Faculté de théologie (TECO)

Mémoire de Master en théologie

Christianisme et altérité en contexte d'islam majoritaire

Lecture théologique de l'expérience des moines de Tibhirine

Réalisé par
LOKO Marx Bignon Sosthène

Promoteur
JOIN-LAMBERT Arnaud

Lecteurs
GAZIAUX E.
LOBET B.

Année académique 2016-2017
2 MA

Résumé

Le présent travail intitulé « *christianisme et altérité en contexte d'islam majoritaire. Lecture théologique de l'expérience des moines de Tibhirine* » nous montre comment dans une Algérie encore meurtrie par la guerre d'indépendance et déchirée par des luttes fratricides, une poignée de moines cisterciens trouve le moyen - en descendant de la position haute dans laquelle les mettait l'élan colonialiste et missionnaire des débuts – de rendre l'un des plus beaux témoignages qui soient à la rencontre et au dialogue dans un contexte d'islam majoritaire. Cette expérience exceptionnelle au-travers de laquelle ils ont tout donné, y compris leur propre vie – et par avance – a résonné comme un écho au témoignage si beau d'un certain Mohammed, ce frère de l'islam qui quelques années auparavant aura donné sa vie pour sauver la vie à Christian de Chergé, le dernier prieur de Tibhirine. Comme quoi, la réciprocité est un facteur incontournable et inconditionnel en matière d'altérité.

Celle-ci, de l'avis du Magistère, de Claude Geffré et d'autres théologiens, est fondée sur le pluralisme religieux compris comme chemin d'accomplissement de l'unique Dessein de Dieu qui est de sauver tous les hommes sans aucune distinction en son Fils Unique Jésus-Christ. L'unicité et l'universalité du Christ fondées en son Mystère - essentiellement sur son Incarnation et sur sa Passion-Mort-Résurrection – n'enlèvent rien à la valeur salvifique des autres religions. La spécificité de l'islam fait de celui-ci une religion quasi-rivale au christianisme et du dialogue une occasion de découverte et d'interpellation réciproques de deux religions sœurs appelées à s'engager dans la lutte pour la défense et la promotion des droits de l'homme.

À la lumière de ces données, il s'avère pourtant que l'expérience des moines de Tibhirine, comme toute expérience humaine, reste limitée par des conditionnements socio-culturels et politiques sur lesquels le dialogue interreligieux ne saurait délibérément fermer les yeux. C'est, entre autres, ce sur quoi Claude Geffré insiste le plus dans sa théologie interreligieuse, appelant de tous ses vœux à ce que christianisme et islam s'interpellent réciproquement et surtout se retrouvent ensemble dans le combat pour la défense et la promotion des droits de l'homme, comme vocation et responsabilité communes.

Mots clés : christianisme, islam, altérité, rencontre, dialogue, hospitalité, réciprocité, moines de Tibhirine, les religions, salut, révélation, exclusivisme, inclusivisme, pluralisme, accomplissement, absoluité, médiation participée, économie du Verbe, économie de l'Esprit, pierres d'attente, germes du Verbe, droits de l'Homme, laïcité, émulation réciproque…

Abstract

The present work entitled "*Christianity and alterity in the context of majority Islam. Theological reading of the experience of the monks of Tibhirine*" shows us how, in an Algeria still wounded by the war of independence and torn by fratricidal struggles, a handful of cistercian monks find the means - descending from the high position in which put them the colonialist and missionary impulse of the beginning - to make one of the most beautiful witnesses to the meeting and the dialogue in a context of majority Islam. This exceptional experience through which they gave everything, including their own life - and in advance - resonated as an echo of the beautiful testimony of a certain Mohammed, the brother of Islam who, a few years earlier, gave his life to save the life of Christian de Chergé, the last prior of Tibhirine. Like what, reciprocity is an undeniable and unconditional factor in the matter of otherness.

This, in the opinion of the Magisterium, Claude Geffre and other theologians, is based on religious pluralism understood as the path of fulfillment of God's unique purpose which is to save all men without distinction in his only Son Jesus Christ. The uniqueness and universality of Christ founded in his Mystery - essentially on his Incarnation and on his Passion-Death-Resurrection - do not detract from the salvific value of other religions. The specificity of Islam makes it a quasi-rival religion to Christianity and dialogue an opportunity for the discovery and interpellation of two sister religions called to engage in the struggle for the defense and promotion of human rights of man.

In light of these data, however, the experience of the Tibhirine monks, like all human experience, is limited by socio-cultural and political conditioning on which interreligious dialogue cannot deliberately overlook. It is, among other things, what Claude Geffre insists most on in his inter-religious theology, calling for all his wishes for Christianity and Islam to call each other and, above all, find themselves together in the struggle for the defense and promotion of human rights, as a common vocation and responsibility.

Keywords: Christianity, Islam, alterity, meeting, dialogue, hospitality, reciprocity, monks of Tibhirine, religions, salvation, revelation, exclusivism, inclusivism, pluralism, achievement, absoluteness, participatory mediation, economy of the Word , economy of the Spirit, stones of waiting, germs of the Word, human rights, secularism, reciprocal emulation...

Hommage et remerciements

Hommage

À Claude Geffré, un tout grand théologien contemporain qui vivait encore quand j'ai commencé ce travail et qui s'en est allé dans le Sein du Père le 9 février 2017, pour son précieux investissement dans le dialogue interreligieux, notamment dans le dialogue islamo-chrétien.

Remerciements

- Au Professeur Arnaud Join-Lambert. Merci de m'avoir providentiellement orienté vers les sciences des religions. Merci également de votre disponibilité, de votre promptitude, vos justes remarques et suggestions. J'en suis plus qu'édifié.
- Au Fonds d'entraide et de solidarité de la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve que dirige le Professeur Régis Burnet, vice-doyen de la Faculté. Je vous dois beaucoup. Vous m'êtes venu en aide à un moment où je n'espérais plus trouver les moyens de continuer. Tout grand merci !
- À Patricia. Vous avez su essuyer mes larmes et me soutenir à plusieurs reprises dans les moments les plus difficiles que j'ai traversés ces deux dernières années. « Dieu se souvient. Il bénira ! ».
- À toute la communauté des Sœurs du Carmel de Bruxelles – Saint-Gilles – spécialement à la Mère Françoise de la Sainte Face Pham Thi Mai Huong ainsi qu'à l'ancienne Mère, Sœur Christiane de la Résurrection Meres, pour votre sollicitude fraternelle et évangélique, votre soutien tant spirituel que matériel et votre sens de l'Homme.
- Aux uns et aux autres, à tous, MERCI.

Introduction générale

Il y a de quoi être bouleversé et choqué, profondément interpellé et questionné en regardant le film intitulé *Des hommes et des dieux*[1], sur les moines de Tibhirine. Comment peut-on répondre, par une violence aussi cruelle et barbare, à un si doux témoignage de vie de moines qui ne demandaient rien d'autre qu'à exister au cœur de la société algérienne, comme un corps de charité, comme un corps d'amour ? Comment comprendre et expliquer l'enlèvement et l'assassinat, par le GIA (Groupe Islamique Armé), des sept moines de Tibhirine, malgré tout le bien que cette communauté de moines faisait autour d'elle, disons-le, au bénéfice d'une population à quasi-totalité musulmane ? On répondra, sans doute, que l'enlèvement et l'assassinat des moines est un acte purement politique et pas religieux, et qu'ils n'auraient jamais été touchés par les « bons » musulmans de Tibhirine qui les respectaient et les aimaient énormément plus pour ce qu'ils faisaient que pour ce qu'ils étaient au milieu d'eux. Soit ! Mais force est d'admettre qu'il sera néanmoins difficile voire impossible de ne reconnaître aucun lien avec l'islam, dans ce qui est arrivé aux moines de Tibhirine, fût-ce quelque chose d'exclusivement politique.

Et puis, il y a, quatre mois seulement après les moines de Tibhirine (le 1er août 1996), l'assassinat de Pierre Claverie, évêque d'Oran en Algérie, et de son chauffeur, dans un violent et sanglant attentat-suicide. Pierre Claverie, surnommé "l'évêque des musulmans" par les gens d'Oran qui admiraient sa grande connaissance de l'islam, venait tout juste de rencontrer Hervé de Charrette, ministre français des affaires étrangères dans le temps, dans le contexte encore douloureux de l'assassinat des moines et des relations plus que tendues entre Paris et Alger, et que la visite du ministre français des affaires étrangères avait tout de même quelque peu contribué à détendre. Pierre Claverie était un homme profondément ouvert à la rencontre et au dialogue ; « il a œuvré sans cesse pour mettre en relation les personnes les plus diverses et il s'est lui-même beaucoup investi dans la découverte des autres »[2]. Une fois encore, c'est un sentiment de perplexité et de mise en questionnement qui nous anime, quant à la fin à la limite barbare, ingrate et injuste qu'il a été possible d'infliger à un tel évêque catholique, dans un milieu fortement islamisé où il était plus qu'estimé. Là encore, l'islam ne saurait être radicalement écarté de la responsabilité de ce qu'il est advenu de Pierre Claverie, si ce n'est par hypocrisie.

---

[1] Xavier BEAUVOIS (réal.), *Des hommes et des dieux*, Paris, Armada Films – France 3 Cinéma – Why Not Productions, 2010, 121 minutes.
[2] Pierre CLAVERIE, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Paris, Cerf, 2004, 4ème de couverture.

Il y a, enfin, de façon bien plus large, les récents attentats de Bruxelles, du 22 mars 2016, les attentats de Paris, du 13 novembre 2015, les événements de Charlie-Hebdo et de l'hyper-casher de janvier 2015 à Paris, qui ne sont pas sans lien avec les événements plus ou moins lointains du bien funeste 11 septembre 2001 aux États-Unis. On nous dira, à raison d'ailleurs, que c'est à l'encontre d'un mode de fonctionnement capitaliste et impérialiste que les terroristes s'en sont pris. Nous répondrions : d'accord, mais pas uniquement. En attaquant l'Occident et ses valeurs, c'est sans aucun doute à l'encontre aussi d'un certain christianisme prédominant en Occident, que des terroristes se revendiquant d'un certain islam se soulèvent et réagissent. Car, quoi qu'on dise, le lien avec l'islam, quoique ténu, ne peut être dénié à cent pour cent. Il serait juste et honnête, par ailleurs, de reconnaître que la présence de l'islam, ces dernières décennies, dans un Occident marqué par un christianisme sécularisé qui aura tout de même aujourd'hui connu bien des mutations, prend de plus en plus d'ampleur, qu'elle est de plus en plus perceptible.

Cette situation à multiple facettes et à divers enjeux, loin de pétrifier et de scléroser un Occident de vieille chrétienté, est en droit et en devoir de le faire davantage réfléchir sur la question générale de l'altérité dans un milieu où musulmans et chrétiens sont appelés à cohabiter et plus, à vivre ensemble. Car, c'est de cela qu'il s'agit véritablement, le vivre-ensemble. Quelles en sont les conditions, quels en sont les contours ? Il y a lieu de se demander si la présence de plus en plus perceptible de l'islam en Occident suscite la curiosité, interroge la société occidentale et plus particulièrement le christianisme. Y a-t-il une rencontre ? Une hospitalité réciproque ? Ou alors l'indifférence, la méfiance et les préjugés – de part et d'autre - fondés sur une connaissance pauvre et bien souvent sur une méconnaissance de l'autre ne prennent-ils pas le dessus et n'abiment-ils pas des relations qui auraient tout intérêt à s'établir malgré et au-delà des différences ? Et, de façon plus ciblée, la présence chrétienne dans un milieu fortement islamisé a-t-elle un sens ? Quel est le sens de la diversité religieuse dans le dessein de Dieu ? Et quelle recherche spirituelle, quelle pratique de communion avec nos frères et sœurs musulmans ?

La démarche que nous voulons emprunter pour ce travail se veut être celle d'une méthodologie empirico-herméneutique qui prend en considération la valeur théologique d'une expérience concrète particulière pour finalement y porter un regard critique grâce à des critères et principes théologiques. Cette démarche relève largement de la méthode inductive. L'expérience des moines de Tibhirine et la valeur de l'altérité chrétienne en milieu fortement musulman qui ressort de leur expérience – objet de notre réflexion - seront donc de bout en

bout au cœur de la réflexion dans le cadre modeste de ce travail. Car l'expérience « constitue le point de départ aussi bien que le point d'arrivée de la théologie pratique et de sa méthodologie ; elle en marque radicalement – en principe – le parcours, la réflexion et les construit »[3].

