour pouvoir s'engager ensuite dans le dialogue. La dimension théologique est abordée ici en complément du dialogue spirituel dont il a déjà été question plus haut.

La démarche du prier de Notre-Dame de l'Atlas consiste à tracer un chemin entre deux précipices en tâchant toujours de pointer les actes et paroles à privilégier et, le cas échéant, celles à proscrire. Le chemin est parfois escarpé, comme en témoigne la propre fin des pensionnaires de Tibhirine, et en tout cas exige en permanence d'éviter les pièges, en premier lieu desquels figurent la tentation du syncrétisme ou son pendant opposé, le prosélytisme.

Christian de Chergé a toujours rappelé l'importance de garder une identité théologique propre et ne pas dénier à l'autre cette même identité. Etre chrétien en terre d'islam ne consiste pas à prendre un peu dans la tradition de l'autre ce qui peut remplacer la sienne propre, ou vouloir substituer sa croyance à celle de l'autre, dans un mélange suranné, mais considérer que des semences de Vérité peuvent perler en dehors de la religion chrétienne et que l'Esprit peut souffler au travers de textes étrangers à la bible. Il faut considérer les deux religions comme des monolithes et en extraire les points de raccordement en ayant à l'esprit qu'elles convergent vers un seul et même Dieu : « *Si Dieu est vraiment unique, le Dieu de l'islam et le Dieu de Jésus-Christ ne font pas nombre* »⁷⁹. Ainsi, la conversion à laquelle peuvent être appelés chrétiens et musulmans ne consiste pas à passer d'une religion à l'autre mais se tourner à l'intérieur de sa

⁷⁸ Il suit pendant deux ans (1972-1974) les cours de l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes (IPEA) de Rome en langue arabe et en islamologie, ce qui lui donne la légitimité pour s'exprimer sur le sujet qui nous occupe. En outre, il continue ses études après son installation définitive en Algérie pour approfondir sa connaissance du Coran (témoignage de Maurice Borrmans, ancien professeur à l'IPEA, introduction à CHRISTIAN de CHERGE, *lettres à un ami fraternel*, Bayard éditions, 2015).

⁷⁹ Christian DE CHERGE, *L'invincible Espérance*, Paris, Bayard, 1997, p. 113.

propre tradition religieuse⁸⁰ vers un chemin unique qui peut être emprunté par d'autres. Christian rappelle bien que ce n'est pas parce que chrétiens et musulmans n'ont pas le même point de vue qu'il ne s'agit pas du même Dieu : « *Dire Dieu autrement, ce n'est pas dire un autre Dieu* »⁸¹. Pour illustrer cette idée, de Chergé a utilisé la métaphore du puits, creusé par les efforts conjugués d'un chrétien et d'un musulman (mais qui représentent tous les chrétiens et tous les musulmans) jusqu'à trouver une source d'eau vive. Sur la question de la nature de l'eau, il a rapporté la réponse que lui a un jour fournie son ami Mohamed : « *tout de même, il y a si longtemps que nous marchons ensemble et tu me poses encore cette question ! Tu sais, au fond de ce puits-là, ce qu'on trouve, c'est de l'eau de Dieu* »⁸². Sans y voir pour autant un rapport symétrique, deux théophanies du Verbe unique sont ici à l'œuvre, la première à travers l'incarnation, la seconde à travers l'inlibration⁸³. Le dialogue spirituel appelé de ses vœux par le moine de Tibhirine va très loin dans son ambition mais sans jamais tomber dans le syncrétisme. En effet, il se montre réservé quant à la pertinence d'un dialogue qui resterait lointain, à partir d'une considération objective. Il établit un lien de corrélation entre la connaissance et l'amour et invite à sa laisser toucher de l'intérieur, ce qui nécessite de faire disparaître toute réticence, afin de faire dialoguer au plus profond de soi plusieurs traditions religieuses appelées à s'enrichir mutuellement. C'est ce qu'il nomme « dialogue intrareligieux ».

Quant au second écueil, celui du prosélytisme, Christian l'a toujours maintenu aux antipodes de sa pensée⁸⁴. Il a pu profiter de l'expérience des chrétiens du passé, qui dans un contexte pré-conciliaire, et dans un élan de générosité fraternelle, ont cherché à faire une œuvre d'apologétique : « *Chrétiens et musulmans ont donc un chemin de fidélité commune possible, celui où toute relation humaine peut se vivre comme une « rencontre dans l'amour et la vérité ».* Car, de même que l'amour du frère dit la vérité de notre amour pour Dieu, de même notre

⁸⁰ Une phrase de Christian de Chergé a pu faire déclencher des cris d'orfraie et laisser entendre que le prier a succombé à la tentation du syncrétisme. Elle date de 1989 et concerne la place de l'islam dans le projet de Dieu pour l'humanité : « *Je suis sûr de la déchiffrer [la place de l'islam], ébloui, dans la lumière pascale de Celui qui se présente à moi comme le seul musulman possible, parce qu'il n'est que 'oui' à la volonté du Père* ». En réalité, il faut considérer le terme musulman, non paré d'un sens sociologique restreint, mais comme celui qui s'abandonne à la volonté divine, catégorie large qui englobe le Christ.

⁸¹ *L'invincible espérance* (1997), op. cit., p. 128.

⁸² *L'invincible espérance* (1997), op. cit., p. 74.

⁸³ Néologisme qui signifie que le Verbe se rend lisible à travers le texte coranique.

⁸⁴ La preuve la plus flagrante de ce rejet sans appel de toute perspective d'évangélisation se trouve dans la réponse faite par Christian (courrier des lecteurs) à un texte paru dans la Revue Tychique (n° 34, novembre 1981, p. 48-55) et intitulé « A propos de l'islam », texte qu'il présentait comme contraire à l'esprit de Vatican II car invitant les chrétiens à un travail de conversion des non-chrétiens à la Vérité que seule détenait la religion chrétienne.

disposition à reconnaître et accueillir la parcelle de vérité déposée au cœur d'un frère exprimera, mieux que tout autre discours, notre soif et notre amour de la Vérité qui n'est qu'en Dieu »⁸⁵.

3.5.1. *Des Ecritures plurielles mais une Parole unique : l'invitation à dépasser la lettre*

Dans le même ordre d'idées, Christian de Chergé soutient que les Ecritures sont diverses mais la Parole de Dieu est unique. Fort de sa lecture du Coran dans le texte arabe, qui par moments confine à l'entreprise d'exégèse, il voit dans la Parole de Dieu transmise au Prophète le ferment d'une coexistence possible. Christian est allé jusqu'à apprendre l'arabe classique pour goûter le texte dans toute sa dimension littéraire. Il pèse chaque mot et y débusque des convergences, notamment dans le verset suivant : « *Ceux qui sont les plus disposés à sympathiser avec les musulmans sont les hommes qui disent : « Nous sommes des chrétiens. » Cela tient à ce que ces derniers ont parmi eux des prêtres et des moines et à ce qu'ils ne font pas montre d'orgueil.* »⁸⁶. Il applique au texte coranique la méthode de la *lectio divina*, c'est-à-dire une lecture méditée et priée des Ecritures Saintes afin de laisser parler au fond de soi l'Esprit qui est à l'origine de ces Ecrits. Dans son travail d'intertextualité, il ponctionne des extraits de l'un et l'autre corpus, qui se font écho, pour en retirer une signification commune⁸⁷. Il ne s'agit aucunement dans ce cas précis de retirer une interprétation chrétienne du Coran, ou inversement, mais bien de laisser les écrits d'une tradition approfondir la compréhension des extraits de l'autre. Lorsque des chrétiens arabophones formulent le reproche selon lequel il recouvre d'une consonance chrétienne certains termes arabes, au risque de dénaturer leur sens spirituel, il s'inscrit dans une démarche de remise en question et accepte d'aller plus avant dans son travail de décentrement par rapport à sa tradition religieuse d'origine pour embrasser l'altérité. De Chergé a pu lire le texte coranique et y déceler des « raccourcis d'Évangile »⁸⁸, ce qui est une façon de franchir le Rubicon et de reconnaître d'une certaine manière dans la lettre du Coran, sinon une Parole de Dieu, tout au moins un don « *que l'autre a reçu, en propre*⁸⁹,

⁸⁵ Christian DE CHERGÉ, *prier en église à l'écoute de l'islam*, texte paru initialement dans le courrier des lecteurs de la revue *Tychique* en 1982 et publié dans la revue '*Chemins de dialogue*', n°27, 2006, p. 17-25.

⁸⁶ Coran, 5, 82 (traduction de Denise Masson).

⁸⁷ Il établit notamment un parallèle entre la Sourate V (le pain de vie) et Jean 6 (le discours sur le pain de vie).

⁸⁸ Formule de Christian Salenson, commentateur de *l'échelle mystique du dialogue*, dans Christian SALENSON, *l'échelle mystique du dialogue*, op.cit., p. 165.

⁸⁹ Ce mot souligne bien que chaque tradition dispose de son corpus scripturaire, qu'il ne s'agit donc pas de tout confondre. Mais Christian ne conclut pas pour autant, loin s'en faut, que les Ecritures de la tradition musulmane sont réservées aux croyants de cette religion, ce qui en limiterait par conséquent l'accès à cette dernière catégorie.

pour entretenir en lui le goût de Dieu »⁹⁰. L'Esprit fait ainsi vibrer la lettre et rejoint le croyant sincère comme le Christ a pu le faire avec les disciples d'Emmaüs. Christian conclut que le Christ de Pâques peut s'exprimer à travers le Coran, ce qui montre bien la prééminence de sa foi propre. C'est une manière de se positionner comme croyant et voir l'islam comme une parole chrétienne qui ne dit pas son nom. De Chergé est toujours à l'affût des convergences spirituelles entre les évangiles et le Coran. C'est dans le 4^{ème} évangile, celui de Jean, qu'il trouve le plus de similitudes : « *Avec Jean, c'est la Foi et Dieu abrupt : il est frappant de constater que tous les titres de Jésus énoncés dans le Coran sont johanniques [...] et la Transcendance de l'islam peut, sans rien y perdre, trouver dans l'approche signifiante du Christ johannique, l'au-delà de l'Ancien Testament* »⁹¹.

Il appelle à relever le défi de la modernité, c'est-à-dire à chercher le « chemin d'aujourd'hui sous la lettre d'hier ». Ainsi, il demande d'éviter la confrontation dogmatique, nécessairement stérile, et invite à s'inscrire dans une démarche permanente de questionnement. Il remarque cette même invitation à dépasser la lettre dans les premiers mots de la règle de saint- Benoît : « *écoute mon fils, prête l'oreille de ton cœur* » et les premiers mots du Coran : « *Récite* ». Cette invitation à l'écoute est la garantie pour aller plus loin que la lettre figée. Le dépassement de la lettre est fondamental, aussi bien dans la religion chrétienne que musulmane, pour éviter l'une des dérives les plus dommageables, l'exclusivisme. Il invite à ne pas se borner à une interprétation restrictive mais à toujours offrir au texte son sens le plus large. Ainsi, le verset suivant peut, en première approximation, suggérer l'idée que le seul chemin possible vers le Salut soit celui de l'islam, ce qui engendre nécessairement une attitude de rejet : « *le culte de celui que recherche une religion en dehors de l'islam n'est pas accepté* »⁹². Il invite à considérer ici le mot « islam » non pas en tant que religion connue sous ce mot mais comme la désignation d'une communauté unique spirituelle qui dit « oui » à Dieu et qui s'affranchit des compartimentations religieuses. Cette approche a le mérite de faire entrer en concordance le verset coranique cité avec un autre passage : « *ceux qui croient, ceux qui pratiquent le judaïsme, ceux qui sont chrétiens ou çabéens, ceux qui croient en Dieu et au dernier Jour, ceux qui font le bien : voilà ceux qui trouveront leur récompense auprès de leur Seigneur. Ils n'éprouveront plus aucune crainte, ils ne seront pas affligés* »⁹³ et donc de lever le reproche d'incohérence.

⁹⁰ Christian SALENSON, *Christian de Chergé, une théologie de l'Espérance*, Montrouge, Bayard, 2009, p. 108.

⁹¹ Lettre à Vincent Deprez, 22 avril 1972.

⁹² Coran 3, 85 (idem).

⁹³ Coran 2, 62 (idem).

Le prieur rappelle en outre que les chrétiens ont succombé à cette même tentation d'exclusivisme avec la formule souvent rabâchée de Cyprien de Carthage au 3^{ème} siècle, selon laquelle « *hors de l'Eglise, point de Salut* »⁹⁴.

Pour lui, Le critère d'évaluation de la pertinence de telle ou telle parole est et demeure le Christ. Il entend donc que le Christ accomplit les Ecritures, ce qui est chose entendue pour tout chrétien en ce qui concerne l'Ancien et le Nouveau Testament, mais en y englobant aussi le Coran. Mais il s'agit d'un Christ devant soi, toujours plus grand que l'idée qu'on s'en fait.

3.5.2. Les convergences entre christianisme et islam

3.5.2.1. Un Dieu unique et miséricordieux

Ce Dieu commun vers lequel convergent chrétiens et musulmans possède parmi d'autres la qualité d'être miséricordieux. Et pour le moine des contreforts de l'Atlas, la miséricorde occupe une place centrale dans la théologie : « *La miséricorde est le sceau de l'alliance de Dieu avec sa création. Elle signe chacun de ses dons* »⁹⁵. Il suggère même que cet article de la foi musulmane peut aider à mieux entrer dans le mystère de la foi chrétienne : « *on ne peut confesser en chrétien toute la richesse bouleversante de la miséricorde si on ne sait écouter, dans l'action de grâce, ceux qui la professent comme le mystère même de leur vie de foi* »⁹⁶.

La miséricorde est illustrée par des images communes dans la Bible et dans le Coran, en premier lieu desquelles figure le sein maternel⁹⁷. De même, la reconnaissance par le chrétien et le musulman de son état de pécheur, dont le seul recours est la miséricorde divine, apparaît comme une croyance partagée par ces deux religions : « *J'apprends à mes dépens, jour après jour, que le dessein de Dieu, sur le christianisme et sur l'islam reste de nous convier les uns et les autres, à la table des pécheurs. Le pain multiplié qu'il nous est donné de rompre ensemble est celui d'une confiance absolue en la miséricorde du Tout-puissant. Lorsque nous acceptons de nous retrouver dans ce partage, doublement frères parce que prodiges et pardonnés, il nous devient possible, je l'affirme, d'écouter de reconnaître une même Parole de Dieu*

⁹⁴ Formulation qui connaît son paroxysme au concile de Florence en 1442 lorsqu'il est affirmé que même les croyants donnant leur sang pour le Christ ne seront sauvés qu'à condition d'appartenir à l'Eglise catholique romaine ». Christian SALENSON (éd), *L'échelle mystique du dialogue, de Christian de Chergé*, Bayard, Montrouge, 2016, p. 191.

⁹⁵ *L'invincible espérance (op. cit.)*, p. 84.

⁹⁶ Lettre de Ligugé, n°217, 1983-1, p. 26-50, citée dans *L'invincible espérance (op. cit.)*, p. 70.

⁹⁷ La racine RHM renvoie au sein maternel et aux entrailles.

livrant sa richesse de vie, un même Verbe offert à la multitude en rémission des péchés »⁹⁸. Le don de la Bible et du Coran fait également partie de cette œuvre de miséricorde. De Chergé parle d'une vocation commune aux chrétiens et aux musulmans, celle de « *multiplier au passage les fontaines de miséricorde* »⁹⁹.

3.5.2.2. La continuité entre les monothéismes

Il s'inscrit dans la droite ligne de Charles de Foucauld, et de son premier disciple Louis Massignon¹⁰⁰, lesquels percevaient l'islam comme enraciné dans le message chrétien, lui-même héritier de la tradition juive, soulignant ainsi la continuité entre les trois monothéismes. C'est une façon de considérer la révélation chrétienne non comme un aboutissement, ce qui introduirait une fermeture absolue à toute nouveauté, mais comme une inspiration parmi d'autres possibles. C'est donc la question du statut que pourrait donner aux textes coraniques la révélation chrétienne qui est en jeu ici. En cohérence avec le Magistère, qui toujours rappelé le caractère inspiré du texte biblique sans jamais lui offrir de monopole en la matière, le moine ne conclut pas mais laisse une porte entrebâillée. Cette fenêtre ouverte laisse miroiter un horizon de possibles¹⁰¹. Il rappelle qu'il est impossible de définir l'islam car on aurait tendance alors à l'enfermer dans ce qu'il est en l'état actuel des choses. Or, l'islam est un devenir, et personne ne peut préjuger de ce qu'il deviendra ultérieurement, et donc déterminer déjà hic et nunc ce qu'il est dans le dessein de Dieu.

La place est libre pour s'intéresser au bénéfice que pourrait avoir le chrétien à se confronter à l'altérité théologique.

3.5.2.3. Les bénéfices et les écueils de l'altérité théologique

L'altérité théologique est considérée à partir d'une humanité commune et d'un lien original avec le Tout-Autre. Christian présente cette altérité comme un don de Dieu pour nous aiguiller avec davantage de clarté au sein de notre propre orientation religieuse. La confrontation avec l'autre nous en apprend donc plus sur nous-mêmes, en particulier lorsqu'il s'agit de saisir en profondeur le mystère de l'alliance entre Dieu et les hommes.

⁹⁸ « *Prier en Eglise à l'écoute de l'islam* », Chemins de dialogue, n°27, p. 22-23.

⁹⁹ *L'invincible espérance (op. cit.)*, p. 74.

¹⁰⁰ Louis MASSIGNON, *les trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf, 1997.

¹⁰¹ Christian de Chergé n'a jamais écrit de texte construit et argumenté sur la question mais l'a abordée à plusieurs reprises, notamment dans sa conférence romaine de 1989, au PISAI, intitulée « *l'échelle mystique du dialogue* » et dans son Testament de 1993, « quand un à-Dieu s'envisage ».

Certains aspects de la croyance islamique en Dieu peuvent aider le chrétien à aiguïser son propre rapport à la Divinité. Par exemple, le « Allah Akbar » des musulmans, que l'on peut traduire par « Dieu est plus grand » nous dit quelque chose du rapport entre le croyant et la divinité, surtout cette invitation à ne jamais enfermer Dieu dans un carcan explicatif mais toujours avoir à l'idée qu'il est irréductible à des catégories nécessairement humaines. Dans le même ordre d'idées, les questions posées par les hommes dans d'autres cultures peuvent nous inviter à nous interroger encore davantage sur l'objet de notre croyance.

Même si Christian de Chergé considère les différences comme autant d'occasions de se perfectionner en élargissant sans cesse son cœur pour accueillir l'autre, il est néanmoins un certain nombre de croyances durablement installées dans les consciences qui demeurent de véritables écueils et pourraient dynamiter l'entreprise. Pour construire un lien fraternel, le premier pas à franchir est celui de la reconnaissance de la légitimité de l'autre. Or, certaines pierres d'achoppement peuvent compromettre l'objectif car elles sont survalorisées par les croyants eux-mêmes, de façon à devenir l'arbre qui cache la forêt. C'est alors que se déploie toute sa pédagogie. Celui-ci n'affronte jamais la contestation de front en opposant vérité contre fausseté mais il essaye de fournir au contestataire les arguments pour intérioriser la divergence qu'il a érigée lui-même en frontière infranchissable et la surmonter à l'aide de ses propres outils conceptuels. Ainsi, la principale croyance erronée que Christian considère comme potentiellement dommageable dans un esprit de convergence est l'accusation selon laquelle la Trinité est en réalité un trithéisme qui ne dit pas son nom. Ce reproche d'associationisme (Shirk) est le plus grave qui soit pour une religion qui tient l'Unicité divine comme la charpente de la Révélation. Le Coran exprime à quelques reprises ce refus absolu de démantibuler l'Essence sacrée : « *O gens du Livre ! Ne dépassez pas la mesure dans votre religion : Ne dites pas : « Trois », cessez de le faire, ce sera mieux pour vous. Dieu est Unique, Gloire à Lui ! Comment aurait-il un fils ?* »¹⁰². Pour désamorcer cette méprise, Christian n'entre pas dans une démonstration théologique mais s'appuie sur la croyance musulmane en une Parole de Dieu qui se fait Livre pour souligner que, dans cette optique, le Tout Autre et le Coran ne font qu'un. Il en va de même pour « le Verbe qui se fait chair »¹⁰³. L' « *Unicité qui est en Dieu est tellement*

¹⁰² Coran 4, 171.

¹⁰³ Jn 1, 14.

‘différente’ que l’Unique reste toujours au-delà de ce que nous savons pouvoir en confesser dans la foi éclairée par toutes les diverses interprétations de Dieu »¹⁰⁴.

Un autre exemple d’irréductible divergence, de nature plutôt iconographique, est celle d’un Christ nu mort sur la croix¹⁰⁵, défaite divine conceptuellement inadmissible aux yeux des musulmans. Loin de renoncer à ce symbole de la foi chrétienne, notre moine contourne le problème en parvenant à respecter la sensibilité musulmane. Ainsi, il demande que le Christ représenté soit glorieux, les yeux levés vers le Père, et que la Vierge Marie soit représentée non en pleurs mais chantant le Magnificat. Les clous eux-mêmes sont peints en sources de lumière. Dans les discussions avec les soufis venus au monastère, de Chergé n’hésite pas à faire émerger les dimensions symboliques des référents bibliques difficilement supportables, les transcender pour faire émerger une compréhension commune.

¹⁰⁴ *L’invincible espérance (op. cit.)*, p. 127

¹⁰⁵ La question s’est concrètement posée au moment de la restauration et de la décoration de la chapelle du monastère, en 1993.

4. Un homme en phase avec son temps ?

La pensée de Christian de Chergé dans la foulée de Vatican II

Ce chapitre se propose tout d'abord de montrer dans quelle mesure la pensée de Christian de Chergé est celle d'un catholique de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, en phase avec son époque, c'est-à-dire soucieux d'inscrire ses pas dans la continuité des nouvelles orientations de l'Eglise post-conciliaire. A l'aune des intentions formulées dans les textes du Magistère, il convient dans un second temps d'estimer le poids de sa contribution personnelle et novatrice au chantier du dialogue islamo-chrétien.

Le Concile Vatican II¹⁰⁶ marque une étape cruciale dans l'évolution des relations entre l'Eglise catholique et l'islam à l'époque contemporaine. Le texte majeur dans cette optique est la déclaration *Nostra Aetate*¹⁰⁷ qui est en rupture avec la position précédemment tenue par l'Eglise sur la question des relations vis-à-vis de l'altérité théologique. L'intérêt n'est pas, à travers ces lignes, de présenter par le menu le contenu de ce texte court, qui ne porte d'ailleurs pas exclusivement sur l'islam, mais bien de mettre en relief certains écrits significatifs dans la production magistérielle catholique de la seconde moitié du 20^{ème} siècle et de noter les points de convergence avec la position de Christian de Chergé (à ce titre, l'encyclique de Paul VI '*Ecclesiam Suam*' apparaît comme la pierre angulaire d'un dialogue constructif¹⁰⁸). Un certain nombre de documents postérieurs à Vatican II, certes inégaux du point de vue de l'autorité de l'Eglise puisque certains émanent des papes alors que d'autres relèvent de structures périphériques¹⁰⁹, abondent dans la direction initiée par ce grand Concile, confirmant ainsi les velléités nouvelles de l'Eglise de Rome. Ils témoignent de la maturation à laquelle a donné lieu cette inscription magistérielle de l'Eglise dans un monde multiconfessionnel. Ils réaffirment la nécessité d'un rapprochement toujours plus affiné avec les croyants d'autres confessions religieuses, avec un accent mis sur des dimensions considérées comme essentielles par Christian de Chergé.

¹⁰⁶ Dernier concile en date dans l'Eglise (1962-1965). Il marque une évolution significative à plusieurs niveaux, en particulier en ce qui concerne l'ouverture aux religions non chrétiennes. Les textes sont disponibles en traduction française sur le site officiel du Vatican : www.vatican.va

¹⁰⁷ Texte approuvé lors de la troisième session du concile par 2221 voix contre 88. Il a été promulgué le 28 octobre 1965 par le pape Paul VI.

¹⁰⁸ C'est d'ailleurs dans ce texte que le mot « dialogue » intègre pour la première fois le vocabulaire du Magistère.

¹⁰⁹ Par exemple le *Secrétariat pour les non chrétiens*, créé par Paul VI en 1964, chargé de poursuivre l'œuvre de Vatican II, et qui sera rebaptisé par Jean-Paul II et deviendra le *Conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux*.

Ce dernier revendique explicitement son attachement profond au concile Vatican II et au Magistère, notamment sur les questions de dialogue interreligieux, ce qui ne signifie pas qu'il se contente d'incarner la lettre, avec l'obéissance à laquelle le rend familier sa vocation monastique, mais il l'éclaire et, à un degré significatif, la dépasse. Ordonné le 21 mars 1964, en plein Concile, il va même jusqu'à affirmer qu'il a été « *recyclé par le Concile au seuil même de sa vie consacrée* »¹¹⁰. Cet intérêt peut s'expliquer par l'époque de sa formation religieuse qui coïncide avec le Concile. Séminariste, il suit avec grand intérêt les travaux de Vatican II. Le recteur de l'institut catholique de Paris, Monseigneur Blanchet, donne régulièrement des nouvelles aux étudiants concernant les discussions préalables qui donneront lieu à ce renouveau dans l'Eglise. Malgré un ancrage familial qui aurait pu lui tailler une veste de conservateur, Christian a l'esprit conquérant, et compte au nombre des étudiants enthousiasmés par les nouvelles orientations de l'Eglise¹¹¹.

4.1. Les convergences entre la pensée de Christian de Chergé et le Concile Vatican II

Le premier point d'ancrage est cette vision essentialisée de l'homme dans le constat de l'unité du genre humain, laquelle fonde l'assise et la nécessité du dialogue interreligieux (bien au-delà du cercle des religions monothéistes). *Nostra Aetate* parle d'un genre humain de plus en plus étroitement uni, offrant ainsi à l'homme une dignité, quelles que soient sa couleur de peau ou sa provenance. Le congé donné à toute forme de discrimination invite à la fraternité universelle.

Le deuxième point de confluence avec la pensée de Christian se situe dans la reconnaissance de l'origine divine du dialogue entre les chrétiens et le « monde extérieur ». Dieu, par sa nature trinitaire, est en lui-même relation. C'est notamment ce qu'affirme une encyclique de Paul VI (promulguée le 6 août 1964) portant entre autres sur la mission de l'Eglise : « *elle est établie avec nous par Dieu le Père, par la médiation du Christ, dans l'Esprit Saint* »¹¹². Le chrétien se doit ainsi de répondre à cette initiative divine en développant une attitude d'ouverture vers l'autre. Une dimension essentielle est la gratuité dans la démarche qui pousse le chrétien à s'investir dans le dialogue avec l'islam et le respect corollaire de la liberté individuelle : « *Le dialogue offert par l'Eglise aux hommes doit donc aussi être sans limites et*

¹¹⁰ Lettre à Vincent Desprez, 22 avril 1972.

¹¹¹ Christine RAY (2010), *op.cit.*, p. 76.

¹¹² *Ecclesiam Suam*, 72-74.

sans calcul »¹¹³. Aucune contrainte ne doit accompagner le dialogue, les hommes étant libres d'y répondre ou de refuser la perche lancée, et pas davantage de demande de réciprocité¹¹⁴.

Un autre point d'appui est l'idée que le chrétien n'est pas supérieur en vertu d'une croyance vraie contre toutes les autres (bien que l'Eglise continue d'affirmer la supériorité intrinsèque de la croyance chrétienne). Une telle position plaçant le disciple du Christ sur un piédestal au niveau moral entraîne inévitablement une relation dissymétrique qui revêt davantage les traits d'un enseignement magistral. Mais le Concile (en particulier la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*) a bien rappelé que les chrétiens partagent le monde, à la manière du Christ incarné au milieu des hommes. Vient ainsi l'idée que le dessein de Salut n'est pas lié à l'appartenance à l'une ou l'autre religion et qu'il transcende ces frontières restreintes, bien que l'Eglise soit un chemin privilégié puisqu'elle est Sacrement, c'est-à-dire signe et moyen de l'union intime avec Dieu¹¹⁵ : « *le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, de ceux-là mêmes Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Ac 17, 25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut (cf. 1 Tm 2, 4). En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel. À ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie* »¹¹⁶. Ce texte accorde la préséance à la foi musulmane dans ce dessein de Salut en vertu d'un certain nombre de croyances partagées avec la religion chrétienne. Donc, c'est comme « *porteuse de valeurs*

¹¹³ *Idem*, 76.

¹¹⁴ *Idem*, 77. Outre ce texte, le principe de gratuité dans la démarche se retrouve dans la lettre encyclique de Paul VI intitulée « *L'Eglise aujourd'hui* » (1975).

¹¹⁵ *Idem*, 1.

¹¹⁶ *Lumen Gentium*, 16.

salutaires¹¹⁷» que le Concile présente l'islam, ce qui nuance un peu l'affirmation péremptoire soutenant qu'elles seraient des voies de Salut à proprement parler. Cette précision est à mettre en parallèle avec l'idée des *semences du Verbe*¹¹⁸ disposées par l'Esprit Saint dans les autres religions, expression qui souligne bien qu'il s'agit d'un terrain favorable au Salut, une sorte de disposition particulière, et non une voie toute tracée¹¹⁹. L'Eglise n'oublie donc jamais d'affirmer que ces religions ne sont pas toutes équivalentes, et que le christianisme est la voie d'accès privilégiée à la vérité. Dans son encyclique *Ecclésiam Suam*, Paul VI utilise l'image des cercles concentriques pour illustrer cette position. Ainsi, il se place au centre de la structure et voit comme cercle le plus large celui de l'humanité. Dans l'intervalle, il trace « *le cercle des hommes qui adorent le Dieu unique et souverain, celui que nous adorons nous aussi* »¹²⁰. Bien qu'il n'affirme pas leur équivalence, Paul VI exprime sa conviction que les religions non-chrétiennes puissent être, dans une certaine mesure, dispensatrices d'une parcelle de vérité : « *L'Église ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans les religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, apportent cependant souvent un rayon de la Vérité qui illumine tous les hommes* »¹²¹. C'est le modèle du « pluralisme inclusiviste » en théologie trinitaire qui donne la clé pour comprendre l'action de Dieu par de multiples déclinaisons religieuses et la centralité de la personne du Christ pour le Salut des hommes. Dans l'encyclique '*Redemptoris Missio*', Jean Paul II réaffirme bien que l'on peut être Sauvé par la foi en d'autres religions mais que la religion chrétienne seule possède la « plénitude des moyens du Salut », et donc qu'elle est la voie principale : « *Bien que l'Eglise reconnaisse volontiers tout ce qui est vrai et saint dans l'islam, comme un reflet de la vérité qui éclaire tous les hommes, cela ne diminue pas son devoir et sa détermination de proclamer sans hésitation Jésus Christ qui est « la Voie, la Vérité et la Vie » (...). Le fait que les adeptes d'autres religions puissent recevoir la grâce de Dieu et être sauvés par le Christ en dehors des moyens ordinaires qu'il a institués n'annule donc pas l'appel à la foi et au baptême que Dieu veut pour tous les peuples ». En effet, le Christ lui-même, « en nous enseignant expressément la nécessité de la foi et du baptême (...), nous a confirmé en même temps la nécessité de l'Eglise elle-même*

¹¹⁷ Expression de Claude Geffré employée lors d'un colloque international organisé en juin 2005 sur les religions non-chrétiennes tenu à l'occasion du quarantième anniversaire des documents du Concile (Mariano DELGADO et Viviano BENEDICT (éd), *le dialogue interreligieux*, Academic Press, Fribourg, 2007, p. 39).

¹¹⁸ *Ad gentes*, 11 ; *Lumen gentium*, 17.

¹¹⁹ Cette nuance est une manière de ne pas entrer en contradiction avec les documents à visée dogmatique promulgués par le Magistère précédemment, lesquels présentaient le Salut comme donné par le Christ.

¹²⁰ *Ecclésiam Suam*, 111.

¹²¹ *Nostra Aetate*, 1.

dans laquelle les hommes entrent par la porte du baptême ». Le dialogue doit être conduit et mis en oeuvre dans la conviction que l'Eglise est la voie ordinaire du salut et qu'elle seule possède la plénitude des moyens du salut ».