Nous voyons donc assez clairement déjà d'où nous voulons partir : d'une expérience quasi-unique, l'expérience des moines de Tibhirine dans une société algérienne fortement islamisée au vingtième siècle, comme elle l'est encore aujourd'hui. Ce sera là tout l'objet de la première partie de ce Mémoire. En retraçant autant que possible l'histoire de l'implantation et de la présence de la communauté de Tibhirine en Algérie, nous verrons apparaitre comment elle a pu passer d'une position haute à une position basse caractérisée surtout par la figure de Christian de Chergé, dernier prieur de Tibhirine. La deuxième partie s'interrogera sur le christianisme comme religion de l'altérité et en montrera les fondements. C'est en compagnie de Claude Geffré, un théologien de référence en matière de théologie interreligieuse, mais aussi du Magistère et d'autres théologiens, que nous irons à la découverte du christianisme comme religion de l'altérité. Enfin, la troisième et dernière partie de notre travail, tout en revenant sur deux notions clés de la théologie des religions, analysera la pratique des moines de Tibhirine pour nous faire aller au-delà de l'altérité de Tibhirine.

[3] Jean-Guy NADEAU, *Une méthodologie empirico-herméneutique*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Montréal-Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae, 2007, 2ème édition augmentée, p. 221-234 (ici p. 222).

Chapitre 1 : L'expérience des moines de Tibhirine : de la position haute à la position basse

En 1830, la France conquiert l'Algérie et s'y installe. En 1843, douze moines de la trappe d'Aiguebelle arrivent à Staouéli, à dix-sept kilomètres à l'ouest d'Alger et s'y fixent. Quelques années plus tard, dans les années 1880, l'anticléricalisme français contraint les moines trappistes à rechercher des terres plus accueillantes dans la Slovénie des Habsbourg. En 1904, la communauté de Staouéli ferme. Il faudra attendre 1934 pour que les moines installés en Slovénie n'envoient cinq des leurs chercher refuge au Maghreb, « là où le soleil se couche ». Ils arrivent donc en Algérie et s'installent dans les montagnes de l'Atlas, précisément au domaine de Tibhirine, le 7 mars 1938. Ils y fondent alors un monastère, sous le patronage de Notre-Dame de l'Atlas. De cette date jusqu'en 1996, année de leur assassinat, les moines de Tibhirine se sont adaptés à leur temps, passant d'une position haute à une position basse.

1.1. La position haute

Il est évident que la période allant de la réinstallation des moines cisterciens-trappistes en Algérie à la fin du Concile Vatican II a été la période la plus triomphante de l'expérience faite par les moines de Tibhirine dans un milieu non chrétien à forte tradition islamique. A ce moment-là, ils se sont alors trouvés dans une position haute. Position haute, dans la mesure où « quand ils s'installent, il n'est pas question alors d'une présence discrète, mais bien d'un élan missionnaire et colonial »[4].

1.1.1. L'élan missionnaire et colonial des débuts

A cette époque-là, il ne fait aucun doute que la stratégie expansionniste de l'Église dans les pays non chrétiens était encore de mise. On attendra le concile Vatican II pour voir se faire jour une nouvelle approche de la mission qui va privilégier beaucoup plus un dialogue interreligieux. Mais nous sommes encore loin d'y être. Pour l'heure, les moines s'installent, avec entre autres objectifs, celui de faire des disciples, selon les recommandations de Notre Seigneur : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Matthieu 28, 19-20a). Cet élan missionnaire n'a pas manqué d'inspirer les premières décisions et les premières actions de la communauté de Tibhirine. Mais malgré ce premier

[4] Jean-Marie LASSAUSSE, *Le jardinier de Tibhirine*, Paris, Bayard, 2010, p. 35.

élan missionnaire dans un milieu pour le moins hostile à la foi chrétienne et suspicieux vis-à-vis de ses messagers, au prime abord, il n'empêche que « déjà au cours de cette période, le monastère vivait en paix avec son environnement, avec lequel des liens de confiance s'étaient peu à peu tissés »[5].

Un autre enjeu est aussi à voir dans une possible contribution de la présence des moines à l'entreprise colonisatrice française en Algérie. Même si les missions évangélisatrices qui ont souvent accompagné les « missions civilisatrices » dans la plupart des colonies n'y ont pas joué officiellement un rôle majeur, elles n'ont pas manqué de servir peu ou prou lesdites causes civilisatrices, en jouant en quelque sorte un rôle avant-gardiste. Elles l'ont souvent fait, de façon assez subtile, en servant d'agents de renseignement, ou alors comme de véritables statisticiens. Les moines de Tibhirine s'installent en pleine période de la colonisation française en Algérie. Très vite, ils acquièrent une grande et riche propriété de 374 hectares. « La France avait (alors) besoin de défricheurs et d'agriculteurs ! »[6]. C'est à côté donc de ce très vaste domaine agricole qu'ils construisent leur monastère ; un monastère d'une capacité de cent moines. Ils n'étaient que treize au départ. Mais progressivement, les moines verront leur nombre augmenter. Ainsi, en 1939, ils passeront à vingt, puis à une trentaine en 1951. Ils vivent alors des fruits de leurs activités agricoles, notamment de la commercialisation des produits de la vigne. Le 26 septembre 1947, le monastère reçoit le statut d'abbaye, avec la bénédiction abbatiale le 13 octobre de la même année. L'élan missionnaire de la communauté de Tibhirine est donc doublé d'un élan colonial. Dans cette position haute, la communauté connaît une évolution importante. Cette évolution n'aura cependant pas été seulement numérique, mais elle a surtout touché le sens de leur présence en Algérie. Et deux facteurs essentiels président à la mutation progressive du sens de la présence des moines de Tibhirine au milieu de leurs frères et sœurs musulmans.

1.1.2. Les paramètres d'une mutation progressive

1.1.2.1. La guerre d'Algérie

Le premier de ces facteurs, dans l'ordre chronologique du cours de l'histoire, a été la guerre d'Algérie. Elle a duré de 1954 à 1962. Cette guerre est un facteur important dans le changement de position de la présence des moines en Algérie, dans la mesure où elle a eu des

[5] Gilles ROUTHIER, *Rencontres interreligieuses et pratiques d'hospitalité. L'expérience des moines de Tibhirine*, dans Karlijn DEMASURE, Arnaud JOIN-LAMBERT et Gabriel MONET (dir.), *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie* (Théologies pratiques), Namur-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2014, p. 65-76 (ici p. 66).
[6] Bruno CHENU (éd.), *L'invincible espérance. Frère Christian de Chergé, prieur de Tibhirine*, Paris, Bayard/Centurion, 1997, p. 7.

répercussions sérieuses aussi bien sur l'Église d'Algérie, sur le monastère, que sur la vie d'un homme, Christian de Chergé, qui va conduire et marquer de son empreinte la communauté dans sa nouvelle position, en tant que Prieur, jusqu'aux événements de 1996. Nous n'en sommes pas encore là, nous y reviendrons plus loin. Pour l'heure, Christian de Chergé ne fait même pas encore partie de la communauté des moines de Tibhirine. Au cours de cette guerre, le jeune sous-lieutenant Christian de Chergé qui était alors séminariste est réquisitionné et envoyé au front, en Algérie, où il lui est confié l'administration d'un ensemble de villages. Il y passera dix-huit mois. C'est là qu'il fait une rencontre qui va le marquer pour la vie. L'homme, qui s'appelait Mohammed, était plus âgé que lui. De Mohammed, Christian lui-même donne ce témoignage : « Un homme mûr et profondément religieux qui a libéré ma foi en lui apprenant à s'exprimer, au fil d'un quotidien difficile, comme une réponse de simplicité, d'ouverture et d'abandon à Dieu »[7]. Très vite, il se lie d'amitié avec cet homme qui ne cessait de l'importuner et d'interpeller sa conscience à la fois : « Vous, les chrétiens, vous ne savez pas prier. On ne voit jamais de soldat français prier. Vous dites que vous croyez en Dieu, mais comment pouvez-vous ne pas prier si vous croyez en Dieu ? »[8]. Mais ce n'était encore là qu'un tout petit témoignage de la preuve d'amour provenant d'un musulman pour un chrétien. La preuve la plus forte, l'ultime preuve n'allait pas tarder à arriver. Alors que Christian et son ami Mohammed marchaient à travers la campagne comme à l'accoutumée, surgissent des rebelles indépendantistes armés. Mohammed s'interpose entre Christian et leurs armes et les convainc, pensait-il, que Christian était un homme de Dieu très fervent et un ami de l'Algérie. Mohammed le paiera de sa vie. On le retrouvera, le lendemain, égorgé. Christian de Chergé restera à jamais bouleversé par ce témoignage d'amour extrême. Et cela n'est pas resté sans le transformer de l'intérieur et sans influencer son sens de l'autre, de la rencontre de l'autre, du dialogue avec l'autre, toutes choses qui lui feront insuffler un nouvel élan à la présence missionnaire des moines en terre algérienne, quand il deviendra Prieur de la communauté à partir de 1971. Lui-même en témoigne assez éloquemment :

> « D'expérience, enfin, nous savons que ce martyre de la charité n'est pas l'exclusivité des chrétiens. Ce témoignage, nous pouvons le recevoir de n'importe qui, comme un don de l'Esprit. […] Plus haut dans le temps, je ne peux oublier Mohammed qui, un jour, a protégé ma

[7] B. CHENU (éd.), *L'invincible espérance*, p. 11.
[8] John KISER, *Passion pour l'Algérie. Les moines de Tibhirine. L'enquête d'un historien américain*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2006, éd. revue, corrigée et mise à jour, p. 36.

vie en exposant la sienne… et qui est mort assassiné par ses frères parce qu'il se refusait à leur livrer ses amis. […] Ubi caritas… Deus ibi est ! »[9].

À l'issue de la guerre, l'Algérie accèdera à son indépendance. C'était le 3 juillet 1962. Cela aura pour conséquence immédiate de poser le problème du maintien ou non de la présence des moines en terre algérienne. Sur les dix qu'ils étaient à l'époque, neuf ont alors décidé, après vote, que toute la communauté retourne en France. Monseigneur Duval, archevêque d'Alger, s'y oppose fermement. Cependant, la possibilité a été donnée, à ceux qui le souhaitaient, de rentrer. En 1964, la communauté en était réduite à seulement quatre moines. Ne pouvant plus contrôler tout le domaine qui leur appartenait et le paysage socio-politique ayant considérablement changé, les moines se voient dans l'obligation de céder 362 hectares de leur grand patrimoine à l'État algérien. Il ne leur en reste plus que 12. Mais bientôt, ils seront rejoints par quatre moines d'Aiguebelle ainsi que par quatre autres provenant de Timadeuc. Plus tard, en 1971, d'autres viendront encore s'ajouter à ceux qui étaient déjà là. Parmi ces derniers, Christian de Chergé que nous savons, aura été profondément marqué par la guerre, notamment par sa rencontre avec Mohammed au cours de cette guerre et le témoignage d'accueil et de charité exceptionnel à lui donné par cet ami musulman. La guerre d'Algérie a donc été en quelque chose dans la mutation du sens de la présence des moines de Tibhirine en Algérie. Le concile Vatican II apportera, lui aussi, sa contribution dans ce sens.

1.1.2.2. Le concile Vatican II

Le pape Jean XXIII convoque et ouvre à Rome le concile Vatican II, le 11 octobre 1962. Trois ans plus tard, le Concile s'achevait, qui va laisser, de façon générale, « une empreinte profonde sur l'Église catholique, notamment dans le rapport qu'elle se proposait d'entretenir avec les croyants des autres religions, et sur la formation de Christian de Chergé, ordonné en 1964, en plein concile »[10]. On pouvait relever globalement comme points importants dans ce Concile, en ce qui concerne le rapport avec les religions non chrétiennes, la liberté religieuse comme un droit humain, l'esprit d'ouverture de l'Église aux autres traditions culturelles et religieuses, l'écoute et le dialogue dans son rapport avec les autres religions, la reconnaissance même de l'Esprit de Dieu à l'œuvre dans ces religions. Une vraie "révolution copernicienne" ! La petite communauté de Tibhirine n'a pas dû rester indifférente

[9] Christian DE CHERGE, *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. 420-421.
[10] G. ROUTHIER, *Rencontres interreligieuses et pratiques d'hospitalité,* p. 66.

à tout cela. Comme toutes sinon la plupart des communautés de ce temps, elle a dû accepter de recevoir ce message nouveau qui fait bouger les lignes, en être imprégnée, et se mettre désormais davantage dans la posture d'une Église qui tend ses bras, ouvre ses mains pour accueillir tous les hommes et femmes de bonne volonté, même si on savait bien que ce désir d'unité ne devait en rien être confondu à une quelconque uniformité. Au sein même de l'Ordre des Cisterciens, des changements notables apparaissent.