Un point essentiel concernant les conditions du dialogue est la présence d'une relation humaine authentique, d'homme à d'homme, voire même de service. Paul VI invite à assimiler les formes de vie de ceux à qui on veut porter le message du Christ, « *de partager les usages communs, pourvu qu'ils soient humains et honnêtes, spécialement ceux des plus petits, si on veut être écouté et compris ; d'écouter la voix et plus encore le cœur de l'homme avant de parler ; de comprendre ; de respecter ; de se faire les frères des hommes* »¹²². Cette importance de la relation humaine a été souvent rappelée, notamment dans ce texte de 1984 : « *Tout disciple du Christ, en vertu de sa vocation humaine et chrétienne, est appelé à vivre le dialogue dans sa vie quotidienne. [...] Il doit répandre le parfum de l'Évangile dans le milieu où il travaille : famille, société, éducation, arts* »¹²³. Un autre extrait de ce texte souligne l'importance de la prière, si chère au cistercien de l'atlas, ainsi que la nécessité de passer par-delà les divergences qui apparaissent nécessairement dans l'exercice de confrontation à l'altérité théologique :

*« A un niveau plus profond, des hommes, enracinés dans leurs traditions religieuses peuvent partager leurs expériences de prière, de contemplation, de foi et d'engagement, expression et voies de recherche de l'Absolu. Cette forme de dialogue est un enrichissement mutuel et une coopération féconde pour promouvoir et protéger les valeurs et les finalités spirituelles les plus élevées de l'homme. Le dialogue religieux conduit naturellement à se communiquer les uns aux autres les raisons de sa propre foi et ne s'arrête pas devant les différences, parfois profondes, mais se soumet, avec humilité et confiance, à Dieu »*¹²⁴.

¹²² *Ecclesiam Suam*, 90.

¹²³ *Secrétariat pour les non chrétiens : Attitude de l'Eglise catholique devant les croyants des autres religions*, Dialogue et Mission, 1984, § 30.

¹²⁴ *Idem*, § 35.

Au-delà des intentions, cet appel à la rencontre a été particulièrement concrétisé lors des rencontres d'Assise de 1986¹²⁵, mises sur pied à l'initiative de Jean-Paul II¹²⁶. En effet, bien que postérieures d'un quart de siècle au Concile, elles en sont sans nul doute les héritières : « *L'événement d'Assise peut ainsi être considéré comme une illustration visible, une leçon de choses, une catéchèse intelligible à tous de ce que présuppose et signifie l'engagement oecuménique et l'engagement interreligieux recommande et promu par le concile Vatican II* »¹²⁷. L'importance accordée à la prière, si chère à Christian de Chergé, est manifeste, comme l'atteste le thème de la première rencontre, le 27 octobre 1986 : *journée mondiale de prière*. Dans son discours prononcé en ce jour, le Souverain Pontife parler de prière comme une nécessité « *pour que le monde puisse enfin devenir un lieu de paix véritable et permanente* »¹²⁸. Quelques années plus tard, l'évêque de Rome dira : « *Dans toutes les expériences religieuses authentiques, la manifestation la plus caractéristique est la prière. En raison de l'ouverture constitutive de l'esprit humain à l'action par laquelle Dieu l'invite à se transcender, nous pouvons considérer que « toute prière authentique est suscitée par l'Esprit Saint, qui est mystérieusement présent dans le cœur de chaque homme* »¹²⁹. A Assise, les prières se déroulent de façon compartimentée puisque chaque délégation dispose d'une salle pour prier, mais ceci indépendamment des autres religions. La ligne directrice est la volonté d'être ensemble pour prier et non de prier ensemble.

L'Eglise met le doigt sur les valeurs spirituelles et morales à placer sur un piédestal, à commencer par tout ce que les autres religions possèdent de « vrai, de bon, d'humain »¹³⁰. Paul VI va plus loin en pointant « *le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la*

¹²⁵ Le 6 mai 2001, Jean-Paul II a prononcé un discours devant la communauté musulmane de Damas dans lequel il rappelait cette importance du partage dans la vie de tous les jours : « *Le dialogue interreligieux est plus efficace lorsqu'il jaillit de l'expérience d'une "vie partagée avec l'autre" au quotidien, à l'intérieur d'une même communauté et d'une même culture. En Syrie, Chrétiens et Musulmans ont vécu côte à côte pendant des siècles, et le riche dialogue de vie s'est poursuivi sans interruption. Chaque personne et chaque famille connaissent des moments d'harmonie, et d'autres moments où le dialogue s'interrompt* ». Source : https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2001/may/documents/hf_jpii_spe_20010506_omayyadi.html

¹²⁶ Le pape polonais est lui-même dévoué au Concile dont il veut de surcroît en être le prolongement sensible. A titre d'exemple, le choix de son nom de règne est une façon de poursuivre l'œuvre de Jean XXIII et Paul VI, les deux évêques de Rome en exercice durant Vatican II.

¹²⁷ Jean-Paul II, *discours aux cardinaux et à la curie*, 22 décembre 1986, In-segnamenti, 1986 IX. 2, p. 2018-2029.

¹²⁸ http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi.html.

¹²⁹ Audience générale de Jean-Paul II, le mercredi 9 septembre 1998, sur https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_09091998.html.

¹³⁰ Discours prononcé par Paul VI le 29 septembre 1963 à l'ouverture de la deuxième session du Concile Vatican II. Cité par Michel LELONG, *le pontificat de Paul VI et l'islam*, dans *Paul VI et la modernité dans l'Église*. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983), École Française de Rome, 1984, p. 839.

saine culture, de la bienfaisance sociale et de l'ordre civil »¹³¹. Le Concile souligne l'importance de la charité¹³² dans la perspective du Salut. Ainsi, c'est l'élan du cœur qui témoigne de la grâce spéciale reçue par le Christ, quelle que soit par ailleurs la chapelle dans laquelle on se reconnaît. On peut donc être "de corps" au sein de l'Église sans y être "de cœur", ce qui laisse entendre que l'inverse est possible : être "de cœur" dans le peuple de Dieu sans en être "de corps"¹³³. Jean-Paul II développe la même idée en pointant l'Esprit Saint comme étant à l'origine des bonnes actions réalisées sous la bannière d'autres religions : « *La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions. En effet, l'Esprit se trouve à l'origine des idéaux nobles et des initiatives bonnes de l'humanité en marche* »¹³⁴.

Ces cinq points de convergence entre la ligne suivie par l'Église catholique romaine dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle et la pensée de Christian de Chergé sont importantes dans la perspective qui consiste à fonder le dialogue sur des bases saines et respectueuses. Mais elles ne suffisent pas, loin s'en faut, pour justifier la nécessité d'entrer dans une relation d'égal à égal avec le monde musulman. En effet, elles peuvent, sous couvert d'ouverture d'esprit et derrière les discours appelant à la tolérance, être l'expression de relents paternalistes hérités d'une époque antérieure. C'est pourquoi la démarche qui consiste à entrer dans le cœur de la foi de l'autre afin d'épingler les points de convergence théologiques est essentielle. L'Église met l'accent sur ce qui unit de ce point de vue les deux religions et ce pourquoi l'islam est digne d'estime et de confiance, à commencer par l'affirmation du monothéisme d'origine juive. Il s'agit ici d'un lien spirituel entre les deux religions. Vient ensuite la reconnaissance d'un Dieu miséricordieux, vision partagée de part et d'autre, ainsi que la croyance dans le Jugement le Dernier Jour : « *les Musulmans [...] professent avoir la foi d'Abraham, et [...] adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour* »¹³⁵. Le second point de convergence est la personne de Jésus, bien que les musulmans ne le voient qu'au travers du prisme de son statut de prophète et non comme Dieu. Il faut joindre à cela les croyances suivantes : la virginité mariale, la Résurrection, et le jour du Jugement. C'est à l'aune de ces confluences théologiques qu'il faut comprendre le geste de Jean-Paul II qui, le 14 mai 1999, dans le cadre d'une réception au Vatican d'une délégation musulmane, s'incline et embrasse le

¹³¹ *Ecclesiam suam*, 90.

¹³² *Lumen Gentium*, 14.

¹³³ Christoph THEOBALD, *Vatican II : le goût des autres*, sur <https://croire.la-croix.com>.

¹³⁴ Jean-Paul II, *Redemptoris missio*, 28.

¹³⁵ Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, le 21 novembre 1964, paragraphe 16.

Coran. C'est une manière de reconnaître ce qu'il y a de vrai dans le texte musulman sans pour autant y voir derrière la lettre la Parole de Dieu elle-même.

4.2. Un homme en avance sur son temps ?

Bien que le Concile Vatican II ouvre des perspectives nouvelles basées sur le respect et l'ouverture, la reconnaissance d'une valeur intrinsèque aux autres religions ainsi que des points communs théologiques avec le judaïsme et l'islam en particulier, on peut trouver en filigrane le « vœu pieux » de voir la religion chrétienne l'emporter sur les autres en vertu d'un accès privilégié à la vérité. C'est le ton donné dès l'entame d'*Ecclesiam Suam*, encyclique de Paul VI, lorsque ce dernier rappelle l'injonction évangélique qui consiste à annoncer « à toutes les créatures la bonne nouvelle de l'Évangile [et] répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église »¹³⁶. Plus loin, le Souverain Pontife renchérit avec les termes suivants : « nous devons manifester notre conviction que la vraie religion est unique et que c'est la religion chrétienne, en nourrissant l'espoir de la voir reconnue comme telle par tous ceux qui cherchent et adorent Dieu. Mais nous ne voulons pas refuser de reconnaître avec respect les valeurs spirituelles et morales des différentes confessions religieuses non-chrétiennes »¹³⁷. Et c'est là que la contribution de Christian devient essentielle car le contemplatif prend une voie différente de celle préconisée par sa hiérarchie. L'espoir dont parle Paul VI ne s'accompagne certes pas d'une action concrète pour hâter la venue de cet horizon souhaitable puisque le Concile a par ailleurs pris soin de renoncer à toute forme de contrainte vis-à-vis d'une autre religion¹³⁸, mais il est malgré tout explicite. Selon lui, l'Église a reçu le mandat de faire connaître l'Église catholique et apostolique à tous les hommes¹³⁹, en substituant malgré tout « la force de la vérité »¹⁴⁰ à la force des baïonnettes. La Déclaration '*Dignitatis Humanae*' définit la liberté religieuse comme un « état dans lequel l'homme peut être sans entrave invité à la foi chrétienne, peut l'embrasser de son plein gré et la confesser avec ferveur pendant toute sa vie »¹⁴¹. Nul doute que Christian de Chergé ne nourrit pas un souhait analogue à celui du Souverain Pontife. Bien qu'il reconnaisse la vérité dans sa tradition religieuse, il exclut toute action à visée apologétique vis-à-vis d'autres religions.

¹³⁶ *Ecclesiam Suam*, 1.

¹³⁷ *Ecclesiam Suam*, 89 -90.

¹³⁸ Déclaration sur la liberté religieuse '*Dignitatis Humanae*'.

¹³⁹ *Idem*, préambule.

¹⁴⁰ *Idem*, préambule.

¹⁴¹ *Idem*, paragraphe 10 : liberté de l'acte de foi.

A en croire le témoignage d'une religieuse ayant croisé sa route de lorsqu'il étudiait à l'IPEA de Rome, « *il était habité par la certitude que les musulmans étaient sauvés par leur islam et que l'islam avait quelque chose à nous dire* »¹⁴². Si la seconde partie de l'affirmation est chose acquise dans l'Eglise post-conciliaire, la première semble être une affirmation soulevant la question du chemin vers la Vérité. Au contraire de la position du Concile, de Chergé en viendrait à affirmer que l'islam est un chemin de Salut, au même titre que la religion chrétienne, ce qui peut sembler, en première approximation, une dénaturation du Concile. Christian est un homme qui se plaît à dépasser le cadre strict pour s'en affranchir. Ainsi dit-il que le Christ auquel il croit est devant lui, il doit seulement être révélé dans son immensité. De la même manière, la médiation par le Christ ne signifie pas pour lui que c'est dans la religion chrétienne au sens institutionnel strict, de façon exclusive, que se situe la médiation mais dans la personne autrement plus grande du Christ. Selon cette vision des choses, « *la distinction entre les "sauvés" et les "autres" ne s'opère pas selon un critère d'appartenance à un groupe institué, mais selon le principe de conformité à la vérité du Christ inscrite dans les cœurs* »¹⁴³. C'est le Christ inscrit dans le cœur de tout homme qui sauve. Suivre l'exemple du Christ (aller vers les plus pauvres, ne rejeter personne) est la porte du Salut.

L'autre point sur lequel la position de Christian de Chergé marque une évolution significative est la rencontre par la prière. Ainsi, les journées d'Assise, concrétisations des visées conciliaires, ont été l'occasion pour les différents représentants religieux de prier côte-à-côte mais sans jamais partager le moindre temps de prière, ces derniers étant séparés par des temps de silence. Cette précaution était une façon de se prémunir contre tout glissement vers des formes de syncrétisme. Le contemplatif de l'Atlas est allé au-delà en invitant ses hôtes à mêler leur prière aux siennes, dans un élan commun vers le seul et unique Dieu, commun dénominateur des fois chrétiennes et musulmanes.

Un autre élément original chez Christian de Chergé est la porte ouverte laissée à l'idée que le Coran pourrait être ni plus ni moins une parole de Dieu, ce que ni le Concile ni le pape Jean-Paul II n'ont osé déclarer. Ainsi, lorsqu'il réalise son travail d'intertextualité, il fait clairement raisonner les deux textes, en utilisant l'un pour éclairer l'autre.

¹⁴² Christine RAY (2010), *op. cit.*, p. 107.

¹⁴³ Michel YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012 p. 28-29.

5. Charles de Foucauld, chrétien en terre d'islam à l'époque coloniale

Cette ultime partie du développement, consacrée à l'évolution du dialogue islamo-chrétien dans le courant du XX^{ème} siècle, est centrée sur la figure du bienheureux Charles de Foucauld¹⁴⁴. La vie et les écrits de cet ermite d'Afrique septentrionale, qui peut être considéré comme précurseur du rapprochement relatif entre chrétiens et musulmans à l'époque coloniale, va permettre d'évaluer l'apport exact de Vatican II et par surcroît l'originalité de la pensée de Christian de Chergé.

L'intérêt de ce chapitre est de préciser d'où l'on part en ce qui concerne le rapport que le catholique entretient avec l'altérité religieuse non-chrétienne, et en particulier l'islam. La première partie est consacrée aux textes du Magistère (autorité suprême fixant l'orientation doctrinale pour tout catholique se réclamant de l'Eglise de Rome). Ces documents définissent ainsi les fondamentaux de l'Eglise pré-conciliaire. Une deuxième partie se focalise sur Charles de Foucauld, ermite chrétien dont l'essentiel de la vie se déroule dans les contrées islamisées d'Afrique du Nord, en particulier au contact des populations Touaregs du Sahara. La pertinence d'une mise en relation diachronique entre ce dernier et Christian de Chergé, au-delà d'un possible rapport de filiation spirituelle¹⁴⁵, repose en grande partie sur les parallélismes biographiques : le choix d'une vie monastique humble dans l'ordre des Frères de la Trappe, le témoignage d'une présence chrétienne en terre algérienne, une volonté d'entrer en relation avec le « frère » musulman, une mort violente à 80 ans de distance. Le choix du père de Foucauld s'explique aussi par l'esprit libre et tolérant qui le caractérise et l'installe d'emblée aux côtés de son coreligionnaire cistercien. Ces traits de personnalité communs équilibrent la balance et prémunissent contre le risque d'une certaine dissymétrie dans les termes de la comparaison, biais qui fausserait par voie de conséquence l'analyse. Enfin, de Foucauld, en tant qu'acteur du rapprochement islamo-chrétien, est le témoin d'un temps où le christianisme est la religion des colons, donc des dominants. Un siècle plus tard, à l'époque de Christian de Chergé, la situation s'est inversée : elle est devenue extrêmement minoritaire et fragilisée dans un contexte musulman. Il est intéressant de voir dans quelle mesure les ingrédients du dialogue peuvent varier en fonction des conjonctures. L'intérêt est de percevoir, au travers des textes du père de

¹⁴⁴¹⁴⁴ Assassiné en 1916, il a été béatifié le 13 décembre 2005. Il est désormais l'objet d'une vénération particulière au sein de l'Eglise universelle.

¹⁴⁵ Christian de Chergé mentionne à quelques reprises Charles de Foucauld dans ses écrits mais ne le présente jamais explicitement comme son parangon.

Foucauld, à quel point il est un homme inscrit dans son époque mais aussi à quel point il a pu se montrer en avance sur son temps (son héritage a pu peser dans les débats ouverts à l'orée des années 1960 et a peut-être même contribué à infléchir les orientations conciliaires). La dernière partie est consacrée aux points de convergence et de divergence avec la pensée de Christian de Chergé, ce qui permettra d'évaluer à quelle profondeur une réelle identité de pensée a pu unir ces deux chrétiens expatriés.

5.1. Les fondements doctrinaux du rapport aux religions non-chrétiennes

Il est indéniable que Vatican II marque un tournant dans l'approche que les disciples du Christ se doivent de privilégier face aux autres religions. Il est donc essentiel, pour en prendre l'exacte mesure, de fournir quelques indications sur les préceptes magistériels qui, jusque dans les années 1960, servaient de justification à cette approche de l'altérité théologique.

Ainsi, l'Eglise a longtemps été extrêmement critique à l'endroit de l'islam¹⁴⁶, religion présentée comme une secte abominable¹⁴⁷ et diabolique¹⁴⁸, son prophète étant considéré comme infidèle et réprouvé. Ces anathèmes, parmi d'autres joyeusetés, ont fait florès des siècles durant, actant la mise au ban de l'islam comme religion révélée. Les chrétiens ont d'ailleurs bien souvent traduits en actes ce rejet de la foi musulmane, ce qui a donné lieu à de nombreuses confrontations au cours de l'histoire. Cette attitude de répulsion a été plus ou moins accentuée en fonction des épisodes historiques, au gré des hérésies naissantes et des rapports de force avec le monde musulman.

Sans remonter aux époques médiévales et modernes, et en se cantonnant au seul XIX^{ème} siècle ainsi qu'à la première moitié du XX^{ème}, on trouve une série d'affirmations soutenant la célèbre expression de Cyprien de Carthage : « *hors l'Eglise, point de Salut* »¹⁴⁹. Confrontée au défi de la liberté et du monde moderne à partir du XVIII^{ème} siècle, l'Eglise doit durcir sa position et consolider sa prétention au monopole du Salut. C'est dans cette logique que s'inscrit cette parole du Souverain Pontife prononcée en 1830 : « *Il sera tout à fait opportun d'exhorter [la femme qui voudrait épouser un non-catholique] à se souvenir de ce dogme très assuré de notre*

¹⁴⁶ On pourrait mettre en lumière une certaine réciprocité dans le rejet. En vertu de la ligne directrice de ce mémoire, basée sur le point de vue catholique, il n'en sera nullement question dans ces lignes.

¹⁴⁷ Pape Eugène IV, Concile de Bâle, Se. 19 ; 7, sep. 1434, dans *Les Conciles Œcuméniques, Les Décrets*, T. II-1, p. 984.

¹⁴⁸ Pape Calixte III, 1455, dans *Les Conciles Œcuméniques, Les Décrets*, T. II-1, p. 985.

¹⁴⁹ Cyprien de Carthage, *Epistula* 4, 4.

religion, qu'en dehors de la vraie foi catholique, personne ne peut être sauvé »¹⁵⁰. Deux ans plus tard, son successeur Grégoire XVI s'exprime en ces termes : : « *L'Apôtre nous en avertit : "Il n'y a qu'un Dieu, qu'une foi, qu'un baptême" (Éph. 4 : 5) ; qu'ils tremblent donc ceux qui s'imaginent que toute religion conduit par une voie facile au port de la félicité ; qu'ils réfléchissent sérieusement sur le témoignage du Sauveur Lui-même : "qu'ils sont contre le Christ dès lors qu'ils ne sont pas avec le Christ" (Luc 11 : 23) ; qu'ils dissipent misérablement par là même qu'ils n'amassent point avec lui, et que par conséquent, "ils périront éternellement, sans aucun doute, s'ils ne gardent pas la Foi Catholique et s'ils ne la conservent entière et sans altération" »*¹⁵¹. Une quarantaine d'années plus tard, son successeur sur le trône de saint Pierre enfonce le clou dans une profession de foi ex cathedra : « *Cette vraie foi catholique, hors de laquelle personne ne peut être sauvé, que je professe présentement de plein gré et que je tiens sincèrement. . . »*¹⁵² Publié en 1864, le syllabus de Pie IX est particulièrement révélateur de cette volonté affichée par l'autorité papale de discréditer toute aspiration à la liberté religieuse. Dans ce texte, le Souverain Pontife dresse une liste des principales erreurs de son temps. Concernant l'islam, il pointe une affirmation selon lui complètement erronée : « *Il est libre à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie d'après la lumière de la raison. [...]* ». La liberté reconnue à tout un chacun d'adhérer à la religion de son choix en vertu d'un jugement raisonnable est ainsi rejetée par l'autorité papale, ce qui révèle en même temps l'existence d'une telle vision au sein de l'opinion catholique (sans quoi Pie IX n'aurait pas jugé utile de formuler pareille condamnation).

Mais tel un courant d'air qui s'insinue toute porte verrouillée, cette revendication libertaire, que le Concile ouvert par Jean XXIII élèvera au rang de principe absolu, va connaître un succès grandissant dès la fin du XIX^{ème} siècle, sans toutefois s'imposer au niveau pastoral. L'apologétique, qui a toujours été le fer de lance de l'Église, avec l'effort de conversion comme mise en pratique logique, perdure en porte-à-faux des définitions magistérielles. Ainsi en 1885, le successeur de Pierre proclame : « *C'est d'ailleurs la coutume de l'Église de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement saint Augustin, l'homme ne peut croire que de plein gré »*¹⁵³.

¹⁵⁰ Pie VIII, cité par Bernard SESBOÛÉ, *Hors de l'Église pas de salut : Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.

¹⁵¹ Pape Grégoire XVI, *Mirari vos*, 15 août 1832.

¹⁵² Pape Pie IX, Concile Vatican I, S. 2, 1870, dans G. Alberigo, *Les Conciles Œcuméniques*, Les Décrets, éditions du Cerf, Paris, 1994, T. II-2 (de Trente à Vatican II), p. 1633.

¹⁵³ Pape Léon XIII, *Immortale Dei*, 1er nov. 1885 dans Léon XIII, *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII, encycliques, brevets, etc.*, Hachette livre/BnF, Paris, 1893-1904, t. 2, p.43.

Le pape Léon XIII adopte une posture résolument progressiste par rapport à Pie IX. Il s'oppose frontalement à ce dernier en mobilisant saint Augustin, candidat idéal en sa qualité de père de l'Église pour asseoir un argument d'autorité. Mais le respect de la liberté de tout un chacun reconnue dans les hautes sphères de ne prémunit pas contre certaines formes de ségrégation. Au début du XX^{ème} siècle encore, la religion catholique est toujours vue comme la seule doctrine vraie, ce qui engendre une interdiction pure et simple des rapports avec des croyants d'autres religions. Ainsi s'exprime le pape Pie XI, en 1928, dans une encyclique : « *Personne sans doute n'ignore que saint Jean lui-même, l'Apôtre de la charité, que l'on a vu dans son Évangile, dévoiler les secrets du Cœur Sacré de Jésus et qui ne cessait d'inculquer dans l'esprit de ses fidèles le précepte nouveau: "Aimez-vous les uns les autres," interdisait de façon absolue tout rapport avec ceux qui ne professaient pas la doctrine du Christ, entière et pure : "Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne le saluez même pas" (Jean 2:10) »*¹⁵⁴. Même s'il n'endosse pas nécessairement ces propos à la lettre, le pape se retranche derrière l'autorité johannique pour faire passer une idée dont il partage l'esprit.

Nonobstant certaines sensibilités progressistes dans ses rangs, l'Église de cette époque n'envisage donc pas les relations islamo-chrétiennes autrement que sur le mode asymétrique. Le terme « dialogue », qui suppose une relation d'égal à égal n'est alors jamais employé et il est exclusivement question d'évangélisation dans la foulée de l'entreprise missionnaire. Certes, dans les discours, les raisons peuvent apparaître comme étant légitimes puisque, tenant d'une Vérité seule et unique, il s'agit d'aider les « égarés » de l'islam pour qu'ils puissent emprunter le seul chemin existant pour le Salut.

5.2. Charles de Foucauld : chrétien solitaire en terre d'islam

5.2.1. Biographique succincte

Charles de Foucauld naît à Strasbourg en 1858, au sein dans une famille chrétienne. Orphelin très jeune, son adolescence est marquée par un abandon de la foi de son enfance et par une vie dissolue (ce qui semble être en effet une récurrence chez les mystiques chrétiens¹⁵⁵). Charles est de nature curieuse, et par conséquent avide de voyages. A l'âge de 22 ans, après

¹⁵⁴ Pie XI, *Mortalium Animos*, 1928.

¹⁵⁵ On pense notamment à saint Augustin ou saint François d'Assise.

avoir embrassé la carrière militaire bardé du grade d'officier, il découvre l'Algérie, contrée qui exerce sur lui une fascination certaine et dont l'exotisme aiguise sa curiosité. Dès lors, le goût de la découverte ne le quitte plus. Il démissionne de l'armée quatre ans après son engagement et s'embarque pour le Maroc, flanqué d'un compagnon de route, avec l'ambition d'explorer le pays dans ses moindres recoins, aucun des aspects de la connaissance n'échappant à son investigation minutieuse.

En 1886, il connaît un épisode mystique qui se terminera par une conversion au catholicisme : « *Moi qui avais tant douté, je ne crus pas tout en un jour ; tantôt les miracles de l'Evangile me paraissaient incroyables ; tantôt je voulais entremêler des passages du Coran dans mes prières. Mais la grâce divine et les conseils de mon confesseur dissipèrent ces nuages... [...]. Mon Seigneur Jésus, vous avez mis en moi ce tendre et croissant amour pour vous, ce goût de la prière, cette foi en votre Parole, ce sentiment profond du devoir de l'aumône, ce désir de vous imiter, cette soif de vous faire le plus grand sacrifice qu'il me fut possible de vous faire.* »¹⁵⁶. La rencontre avec la piété musulmane, lors de ses pérégrinations, ne sont pas étrangères à cette redécouverte de la foi. A l'âge de 32 ans, Charles entre à la Trappe. Il sent monter en lui le désir de pauvreté, à l'instar de son modèle d'alors, le 'Poverello' d'Assise : « *Nous sommes pauvres pour des riches, mais pas pauvres comme l'était Notre-Seigneur, pas pauvres comme je l'étais au Maroc, pas pauvres comme Saint François.* »¹⁵⁷. Son désir d'imitation de Jésus le conduit à Nazareth, en qualité de domestique chez les sœurs Clarisses.

Ayant été préalablement reçu au Sacerdoce, il s'embarque pour Béni Abbès, dans le Sahara algérien, au tournant du siècle. Il tisse des liens courtois avec les indigènes : « *Je veux habituer tous les habitants, à me regarder comme leur frère, le frère universel... Ils commencent à appeler la maison "la fraternité", et cela m'est doux...* »¹⁵⁸. Quelques années plus tard, l'occasion lui est donnée de poser ses valises au pays des Touaregs, en Algérie. Désirant servir le mieux possible ce qu'il pense être le dessein de Dieu pour lui, il décide de s'y installer : « *Pour l'extension du saint Evangile : je suis prêt à aller au bout du monde et à vivre jusqu'au jugement dernier...* »¹⁵⁹. L'idéal de conversion, grâce auquel l'homme est appelé au Salut, est le moteur de sa démarche et le sens de son combat.

¹⁵⁶ <http://www.charlesdefoucauld.org/fr/biographie.php>

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ *Lettre à Monseigneur Guérin*, 1903.

Charles de Foucauld côtoie les Touaregs à Tamanrasset douze années durant, jusqu'à sa mort brutale. Des doutes demeurent quant aux circonstances exactes de son assassinat, lequel aurait été, selon la thèse la plus couramment admise, provoqué par des pillards algériens en quête d'un butin. Il est béatifié le 13 novembre 2005 par le pape Benoît XVI.

Le père de Foucauld est un auteur prolifique. Plusieurs dizaines d'écrits, abordant des sujets variés, composent son œuvre. Pour connaître son rapport à la foi musulmane, c'est notamment en direction de sa correspondance qu'il faut se tourner. Plusieurs lettres ont été conservées, et il s'agit de la source la plus significative pour comprendre le lien entretenu avec l'islam. Scrupuleusement datées, elles permettent également d'apprécier l'évolution de Charles de Foucauld. Son premier récipiendaire est René Bazin, membre de l'Académie française, professeur de droit à la Faculté libre d'Angers, journaliste et écrivain. Une Longue lettre écrite dans les derniers mois de sa vie (29 juillet 1916) est à cet égard une source d'information capitale. Bazin sera en outre son premier biographe¹⁶⁰. Un second récipiendaire de choix est Henri de Castries¹⁶¹, ancien officier en Afrique du Nord, auquel il envoie 48 lettres de longueur inégale, entre son ordination à sa mort, soit 15 ans de correspondance. L'échange épistolaire avec Louis Massignon¹⁶² est également très intéressant puisqu'il s'adresse à un connaisseur et amoureux de l'islam. On pourrait également citer les échanges avec Joseph Hours, résistant français, ou encore Monseigneur Livinhac, deuxième Supérieur général des Missionnaires d'Afrique.

5.2.2. Une pensée inscrite dans son époque

Charles de Foucauld est un homme de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle même si sa vie déborde sur le XX^{ème}. Afin d'éviter tout jugement de valeur à tendance dépréciative, trop facilement formulé à partir du piédestal de la pensée contemporaine, précisons maintenant le contexte idéologique qui a cadré son action, de manière à resituer le Trappiste de Tamanrasset dans la logique de son époque. L'idéologie massivement répandue en ces temps-là dans la population française est colorée par le nationalisme colonial : la patrie des Lumières peut ainsi se prévaloir d'une supériorité, non seulement militaire et logistique, mais également

¹⁶⁰ C'est Louis Massignon qui demanda à Bazin de figer dans l'encre la vie de l'homme qu'il considérait comme modèle. Ce qui fut fait en 1921. René BAZIN, *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite au Sahara*, Nouvelle Cité, 1921.

¹⁶¹ Yves LABBE, *Charles de Foucauld, Lettres à son ami Henry de Castries (1901-1916)*. Présentation et mise en texte de Brigitte Cuisinier et Jean-François Six, *Revue des sciences religieuses*, 86/1, 2012.

¹⁶² Jean-François SIX, *L'Aventure de l'amour de Dieu : 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*, éditions du Seuil, 1993.

civilisationnelle. Dans les discours, la colonisation a pour porte-étendard l'émancipation des peuples.

5.2.2.1. Le contexte : la Société des Missionnaires de Monseigneur Lavigerie

Après avoir parcouru quelques textes émanant des plus hautes autorités de l'Eglise, il est intéressant d'évoquer brièvement le concret de l'action missionnaire en Afrique du Nord. Et c'est à l'aune de documents textuels autant que de réalisations de terrain qu'il est possible de se forger une idée du « bouillon culturel » duquel il a émergé.

Dès la seconde moitié du 19^{ème} siècle, dans la foulée de l'élan colonial, une entreprise d'évangélisation à grande échelle se déploie en Afrique septentrionale. En 1868, l'archevêque d'Alger, Monseigneur Lavigerie, fonde une société missionnaire dont le but déclaré est l'évangélisation des musulmans Africains. L'effectif chrétien étant quantitativement peu significatif dans cette région islamisée depuis plusieurs siècles, l'œuvre s'annonce d'emblée une gageure. Soucieux d'une distinction genrée, il fonde deux congrégations parallèles : les Pères blancs et les Sœurs Blanches. D'abord cantonnée à l'Afrique du Nord, la société missionnaire œuvre par la suite en Afrique centrale, pour s'intéresser plus tard à la partie occidentale du continent. Le rêve de Lavigerie est de restaurer en Algérie, pays de saint Augustin, la religion chrétienne originelle.