> « Les abbés devinrent plus autonomes et furent autorisés à introduire des changements dans le cadre de directives définies au cours des chapitres généraux, qui rassemblent, tous les trois ans, les supérieurs de l'Ordre. Après Vatican II, le pouvoir décisionnaire bascula au profit de cette assemblée collégiale au détriment de l'abbé qui, jusqu'alors, possédait un droit de veto. Ce dernier devint alors une sorte de représentant délégué plutôt qu'un commandant en chef. Il serait désormais chargé de veiller à la mise en œuvre des décisions du chapitre général et jouerait un rôle plus pastoral auprès de l'ensemble des communautés »[11].

C'est dans le contexte d'un tel renouveau à l'interne comme à l'externe – le rapport avec les autres cultures et religions – que Christian de Chergé va rejoindre l'Ordre en septembre 1969, rejoindre en 1971 la communauté de Tibhirine dont il va devenir un peu plus tard le Prieur jusqu'aux tragiques événements de 1996.

Il est ordonné en 1964, en plein Concile. Il adhère « immédiatement et sans réserve à l'esprit d'ouverture manifesté dans la constitution pastorale du concile Vatican II, *Gaudium et spes*, parfois résumée par quelques formules choc :"Le Saint-Esprit se manifeste où il veut", ou "Le Royaume de Dieu est plus vaste que l'Église" »[12]. Les fruits de ce Concile, ajoutés à l'expérience marquante faite par Christian au cours de la guerre d'Algérie, vont immanquablement faire de lui un homme à l'esprit ouvert et un homme équilibré dans la rencontre avec les autres.

La guerre d'Algérie et le concile Vatican II, avec leurs conséquences, sont donc les deux facteurs importants qui ont largement contribué à changer le sens de la présence des moines de Tibhirine en Algérie, et qui les ont fait alors passer progressivement d'une position haute à une position basse.

---

[11] J. KISER, *Passion pour l'Algérie*, p. 67.
[12] J. KISER, *Passion pour l'Algérie*, p. 61.

1.2. La position basse

Il s'agit de la position dans laquelle s'est retrouvé le monastère Notre-Dame de l'Atlas après la guerre d'Algérie avec l'indépendance de l'Algérie qui a vu partir la plupart des frères, après le Concile Vatican II qui a apporté un souffle nouveau à l'Église et à sa missiologie, mais bien plus encore, après l'arrivée au monastère, en 1971, de Christian de Chergé. Ces événements n'ont pas manqué de conduire le monastère à repenser radicalement son projet en lui donnant de nouvelles bases. Déjà, nous l'avons dit précédemment, le monastère a dû céder 362 hectares de ses terres à l'État algérien. C'est déjà un signe qu'il commençait à ne plus se trouver dans la position haute où la priorité devait être la conversion des non chrétiens – ici, les musulmans – avec le plus possible de moyens matériels et une interaction réciproque avec les colonisateurs. Dans ce sens, le plus important était les stratégies qu'on mettait en place pour l'annonce de l'Évangile et la conversion de qui devait l'être. Il commençait plutôt à se trouver dans une posture plus basse où la priorité était le « désir de rencontrer l'autre et de vivre avec lui »[13], tout simplement, à la manière d'un ferment dans la pâte. Une rencontre qui est entendue comme un donner et un recevoir réciproques. Cette position, nul autre mieux que Christian de Chergé, fort de ses expériences passées, ne l'a incarnée.

1.2.1. Une position dominée par la figure de Christian de Chergé

Nous n'avons cessé de l'évoquer depuis le début. Mais qui est réellement Christian de Chergé, lui dont le destin est si lié à celui de la communauté de Tibhirine ? Il est important que nous dressions de lui, ici, un portrait assez rapide qui nous permettra de mieux comprendre l'expérience des moines de Tibhirine.

Christian naît le 18 janvier 1937, à Paris, deuxième enfant d'une fratrie qui en compte huit. Guy de Chergé, son père, est un général de l'armée française. En 1942, il est muté en Algérie où il commande une unité d'artillerie. Sa famille y restera jusqu'à la libération. C'est à l'occasion, que le jeune Christian prend contact, pour la première fois, avec cette terre algérienne. Très vite, sa mère lui apprend à respecter les croyants musulmans. « Étonné et interrogatif devant des musulmans en prière, sa mère lui a simplement dit : "Ils font leur prière. Il ne faut pas se moquer d'eux. Eux aussi adorent Dieu" »[14]. Lui-même, commentant cet épisode des années après, dira : « J'ai toujours su que le Dieu de l'Islam et le Dieu de

[13] G. ROUTHIER, *Rencontres interreligieuses et pratiques d'hospitalité*, p. 67.
[14] Christian SALENSON, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine* (Prier 15 jours avec, 102), Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2006, 4e édition, p. 16.

Jésus-Christ ne font pas nombre »[15]. Après avoir fait ses études chez les Marianistes au collège Sainte-Marie à Paris, le jeune Christian, très tôt engagé dans le scoutisme, entre au séminaire des Carmes à Paris, en octobre 1956. Mais avant, il étudie les lettres à la Sorbonne, pendant un an, pour répondre au souhait de son père de le voir polytechnicien. Ses études au séminaire se feront pendant la période préparatoire au Concile Vatican II, et il sera ordonné, le 21 mars 1964, en plein déroulement du Concile. Mais entre-temps - comme nous l'avons évoqué plus haut - avant son ordination, Christian a fait une expérience exceptionnellement unique en Algérie où la rencontre avec Mohammed l'a complètement remué. Cet épisode de sa vie nous est déjà connu, nous n'allons plus y revenir. Mais il est bon de savoir que cet épisode a constitué, pour Christian, « l'événement fondateur de sa vocation monastique en terre d'Algérie »[16]. Lui-même en dit ceci :

> « Dans le sang de cet ami, j'ai su que mon appel à suivre le Christ devrait trouver à se vivre, tôt ou tard, dans le pays même où m'avait été donné le gage de l'amour le plus grand… J'ai su, du même coup, que cette consécration devait se couler dans une prière en commun pour être vraiment témoignage d'Église et signe de la communion des saints »[17].

Il est tout à fait intéressant de remarquer qu'à la base de la vocation monastique de Christian en terre d'Algérie, il y a un témoignage d'amour, un amour qui va jusqu'au don de sa vie, et un témoignage donné par l'une de ces personnes qu'on était censé évangéliser. C'est pourquoi, très tôt, Christian a compris sa consécration et la mission en général en terre étrangère, comme une altérité, un être-avec, une prière en commun, comme il l'appelle. D'ailleurs, Mohammed ne cessait de lui faire remarquer que les chrétiens ne savaient pas prier, et plus tard, Christian va devenir en Algérie, tout simplement un « priant parmi d'autres priants », et non pas un priant parmi des mécréants ou des infidèles. Et mieux encore. Thierry Becker, prêtre du diocèse d'Oran en Algérie, écrit ceci au sujet de Christian et à l'occasion des vingt ans de l'assassinat des moines : « Il s'est laissé imprégner par l'islam qu'il voyait professé par les voisins et les visiteurs du monastère. Il a été profondément touché par des rencontres avec des musulmans dont la vie, la mort ou la prière ont orienté sa relation à Dieu, sa prière et sa réflexion »[18]. Cela, à notre sens, semble assez important pour bien comprendre la position basse dans laquelle s'est retrouvé le monastère, surtout après l'arrivée de Christian

[15] C. SALENSON, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine*, p. 16.
[16] C. SALENSON, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine*, p. 17.
[17] C. SALENSON, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine*, p. 17.
[18] Thierry BECKER, *Christian de Chergé et l'islam à travers le Ribat es Salam*, dans *Spiritus*, 226 (2017), p. 7-15 (ici p. 7).

de Chergé, et davantage encore quand il prendra les rênes de la communauté en tant que Prieur des moines de Tibhirine. Mais nous n'y sommes pas encore.

Après son ordination en 1964, Christian reste au service du diocèse de Paris. Il y travaille pendant cinq ans. Il avait déjà ressenti, à cette époque-là, sa vocation à la vie monastique et en avait parlé à Monseigneur Veuillot, archevêque de Paris. Mais celui-ci n'est pas encore prêt à le laisser partir. Puis, en septembre 1969, c'est chose faite, Christian fait enfin son entrée au monastère cistercien d'Aiguebelle. Aiguebelle est la maison mère de Tibhirine. Il y fait son noviciat. Le 15 janvier 1971, il est envoyé à Tibhirine. C'est là, comme il le souhaitait, qu'il prononce ses vœux temporaires. S'en suit un stage d'arabe dialectal. Puis Christian est envoyé à Rome où il suit, pendant deux ans, des cours d'arabe et d'islamologie. De retour à Tibhirine, Christian prononce ses vœux perpétuels. C'était en la fête de sainte Thérèse de l'enfant Jésus, patronne des missions, le 1er octobre 1976. Il partagera alors avec sa communauté les motivations réelles de sa présence à Tibhirine. « Il évoque l'appel entendu dans l'amitié qui le liait à Mohammed d'être "priant parmi d'autres priants", le besoin d'une communauté et d'une prière commune, la place de la lecture du Coran, le sens d'un vœu de stabilité en Algérie »[19]. Ces vœux vont commencer à se concrétiser avec le « Ribât-el-salâm », un groupe initié par le père Claude Rault, un père blanc, auquel se joignent plus tard des musulmans.

> « 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 »[20].

À ce creuset d'échange et de communion dans la prière, il faut ajouter l'entente et l'harmonie avec le voisinage. Après avoir rétrocédé la plupart de ses terres au gouvernement algérien, avions-nous dit plus haut, le monastère n'en avait gardé que 12 hectares sur les 374 qu'il possédait initialement. Ces 12 hectares, les moines vont les exploiter avec leurs voisins musulmans réunis en coopérative. Et de cette exploitation commune, ils partageront les fruits de façon égale. Ils s'entendaient donc bien avec leurs voisins. Un dispensaire avait été créé dans le monastère. Et l'un des frères de la communauté, le frère Luc, y soignait la population locale. Au monastère, il a même été aménagé une salle, à un moment donné, pour servir de lieu de prière – de mosquée – pour les habitants de Tibhirine. Ainsi, dira Christian plus tard, « venant de notre clocher ou du muezzin, les appels à la prière établissent entre nous une saine

[19] C. SALENSON, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine*, p. 19.
[20] C. SALENSON, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine*, p. 19.

émulation réciproque »[21]. Ces expériences vont profondément marquer et édifier la personnalité de Christian de Chergé. À cela s'ajoutent le discours du pape Jean-Paul II à Casablanca, en août 1985, ainsi que la rencontre d'Assise du 27 octobre 1986, qui confortent Christian et consolident son approche du dialogue interreligieux.

Il est élu prieur de la communauté en 1984, réélu en 1990, sans savoir que six ans plus tard, en 1996, juste avant une nouvelle élection, il sera enlevé avec six autres de ses frères. Mais, dans cette position basse où se trouvait le monastère, Christian se sera véritablement révélé comme l'homme de la prière, l'homme du dialogue et l'homme de la vie offerte.

1.2.2. L'homme de la prière

Il est très intéressant de se rendre compte que l'expérience spirituelle de Christian de Chergé, qui a d'ailleurs beaucoup évolué avec le temps, loin d'être un monologue ou un soliloque ou encore un seul à seul avec l'Autre, cette expérience l'a plutôt conduit à découvrir la prière comme une rencontre avec l'autre, fût-il musulman, pour la rencontre commune avec le Tout Autre, dans un mélange de voix. Qu'il nous souvienne qu'à cette étape de l'expérience des moines, ils en étaient arrivés à se définir comme des « priants parmi d'autres priants ». Qu'il nous souvienne aussi que grâce à sa mère, Christian n'ignorait plus que les musulmans aussi savaient prier et adoraient Dieu. Et mieux encore, grâce à l'expérience unique de sa rencontre avec son ami Mohammed qui ne perdait aucune occasion pour lui faire comprendre que les chrétiens ne savaient pas prier, Christian ne savait que trop que les musulmans pouvaient même prier mieux que les chrétiens. Son approche de la prière comme rencontre de l'Autre avec l'autre transparaît, entre autre, dans une expérience que Christian lui-même nous rapporte et qu'il appelle « Nuit de feu ». C'était le dimanche 21 septembre 1975, en plein ramadan. Revenu au monastère, après deux années au Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica – l'Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie - à Rome, Christian y tenait le rôle d'hôtelier. Il accueillait donc les hôtes du monastère, et il va recevoir la grâce d'accueillir l'autre dans son seul à seul avec Dieu et d'accepter que la prière de l'autre se mêle à sa prière pour s'adresser à l'Autre. Cet autre, c'était un musulman. Christian, retourné à la chapelle après les complies, pensait alors profiter du calme et de la paix du soir. Il raconte :

> « Un quart d'heure après Complies, retour à la chapelle… Silence du soir, cette plage au rivage de la Parole où viennent se briser comme vagues tous les mots et les bruits du jour. Pénombre de la nuit, à l'ombre d'une Présence confiée à la vigilance de la lampe vacillant au sanctuaire.