Cette Société des Missionnaires produit des documents en langue française jusqu'en 1947, pour s'ouvrir ensuite à l'anglais. On y trouve en particulier les écrits du fondateur, les instructions aux Missionnaires, les Constitutions (qui formulent le projet apostolique) et les Directoires (qui sont des commentaires détaillés des Constitutions destinés à leur application dans le concret de l'existence) . Ces textes réduisent à néant l'image d'Epinal selon laquelle la Mission avait des allures de conquête spirituelle intrusive, mais ils montrent bien au contraire la prééminence de l'amour désintéressé et le caractère doux, patient et persévérant de cette œuvre civilisatrice. Dans cet amoncellement d'écrits, un document revêt une importance particulière. Il s'agit du *Directoire pour les Règles et Constitutions de la Société des Missionnaires d'Afrique d'Alger* de 1881. Ce texte recommande « la confiance et l'intimité » entre missionnaires et populations « par l'exercice de la charité et l'exemple de la prière et des bonnes œuvres ». Au cours de l'allocution prononcée le jour de son installation comme évêque d'Alger, Monseigneur Lavigerie dit en substance : « *Je prétends avoir droit au privilège de*

*vous aimer comme mes enfants, même si vous ne me reconnaissez pas comme votre père »¹⁶³. Cette phrase montre bien l'idéal chrétien de don gratuit, sans la nécessité absolue d'une réciprocité. Et l'ecclésiastique d'embrayer : « *Il existe deux choses que nous ne nous lasserions jamais de faire : choses qui ne vous donneraient aucun souci et qui ne vous éloigneraient pas de nous : la première c'est de vous aimer et si possible de vous le prouver en vous faisant du bien ; la seconde est de prier pour vous Dieu, Père et Maître de la création, pour qu'il nous donne abondamment la lumière, le pardon et la paix »¹⁶⁴.**

Le plan d'action préconisé est graduel, la première étape consistant à se faire accepter des populations musulmanes. Un tel projet, qui n'est simple qu'en apparence, revient tout d'abord à fournir à ces populations des conditions de vie décentes. C'est également par l'exercice de la médecine que les Pères blancs peuvent se faire apprécier des autochtones. Dans ces implications pratiques, ils sont toujours soucieux de respecter les mœurs locales, en particulier la prise en charge du malade par un soignant du même sexe, ce qui le conforte dans l'idée d'ouvrir la congrégation aux femmes. Les novices sont donc soumis à un cursus comprenant des cours de médecine. Dans un deuxième temps, les Pères s'occupent de l'enseignement en fondant des écoles. Jamais l'idéal de conversion n'apparaît comme essentiel : « *Il est interdit de parler de religion aux Kabyles si ce n'est des dogmes qu'ils admettent et de leurs anciennes traditions chrétiennes...Surtout n'engager aucun d'entre eux, ni de près, ni de loin, à se faire chrétien et ne baptiser personne. Ce n'est pas le moment de convertir, c'est le moment de gagner le cœur et la confiance... par la charité et la bonté. »¹⁶⁵.*

5.2.2.2. L'islam dans les milieux universitaires français

Cette prétention de la France à incarner un stade avancé dans l'évolution des sociétés se retrouve dans la manière dont l'islam est perçu à l'époque de Charles de Foucauld, au moins dans les milieux universitaires français (dont il ne fait nul doute que le religieux avait connaissance). A ce sujet, l'universitaire le plus influent, islamologue et historien des religions, n'est autre qu'Ernest Renan. Son avis pour le moins tranché a sans nul doute influencé la manière dont la religion de Mahomet est perçue à une époque où les voyages en terre islamisée ne sont pas monnaie courante. En tout cas, son reproche majeur donne la température de ce que peut être, à cette époque, la vulgate majoritaire dans les milieux cultivés. Il reproche à l'islam

¹⁶³ <http://mafr.net/relations-entre-chretiens-et-musulmans>

¹⁶⁴ Idem

¹⁶⁵ Cité par Henri TESSIER, *une source majeure d'inspiration pour un témoignage évangélique parmi les musulmans*, Se comprendre, n° 13/06, juin-juillet 2013, p. 3. (http://www.comprendre.org/13_06.pdf)

d'être totalement en opposition avec la raison et même de nuire à l'exercice de cette dernière, qu'il considère par ailleurs, comme la plus efficace des capacités humaines, seule en mesure de conduire l'humanité vers une évolution qualitative significative. Le grief découlant de ce premier constat consiste à dire que l'islam est un frein à la modernité. Ainsi, il parle d'« *infériorité des pays musulmans* », de « *décadence des Etats gouvernés par l'islam* », il évoque la « *nullité intellectuelle des races qui tiennent uniquement de cette religion leur culture et leur éducation* ». Il présente volontiers cette religion comme « *la chaîne la plus lourde que l'humanité ait eu à porter* »¹⁶⁶. Une telle vision dépréciatrice est part ailleurs assez utile pour légitimer la mise sous tutelle des populations islamiques perçues comme décadentes.

5.2.3. La religion musulmane et son rapport au christianisme

Les lignes qui suivent entendent fournir des indications sur la manière dont de Foucauld considère l'islam, notamment dans son rapport à la religion chrétienne. Il faut noter une évolution relative de la pensée de l'ermite, si l'on considère la période qui sépare ses premiers pas sur le sol du Maghreb à sa mort. Le cas échéant, lorsqu'elle est significative, cette évolution fait l'objet d'une précision. A d'autres endroits, nous nous limitons à la vision formulée dans les dernières décennies de sa vie, intervalle que l'on pourrait considérer comme étant celui de la stabilité et de la maturation de sa pensée.

5.2.3.1. Une méfiance vis-à-vis de l'islam et de la société saharienne¹⁶⁷

Sans aborder frontalement la question du devenir de l'humanité, Charles de Foucauld a longtemps considéré l'islam comme un obstacle dans tout cheminement censé conduire à la vérité¹⁶⁸. Ainsi, le choix du peuple touareg comme récipiendaire principal de son action est posé en raison du fait que ce dernier apparaît, du moins à ses yeux, comme moins islamisé par rapport

¹⁶⁶ Ces termes apparaissent dans une conférence donnée à la Sorbonne le 29 mars 1883 intitulée « L'islam et le science », dans Henriette PISCHIARI, *Les œuvres complètes d'Ernest Renan*, Calmann-Lévy, 1947, Paris, Tome I, p. 944-960.

¹⁶⁷ Nous ne possédons presque aucune source directe susceptible de nous renseigner sur la façon dont Charles de Foucauld était perçu par les Maghrébins qu'il a fréquentés pendant plusieurs décennies. Certains documents extérieurs font état du charisme qui émanait de sa personne et de l'amitié dont certains l'honoraient. Mais ces témoignages n'émanent que de tiers et non de la plume d'Algériens.

¹⁶⁸ Ce qui n'est pas le cas durant les premières années de sa vie solitaire, lors de sa découverte du Maroc. Au contraire, à cette époque, la découverte de l'islam, par le prisme de la dévotion des musulmans dont il croise la route, provoque chez lui une véritable illumination. C'est d'ailleurs ce regard très positif, mais qui est appelé à s'amenuiser, qui est à l'origine de son retour à la foi chrétienne.

aux croyants d'autres régions de l'Algérie : « *Une chose est à craindre, c'est que l'islamisme*¹⁶⁹ *ne soit le premier à gagner à la soumission à la France les Touaregs : grâce à Dieu, Hoggar et Taïtoq ne sont guère musulmans que de nom...*¹⁷⁰ ». Il voit chez eux davantage de propension à l'ouverture, moins de fanatisme et de préjugés anti-chrétiens. De nature nomade, les Touaregs ne sont pas attachés à des centres de culture particuliers et sont donc moins réceptifs que les sédentaires aux rites de l'islam. Cependant, ils possèdent une réelle conscience religieuse héritée de la religion musulmane, ce que n'a peut-être pas suffisamment perçu le « Marabout chrétien »¹⁷¹, lequel les voit plutôt comme des païens superficiellement islamisés. « *Les populations de cette région, écrit-il à sa cousine le 5 mars 1904, comme celles du Maroc, parlent moins l'arabe que le berbère, vieille langue du Nord de l'Afrique et de la Palestine, celle que parlaient les Carthaginois, celle de sainte Monique, dont le nom, berbère et non grec, signifie : "reine" [...]* ». De Foucauld n'a d'ailleurs jamais lu le Coran dans une autre langue que le Berbère¹⁷².

Ce regard peu flatteur sur la religion musulmane parsème son œuvre littéraire. Pour lui, l'évangélisation est une nécessité afin de remettre les disciples de l'islam sur le droit chemin. Pour cela, la stratégie consiste à entretenir une relation étroite, voire intime, afin de les élever vers la Vérité : « *Se mettre en relations étroites avec eux, pour les connaître, être connus d'eux, être estimés et aimés d'eux, pour faire tomber par cette liaison leurs préventions et les mettre en confiance ; redresser leurs idées touchant la religion naturelle et toutes les vérités de morale naturelle ; tâcher par la parole et l'exemple, de les porter à une vie meilleure et conforme à la religion naturelle ; enfin développer leur instruction, la développer beaucoup, leur donner une instruction égale à la nôtre, afin de les mettre à même de juger de la fausseté de leur religion et de la vérité de la nôtre ...* »¹⁷³. Il parle de la très grande population de l'Algérie et du Maroc mais regrette le petit nombre de missionnaires en charge de cette dernière¹⁷⁴. Il évoque alors à ce propos une situation d'« *abandon* ». Ce terme est polysémique mais peut être révélateur d'une

¹⁶⁹ Ce terme ne doit pas porter à confusion car il est assorti aujourd'hui d'une connotation très largement péjorative en raison de la radicalisation contemporaine d'une frange du monde musulman : est désigné comme étant islamiste le musulman extrémiste, porté volontiers vers la violence. Or ce terme, forgé sur le modèle des religions en -ismes, servait à désigner au XIX^{ème} siècle le musulman en général sans acointance aucune avec la violence religieuse.

¹⁷⁰ *Lettre au Père Paul Voillard* du 13 décembre 1905, dans *Correspondances sahariennes*, édition du Cerf, p. 819.

¹⁷¹ C'est en tout cas l'avis formulé par un universitaire algérien musulman, professeur à Paris III Sorbonne-Nouvelle, Ali Mérad. (Ali MERAD, *Charles de Foucauld au regard de l'Islam*, Desclée de Brouwer, 2016).

¹⁷² Jean-François SIX, *Le Grand Rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon*, Bussière, Albin Michel, 2008, p. 38.

¹⁷³ *Lettre à Mgr Livinhac*, 7 février 1908 dans *Correspondances sahariennes*, édition du Cerf, page 122.

¹⁷⁴ *Lettre du 22 août 1905*

vision de la civilisation touareg comme étant inférieure et devant être l'objet de soins particuliers dans une perspective d'éducation. Charles de Foucauld pense qu'il faut apporter aux déshérités africains la civilisation occidentale, et l'un de ses flambeaux qu'est le christianisme.

Cette vision pessimiste englobe une population musulmane envers laquelle il manifeste pourtant un grand respect, une réelle bienveillance, et des attentions patientes autant que désintéressées. D'aucuns pourraient y voir dans ce paradoxe la preuve d'une sorte de stratégie élaborée par notre ermite dans le but, louable d'un certain point de vue, de sauver ceux qu'il voit comme égarés en leur offrant la foi chrétienne. Ainsi, dans une lettre de 1907 écrite à l'adresse de son beau-frère, il écrit : « *si, dans les pays chrétiens, il y a tant et tant de mal, pensez à ce que peuvent être ces pays, où il n'y a pour ainsi dire que du mal, d'où le bien est à peu près totalement absent : tout y est mensonge, duplicité, ruse, convoitise de toute espèce, violence, avec quelle ignorance et quelle barbarie ! la grâce de Dieu peut tout, mais en face de tant de misères morales... on voit bien que les moyens humains sont impuissants et que Dieu seul peut opérer une si grande transformation* »¹⁷⁵.

5.2.3.2. Les incompatibilités théologiques

De Foucauld mettait davantage l'accent sur les incompatibilités entre les fois musulmane et chrétienne que sur les points de convergence entre ces dernières. Ainsi, selon lui, la notion de Medhi (ou Madhi) est la principale pierre d'achoppement : « *tout musulman croit qu'à l'approche du jugement dernier le medhi surviendra, déclarera la guerre sainte, et établira l'islam par toute la terre, après avoir exterminé ou subjugué tous les non musulmans* ». Selon lui, cette croyance montre bien que le destin des non-musulmans est d'être subjugué par les « Mahométans ».

Il considère également la foi musulmane comme trop « matérielle », n'insistant pas assez sur la pauvreté et la chasteté. On pourrait dire que certains aspects de l'islam lui rappellent ses années d'errance, antérieures à sa conversion, lui renvoyant l'image de l'homme qu'il avait été et qu'il en était venu à détester : « *Nous avons pour divin modèle Notre Seigneur Jésus, pauvre, chaste, ne résistant pas au mal et souffrant tout, paisible, pardonnant et bénissant. L'islam prend pour exemple Mahomet, s'enrichissant, ne dédaignant pas les plaisirs des sens,*

¹⁷⁵ Lettre à son beau-frère Raymond de Blic, écrite le 9 décembre 1907, citée dans René BAZIN, *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc- Ermite au Sahara*, Plon, Paris, 1921, p. 350.

faisant la guerre : de ces deux sources si opposées, quels courants opposés doivent naître ! »¹⁷⁶. Cette différence perceptible dans le chef des fondateurs, on la retrouve chez certains musulmans qui prennent le prophète en exemple bien qu'ils soient capables, par ailleurs, de développer de grandes vertus : « [Moussa] est très bien, très intelligent, très ouvert, très pieux musulman, voulant le bien en musulman, libéral, mais, en même temps, ambitieux et aimant argent, plaisir, honneur, (comme Mahomet, la plus parfaite des créatures ; comme Mahomet, exemplaire de la perfection pour lui, comme Notre Seigneur JÉSUS l'est pour nous)¹⁷⁷.

5.2.3.3. Un nécessaire effort de conversion ?

Chrétien de son temps, Charles de Foucauld estime salutaire la conversion des musulmans à la foi chrétienne. Dans les premières années, il entend s'y employer avec toute la vigueur dont il est capable, voyant dans cette tâche l'œuvre de sa vie. Pour lui, le Salut passe exclusivement par l'Évangile. Dans une lettre de janvier 1902, il résume sa vision du croyant musulman en des termes presque compassionnels. Il les nomme « frères de Jésus à qui tout manque puisque Jésus manque »¹⁷⁸. Selon lui, nul ne peut être pleinement français s'il n'est chrétien. Ce lien entre une appartenance religieuse et une nationalité, si présente dans la formulation « rendre les âmes françaises »¹⁷⁹, aboutissement qu'il appelle de ses vœux, revient à plusieurs reprises dans son œuvre et est résumé par cette seule phrase : « *Le seul moyen qu'ils deviennent Français est qu'ils deviennent chrétiens* »¹⁸⁰. Il craint que n'advint, dans l'empire colonial français, une situation analogue à celle qui a pu être observée en Turquie : qu'une élite musulmane de façade ne développe un fort sentiment nationaliste et se serve de la religion de Mahomet comme d'un levier pour soulever une « masse ignorante » contre la France et, in fine, créer un empire africain musulman indépendant. Mais dans les dernières années de sa vie, il en vient à nuancer ses propos et ne plus considérer le baptême comme la priorité absolue, focalisant plutôt son attention sur les valeurs morales à privilégier. Lorsqu'en 1912, le jeune islamologue Louis Massignon envisage de le rejoindre à Tamanrasset, Foucauld refroidit ses ardeurs du nouveau converti en lui précisant qu'il ne s'agirait aucunement de venir prêcher, convertir d'emblée et catéchiser les Touaregs : « *Vous ferez connaissance avec la population, vous ne lui parlerez pas dogme mais vous vous ferez aimer d'elle, et vous vous ferez des amis de tous* ». Et d'ajouter, dans sa lettre du 29 juillet 1916 : « *Donner une idée de notre religion par notre bonté*

¹⁷⁶ *Lettres à Henry de Castries*, lettre du 15 Juillet 1901, Paris, Grasset, 1938, p. 90-91.

¹⁷⁷ Ch. De Foucauld, *Carnets de Béni-Abbès*, Paris, Nouvelle Cité, 1993, p. 178

¹⁷⁸ *Lettre à Marie de Bondy*, le 7 janvier 1902.