[21] C. SALENSON, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine*, p. 20.

> Prière d'abandon, prosterné entre l'autel et le tabernacle […]. Et puis cette autre présence qui s'approche doucement, insolite. Tu étais donc là toi aussi, tout contre le même autel, frère à genoux, prosterné. Le silence continue, un long moment. Un murmure s'élève, venu des profondeurs, puis s'amplifie, s'arrachant à quelque abîme, telle une source paisible, et tout à la fois irrésistible : ALLAH ! « Dieu ! » ALLAH AKBAR ! « Le Tout-Grand ! » Soupir. « Dieu ! » À nouveau et encore ce soupir, comme de l'enfant qui se nourrit et qui ne s'arrête un instant que pour reprendre souffle avant d'en redemander ; soupir de celui-là qui sait la prière insatiable, et qui ne se rassasie pas d'être là, tourné, si petit, vers le Tout-Autre. Silence. Alors tu t'es tourné vers moi : « Priez pour moi. » Un autre silence, ton attente. Nous avions à peine échangé quelques mots depuis ton arrivée, lundi, avec lui, notre ami commun. Tu restes là. Il me faut risquer des mots que j'entendrai à peine : Seigneur Unique et Tout-Puissant, Seigneur qui nous vois, Toi qui unis tout sous ton regard, Seigneur de tendresse et de miséricorde, Dieu qui est nôtre, pleinement. Apprends-nous à prier ensemble, Toi, le seul Maître de la prière, Toi qui attires le Premier ceux qui se tournent vers Toi, Toi, Toi, Toi… Dès lors, notre prière à deux voix. L'arabe et le français se mélangent, se rejoignent mystérieusement, se répondent, se fondent et se confondent, se complètent et se conjuguent. Le musulman invoque le Christ. Le chrétien se soumet au plan de Dieu sur tous les croyants, et sur l'un d'entre eux qui fut le prophète Muhammad […]. Le chemin se fait plus étroit, tandis que le silence plus dense encore se fraie la route commune vers l'amour de ce Dieu partagé […]. Faut-il dire qu'on s'est arrêté ? Il était 23 heures passé ! Depuis 20 heures, nous étions là, côte à côte… Tout ce temps, un instant, à ne pas y croire ! »[22].

Il était vraiment nécessaire de laisser Christian lui-même s'exprimer et de ne rien omettre de ses propos que ce qui n'est pas absolument indispensable, pour comprendre l'homme de la prière qu'il est, de quoi et de qui sont faites ses prières. Et alors, nous découvrons un Christian de Chergé tellement uni, tellement "mêlé" à l'autre, quel qu'il soit, que sa prière ne saurait l'exclure. À travers cette expérience, « Christian trouve sa place de priant non seulement au milieu des priants de l'islam mais avec eux dans une prière commune. Il a fait une expérience de cette communion des saints dans laquelle il voit déjà réunis les chrétiens avec les croyants de l'islam »[23]. Ainsi se dessine et se précise de plus en plus clairement la théologie interreligieuse de Christian de Chergé. Il était également l'homme du dialogue.

---

[22] B. CHENU (éd.), *L'invincible espérance*, p. 33-37.
[23] T. BECKER, *Christian de Chergé et l'islam à travers le Ribat es Salam*, p. 8.

1.2.3. L'homme du dialogue

C'est à travers le commentaire du récit de la visitation, que nous voudrions présenter Christian de Chergé sous l'angle de l'homme du dialogue. Gilles Routhier a su bien retranscrire un enregistrement de ce commentaire que Christian a prononcé lors d'une retraite qu'il a prêchée aux Petites Sœurs de Jésus en 1990, au Maroc. Dans ce commentaire, Christian semble indiquer clairement que le secret de la rencontre et du dialogue réside dans la capacité du porteur de la Bonne Nouvelle à reconnaître que l'autre n'est pas vide mais porteur aussi de quelque chose, et dans la capacité à laisser l'autre finalement et a priori engager la communication. Ici aussi, nous préférons restituer ce commentaire in extenso, pour une meilleure visibilité de cette approche du dialogue:

> « J'imagine assez bien que nous sommes dans cette situation de Marie qui va voir sa cousine Élisabeth et qui porte en elle un secret vivant qui est encore celui que nous pouvons porter nous-mêmes, une Bonne Nouvelle vivante. Elle l'a reçue d'un ange. C'est son secret et c'est aussi le secret de Dieu. Et elle ne doit pas savoir comment s'y prendre pour livrer ce secret. Va-t-elle dire quelque chose à Élisabeth ? Peut-elle le dire ? Comment le dire ? Comment s'y prendre ? Faut-il le cacher ? Et pourtant, tout en elle déborde, mais elle ne sait pas. D'abord, c'est le secret de Dieu. Et puis, il se passe quelque chose de semblable dans le sein d'Élisabeth. Elle aussi porte un enfant. Et ce que Marie ne sait pas trop, c'est le lien, le rapport, entre cet enfant qu'elle porte et l'enfant qu'Élisabeth porte. Et ça lui serait plus facile de s'exprimer si elle savait ce lien. Mais sur ce point précis, elle n'a pas eu de révélation, sur la dépendance mutuelle entre les deux enfants. Elle sait simplement qu'il y a un lien puisque c'est le signe qui lui a été donné : sa cousine Élisabeth. Et il en est ainsi de notre Église qui porte en elle une Bonne Nouvelle – et notre Église c'est chacun de nous - et nous sommes venus un peu comme Marie, d'abord pour rendre service, mais aussi, en portant cette Bonne Nouvelle, comment nous allons nous y prendre pour la dire… et nous savons que ceux que nous sommes venus rencontrer, ils sont un peu comme Élisabeth, ils sont porteurs d'un message qui vient de Dieu. Et notre Église ne nous dit pas et ne sait pas quel est le lien exact entre la Bonne Nouvelle que nous portons et ce message qui fait vivre l'autre. Finalement mon Église ne me dit pas quel est le lien entre le Christ et l'Islam. Et je vais vers les musulmans sans savoir quel est ce lien. Et voici que, quand Marie arrive, c'est Élisabeth qui parle la première. Pas tout à fait exact car Marie a dit : as salam alaïkum ! Et ça c'est une chose que nous pouvons faire ! On dit la paix : la paix soit avec vous ! Et cette simple salutation a fait vibrer quelque chose, quelqu'un en Élisabeth. Et dans sa vibration quelque chose s'est dit… qui était la Bonne Nouvelle, pas toute la Bonne Nouvelle, mais ce qu'on pouvait en percevoir dans le moment. D'où me vient-il que… l'enfant qui est en moi a tressailli ? Et vraisemblablement, l'enfant qui était en Marie a

tressailli le premier. En fait, c'est entre les enfants que cela s'est passé cette affaire-là… Et Élisabeth a libéré le Magnificat de Marie »[24].

1.2.4. L'homme de la vie offerte et du pardon

Christian de Chergé était également l'homme de la vie offerte et du pardon. Il ne peut y avoir une véritable altérité sans un véritable don de soi, sans sacrifice, sans pardon. Dans les dernières années avant l'enlèvement des moines de Tibhirine, Christian sent l'étau se resserrer de plus en plus autour de la communauté. En témoignent ces écrits de l'époque. Il y avait sans doute moyen de devancer les événements et de faire en sorte qu'ils ne se produisent pas. Mais Christian est resté tellement serein, avec les autres frères, qu'on pourrait penser que pour lui la rencontre et l'hospitalité avaient un prix, et pas des moindres, celui de l'offrande de sa vie. Et pour cela, il n'y aurait donc pas à en vouloir à qui le frapperait aveuglément. Le pardon était d'avance accordé. Le 1er décembre 1993 – date anniversaire de l'assassinat de Charles de Foucauld, perpétré le 1er décembre 1916 – Christian de Chergé, sans doute sensible à cet anniversaire, écrit un texte assez prophétique de ce qui allait lui arriver ainsi qu'à ses frères moines moins de trois ans plus tard ; un texte qui montre combien il était préparé, avec ses frères, aux événements de 1996, et combien il avait offert sa vie.

> « S'il m'arrivait un jour – et ça pourrait être aujourd'hui – d'être victime du terrorisme qui semble vouloir englober maintenant tous les étrangers vivant en Algérie, j'aimerais que ma communauté, mon Église, ma famille, se souviennent que ma vie était DONNÉE à Dieu et à ce pays. Qu'ils acceptent que le Maître unique de toute vie ne saurait être étranger à ce départ brutal. Qu'ils prient pour moi : comment serais-je trouvé digne d'une telle offrande ? 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, en même temps que de pardonner de tout cœur à qui m'aurait atteint […] C'est trop cher payé ce qu'on appellera, peut-être, la « grâce du martyre » que de la devoir à un Algérien, quel qu'il soit, surtout s'il dit agir en fidélité à ce qu'il croit être l'islam […] Et toi aussi, l'ami de la dernière minute, qui n'aura pas su ce que tu faisais. Oui, pour toi aussi je le veux, ce MERCI, et cet « À-DIEU » en-

[24] G. ROUTHIER, *Rencontres interreligieuses et pratiques d'hospitalité*, p. 71-72.

> visagé de toi. Et qu'il nous soit donné de nous retrouver, larrons heureux, en paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux. AMEN ! Inch Allah ! »[25].

Tout est là, dit, de la vie offerte, du pardon demandé et du pardon offert.

1.3. Les autres frères et la vie communautaire à Tibhirine

Il n'y avait pas que le frère Christian de Chergé. On ne saurait parler d'altérité, c'est-à-dire de rapport à l'autre, sans évoquer le rapport au frère de la même communauté, et dans notre contexte, cette fraternité qui se vivait dans la communauté de Tibhirine.

1.3.1. Les autres frères

Ils étaient neuf frères dans la communauté en cette nuit du 26 au 27 mars 1996 quand survient un groupe armé. La suite et la fin, nous les connaissons. Ces neuf frères, c'était bien-sûr Christian, mais aussi Christophe, Luc, Michel, Célestin, Paul, Bruno – arrivé exprès de la communauté de Fès, une annexe de Tibhirine créée en 1988, pour l'élection du nouveau prieur - Amédée et Jean-Pierre. Seuls les deux derniers survivront. Les sept autres ont été enlevés puis monstrueusement assassinés. Si le plus connu d'entre eux était, de toute évidence, Christian de Chergé, le prieur de la communauté au moment des faits, les autres ne l'étaient pas moins. Nous n'avons pas la prétention de retracer le parcours de chacun d'entre eux. Cependant, s'il en est un que nous ne pouvons pas passer sous silence, c'est bien le frère Luc. Le frère Luc, médecin, est bien connu pour les soins qu'il dispensait avec amour aux personnes du voisinage totalement musulman. Il recevait parfois jusqu'à 80 personnes par jour[26]. Le cardinal Philippe Barbarin rapporte un témoignage de Michael Lonsdale sur les activités du frère Luc :

> « Quand il donne ses consultations, ses patients, venus des villages alentour, sont des gens si simples qu'il fait des petits dessins pour expliquer comment prendre les médicaments. Il est merveilleux aussi quand il prodigue ses conseils, comme un bon grand-père, à une jeune fille qui vient de découvrir qu'elle est amoureuse… »[27].