¹⁷⁹ *Lettre à René Bazin du 29 juillet 1916*, dans *Bulletin du Bureau catholique de Presse*, 5 (1917).

¹⁸⁰ *Idem*.

», Il ajoute simplement à son correspondant et ami René Bazin : « *Ma vie consiste à être le plus possible en relation* ». Il insiste sur ceci que dans cette « relation », il veut être du plus grand respect possible, « *donnant à chacun selon ses forces et avançant lentement, prudemment.* »¹⁸¹

Pour lui, et c'est là une spécificité des rapports à l'islam, il faut commencer par civiliser les musulmans avant de penser à la conversion : « *Vis-à-vis des musulmans qui sont des demi-barbares, la voie n'est pas la même qu'avec des idolâtres, des fétichistes, des gens tout à fait sauvages, des barbares ayant une religion tout à fait inférieure, ni qu'avec les civilisés. Aux civilisés, on peut proposer directement la foi catholique, ils sont aptes à comprendre les motifs de sa crédibilité, et à en reconnaître la vérité ; aux tout à fait barbares de même, parce que leurs superstitions sont si inférieures qu'on leur fait assez facilement comprendre la supériorité de la religion d'un seul Dieu. Il semble qu'avec les musulmans, la voie soit de les civiliser d'abord, de les instruire d'abord, d'en faire des gens semblables à nous ; ceci fait, leur conversion sera chose presque faite elle aussi, car l'islamisme ne tient pas devant l'instruction ; l'histoire et la philosophie en font justice sans discussion : il tombe comme la nuit devant le jour* »¹⁸².

A l'instar de ce qui était préconisé par Monseigneur Lavigerie, son mode de fonctionnement est graduel : il ne faut surtout pas évangéliser les peuples « barbares » (expression qui revient souvent dans sa production) en usant de la raison et en privilégiant la lecture des textes et l'explicitation du dogme, mais il faut privilégier le relationnel, au moins dans un premier temps : se faire apprécier et estimer des populations à convertir est la stratégie première. La deuxième étape consiste à parler de Dieu sans faire référence au Dieu particulier des chrétiens dans une fermeture contre-productive. Ainsi, de Foucauld a beaucoup conversé avec ses hôtes en leur parlant d'un Dieu qu'ils peuvent appréhender en tant que croyants musulmans : « *parler beaucoup aux indigènes et non de choses banales, mais, à propos de tout, en venir à Dieu ; si on ne peut leur prêcher Jésus parce qu'ils n'accepteraient pas certainement cet enseignement, les préparer peu à peu à le recevoir, en leur prêchant sans cesse dans les conversations la religion naturelle, beaucoup parler et toujours de manière à améliorer les âmes, à les relever, à les rapprocher de Dieu, à préparer le terrain de l'Évangile* »¹⁸³. Vient finalement un troisième temps où l'exposition de la foi est idéalement de l'ordre de la nécessité. Dans cette perspective, il s'évertue à traduire les quatre évangiles en langue touareg, œuvre qui

¹⁸¹ *Correspondances sahariennes*, édition du Cerf, page 323.

¹⁸² Ch. de Foucauld, *Écrits spirituels*, Paris, J. de Gigord, 1925, p. 256-257.

¹⁸³ Cité par Henri de SAINT-BON, *Charles de Foucauld écrivain*, Le Casoar, avril 2012, n° 205.

ne trouvera jamais son aboutissement en raison de sa mort prématurée, et se penche sur la rédaction d'un catéchisme intitulé « *l'Évangile présenté aux pauvres du Sahara* »¹⁸⁴. Mais sa mort prématurée ne lui permet pas non plus de faire aboutir ce dernier projet.

Vers la fin de sa vie, Charles de Foucauld regrette formellement la lenteur de son travail d'accès à la foi chrétienne pour les populations nord-africaines : « *demain, dix ans que je dis la Sainte Messe dans l'ermitage de Tamanrasset ! Et pas un seul converti ! Il faut prier, travailler et patienter* »¹⁸⁵. Mais de manière un peu paradoxale compte tenu de sa vision de l'islam, il a certainement dû trouver matière à consolation dans ce qu'il observait du comportement des Touaregs, dans lequel il pouvait reconnaître l'action du Saint-Esprit : « *ma présence fait- elle quelque bien ici ? Si elle n'en fait pas, la présence du très Saint Sacrement en fait certainement beaucoup. Jésus ne peut être en un lieu sans rayonner. De plus, le contact avec les indigènes fait disparaître peu à peu leurs préventions et préjugés* »¹⁸⁶. D'où une certaine ambiguïté entre l'échec de son évangélisation selon la variable du nombre de baptisés mais le succès sur le terrain.

5.3. Les éléments de convergence entre Charles de Foucauld et Christian de Chergé

Il convient à présent de croiser les trajectoires de ces deux hommes dont les spiritualités propres font l'objet de ce mémoire. On est en droit de se demander si Christian de Chergé peut être considéré comme un héritier de Charles de Foucauld. Répondre à cette question par une réponse nette et sans nuance revient à faire parler les morts. Nous nous garderons bien de faire pencher la balance, nous contentant plutôt de l'étape de l'instruction du dossier. Si les points d'intersection entre ces deux parcours sont nombreux, tant d'un point de vue biographique (qui ne sera pas abordé ici) qu'au niveau de leur engagement spirituel, il faut dans un deuxième temps pointer certaines divergences de taille dans leur rapport à l'altérité religieuse.

5.3.1. La fraternité universelle¹⁸⁷

L'idée que l'homme n'est pas réductible à son origine ethnique ou religieuse mais qu'il existe une universalité humaine, laquelle doit être concrétisée par un élan fraternel vers autrui,

¹⁸⁴ Charles de FOUCAULD, *l'Évangile présenté aux pauvres du Sahara*, éditions Arthaud, 1947.

¹⁸⁵ *Lettre à Marie de Bondy*, 7 septembre 1915.

¹⁸⁶ *A Marie de Bondy*, 18 novembre 1907.

¹⁸⁷ L'expression ne fut employée qu'une seule fois même si l'idée traverse toute son œuvre. Dans une lettre du 7 janvier 1902 à sa cousine Marie de Bondy. Cité dans Laurent DOGNIN, *Concile Vatican II et Charles de Foucauld*, dans la *Lettre aux Fraternités de la Fraternité sacerdotale*, 214 (2013), p. 3-4.

est un parallèle majeur entre la pensée foucauldienne et celle de Christian de Chergé. Dans l'intervalle, elle a été fixée dogmatiquement par Vatican II¹⁸⁸, notamment dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*. C'est en vertu de cette participation à une nature humaine transcendant toute autre frontière que s'inscrit la mission évangélisatrice de Charles de Foucauld : « *Je veux habituer tous les habitants, chrétiens, musulmans, et juifs et idolâtres à me regarder comme leur frère universel... ils commencent à appeler la maison « La Fraternité » et cela m'est doux* »¹⁸⁹. Souhaitant ardemment s'inscrire dans les pas du Christ, lequel invitait ses disciples à être ses témoins « *jusqu'aux extrémités de la terre* »¹⁹⁰, l'idéal de conversion est à vocation universelle. Ce sentiment de fraternité, Charles de Foucauld l'a éprouvé lors de sa première exploration du Maroc (dans les années 1883-84), voyage durant lequel il s'est trouvé en état de dépendance matérielle et où les autochtones se sont montrés particulièrement attentifs à son bien-être.

5.3.2. L'intérêt pour la culture autochtone maghrébine

Une autre similitude importante entre Charles de Foucauld et de Chergé est l'intérêt sincère et marqué pour la culture autochtone. Cet intérêt est tout à fait compréhensible en ce qui concerne le cistercien de l'Atlas si l'on prend en considération son l'ensemble de sa production écrite mais peut paraître paradoxal chez de Foucauld compte tenu de la volonté souvent affichée par ce dernier d'élever les Touaregs en leur injectant les acquis de la culture occidentale. La clé réside sans doute dans la stratégie élaborée par Charles de Foucauld, laquelle consiste à s'imprégner d'une culture pour ensuite s'en arracher. Ainsi, de Foucauld a réalisé la traduction de 6000 vers de poésie touareg ainsi qu'un lexique et une série de notes très précises concernant la culture touareg¹⁹¹. La d'une telle tâche d'imprégnation est exprimée par le contemplatif en ces termes : « *Outre les misères sans nombre, un point me peine : je voudrais réciter le bréviaire, avoir les heures d'oraison, de méditation, les petites lectures de la sainte Ecriture...et si j'essaye de le faire il ne me reste [rien] pour m'entretenir avec les Touaregs, pour étudier leur langue... ne pouvant allier les deux choses, je laisse la première et ne fais que la seconde que me semble la plus voulue du bon Dieu...* »¹⁹².

¹⁸⁸ *Gaudium et Spes*, n°1, §2 et 92, §1.

¹⁸⁹ Retrouver référence.

¹⁹⁰ Ac 1,8.

¹⁹¹ *Lettre à l'abbé Huvelin*, 15 juillet 1907.

¹⁹² https://centenaire.charlesdefoucauld.org/IMG/pdf/textes_de_l_exposition_charles_de_foucauld_2015.pdf

Concernant sa connaissance de l'islam en tant que doctrine religieuse, elle est à relativiser. Selon Pierre Sourisseau, le plus récent de ses biographes, Charles de Foucauld a étudié l'hébreu, le berbère et l'arabe, et eu un certain nombre de lectures propres à le renseigner sur l'islam : le Coran (traduit par Kasimirski), un ouvrage d'Henri Delaporte paru en 1874 et intitulé *les historiens arabes, la vie de Mahomet d'après le Coran*. Cependant, à la différence de Christian de Chergé, il ne s'est jamais lancé dans un travail d'exégèse ou de compréhension approfondie des textes. Ce qui l'intéresse en premier lieu était la façon de vivre l'islam et non cette religion en tant que telle. Selon Louis Gardet, grand spécialiste de l'islam au XX^{ème} siècle et proche du Trappiste : « Ce serait un contresens de le transformer en islamologue »¹⁹³. Ce constat est en outre confirmé par son ami académicien, René Bazin, qui juge ses propos sur l'islam comme étant des « *propos de sensibilité, que la raison n'a pas ratifiés* ». ¹⁹⁴

5.3.3. La capacité émulative de la foi musulmane

Elle est centrale et à l'origine de son itinéraire spirituel, voire peut-être même de sa conversion (bien qu'un doute demeure à ce sujet, pas mal de témoignages convergent en ce sens¹⁹⁵) : Charles de Foucauld a failli embrasser cette religion exotique pour lui, et même si un refroidissement s'est produit plus tard dans sa vie. C'est un rapprochement significatif avec la pensée de Christian de Chergé dont la ferveur s'est consolidée avec la présence des musulmans de son entourage, en premier lieu desquels l'ami Mohamed. La proximité avec l'islam pousse de Foucauld à délaisser sa vie mondaine pour lui donner une profondeur nouvelle : « *la vue de cette foi des musulmans, de ces âmes vivant dans la continuelle présence de Dieu, m'a fait entrevoir quelque chose de plus grand et de plus vrai que les occupations mondaines* »¹⁹⁶. Son grand ami le général Niéger résume les choses ainsi : « *A vrai dire, on ne rencontre guère d'homme, fût-il sceptique, parmi ceux qui ont vécu longtemps dans l'intimité des milieux musulmans, dont la sensibilité, parfois la raison n'a pas été frappée par les manifestations de leur foi simple, profonde, par la force spiritualisée que leur donne un fatalisme religieux sans défaillance, par leur discipline religieuse. L'influence de l'islam sur les caractères, même les plus trempés, est d'autant plus puissante qu'elle s'exerce dans une ambiance favorable, dans des régions analogues à celles où il est éclos. Il agit par lui-même, par le milieu et aussi...*

¹⁹³ *Le Père de Foucauld et l'islam*, dans *Se Comprendre*, juin-juillet 2004, p. 2.

¹⁹⁴ Charles de Foucauld, *explorateur du Maroc, ermite au Sahara*, Plon, 1921, p. 86.

¹⁹⁵ Son ami le général Niéger dira lui-même : « c'est possible mais ce n'est pas prouvé. Et ce point d'histoire restera sans doute longtemps dans l'ombre » cité dans Ali MERAD, *Charles de Foucauld au regard de l'Islam*, Desclée de Brouwer, p. 57.

¹⁹⁶ *Lettre à Henri de Castries*, 8 juillet 1901.

*géographiquement, si je puis m'exprimer ainsi. Ce qui n'est pas discutabile, c'est que la vie de Foucauld, à son retour du Maroc, fut différente de celle qu'il avait menée comme jeune officier. Les longs mois de solitude morale au milieu des musulmans dont les actes sont délibérément placés sous l'égide de la volonté divine, l'avaient amené à l'idée de l'absolu, à la mystique religieuse »*¹⁹⁷. Ce qui a impressionné le moine trappiste est cette soumission inconditionnelle à Allah et à la Loi religieuse, signes pour lui d'une fidélité absolue. L'islam a permis à de Foucauld de revenir à une foi dépouillée, éloignée du christianisme sociologique et mondain, typique de la fin du XIX^{ème} siècle (piété aristocratique qui faisait volontiers du Christ le serviteur des riches et des puissants¹⁹⁸). C'est ainsi la piété des musulmans qui a orienté de Foucauld vers un retour à une foi véritable, éloignée des codes du temps, alors même qu'il rejetait leur doctrine religieuse comme étant une voie d'erreur. A titre d'exemple, il faut noter l'emploi du terme « abandon », qui est le sens que l'une des traductions possibles du mot islam, dans un texte célèbre intitulé « *la prière d'abandon* », datée des années 1896-1897, dans laquelle il dit notamment : « *Je m'abandonne à toi, fais de moi ce qu'il te plaira* »¹⁹⁹.

5.3.4. L'importance de la prière

Charles a été marqué par la prière des autochtones. C'est même l'origine paradoxale de sa conversion au christianisme. En effet, c'est en observant les disciples de Mahomet dans la prière, en admirant leur simplicité et leur sens de la dévotion à un *Tout Autre* bien plus grand qu'eux, qu'il embrasse la foi chrétienne. A en croire Dominique Casajus, « *le nouveau converti entremêlait parfois des passages du Coran à ses prières* »²⁰⁰. Plus encore que l'acte de prier à proprement parler, c'est la ferveur avec laquelle les musulmans s'absorbent dans l'oraison qui l'a particulièrement impressionné. Les musulmans du Sahara sont des gens rompus à l'exercice de la prière, notamment via une certaine forme de récitation -appelée dhikr- qui se rapproche du Chapelet chrétien. Les confréries mystiques nord-africaines utilisent d'ailleurs un chapelet permettant l'ordonnancement de leurs différentes prières. Notre moine chrétien, voyant cette proximité, s'est même aventuré à leur offrir un chapelet chrétien, ce qui a pu être considéré comme une offense.

¹⁹⁷ Extrait d'une conférence du général Niéger, publiée dans la revue *Construire*, t. XIII, Paris, 1943, p. 185-186.

¹⁹⁸ Opinion développée par François Sureau, auteur de « *Je ne pense plus voyager : la mort de Charles de Foucauld* », Gallimard, dans *La Foi prise au Mot* du 23/10/2016.

¹⁹⁹ Mgr Jean-Claude BOULANGER, *La prière d'abandon, Un chemin de confiance avec Charles de Foucauld*, Desclée de Brouwer, 2010.

²⁰⁰ Dominique CASAJUS, *Charles de Foucauld a-t-il été un pionnier du dialogue islamo-chrétien ?* Article paru dans Catherine MAYAUX (éd.), *Écrivains et intellectuels français face au monde arabe*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2011, p. 209-218.

5.3.5. Une préparation à l'évangélisation par la qualité des rapports humains

Charles de Foucauld préconise une vie humble et pauvre au service des autres, notamment vis-à-vis des plus petits : « *pour moi, chercher toujours la dernière des dernières places, pour être aussi petit que mon Maître, pour être avec Lui, pour marcher derrière lui, pas à pas, en fidèle domestique, en fidèle disciple* »²⁰¹. Le travail manuel occupe une place prépondérante dans sa vie. Cette attitude d'humilité et de travail a beaucoup marqué les populations sahariennes qui le côtoyaient, d'autant qu'elle émane d'un homme disposant d'un certain prestige. Il est en effet considéré comme le « Marabout chrétien », c'est-à-dire un chef spirituel à part entière. Or, il est indéniable que cette attitude tranche avec celle adoptée par ses alter-egos musulmans, lesquels se prévalent d'une supériorité qui les dispense de mettre « les mains dans le cambouis ». Charles est un Marabout serviteur qui esquivait toute solennité, toute attitude de représentation, délaisse toute prétention à une quelconque domination hiérarchique. A contrario, il n'hésite pas à offrir son temps aux autres, que ce soit par les secours alimentaires, l'administration de soins, ou dans des tâches domestiques pouvant être vues comme ingrates : « *laver le linge des pauvres (en particulier le Jeudi saint) et nettoyer leur chambre régulièrement, autant que possible moi. Faire autant que possible moi et non un autre, tous les plus bas emplois de la maison [...] ; prendre sur moi tout ce qui est service et ressembler à Jésus [...]. Faire la cuisine des pauvres, quand j'en aurai le pouvoir ; leur porter à boire, à manger, ne pas laisser ce service à d'autres...* »²⁰². Le Père de Foucauld consacre une bonne partie de sa vie, lorsqu'il ne sillonne pas les routes, à accueillir tous ceux qui font la démarche de frapper à sa porte. Il les conseille, leur enseigne l'amour du travail, et va même jusqu'à créer des ateliers pour les femmes : « *Le tricot et le crochet marchent à merveille, écrit-il à sa cousine Marie de Bondy, toutes ces choses sont utiles spirituellement, car tout se tient : on ne fera quitter l'islamisme à ces peuples qu'en leur donnant de l'instruction, en leur ouvrant l'esprit, en leur donnant l'idée et le désir d'une vie matérielle, et ensuite, d'une vie intellectuelle supérieure à la leur.* » Il rachète également des esclaves. La déclaration suivante - dont l'auteur est Charles de Foucauld - aurait pu être intégralement assumée par le moine de Tibhirine : « *Tous les hommes sont les enfants de Dieu qui les aime infiniment : il est donc impossible*

²⁰¹ Charles DE FOUCAULD, *Écrits spirituels*, Paris, J. de Gigord, 1925, p. 56.

²⁰² *Résolution de Béni-Abbès* (1902), dans Charles DE FOUCAULD, *Écrits spirituels*, Paris, J. de Gigord, 1925, p. 210-211.

*d'aimer, de vouloir aimer Dieu, sans aimer, vouloir aimer les hommes. L'amour de Dieu, l'amour des hommes, c'est toute ma vie, ce sera toute ma vie, je l'espère ».*²⁰³

Ces liens d'amitié sont fondamentaux pour comprendre l'itinéraire de Charles de Foucauld. En effet, il semblerait que ces relations d'homme à homme aient quelque peu infléchi sa velléité première qui était de convertir à tour de bras afin de sauver un maximum d'âmes des périls d'une damnation éternelle. L'évangélisation qu'il appelait de ses vœux a été reportée à une étape ultérieure, et l'objectif a été dans l'immédiat de préparer le terrain pour l'accueil du Christ dans les coeurs. Cette tâche d'apprivoisement est une étape essentielle : « *ce n'est pas non plus une Evangélisation proprement dite, je n'en suis pas digne ni capable, et l'heure n'est pas venue. C'est le travail préparatoire à l'Evangélisation, la mise en confiance, en amitié...* »²⁰⁴. Mais lorsqu'on regarde le faible nombre de baptisés à l'époque de Charles, il est permis de se demander si finalement il ne retrouve pas dans l'agir des Touaregs au quotidien, dans leur sens des relations et du don de soi, des vertus évangéliques réelles. Dans la dernière décennie de sa vie, Charles de Foucauld met donc l'accent sur la relation pour la relation, dans une absolue gratuité de l'amour. Il en vient à penser que l'autre nous construit dans ce rapport direct que nous tissons. C'est peut-être par dépit, une sorte de reconnaissance de son échec, celui de n'avoir pas pu concrètement amener ses ouailles à l'amour du Christ.

5.4. Deux voix aux inflexions parfois dissonantes

5.4.1. Une sincérité à géométrie variable

Lorsqu'on apprécie la trajectoire de Charles de Foucauld, notamment dans les premières années, on ne peut s'empêcher de sourciller quelque peu. Les motivations qui semblent avoir été les siennes au moment de s'installer en pays à majorité musulmane, et qui ont été l'impulsion de son action, font penser à un véritable calcul, l'éloignant de l'idéal de sincérité qui devrait présider à toute action pour le bien commun. Une certaine condescendance peut même être mise en exergue. Le but recherché en filigrane est l'évangélisation à tour de bras. Ce jugement peut néanmoins être nuancé et cette motivation non avouée peut être considérée comme un acte de bonté dans la mesure où il s'agit, à l'image de la mentalité du temps, de sauver ces peuples, de

²⁰³ Lettre à Henri Duveyrier, du 21 février 1892

²⁰⁴ Lettre à Henry de Castries, du 18 juin 1904. (<http://lafregate.over-blog.com/page/45>)

leur permettre d'obtenir le Salut. Il faut rappeler, comme cela a déjà été précisé, que cette relative insincérité s'est infléchie avec le temps.

On ne retrouve à aucun moment, dans la production de Christian de Chergé, la moindre once de comportement calculateur. Au contraire, on sent en lui une volonté d'être avec l'autre pour lui-même, dans la plus pure gratuité. Une façon d'expliquer cette attitude de transparence totale est de la comprendre par le prisme de ses questionnements, de ses incertitudes. La découverte de la foi musulmane provoque chez lui une remise en question, une volonté de faire évoluer son rapport à sa propre foi. A contrario, le doute est peu perceptible dans les écrits de l'ermite de Tamanrasset. Ce dernier a une conviction forte dans la véracité de sa propre foi, à l'instar du cercle des convertis auquel il appartient.

5.4.2. Deux manières de concevoir la prière commune

Une différence capitale avec Christian de Chergé est également à noter en ce qui concerne la communion à travers la prière. Cette affirmation peut sembler paradoxale compte tenu de ce qui a été dit concernant l'impact qu'a pu avoir sur Charles cette vision de musulmans absorbés dans la prière. C'était au début de sa vocation et, surtout, en tant que spectateur, ça ne l'impliquait pas directement dans une prière collective. Par la suite, Le moine trappiste refusera catégoriquement de prier lui-même avec des musulmans, et même qu'une prière non-chrétienne soit pratiquée à proximité de son ermitage. Son ami Bar-Hammou raconte : « *Au début de son installation [dans le Hoggar], il arrivait que certains de ses visiteurs, sortant de chez lui aux heures de la prière musulmane, s'arrêtaient près de l'ermitage pour prier. Le Père de Foucauld les invitait aimablement à s'éloigner de l'ermitage, en leur disant qu'ils devaient comprendre qu'il ne désirait pas les voir prier près de chez lui, comme eux-mêmes ne pouvaient désirer le voir prier près d'une mosquée...* »²⁰⁵. Inutile ici de s'appesantir, au risque de lourdeurs répétitives, sur la différence capitale avec le prieur de Tibhirine, chez qui la prière collective, au cours de laquelle voix chrétiennes et musulmanes se confondent, occupe une telle place.

5.4.3. L'évangélisation comme horizon indépassable ?

Même s'il faut constater l'échec de sa démarche, et la reconnaissance par l'intéressé de ce revers dans les dernières années de sa vie, l'idéal d'évangélisation a toujours existé dans le

²⁰⁵ René BAZIN, *Charles de Foucauld*, éditions Parthénon, 2016, p. 406.

chef de Foucauld. Vers la fin, il ne l'estime plus de nécessité immédiate bien qu'elle perdure toujours sous la forme d'un vœu pieu, une sorte d'idéal envisageable à long terme.

5.4.4. Une inégale érudition

Charles de Foucauld n'est pas un exégète. Certes il a lu le texte coranique mais jamais sa volonté n'aura été de le soumettre à une lecture interprétative poussée. Cette absence d'implication est liée à sa vision de l'islam, religion qui selon lui ne mérite pas d'être considérée comme digne d'attention, et certainement pas en mesure d'apporter un complément quelconque à sa propre tradition. Christian de Chergé est un homme de lettres, qui a appris l'arabe et poussé loin le travail d'immersion. Son investissement s'explique par l'ouverture d'esprit dont il est capable, et cette intuition d'un apport non négligeable du corpus de l'islam pour éclairer son propre cheminement spirituel.

6. Conclusion

Au moment de mettre un point final à ce travail, ce qui nous donnera l'occasion d'ouvrir certaines vannes et d'élargir la perspective, il convient de revenir brièvement sur les lignes de faite de son développement, en mettant en relief ce qui nous apparaît essentiel dans la démarche personnelle de Christian de Chergé. Etant donné que le caractère novateur du dialogue qu'il appelle de ses vœux ne peut être apprécié qu'à l'aune de ce qui précède et du contexte dans lequel il s'inscrit, un détour doit être fait par l'expérience de Charles de Foucauld un siècle plus tôt, et par les avancées du Concile Vatican II qui lui sont contemporaines.

Doté d'une remarquable souplesse d'esprit en sus d'une curiosité insatiable, traits de caractère auxquels s'ajoute une intransigeance certaine- autant par rapport à lui-même qu'avec les autres-, Christian confectionne une véritable théologie de la rencontre. Les péripéties de son existence le conduisent à une approche singulière de la religion musulmane, presque charnelle car elle a pu s'élaborer au contact des hommes qui la confessent. Pensons à Mohamed, le garde-barrière, celui qui offre sa vie pour sauver celle de son ami chrétien, ou encore cet hôte musulman qui, dans la pénombre d'une nuit de septembre, joint son oraison à la sienne pour ne former qu'une seule et unique voix montant en direction d'un même Dieu. Ce contact rapproché induit chez Christian l'idée maîtresse que l'islam n'est pas une hérésie, loin s'en faut, mais que cette religion fait partie intégrante du dessein divin. Cette intuition se mue en certitude absolue à la faveur d'un partage quotidien et d'une lecture minutieuse des textes sacrés des deux religions. Comprenant aussi très vite que cette union des chrétiens et des musulmans est déjà chose acquise dans le dessein de Dieu et non une finalité hypothétique, il est conduit à formuler la question lancinante qui sera le fil rouge de son existence : « Comment manifester ici-bas cette unité déjà réalisée, quoique de façon mystérieuse, dans le dessein divin » ?

Pour y répondre, il choisit de quitter sa patrie de façon définitive pour s'ancrer en territoire à majorité musulmane, au contact de ceux dont il pressent d'emblée qu'ils ont quelque chose à lui apporter dans son propre cheminement spirituel. Il prône alors un dialogue existentiel, forgé dans la relation amicale, au jour le jour, et dans la gratuité de l'échange. Les tâches quotidiennes d'apparence anodines permettent de surmonter les barrières idéologiques que les hommes construisent. Il laisse l'autre être ce qu'il est, se déployer dans sa singularité, sans jamais le restreindre à une catégorie artificielle. La prière- point de confluence essentiel entre le christianisme et l'islam- est également l'occasion de rejoindre les musulmans dans ce qu'ils ont de plus fondamental.

Habité par la vertu d'humilité, inscrite dans les tréfonds de lui-même mais aiguïlée au feu de sa vie monastique, il accepte de se plonger dans les textes de l'islam. Sans jamais oublier sa propre tradition ni tomber dans la tentation du bricolage syncrétique, il considère la parole de l'autre non comme un obstacle mais comme un complément à la sienne propre. Les divergences apparentes deviennent dès lors des différences de perspective et tracent un chemin à emprunter pour mieux ré-entrer, armé d'un œil nouveau, dans sa propre tradition. Il apprend l'arabe, lit le Coran dans le texte, le met en concordance avec les versets bibliques, non en utilisant une grille de lecture extérieure pour les éclairer mais en les mettant sur un pied d'égalité, comme deux voix qui, chacune avec ses inflexions propres, disent une seule et même vérité : le Dieu unique et miséricordieux et son projet de Salut pour les hommes.

Il abonde dans le sens du Concile Vatican II, ce grand moment de remise en question de l'Eglise à l'époque contemporaine. Il épouse ses orientations majeures sans toutefois se laisser enfermer dans des définitions dogmatiques restreintes. Assuré que le Christ est toujours devant, toujours précédant les définitions des hommes, infiniment plus grand, il prend les oripeaux d'un penseur sans attache. Là où Vatican II distingue des « semences du Verbe », il n'hésite pas à y voir un chemin de Salut à part entière, allant même jusqu'à le mettre sur un pied d'égalité par rapport à celui tracé par tradition chrétienne. Là où les hommes d'Eglise s'arrêtent, il y voit des brèches pour cheminer encore plus avant. Lorsqu'à Assise, en 1986, les hommes se mettent ensemble pour prier, à défaut de prier ensemble, il voit une invitation à avancer dans le chemin de communion et construire une oraison unique où plusieurs voix s'entremêlent.

Homme de son temps, Christian est aussi l'héritier d'une expérience, celle d'un ermite du début du 20^{ème} siècle, qui a œuvré dans des conditions similaires mais avec une distance dans le temps qui l'enfermait dans un carcan culturel et l'empêchait de déployer toutes les richesses de ses intuitions. Christian de Chergé peut être vu comme continuateur de l'oeuvre foucauldienne à condition de braquer la focale sur certaines dimensions de sa personnalité et sur ses déclarations écrites. Le spectacle de musulmans absorbés dans la prière, témoignant d'un rapport singulier avec la transcendance, a provoqué chez les deux contemplatifs une véritable détonation, conduisant l'aîné à un retour à la foi de son enfance, et amenant son cadet à un volte-face réflexif sur sa propre manière de pratiquer la foi. L'idéal de fraternité universelle, qui a joué un rôle moteur dans leur engagement respectif au service des populations musulmanes d'Afrique du Nord, est également une concordance capitale. Il partage avec le père de Foucauld ce goût du partage, ce besoin d'aller vers l'autre dans le concret de l'existence pour alimenter un dialogue spirituel. Nonobstant ces points de confluence, un décalage existe entre

les deux hommes, au-delà du fossé temporel (mais le second peut en partie expliquer le premier). Au contraire du père de Foucauld, Christian ne cherche nullement à évangéliser, comprenant ce que cette démarche a à la fois de stérile et d'agressif.

Les idées au péril du réel : la fin brutale des contemplatifs sonne-t-elle le crépuscule des illusions ?

Christian de Chergé n'a pas attendu que les conditions soient favorables pour prêcher le dialogue avec l'islam, ni soutenir la non-violence qui en est un corolaire aussi bien qu'une condition de possibilité. Cependant, la brutalité des événements postérieurs (la mort des moines) souligne la difficulté d'œuvrer pour la paix lorsque tous n'entendent pas s'inscrire dans une relation fraternelle. Car c'est bien par des musulmans que les cisterciens ont été arrachés à la vie, ou en tout cas des hommes qui s'identifient comme tels. L'épilogue de l'aventure, la fin tragique mais pourtant prévisible de ces religieux peut-être trop idéalistes, pourrait mener à une conclusion hâtive, à savoir l'échec manifeste du projet de vie de Christian de Chergé et des gens qui ont cru en son idéal. Mais l'apparent démenti des événements n'est qu'un arbre dissimulant une foisonnante forêt, et les enseignements à tirer de cette expérience particulière sont multiples. Nous proposons de nous y pencher brièvement en conclusion de ce travail afin d'ouvrir des perspectives optimistes. Mais à ce stade, il ne faut pas passer sous silence les difficultés majeures qui accompagnent l'ouverture au dialogue islamo-chrétien.