Monseigneur Claude Rault, surnommé l'évêque du désert, qui est en charge du diocèse de Laghouat en Algérie, depuis 2004, a eu le bonheur de fréquenter les moines de Tibhirine et

---

[25] B. CHENU (éd.), *L'invincible espérance*, p. 221-224.
[26] Cf. Jean-Marie GUENOIS, *Le dernier moine de Tibhirine témoigne*, dans *Le Figaro*, (5 février 2011), en ligne : http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/02/05/01016-20110205ARTFIG00005-le-dernier-moine-de-tibhirine-temoigne.php (consulté le 12 octobre 2016).
[27] Philippe Cardinal BARBARIN, *Des ténèbres à la lumière*, dans Christophe HENNING (dir.), *Tibhirine. L'héritage*, Paris, Bayard, 2016, p. 21-34 (ici p. 30).

leur monastère à partir de 1972. C'est avec le frère Placide qu'il a souvent été en contact à chacune de ses descentes au monastère. Mais il n'a pas manqué de remarquer le frère Luc et de rendre ce témoignage sur son humilité, sa discrétion et son engagement aux côtés des souffrants :

> « Je croisais parfois frère Luc, le médecin. Figure assez énigmatique, réservée, discrètement présente aux offices à la dernière place, tout près de la chapelle. S'il y avait eu quelque pilier, il s'y serait dissimulé. Il voulait être prêt à aller là où frappaient la maladie, le mal-être et la souffrance. Lorsqu'il faisait la lecture lors de la messe ou de l'office des heures, sa voix claire, lente et profonde, me séduisait : elle résonne encore dans mes oreilles aujourd'hui. »[28].

Il y a, enfin, le témoignage du frère Jean-Pierre, le seul survivant à ce jour - le frère Amédée étant décédé en 2008. Luc était, avec Amédée, l'un des deux frères dont Jean-Pierre était le plus proche. Dans une interview qu'il donne au journal *Le Figaro*, le 5 février 2011, Jean-Pierre ne tarit pas d'éloges sur la qualité des relations que frère Luc entretenait avec ses autres frères, et qui étaient de loin meilleures à celles qu'aucun autre membre de la communauté ne pouvait avoir avec les autres aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. Quand *Le Figaro* lui demande : « *De qui étiez-vous le plus proche ?* », il répond :

> « De frère Luc! On était très proches tous les deux. Il n'était pas prêtre, il était frère. On pouvait se confier à lui. Il était plein de sagesse. Dans une petite communauté où il n'y a pas beaucoup de prêtres, il n'est pas facile de trouver un directeur spirituel. Si on avait un problème ou une difficulté de relation avec un frère, on allait d'abord voir frère Luc, sachant très bien comment il allait répondre. C'était un modèle... Au chapitre, même pendant la période de tension et de peur, il avait toujours le mot pour faire rire. Il était précieux pour la vie commune. Même si, comme médecin, il avait un régime spécial, car il était dans son dispensaire toute la journée et qu'il faisait, en plus, la cuisine! Il commençait ses journées à 1 heure du matin pour être prêt à 7 heures au dispensaire. Il avait beaucoup d'asthme et n'arrivait pas à dormir. Il dormait assis! »[29].

On voit bien se profiler la démarche communautaire qui se déploie à travers la biographie des autres frères de Tibhirine aussi. On touche là, en effet, à un aspect très important de l'altérité chrétienne : cette espèce de vie commune quasi-propre au christianisme

---

[28] Monseigneur Claude RAULT, *Des moines dans la montagne*, dans Christophe HENNING (dir.), *Tibhirine. L'héritage*, Paris, Bayard, 2016, p. 51-78 (ici p. 57).

[29] J.-M. GUENOIS, *Le dernier moine de Tibhirine témoigne*, dans *Le Figaro*, (5 février 2011), en ligne : http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/02/05/01016-20110205ARTFIG00005-le-dernier-moine-de-tibhirine-temoigne.php (consulté le 12 octobre 2016).

et qui est en quelque sorte l'humus dans lequel germe et féconde la relation à l'autre. La question de l'altérité, c'est bien d'abord la question du rapport au frère en communauté.

1.3.2. La vie communautaire à Tibhirine

Il est important de mettre en lumière la vie communautaire des moines à Tibhirine, car on ne peut concevoir une altérité, c'est-à-dire une relation avec l'autre, différent, si cette relation avec les frères d'une même communauté n'a pas été possible. Et à cet égard, Tibhirine est vraiment le modèle d'un creuset où des différences sont parvenues, non pas en un jour mais progressivement, à une harmonie telle qu'elle est appelée à exister entre des frères d'une même communauté. Harmonie et non pas assimilation. Chacun des moines avait son histoire, son caractère, et le service propre qu'il rendait dans la communauté. Il y avait dans cette harmonie acquise au fil du temps, quelque chose qui dépassait la volonté propre des moines, leurs propres forces ; il y avait dans cette harmonie consentie et vécue, quelque chose qui relevait nécessairement de la grâce de Dieu. On peut même dire que cette espèce de vie commune - qui met en face de soi l'autre, différent, avec lequel on parvient à une vie fraternelle par la rencontre, le dialogue et le partage – est l'une des spécificités du christianisme. Le frère Jean-Pierre est sans équivoque sur les débuts de la communauté de Tibhirine. C'était loin d'être une communauté de saints :

> « Notre communauté était, à ses débuts, d'une instabilité chronique. Si le Seigneur me permet d'utiliser une image quelque peu triviale, je dirais que Tibhirine ressemblait alors à un véritable "panier à salade" : nous y étions secoués dans tous les sens. En treize ans, le monastère a changé treize fois de supérieur ! Les offices étaient réguliers, mais le monastère était petit avec une moyenne de onze frères et sa clôture, imparfaite, entraînait des contacts épisodiques avec la population. Certains religieux nouvellement arrivés ne comprenaient pas ces particularités ; ils n'admettaient pas non plus qu'une trappe puisse tolérer, en son sein, une activité de soins, telle que la menait frère Luc dans son dispensaire. Ainsi ces moines se sentaient-ils déstabilisés par rapport à ce qu'ils connaissaient dans leurs abbayes, strictes et bien réglées »[30].

Chacun des moines avait une personnalité forte et un caractère parfois rugueux. Et cela rendait bien difficile leur cohésion. Les tensions que connaissait la communauté s'exprimaient parfois avec violence. Dans le film « Des hommes et des dieux », on voit l'un des frères s'en prendre ouvertement à Christian de Chergé : « On ne t'a pas élu pour que tu décides seul ! ». Cela témoigne de ce qu'ils ne parvenaient pas toujours à une décision unanime. Cependant,

[30] Frère Jean-Pierre SCHUMACHER et Nicolas BALLET, *L'esprit de Tibhirine*, Paris, Seuil, 2012, p. 98.

c'est en suivant la règle de saint Benoît : « Ora et labora », en priant donc sept fois par jour dans leur chapelle, en travaillant et en accueillant, qu'ils parviennent à cette harmonie dont nous parlions. Monseigneur Claude Rault met l'accent sur la part de la grâce dans la réalisation de cette harmonie : « Sans aucun doute, la main d'un Autre était à l'œuvre qui les contenait tous. Pour être différents, ils l'étaient, mais il ne paraissait rien de détonnant dans cette "salade communautaire" que, finalement, je trouvais à mon goût ! »[31].

Pour aller un peu plus loin, il est important de souligner que le dialogue avec l'islam dont Tibhirine est une référence incontestable n'est pas l'œuvre uniquement de Christian de Chergé. Bien-sûr, c'était son intuition spirituelle qui rejoignait d'ailleurs sa trajectoire personnelle et cette fibre particulière qu'il avait pour l'islam. Les autres, même s'ils respectaient cet engagement personnel, ne le partageaient pas pour autant. Christian en souffrait dans le silence et ne profitait même pas de sa position avantageuse de prieur de la communauté pour donner une orientation communautaire à ce qu'il estimait être sa vocation personnelle. Tout s'est fait avec le temps. Avec la création du *Ribât-el-Salâm* et le terrorisme dans les « années noires », beaucoup de choses allaient changer au monastère. Au point où la communauté était devenue plus apte à suivre les intuitions spirituelles de Christian de Chergé. Cette orientation de la vie monastique vers l'islam se dorait d'une sensibilité collective. Le résultat en a été finalement la décision unanime des moines de rester à Tibhirine, au fort de la tourmente, malgré des menaces terroristes persistantes. Monseigneur Claude Rault met en évidence le rôle de chacun des frères dans l'évolution des rapports islamo-chrétiens auxquels ils étaient parvenus avant l'enlèvement des sept moines :

> « Je ne pense pas que cette évolution soit due au seul frère Christian. Seul, il n'aurait pu entamer cette "conversion". Je suis impressionné par le chemin parcouru par chacun des frères. Leur décision de rester au sein de la tourmente était le fruit d'un long travail intérieur qui ne peut être que celui de l'Esprit »[32]

Conclusion partielle

Tout l'objet de la première partie de notre travail sur *le christianisme et l'altérité en contexte d'islam majoritaire* a consisté à braquer les faisceaux lumineux sur l'expérience unique des moines de Tibhirine dans une société algérienne fortement islamisée au vingtième siècle, comme elle l'est encore aujourd'hui. En retraçant autant que possible l'histoire de

[31] Monseigneur C. RAULT, *Des moines dans la montagne*, p. 55.
[32] Monseigneur C. RAULT, *Des moines dans la montagne*, p. 64.

l'implantation et de la présence de la communauté de Tibhirine en Algérie, nous voyons apparaître comment elle a pu passer d'une position haute à une position basse caractérisée surtout par la figure de Christian de Chergé, dernier prieur de Tibhirine, et surtout comment, en étant des « priants parmi d'autres priants », les moines ont su vivre en communion avec leurs frères et sœurs musulmans. Mais cela a pu aussi être véritablement possible grâce notamment au caractère unique du frère Christian de Chergé, homme de prière, de dialogue, de la vie offerte et du pardon. Christian, à lui tout seul, n'aurait toutefois pas pu établir ce dialogue de vie avec l'islam sans l'implication de ses frères. Le dialogue avec l'autre, musulman, commence de toute évidence par le dialogue avec l'autre, frère de la même communauté. Le chemin que les frères de Tibhirine faisaient ensemble était absolument utile pour la possibilité d'une heureuse ouverture au monde musulman environnant. Cependant, l'exécution exécrable des frères en 1996 est sans doute un signe que dans la rencontre et le dialogue, beaucoup de choses restent encore à dire.

Chapitre 2 : Le christianisme : une religion de l'altérité

Au regard du témoignage de vie et de l'expérience spirituelle des moines à Tibhirine, ainsi que d'autres expériences tant collectives que singulières, le christianisme peut assumer la prétention d'être une religion de l'altérité. Comme telle, il se refuse à vivre en vase clos, recroquevillé sur lui-même, mais il accepte de s'ouvrir à la différence avec laquelle il ne cesse d'établir tant bien que mal un dialogue on ne peut plus indispensable pour l'inévitable vivre-ensemble des peuples comme des religions. Si une telle attitude n'a pas toujours eu cours dans la longue et riche histoire du christianisme, force est de reconnaître qu'elle s'impose et se développe depuis le concile Vatican II. Ce Concile aborde notamment la relation du christianisme avec l'islam en rappelant quelques traits saillants de la doctrine de l'islam qu'avec le christianisme il a en partage :

> « L'Église regarde aussi avec estime les musulmans qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes, et aux décrets duquel, même s'ils sont cachés, ils s'efforcent de se soumettre de toute leur âme, comme s'est soumis à Dieu Abraham, à qui la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent cependant comme prophète, et ils honorent sa mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. En outre, ils attendent le jour du jugement, lors duquel Dieu rétribuera tous les hommes après les avoir ressuscités. C'est pourquoi ils accordent du prix à la vie morale et ils rendent un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne »[33].

Après ces mots valorisant une convergence, le Concile exhorte alors les musulmans à oublier les nombreuses inimitiés et dissensions du passé avec les chrétiens afin de rechercher et promouvoir ensemble la compréhension mutuelle et, « pour tous les hommes, la justice sociale, les biens de la morale, la paix et la liberté »[34].

D'où vient une telle attitude ? Les mobiles de cette position tout à fait singulière et « révolutionnaire » sont à chercher sans doute dans un essoufflement séculaire de la missiologie même de l'Église essentiellement conçue comme conversion des « païens », et dans une relecture plus fructueuse des signes des temps. Nous nous trouvions, en effet, dans l'après-seconde guerre mondiale et dans la fièvre de la décolonisation. La mission de l'Église n'était pas exempte de ces grands marqueurs de notre histoire contemporaine.

---

[33] CONCILE VATICAN II, *Nostra Aetate*, n° 3.
[34] CONCILE VATICAN II, *Nostra Aetate*, n° 3.