Tout d'abord, il convient de se pencher sur l'identité des croyants en présence. Le dialogue islamo-chrétien est une appellation générique, recouvrant des réalités multiples. Quel succès immédiat peut-on espérer d'une volonté de rapprochement entre des mystiques et des militants politiques armés ? La dissymétrie flagrante dans la position des acteurs du dialogue est une pierre d'achoppement de taille. L'islam et le christianisme sont loin de constituer des blocs monolithiques où l'univocité serait de mise. L'éventail des croyances étant très large, il n'est pas étonnant de trouver de part et d'autre des pacifistes au même titre que des gens belliqueux soucieux avant tout de défendre leur identité. Dans la religion musulmane, le grand écart entre soufisme et salafisme en est un bon exemple. Dans le cas présent, la spiritualité des moines n'a pas pesé lourd face à un militantisme fanatique. Ensuite, la deuxième exigence est la réciprocité de l'engagement. Lorsqu'on désire s'inscrire dans un dialogue avec des représentants d'une autre religion, on présuppose une volonté identique chez les interlocuteurs. Or, cette dernière n'est jamais une garantie absolue, loin s'en faut. Le prieur de Tibhirine n'a pas voulu faire de l'évidence de la réciprocité un *a priori* du dialogue, au péril de sa vie. Dans les rencontres avec les soufis d'Alawiya, ce choix est couronné de succès. Mais il croise aussi

sur son chemin des hommes moins disposés aux compromis et au dialogue. Ceux-ci auront « le dernier mot », du moins en apparence, car ce sont aujourd'hui les mots de Christian qui résonnent le mieux. Ensuite, Christian focalise son attention sur les convergences en omettant, sans toutefois les ignorer, les divergences. Cet irénisme est-il fonctionnel dans le monde d'aujourd'hui ? Enfin, un tel dialogue présuppose une série de conditions qui sont loin d'être des acquis. En effet, celui-ci n'est possible qu'en évitant le cloisonnement social, en vivant les uns à côté des autres. Or, comment empêcher les hommes de se regrouper par affinités, comment éviter le communautarisme, et surtout ce réflexe, universellement constaté, de réduire l'autre à l'idée qu'on s'en fait, au risque de la caricature ?

Ceci étant dit, qu'apporte le témoignage de Christian de Chergé aujourd'hui ?

Tout d'abord un exemple de persévérance. Plus que quiconque, Christian de Chergé aurait pu lâcher prise, considérer comme caduque l'entreprise d'une vie. Mais plus que jamais, il a cru en son projet de fraternité, en allant jusqu'à donner sa vie pour le défendre.

Ensuite, la mort des moines est à comprendre à l'aune d'une Espérance en la résurrection, c'est-à-dire en prenant suffisamment de hauteur. En effet, si on se limite au niveau de l'existence terrestre, considérant celle-ci comme horizon indépassable et seule digne d'intérêt, la mort des moines représente l'échec total. Si on se place dans la perspective du chrétien, la mort n'étant pas la fin mais bien le début d'autre chose, on peut y déceler un tout autre enseignement.

La trajectoire de Christian de Chergé doit nous pousser à nous interroger sur la responsabilité qu'implique le fait de communier dans la foi chrétienne. Celle-ci n'est-elle qu'une étiquette pratique que l'on se donne à soi-même pour s'offrir un complément d'âme à peu de frais ou est-elle une invitation à toujours aller plus loin, dénoncer les injustices diverses dont le spectacle s'offre à nous, proposer gratuitement son amitié à quiconque se présente à nous ?

Un dernier enseignement est l'invitation à ne jamais se limiter à ce que l'on est au risque de stagner, voire de régresser. Christian de Chergé est allé prospecter au-delà de ce qui le constituait, toujours plus avant en direction de ce qu'il estimait être la Vérité. Il a fait usage de cette liberté qui est potentiellement en chacun de nous mais que des couches de déterminismes divers ont parfois fini par recouvrir.

Le témoignage de la vie et de l'œuvre de Christian n'épuisent pas la question du dialogue islamo-chrétien. Ce dernier est toujours à réinventer. Bien qu'elle paraisse novatrice et séduisante, la direction empruntée par le dernier prier de Tibhirine n'est qu'un choix parmi d'autres possibles. A charge pour tout un chacun, dans son contexte de vie, de faire résonner encore et toujours la voix de Christian de Chergé, trop tôt disparu.

7. Bibliographie

Littérature relative au dialogue interreligieux en général

- Ouvrages

- BORRMANS Maurice, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati (Collection L'histoire à vif), Cerf, 2009.
- CLAVERIE Pierre, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Paris, Cerf, 2004.
- JOURDAN François, *Islam et christianisme, comprendre les différences de fond*, Paris, L'Artilleur - Éditions du Toucan, 2015.
- TILLICH Paul, *Le christianisme et la rencontre des religions, Textes édités, traduits et annotés par Marc Boss, André Gounelle et Jean Richard*, Labor et Fides, 2015.
- YOUNES Michel, *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.

- Articles de périodiques

- BORRMANS Maurice, *Où va le dialogue islamo-chrétien ?*, dans *Études*, 410 (2009), p. 209-220.
- COMEAU Geneviève, *Quelle espérance pour le dialogue interreligieux ?*, dans *Études*, 402 (2005), p. 209-220.
- COMEAU Geneviève, *Contribution du dialogue inter religieux à la paix*, dans *Revue Projet*, 281/4 (2004), p. 53-57.
- GAUDEUL Jean-Marie, *Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien : sur un passage du Directoire de 1881 des Missionnaires d'Afrique*, dans *Histoire et missions chrétiennes*, 8/4 (2008), p.127-132.
- GEFFRE Claude, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, dans *Chemins de dialogue*, 2 (1993).

Publications de Christian de Chergé

- DE CHERGE Christian, *L'autre que nous attendons. Homélies de Père Christian de Chergé (1970-1996)* (Les Cahiers de Tibhirine, 2), Montjoyer, Abbaye Notre-Dame d'Aiguebelle, 2006.

- DE CHERGE Christian, *L'échelle mystique du dialogue*, dans *Islamochristiana*, 23 (1997).
- DE CHERGE Christian, *Prier en Eglise à l'écoute de l'islam*, dans *Chemins de dialogue*, 27.
- DE CHERGE Christian, *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine (1985-1996)*, 2^{ème} édition, Montjoyer, Abbaye Notre-Dame d'Aiguebelle, 2006.
- DE CHERGE Christian, *Sept vies pour Dieu et pour l'Algérie*, Bayard éditions, 1996.
- DE CHERGE Christian, *Chrétiens et musulmans, nos différences ont-elles le sens d'une communion ?*, dans *Se comprendre*, 85/04 (1985).

Littérature relative à Christian de Chergé et aux moines de Tibhirine

- Ouvrages

- BORRMANS Maurice, *Lettres à un ami fraternel*, Bayard, 2015.
- CHENU Bruno (éd.), *L'invincible espérance. Frère Christian de Chergé, prieur de Tibhirine*, Paris, Bayard-Centurion, 1997.
- CHENU, Bruno (éd.), *Sept vies pour Dieu et L'Algérie*, 2^{ème} édition, Paris, Bayard, 1996.
- CLEMENT Anne-Noëlle, SALENSON Christian et AVON Bénédicte, *Le Verbe s'est fait frère : Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*, Bayard, 2010. (http://www.comprendre.org/85_04.htm)
- KISER John, *Passion pour l'Algérie. Les moines de Tibhirine. L'enquête d'un historien américain*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2006.
- RAY Christine, *Christian de Chergé, une biographie spirituelle du prieur de Tibhirine*, Albin Michel, 2010.
- ROUTHIER Gilles, *Rencontres interreligieuses et pratiques d'hospitalité. L'expérience des moines de Tibhirine*, dans DEMASURE Karlijn, JOIN-LAMBERT Arnaud et MONET Gabriel (éd.), *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie* (Théologies pratiques), Namur-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2014, p. 65-76.
- SALENSON Christian, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine (Prier 15 jours avec, 102)*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2006, 4e édition.
- SALENSON Christian, *Christian de Chergé - Une théologie de l'espérance*, Bayard, 2009.
- SALENSON Christian (éd.), *le verbe s'est fait frère*, Bayard, 2010.

- SALENSON Christian, *prier 15 jours avec Christian de Chergé, prieur des Moines de Tibhirine*, Montrouge, 2006.
- SALENSON Christian, *L'échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé, Tibhirine 1996-2016*, Bayard, 2016.
- SCHUMACHER Jean-Pierre (frère) et BALLEST Nicolas, *L'esprit de Tibhirine*, Paris, Seuil, 2012.
- SEMAI Fadila, *L'ami parti devant*, Albin Michel, 2016.
- YOUNES Michel (éd.), *l'expérience mystique et son impact sur le dialogue islamo-chrétien*, Lyon, Profac, 2009.

- Articles de périodiques

- BECKER Thierry, *Christian de Chergé et l'islam à travers le Ribat es Salam*, dans *Spiritus*, 226 (2017), p. 7-15.
- CLEMENT Anne Noëlle, *La croix de Tibhirine*, dans *Chemins de dialogue*, 24 (2004), p. 133-145.
- DEPREZ Vincent, *Père Christian de Chergé, lettres à un ami moine*, dans *Collectanea cisterciensia*, 60 (1998), p. 193-215.
- PETIT Jean-François, *Les trois héritages de Tibhirine*, dans *Nouvelle revue théologique*, 139/3 (2017), p. 443-452.
- ROGER Michel, *Le thème de l'échelle sainte en islam et en christianisme*, dans *Chemins de dialogue*, 24 (2004), p. 129-133.
- QUINSON Henry, *L'islam au miroir de Tibhirine*, dans *Commentaire*, 113/1 (2006), p. 29-38.
- PETIT Jean-François, *Des hommes et des dieux : un phénomène de presse catholique ?*, dans *Transversalités*, 118/2 (2011), p. 123-135.
- SALENSON Christian, *Christian de Chergé*, dans *Chemins de dialogue*, 44 (2014), p. 167-183.

- Documents audiovisuels

- BEAUVOIS Xavier (réal.), *Des hommes et des dieux*, Paris, Armada Films & France 3 Cinéma & Why Not Productions, 2010, 121 minutes.

- Mémoire

- LOKO Marx Bignon Sosthène, *Christianisme et altérité en contexte d'islam majoritaire. Lecture théologique de l'expérience des moines de Tibhirine* (mémoire en théologie), Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2017 (Promoteur : Arnaud JOIN-LAMBERT).

Littérature relative au Concile Vatican II

- <http://w2.vatican.va/content/vatican/fr.html>
- Concile Vatican II, *Déclaration nostra aetate, sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes*, 1965.
- DELGADO Mariano et Viviano BENEDICT (éd), *le dialogue interreligieux*, Academic Press, Fribourg, 2007.
- *Paul VI et la modernité dans l'Église*, Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983), École Française de Rome, 1984.

Publications de Charles de Foucauld

- De FOUCAULD Charles, « *Cette chère dernière place* », *lettres à mes frères de la Trappe*, éditions du Cerf, 1991.
- De FOUCAULD Charles, *Correspondances sahariennes* (collection 'Textes'), édition du Cerf, 1998.
- DE FOUCAULD Charles, *Écrits spirituels*, Paris, J. de Gigord, 1925.
- DE FOUCAULD Charles, *Lettres à Henry de Castries*, Paris, Grasset, 1938.
- DE FOUCAULD Charles, *l'Évangile présenté aux pauvres du Sahara*, éditions Arthaud, 1947.

Littérature relative à Charles de Foucauld

Ouvrages

- ANTIER Jean-Jacques, *Charles de Foucauld*, Paris, éditions Perrin, 1997.
- BAZIN René, *Charles de Foucauld*, éditions Parthénon, 2016.
- BOULANGER Jean-Claude, *La prière d'abandon, Un chemin de confiance avec Charles de Foucauld*, Desclée de Brouwer, 2010.

- CASAJUS Dominique, *Charles de Foucauld a-t-il été un pionnier du dialogue islamo-chrétien ?* dans MAYAUX Catherine (éd.), *Écrivains et intellectuels français face au monde arabe*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2011.
- LABBE Yves, *Charles de Foucauld, Lettres à son ami Henry de Castries (1901-1916)*, dans *Revue des sciences religieuses*, 86/1 (2012).
- MASSIGNON Louis, *les trois prières d'Abraham*, Paris, Cerf, 1997.
- MORY Christophe, *Charles de Foucauld (Chemins d'Eternité)*, Paris, Pygmalion, 2005.
- SIX Jean-François, *Mise au point : Charles de Foucauld, les chrétiens et les musulmans*, Groupe de Recherches Islamo-Chrétien, 2010. (http://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1997_num_67_2_1139).
- SIX Jean-François, *Le Grand Rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon*, Bussière, Albin Michel, 2008.
- SIX Jean-François, *Charles le libéré. Foucauld rendu à lui-même*, Paris, Salvator, 2016.
- SIX Jean-François, *L'Aventure de l'amour de Dieu. 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*, Le Seuil, 1993.
- SIX Jean-François, *La postérité de Charles de Foucauld*, dans *Études*, 397/7, 2002, p. 63-73.
- SIX Jean-François, *Foucauld après Foucauld*, éditions du Cerf, 2016.

- Articles de périodiques

- DOGNIN Laurent, *Concile Vatican II et Charles de Foucauld*, dans *la Lettre aux Fraternités de la Fraternité sacerdotale*, 214 (2013), p. 3-4.
- GARDET LOUIS, *Le Père de Foucauld et l'islam*, dans *Se Comprendre* (juin-juillet 2004).
- SAINT-BON Henri, *Charles de Foucauld écrivain*, dans *Le Casoar*, 205 (2012).

- Site internet

- <http://www.charlesdefoucauld.org>

Table des matières

Introduction	3
1. Le dialogue islamo-chrétien : un enjeu majeur pour notre temps	7
1.1. Une nécessité aux contours flous.....	8
1.2. Les obstacles apparents au dialogue	9
1.3. Asseoir un dialogue constructif : quelques pistes de réflexion	11
2. Christian de Chergé : la rencontre de l'autre au péril de sa vie	12
2.1. La personnalité singulière de Christian : un substrat essentiel à son engagement	12
2.2. La découverte de l'Algérie et la rencontre de Mohamed	14
2.3. L'entrée à Notre-Dame de l'Atlas et la deuxième conversion	17
2.4. De la profession monastique perpétuelle à la mort.....	17
2.5. Un contexte socio- politique tendu.....	19
3. Les grands axes du « dialogue » islamo-chrétien selon de Chergé.....	22
3.1. Les intérêts spécifiques du chemin tracé par Christian de Chergé	23
3.2. Les conditions du dialogue.....	24
3.2.1. <i>Humilité, liberté et gratuité.....</i>	<i>24</i>
3.2.2. <i>L'espérance : un « au-delà sous le signe du temps ».....</i>	<i>26</i>
3.3. Les dialogues existentiel et spirituel : « ora et labora »	28
3.4. Une réciprocité indispensable à terme.....	32
3.5. Le cheminement théologique.....	32
3.5.1. <i>Des Ecritures plurielles mais une Parole unique : l'invitation à dépasser la lettre</i>	<i>35</i>
3.5.2. <i>Les convergences entre christianisme et islam.....</i>	<i>37</i>
4. Un homme en phase avec son temps ?.....	41
La pensée de Christian de Chergé dans la foulée de Vatican II.....	41
4.1. Les convergences entre la pensée de Christian de Chergé et le Concile Vatican II	42
4.2. Un homme en avance sur son temps ?	48
5. Charles de Foucauld, chrétien en terre d'islam à l'époque coloniale	50
5.1. Les fondements doctrinaux du rapport aux religions non-chrétiennes	51
5.2. Charles de Foucauld : chrétien solitaire en terre d'islam.....	53
5.2.1. <i>Biographique succincte.....</i>	<i>53</i>
5.2.2. <i>Une pensée inscrite dans son époque.....</i>	<i>55</i>
5.2.3. <i>La religion musulmane et son rapport au christianisme</i>	<i>58</i>
5.3. Les éléments de convergence entre Charles de Foucauld et Christian de Chergé	63
5.3.1. <i>La fraternité universelle.....</i>	<i>63</i>
5.3.2. <i>L'intérêt pour la culture autochtone maghrébine</i>	<i>64</i>
5.3.3. <i>La capacité émulative de la foi musulmane</i>	<i>65</i>

5.3.4. <i>L'importance de la prière</i>	66
5.3.5. <i>Une préparation à l'évangélisation par la qualité des rapports humains</i>	67
5.4. Deux voix aux inflexions parfois dissonantes	68
5.4.1. <i>Une sincérité à géométrie variable</i>	68
5.4.2. <i>Deux manières de concevoir la prière commune</i>	69
5.4.3. <i>L'évangélisation comme horizon indépassable ?</i>	69
5.4.4. <i>Une inégale érudition</i>	70
6. Conclusion	71
7. Bibliographie	76