Mais plus que les mobiles de ce nouveau rapport d'altérité avec les autres religions, ou encore la manière dont est mené le dialogue proprement dit, ce sont les fondements et les conditions mêmes de cette attitude à l'égard des autres pratiques religieuses qui ici nous intéressent ; de même, avant tout, la place du pluralisme religieux dans le dessein de Dieu. Il ne serait pas du tout inutile, pour commencer, de clarifier en quel sens nous comprenons et employons ici le mot « altérité ». Il s'agit, sans conteste, de cette attitude toute nouvelle du christianisme qui, sans nier la mission de l'Église mais en en modifiant le style, entre en dialogue avec les autres religions. Ce dialogue, tout en privilégiant l'identité chrétienne, respecte les valeurs, les richesses, les doctrines et pratiques propres des autres religions et mieux, les considère comme des semences du Verbe[35]. C'est avec Claude Geffré qui n'est pas des moindres théologiens sur les questions de la différence, de l'altérité et du dialogue interreligieux, que nous tenterons de répondre à cette question. Et si nous faisons intervenir d'autres théologiens ou même le Magistère à cette étape de notre réflexion, c'est dans la mesure où ils soutiennent ou amplifient la pensée de Claude Geffré.

2.1. Recourir à Claude Geffré

Notre recours à Claude Geffré est loin d'être un recours hasardeux. Depuis le concile Vatican II, en effet, aussi bien le Magistère que de nombreux théologiens sont revenus sur la question du dialogue interreligieux. Une théologie des religions et mieux, une théologie du dialogue interreligieux s'est développée, dans laquelle les réflexions théologiques ont peu à peu évolué. La question de l'unicité et de l'universalité du Christ dans un monde religieusement pluriel s'est très vite reposée : comment affirmer que le Christ est l'unique sauveur de tous sans cesser de poser sur les autres religions un regard positif ? Ne peut-on pas considérer les autres religions aussi comme des voies de salut voulues par Dieu ? Cette question a connu divers traitements ces dernières décennies. Des courants théologiques sont apparus : exclusivisme, inclusivisme, pluralisme, christocentrisme, théocentrisme et leurs démembrements respectifs. Les réflexions théologiques contemporaines les plus récentes font état de l'évolution des réponses apportées à la question de la diversité religieuse et du sens à donner à l'unicité et à l'universalité du Christ. Dans le concert des théologiens qui ont récemment étudié la question, Claude Geffré se distingue particulièrement par la vigueur et la pertinence de ses idées, de même que par la réappropriation et le dépassement qu'il fait de la pensée des théologiens qui l'ont précédé. Il n'a évidemment pas clos le débat sur la question du dialogue interreligieux, mais il a de toute évidence fait bouger les lignes sur la question. En

[35] Cf. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 3 et n°18 ; *Ad Gentes*, n° 11 et n° 15 ; *Lumen Gentium*, n° 17.

témoignent ses nombreux ouvrages et ses combats au profit de la rencontre des religions, de la rencontre avec l'islam en particulier, de même que ses nombreuses contributions plus qu'appréciables à diverses revues consacrées à la question interreligieuse. Mais avant de revenir à ses écrits, il est important de présenter qui est Claude Geffré.

2.1.1. Biographie de Claude Geffré[36]

Le père Claude Geffré est un dominicain, né en 1926 à Niort (Deux-Sèvres) en France. Il fait des études de philosophie et de théologie aux Facultés dominicaines du Saulchoir, études qu'il termine à Rome (Angelicum) avec l'obtention en 1957 d'un doctorat en théologie. Sa thèse portait sur *Le péché comme injustice et manquement à l'amour*. Après l'obtention de son doctorat, Geffré enseigne la théologie dogmatique de 1957 à 1968 aux Facultés dominicaines du Saulchoir dont il devient recteur de 1965 à 1968. De 1968 à 1988, il enseigne la théologie fondamentale à l'Unité d'Enseignement et de Recherche de théologie et de sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris. Il y dirige alors le Cycle des Études de Doctorat en théologie (1973-1984). Toujours à l'Institut catholique de Paris, il devient professeur d'herméneutique et de théologie des religions, de 1988 à 1996. Directeur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem à partir de 1996, il y reste pour trois ans. Dès 1972, Geffré est invité à donner cours dans plusieurs universités de par le monde : il enseigne alors en Belgique, en Suisse, au Canada, aux États-Unis, au Congo Démocratique ainsi qu'au Cameroun.

À cela, il faut ajouter ses nombreuses autres activités[37]. De 1965 à 1991, Claude Geffré a été codirecteur de la section « Spiritualité » puis de la section « Théologie fondamentale » de la revue *Concilium*. Membre de la commission de philosophie du Centre national des lettres (1987-1991), il a également été membre du comité de rédaction de la revue *Le Supplément, Revue d'éthique et théologie morale*. Il a été en outre membre du GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien), membre du conseil international de la WCRP (World Conference on Religion and Peace), et vice-président de l'Association Européenne de Théologie Catholique (AETC). « Membre du comité de direction de la revue *Concilium*, directeur de la collection "Cogitatio fidei" aux éditions du Cerf [1970 à 2004], il a lui-même

[36] Nous nous sommes largement inspiré de l'article sur Claude Geffré trouvé sur Wikipédia, l'encyclopédie libre.
[37] Cf. Jean-Pierre JOSSUA et Nicolas-Jean SED (études réunies par), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, p. 302.

écrit de très nombreux articles et plusieurs ouvrages importants »[38]. Claude Geffré meurt le 9 février 2017.

2.1.2. Bibliographie de Claude Geffré

De 1957 où Claude Geffré signe sa toute première production comme contribution à une revue de théologie – il écrit alors sur « La possibilité du péché » - à ce jour, on compte à son actif plus de deux cent trente ouvrages, articles, cours polycopiés, préfaces, liminaires et autres contributions aussi bien en français, en anglais, en allemand, en italien qu'en espagnol. On voit clairement évoluer les problèmes qui l'ont préoccupé le plus au cours de sa carrière. Une évolution assez cohérente et assez remarquable par rapport aux postes qu'il a occupés, aux fonctions et charges qu'il a exercés dans le temps. Ces problèmes tournent essentiellement autour de « la place de saint Thomas d'Aquin dans la théologie du XXème siècle, l'herméneutique, la théologie fondamentale, la rencontre actuelle des religions, l'évolution de la théologie depuis le Concile et la conjoncture européenne présente »[39].

C'est à partir de 1985, que la question de la rencontre des religions est devenue une préoccupation majeure de Claude Geffré. En 1985, « un important article sur "La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II" (Islamochristiana n°11) inaugure un nouvel axe de recherche qu'il poursuit inlassablement depuis, voulant interpréter le sens du pluralisme religieux »[40]. Il n'attendra pas longtemps – 1988 - pour devenir professeur d'herméneutique et de théologie des religions à l'Institut catholique de Paris. Ce qui se tient et se comprend parfaitement. De cette période jusqu'en 2012 où il écrit son dernier ouvrage – *Le christianisme comme religion de l'Évangile* – se constitue une riche et abondante bibliographie sur cette question, et portant sa signature. Mais, c'est bien sur cette question du dialogue interreligieux que le Magistère romain n'est pas tout à fait en accord avec Claude Geffré. En 2007, en effet, la Congrégation pour l'Éducation Catholique, après avoir consulté la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, refuse quelques jours à l'avance de donner son approbation pour la cérémonie pendant laquelle Claude Geffré devait recevoir un doctorat honoris causa de la Faculté de théologie de Kinshasa (Congo Démocratique). Aucune raison officielle, comme à l'habitude. Mais était en cause, visiblement, le récent ouvrage de Geffré – *De Babel à Pentecôte*, paru en 2006 – dans lequel le théologien invitait à distinguer l'universalité du mystère du Christ et l'universalité du christianisme comme religion

[38] J.-P. JOSSUA et N.-J. SED (études réunies par), *Interpréter*, 4ème de couverture.
[39] J.-P. JOSSUA et N.-J. SED (études réunies par), *Interpréter*, 4ème de couverture.
[40] *Claude Geffré*, dans *Wikipédia* : *l'encyclopédie libre*, en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Claude_Geffr%C3%A9 (consulté le 7 décembre 2016).

historique. Et en tant que telle, à considérer la relativité de celle-ci par rapport aux autres religions. Ce qui devait porter un grand coup de pouce à l'avancée du dialogue interreligieux n'était alors pas bien vu du Magistère romain.

> « L'idée n'a rien en soi d'hérétique et s'inscrit dans le droit fil de Vatican II. Mais elle détonne par rapport au positionnement romain, et en particulier celui de Benoît XVI, qui, inquiet du risque "relativiste", n'a de cesse d'insister sur l'unicité de la Vérité, nécessairement portée hier et aujourd'hui par l'Église catholique, apostolique et romaine »[41].

Il est évident qu'une décennie après, les idées de Claude Geffré ayant fait leur chemin, on affirme avec plus de force, sans crainte des coups de crosse du Vatican, le pluralisme religieux comme faisant partie même du Dessein de salut de Dieu.

2.2. Le pluralisme religieux dans le Dessein de Dieu

La deuxième moitié du vingtième siècle et le début de ce siècle sont témoins du renoncement du christianisme à un certain triomphalisme missionnaire qui aura perduré dans le temps, aidé à un moment donné par l'expansion coloniale. Le christianisme est plus que jamais conscient aujourd'hui de la vitalité des grandes religions du monde. Et cela est pour lui encore plus redoutable que l'athéisme moderne. La conscience que le christianisme a de ce pluralisme religieux pour le moins insurmontable correspond à cette autre conscience qu'il a d'un certain échec de sa mission. En témoigne le très petit nombre de chrétiens en Asie, un très grand continent. Le pape Jean-Paul II en fait écho dans son encyclique *Redemptoris missio* : « La mission du Christ Rédempteur, confiée à l'Église, est encore bien loin de son achèvement. Au terme du deuxième millénaire après sa venue, un regard d'ensemble porté sur l'humanité montre que cette mission en est encore à ses débuts et que nous devons nous engager de toutes nos forces à son service. »[42]. Cet échec relatif, le christianisme en prend conscience à un moment où la civilisation occidentale connaît un recul considérable et à un moment où la montée d'autres civilisations dans le monde n'est plus à démontrer. Il n'est que logique que le recul de la civilisation occidentale qui essentiellement portait le christianisme provoque le recul du christianisme lui-même face aux autres religions du monde qui connaissent alors une plus grande affirmation et visibilité. La conséquence première de ce fait est une prise de conscience plus grande de la relativité historique des religions en général –

---

[41] *Coup de crosse : l'affaire Claude Geffré. Témoignage chrétien*, en ligne sur le site de Culture et Foi : http://www.culture-et-foi.com/critique/temoignage_chretien_claude_geffre.htm (consulté le 8 décembre 2016).

[42] JEAN-PAUL II, *Redemptoris Missio. Lettre encyclique du Souverain Pontife Jean-Paul II sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, § 1, en ligne : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (consulté le 7 novembre 2016).

quoique toutes orientées vers un absolu -, et de la relativité historique du christianisme en particulier. Aucune d'elles ne pourrait avoir la prétention d'être l'unique voie vers Dieu, pas même le christianisme. Sa relativité historique le lui défend. Tel est le contexte dans lequel nous sommes appelés à poser la question du pluralisme religieux. La théologie ne saurait, en effet, faire abstraction de notre expérience historique. Il convient donc de nous demander « quelle peut être la signification de la pluralité des religions dans l'unique Dessein de Dieu qui nous a été révélé en Jésus-Christ ? »[43]. Cette question a l'avantage de faire apparaître, dans un premier temps, que le Dessein de Dieu est unique, et dans un second temps, de quel point de vue nous partons. Ainsi, il apparaît clairement que l'approche du dialogue interreligieux que nous examinons depuis le début, de même que la compréhension du Dessein de Dieu sur le pluralisme religieux restent d'un point de vue chrétien, catholique en l'occurrence. Il serait sans doute plus intéressant encore d'examiner la question d'un point de vue protestant par exemple, et surtout d'un point de vue musulman. Mais contentons-nous ici de partir de notre point de vue.

2.2.1. L'unicité du Dessein de Dieu

Le Dessein de Dieu, de toute éternité, est un dessein de salut. Ce que Dieu veut, c'est le salut de tout homme, quelle que soit son appartenance culturelle ou religieuse. C'est ce qui fait dire à Schillebeeckx que « l'histoire du salut ne se réduit pas à l'histoire du judaïsme et du christianisme. L'histoire profane tout entière est déjà sous la conduite du Dieu créateur et libérateur »[44]. Le salut est donc à l'œuvre dans l'histoire profane des hommes, que ceux-ci en aient conscience ou pas. De sorte qu'on pourrait dire : « Hors du monde point de salut »[45]. L'histoire du salut qui coïncide avec l'histoire du monde est alors première, et celle qui correspond à l'histoire de la Révélation est seconde. Il n'y a pas la seconde sans la première. L'histoire de la Révélation se tisse sur le fil de l'histoire du monde. Karl Rahner appelle la première, « révélation transcendantale » et la seconde, « révélation catégoriale ou historique ». L'une comme l'autre est un don gratuit de Dieu. Mais c'est la deuxième qui nous amène à une prise de conscience du Dessein de salut de Dieu à l'œuvre dans le monde. Et pour que ce salut s'accomplisse, il faut

> « que les hommes travaillent dans le sens du Dessein de Dieu, c'est-à-dire pour la construction du Royaume de Dieu comme royaume de justice et de paix, même s'ils n'en ont pas

[43] Claude GEFFRE, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse* (Cogitatio Fidei, 247), Paris, Cerf, 2010, p. 60.
[44] Edward SCHILLEBEECKX, *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 41.
[45] E. SCHILLEBEECKX, *L'Histoire des hommes*, p. 32.

> conscience. Ainsi, les Églises mais aussi les religions ne sont pas elles-mêmes le salut, mais le *sacrement* du salut, c'est-à-dire de la présence salvifique silencieuse mais active de Dieu qui mène la création à son achèvement par le truchement des libertés humaines »[46].

2.2.2. Le pluralisme religieux

Comment comprendre la signification du pluralisme religieux dans le Dessein de Dieu ? La question se pose davantage dans la mesure où il est difficile de trouver une réponse dans l'élection exclusive d'Israël, bien que cette élection se réfère à tous les autres peuples. Geffré nous invite à y trouver une réponse dans une exégèse du récit de Babel – qui précède immédiatement l'élection d'Abraham dans laquelle il convient d'insérer celle d'Israël – comme une bénédiction divine de la pluralité linguistique, culturelle et religieuse par ricochet, et non comme la condamnation de l'orgueil des hommes qui ont eu la prétention de braver l'unicité de Dieu en construisant une tour qui rivalise avec ce que Dieu est. Babel, c'est la condamnation d'une unicité linguistique, la condamnation d'un universel qui serait synonyme d'une hégémonie conquise.

> « À la différence des cosmogonies païennes qui considèrent le multiple comme une chute, une dégradation, un manque à gagner par rapport à une unité originelle qui a été perdue, le Dieu de la Bible bénit le multiple, comme il bénit la condition humaine en tant qu'historique et charnelle. Et si la pluralité des langues et des cultures est bénie par Dieu, ne faut-il pas dire aussi que la pluralité des traditions religieuses est reconnue et même voulue par Dieu ? »[47].

Et Geffré de faire remarquer que les cultures ont contribué, dans l'Ancien Testament, à révéler le Dieu d'Abraham et à en préparer la manifestation dans la personne de Jésus-Christ. La volonté de Dieu à Babel, c'est bien le retour de l'Homme à sa condition originaire, c'est-à-dire à la condition d'un être pluriel : Dieu l'a créé, en effet, homme et femme. Ce qui s'est passé à Pentecôte participe de cette même logique de la pluralité et de la diversité manifestement voulues par Dieu. Le Mystère même de Dieu n'est-il pas si riche pour qu'une seule langue, une seule culture et une seule religion ne soient à même d'en rendre compte ? On peut donc, à partir du pluralisme religieux de fait, en conclure à « un pluralisme de principe qui correspond à un mystérieux Dessein de Dieu »[48]. Mais, précise Geffré, les religions sont tout aussi ambigües que les cultures. Les divergences entre les religions peuvent être la marque des limites qu'elles comportent tout comme la marque des richesses qui leur

[46] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 62.
[47] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 63.
[48] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 63.

sont propres. De toutes les manières, le Dessein de Dieu ne se réduit pas à ces divergences. Il est unique, malgré la multiplicité des religions. Et ce Dessein s'exprime dans la présence universelle du Verbe qui manifeste Dieu dans les religions comme dans les cultures.

> « Nous devons donc apprendre à discerner l'*Histoire sainte* que Dieu a écrite et continue d'écrire en dehors de l'histoire du salut au sens strict. […] Cela veut dire que nous ne pouvons pas en rester à une conception purement chronologique de l'histoire du salut. Il faut oser parler d'une histoire ontologique… Ce qui est premier, ce n'est ni Abraham, ni Moïse, ni même Adam, c'est le Christ comme "nouvel Adam" »[49].

Il faut donc reconnaître qu'il y a une révélation générale, témoin de l'universalisme dont nous parlons, et qui correspond à l'expérience spirituelle de l'Absolu que fait tout être humain. Cette révélation générale est susceptible de se singulariser et de se particulariser dans des révélations historiques dont les religions sont des témoins. Néanmoins, Geffré insiste pour dire que la révélation historique en Jésus est « la révélation unique et privilégiée de la révélation au sens général, c'est-à-dire de la communication que Dieu fait de lui-même dans la grâce »[50].

Sur le terrain de l'altérité et du dialogue interreligieux, il nous semble qu'il soit difficile voire impossible qu'une telle approche favorise le dialogue. En quoi et pourquoi, en effet, la révélation historique particulière de Jésus serait unique et privilégiée dans le sens où elle révélerait la révélation au sens général, et pas celle advenue par exemple grâce à l'avènement du prophète Mahomet ? Il nous semble légitime que les autres religions, dans un dialogue égalitaire, soient difficilement d'accord pour partir d'un tel pied. Il nous semble également plus logique, que si c'est la présence universelle du Verbe de Dieu dans toutes les religions et cultures qui témoigne de l'unicité du Dessein de Dieu, que cette présence soit reconnue de façon égale dans chacune des révélations particulières comme témoin de la révélation au sens général, et non pas uniquement reconnue à celle particulière dont Jésus est le témoin. Ce serait peut-être déjà un bon point de départ. C'est du moins notre point de vue. Mais revenons-en à Geffré qui fonde l'altérité chrétienne essentiellement sur le mystère du Christ et ses paradoxes.

---

[49] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 64.
[50] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 64-65.

2.3. Le mystère du Christ et ses paradoxes

Les textes du Nouveau Testament nous apprennent que « depuis l'instant même de la création Dieu a voulu lier son Dessein éternel de salut au Christ qui est l'Alpha et l'Oméga »[51]. Même les autres voies de salut – on ne peut pas nier qu'il en existe d'autres – sont des médiations dérivées ou participées – c'est ainsi que *Dominus Jesus*[52] en parle – ayant un lien secret avec le mystère du Christ. L'histoire religieuse de l'humanité passe donc nécessairement par l'économie du Verbe Incarné. Le mystère du Christ, sa mort et sa résurrection, n'ont pas alors une portée pour le seul christianisme, mais pour toute l'humanité. C'est cette universalité du mystère du Christ qui rend possible le dialogue interreligieux, qui rend possible l'altérité. Car, la multiplicité des religions, Dieu l'a voulue comme une diversité des voies et des moyens par lesquels l'Homme est capable de le rencontrer. Multiplicité de religions, diversité des voies et moyens qui n'empêchent pourtant pas que la médiation du Christ soit unique. Là est tout le paradoxe ! Comment fonder le dialogue interreligieux – l'altérité – et la diversité religieuse sur l'unicité de la médiation de Jésus-Christ en référence de qui normalement le christianisme seul trouve son sens ? C'est pourquoi certains théologiens[53], aux fins de favoriser un dialogue interreligieux équitable, ont préféré développer un théocentrisme radical à la place d'un christocentrisme inclusif. Selon cette position dite pluraliste, « les religions y compris le christianisme tournent autour de ce soleil qu'est le mystère de Dieu ou la Réalité dernière de l'univers »[54]. Le prétexte est tout simple : Dieu seul sauve ! Dans ce cas, la référence au Christ serait normative uniquement pour les chrétiens. Cependant, un tel sacrifice du christocentrisme à l'autel d'un théocentrisme indéterminé semble témoigner d'une confusion entre l'universalité du christianisme et l'universalité du mystère du Christ, seule à même de justifier le caractère dialogal du christianisme avec les autres religions. Il est nécessaire de faire la différence entre les deux. Le paradoxe de l'incarnation ainsi que le paradoxe de la croix, dans ce sens, nous éclairent de même qu'ils nous aident à vérifier ce caractère proprement dialogal du christianisme dont nous parlons.

---

[51] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 53.
[52] CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, du 6 août 2000.
[53] Claude Geffré cite des théologiens américains comme Paul Knitter et Roger Haight, ainsi que certains théologiens indiens. Cf. C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 52.
[54] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 53.

2.3.1. Le paradoxe de l'Incarnation

Le christianisme est souvent taxé, à tort ou à raison, d'être impérialiste ou totalitariste dans le dialogue interreligieux. Cet impérialisme et ce totalitarisme viennent notamment de la doctrine chrétienne de l'unicité et de l'universalité de Jésus-Christ. Comment, en effet, concevoir Jésus-Christ comme l'unique sauveur de tous les hommes et porter en même temps un regard positif sur les autres religions ? Une telle conception ne fait-elle pas du dialogue interreligieux un dialogue inégal et bancal à la base ? C'est dans le mystère de l'incarnation et dans la singularité de la kénose du Christ que la théologie contemporaine trouve une réponse à cette question, pour mieux fonder l'altérité chrétienne avec les autres religions. Car, dans le mystère de l'Incarnation, il y a un paradoxe. Ce paradoxe réside concrètement en ce qu'en Jésus, homme, « habite la plénitude de la divinité corporellement » (Col 2, 9). C'est le concile de Chalcédoine qui met l'accent sur le paradoxe de l'incarnation. Éphèse avait souligné l'humanisation de Dieu en Jésus-Christ ; et sans la nier, Chalcédoine a voulu veiller à ce que cette humanisation ne soit pas comprise comme une assimilation de l'homme à Dieu. Il n'y a pas assimilation. Jésus est vraiment homme et vraiment Dieu.

> « La différence entre la transcendance absolue de Dieu et les limites de la créature humaine n'est pas abolie par la proximité. La proximité de Dieu n'est pas la mort de l'homme – ou son absorption comme une goutte d'eau dans la mer -, elle est sa promotion la plus parfaite »[55].

En Jésus de Nazareth, l'humanité n'est donc pas absorbée par la divinité, elle est assumée. Jésus lui-même, quoi qu'on dise, avait d'ailleurs conscience qu'avec lui et en lui était advenu le Royaume de Dieu. Cette présence de Dieu dans la chair de Jésus, Paul Tillich va la désigner comme « l'union entre l'absolument concret et l'absolument universel »[56]. Il faut donc tenir en même temps et à la fois l'élément historique et contingent de l'humanité de Jésus ainsi que son élément christique et divin. Il est légitime, à partir de l'Incarnation, d'identifier Dieu en Jésus mais aussi d'identifier Jésus à Dieu. Et c'est là que nous nous rendons compte que Dieu échappe toujours à toute identification. Or, la foi chrétienne affirme que Jésus est l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes : l'identification de Jésus de Nazareth à Dieu possède une valeur salvifique universelle, c'est-à-dire aussi bien pour les chrétiens que pour tous les hommes de toutes les religions. Une question demeure cependant : comment les autres religions peuvent-elles croire et accepter, sans le connaître, que tous les

---

[55] Bernard SESBOÜE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* (Jésus et Jésus-Christ, 17), Paris, Desclée, 2000, p. 124, 2ème édition, revue, corrigée et mise à jour.
[56] Claude GEFFRE, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris, Cerf, 2013, p. 91.

hommes, et pas seulement les chrétiens, ont le salut en Jésus-Christ, Verbe de Dieu ? Le Concile affirme qu'il est présent, de façon cachée, dans les traditions religieuses comme dans le cœur des hommes[57]. L'unicité donc de Jésus-Christ signifierait-elle que Dieu ne s'est manifesté qu'en lui ? Une telle vision n'empêche-t-elle pas de porter un regard positif sur les autres religions et ne porte-t-elle pas un coup au dialogue interreligieux ? En réalité, l'incarnation nous amène plutôt à comprendre que le surgissement relatif de l'Absolu inconditionnel de Dieu dans la chair d'un homme particulier rend possibles d'autres manifestations de Dieu dans l'histoire. De ce point de vue, l'unicité de Jésus-Christ ne peut être exclusive. Le christianisme comme religion de l'Incarnation ne peut être absolu, et c'est ce qui lui permet justement d'être une religion essentiellement dialogale. Car l'Incarnation comme irruption de Dieu dans la chair et dans l'histoire fait du coup du christianisme une religion qui comporte des limitations comme toutes les autres religions d'ailleurs. Et c'est au nom même de ces limitations que le dialogue avec les autres religions est possible. Il serait en effet impossible d'entrer en dialogue si on n'éprouve pas un manque, si on n'a pas conscience de ses limites propres et qu'on espère les combler par la vérité de l'autre. Ainsi l'incarnation du Verbe de Dieu qui a priori se présente comme un obstacle au dialogue interreligieux en est plutôt une chance.

> « La singularité de l'homme de Nazareth n'est pas un obstacle à son universalité : dans la Bible, l'universalité du projet de Dieu passe par le singulier de l'histoire ; elle invite à voir l'universel non pas comme une extension géographique ou impérialiste, mais comme la rencontre des différences, sous le signe de l'Esprit »[58].

Et s'il y a, dans la vie de Jésus-Christ de Nazareth, un événement particulier, symbole fort de cette universalité, c'est bien l'événement de sa Passion-Mort-Résurrection.

2.3.2. Le paradoxe de la Croix

Une autre réalité qui fait encore plus du christianisme une religion de l'altérité, une religion dialogale, c'est la croix du Christ, la dimension kénotique ultime du christianisme. Pour Claude Geffré, « la mort est la condition de la vie, la Croix est la condition de la Gloire et c'est le renoncement à une particularité qui est la condition d'une universalité concrète »[59].

---

[57] Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 17.
[58] Geneviève COMEAU, *Le dialogue interreligieux* (« Que penser de… ? », 73), Namur, éditions Fidélité, 2008, p. 48.
[59] Claude GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, dans *Chemins du dialogue*, 2 (Juin 1993), p. 73-103 (ici p. 100).

La croix du Christ est de façon concrète, en effet, le sacrifice d'une particularité qui devient figure d'universalité.

> « Jésus meurt à sa particularité juive pour renaître par la résurrection en figure d'universalité concrète. Le Christ ressuscité libère la personne de Jésus d'un particularisme qui l'aurait fait la propriété d'un seul groupe particulier. À la lumière du mystère de la Croix, nous comprenons mieux que le christianisme, loin d'être une totalité close, se définit en terme de relation, de dialogue et même de manque. Il est permis ainsi de le définir comme une religion de l'altérité»[60].

Cet aspect de manque est très important pour l'altérité. Sans un manque, il n'y a pas de relation, il n'y a pas de dialogue avec l'autre, il n'y a pas de rencontre de différences, il n'y a pas d'altérité. Et le christianisme est à l'origine une religion du manque, une religion de l'absence, l'absence du corps de son fondateur. Le tombeau vide en est la preuve. Pour Claude Geffré, c'est même cette absence « qui est la condition d'avènement du corps de l'Église et du corps des Écritures »[61]. Le christianisme est la religion d'une « Absence originaire » ou d'une « Origine absente », pour nous exprimer comme Geffré ; et c'est dès ses premières heures, à son origine même, que la rencontre et le dialogue avec les autres traditions religieuses sont constitutifs de la vocation du christianisme. Disons que c'est même la condition sine qua non d'une pratique chrétienne qui n'a rien à perdre à se référer aux autres pratiques religieuses et culturelles. C'est pourquoi « il s'agit pour chaque chrétien, pour chaque communauté et pour le christianisme entier d'être le signe de ce qui lui manque »[62]. L'altérité est d'abord l'expérience de l'altérité même de Dieu et aussi l'expérience de l'altérité du prochain. Par cette altérité, le christianisme renonce à tout impérialisme et témoigne, aussi bien dans l'ordre du savoir que dans celui de la pratique, de son autolimitation.

> « Le christianisme ne remplace pas les normes éthiques, les valeurs culturelles et les pratiques signifiantes des hommes. Il est plutôt de l'ordre d'un déplacement ou d'une rupture instauratrice (Michel de Certeau) qui survient dans l'ordre d'un humain tout court qui a déjà sa consistance propre. L'expérience chrétienne ne se substitue pas aux autres expériences humaines authentiques, qu'elles soient religieuses ou non, mais elle leur confère un sens inédit »[63].

---

[60] C. GEFFRE, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, p. 92-93.
[61] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 101.
[62] Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 217.
[63] C. GEFFRE, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, p. 93.

Ainsi, fidèle à son origine, le christianisme n'a pas d'autre choix que celui de la pratique de l'altérité et de l'hospitalité vis-à-vis de l'autre différent. Cela fait partie de son identité. Et cette identité appelle sans cesse au dépassement. C'est de cela que témoigne la Croix. N'est-elle pas, en se présentant comme signe de l'amour absolu, un appel permanent au dépassement ? Telle est la singularité chrétienne, tel est aussi le fondement du dialogue interreligieux. « Loin d'exercer une violence despotique à l'égard des autres religions, l'être-là chrétien n'a de consistance que dans son être-pour-les-autres. À la différence d'une perfection d'ordre ontologique, l'être christique se définit par un certain non-être ou une ouverture à tout ce qu'il n'est pas »[64]. Il s'ensuit que dans la rencontre de l'Évangile avec des cultures et religions étrangères – inculturation -, le christianisme est appelé à témoigner d'un certain manque. C'est à ce prix qu'il rencontre l'altérité des autres cultures et des autres religions. Et s'il ne le fait pas, il manque à sa vocation d'être universel. La différence que constituent les autres cultures et religions impose au christianisme une limite. Et l'identité chrétienne ne s'éclaire davantage qu'en rencontrant cette limite, dans la rencontre de la différence, la rencontre des autres cultures et religions. Au demeurant, « c'est dans le paradoxe de Jésus crucifié et glorifié que [le christianisme] accomplit les valeurs suscitées par l'Esprit de Dieu dans le cœur des hommes et dans leurs pratiques religieuses »[65].

Cette position théologique que nous venons de restituer est assez récente. Avant même de fonder l'attitude positive du christianisme à l'égard des autres religions du monde sur une compréhension du christianisme comme religion de l'incarnation et aussi comme religion sous le signe de la croix, la théologie chrétienne catholique l'a fondée sur une certaine valeur salutaire des autres religions. C'est un esprit qui a émergé peu à peu avant et pendant le concile Vatican II, avec des théologiens comme Henri de Lubac, Yves Congar et Karl Rahner.

2.4. Valeur salutaire et irréductibilité des autres religions

S'il est une chose importante à retenir de ce que nous avons plus haut dit, c'est que la théologie catholique a de plus en plus renoncé à parler d'une unicité exclusive aussi bien du christianisme que de Jésus-Christ lui-même. Elle a ainsi renoncé à un exclusivisme ecclésiocentriste, lui préférant un inclusivisme christocentriste. S'il y a unicité, c'est bien une unicité d'inclusion. Pour cette théologie de l'inclusivisme encore appelée théologie de l'accomplissement, il n'y a pas que les dispositions personnelles des hommes dans les autres religions qui trouvent leur accomplissement en Jésus-Christ, mais également les traditions

[64] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 102.
[65] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 103.

religieuses elles-mêmes, dans leur positivité historique. *Lumen Gentium* parle des « germes de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou dans leurs rites propres et leur culture »[66]. On y voit clairement présents les deux aspects sur lesquels nous insistons. Et par rapport précisément aux traditions religieuses, *Nostra Aetate* est sans équivoque :

> « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est saint et vrai 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, cependant apportent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes »[67].

Le Concile reconnaît ainsi des valeurs positives intrinsèques aux autres religions non chrétiennes. Cependant elles le leur sont reconnues dans la stricte mesure où ces valeurs sont ordonnées à la volonté universelle de salut de Dieu en Jésus-Christ, le Verbe de Dieu. Car, selon la pensée des Pères de l'Église reprise par Claude Geffré,

> « on peut affirmer la présence universelle du Logos, Verbe venant illuminer tout homme en ce monde, comme le principe universel de la manifestation de Dieu et du salut dans toutes les traditions religieuses de l'humanité. À condition d'ajouter aussitôt qu'il s'agit de la présence universelle du Verbe incarné en Jésus de Nazareth et de la présence de l'Esprit du Christ ressuscité. C'est ce mystère sauveur du Christ qui selon le Dessein mystérieux de Dieu est présent et actif dans les grandes religions du monde »[68].

Claude Geffré développe cette idée qui s'écarte aussi bien d'un ecclésiocentrisme exclusif que d'un théocentrisme radical ou légèrement d'un inclusivisme christologique sous-jacent à Vatican II, pour recentrer le fondement de l'altérité chrétienne sur le mystère même de l'Incarnation et le mystère de la Croix. Mais avant lui, et dans le prolongement de Vatican II, Jacques Dupuis tient pour sûr que « même si les autres religions ne sont pas des voies parallèles de salut, elles peuvent exercer un rôle médiateur dans le salut pour autant qu'elles sont porteuses de la présence cachée du mystère du Christ »[69]. Nous retrouvons l'idée déjà évoquée de la présence cachée du Verbe de Dieu aussi bien dans le cœur des hommes que dans les traditions religieuses. Nous retrouvons l'idée également évoquée plus haut des médiations dérivées ou participées, s'agissant des autres traditions religieuses. En cela, Dupuis rejoint Geffré dans la mesure où il rejette aussi bien l'exclusivisme ecclésiologique

---

[66] CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 17.
[67] CONCILE VATICAN II, *Nostra Aetate*, n° 2.
[68] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 89-90.
[69] Jacques DUPUIS cité par Claude GEFFRE, dans C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 87.

qu'un certain inclusivisme christologique dit de l'accomplissement, en spécifiant que les autres religions jouent un rôle de médiation. Ce rôle de médiation joué par les autres religions, Geffré le clarifie :

> « Ainsi, sans compromettre l'unicité de la médiation du Christ, il semble légitime d'affirmer que les autres religions peuvent exercer un rôle médiateur dans le salut pour autant qu'elles sont porteuses de la présence cachée du mystère du Christ. On parvient donc à cette conclusion générale : si beaucoup d'hommes et de femmes sont sauvés en Jésus-Christ, ce n'est pas "en dépit de" leur appartenance à telle tradition religieuse, mais "en" elle et "à travers" elle »[70].

Pour Geffré qui insiste sur la dérivation de cette médiation des religions non chrétiennes – le mot ne convenant à proprement parler qu'au rôle joué par le Christ lui-même ou par l'Église -, il faut préciser que c'est dans les « valeurs authentiques qui peuvent être des germes quant à la rencontre inchoative du mystère sauveur du Christ »[71] qu'il importe d'identifier les valeurs salutaires dans les autres religions. Et ces valeurs, il les appelle des valeurs christiques et pas forcément chrétiennes. Le critère de reconnaissance de ces valeurs, c'est pour lui le décentrement de l'homme qu'elles favorisent par rapport à un plus grand que soi. Mais il y a là une question fondamentale qui se pose : celle de la liberté et de la volonté requises à l'acte de la foi. Peut-on être sauvé malgré soi, sans avoir donné son adhésion à la personne – ici Jésus-Christ – par qui arrive le salut ? Comment les membres des autres confessions religieuses peuvent-ils admettre être sauvés « secrètement » par quelqu'un qu'ils n'ont jamais connu, à qui ils n'ont jamais adhéré ou voulu adhérer, quelqu'un dont ils n'approuvent peut-être pas les enseignements ni même la vie ? N'y a-t-il pas une idée de fatalité sous-jacente à ce rôle de médiation, soit-elle dérivée ou participée, que l'on attribue aux religions non chrétiennes ? Et finalement, sans être a priori un impérialisme ou un totalitarisme du christianisme par rapport aux autres religions, cette conception du salut uniquement par le Christ n'est-elle pas un impérialisme christique tout simplement ? Pourquoi est-ce que les autres religions ne pourraient-elles pas constituer des voies uniques de salut en vertu d'une spécificité propre et non en vertu de la présence secrète du Verbe de Dieu en elles ? Et même cette présence n'est-elle pas la présence de quelque chose d'autre que la prétendue présence du Verbe de Dieu qui se comprend et s'accepte plus facilement du seul christianisme ? Nous pensons que ce sont des questions qui méritent d'être posées. Car, au

[70] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 90.
[71] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 92.

fond, l'une des difficultés majeures d'un dialogue interreligieux équitable et équilibré n'est-elle pas là ?

À la valeur salutaire des autres religions, il faut ajouter leur irréductibilité. Cette irréductibilité, il nous est possible de l'affirmer en regardant de près le rapport du christianisme à ses premières heures avec le judaïsme. Il n'y a pas de doute, Israël a été choisi par Dieu comme dépositaire de ses promesses. Et même si ces promesses se réalisent dans le peuple de la Nouvelle Alliance, on ne saurait dire que l'Église se substitue à Israël. « Jésus n'a pas voulu substituer une nouvelle religion à l'ancienne. Il a élargi à l'ensemble des nations païennes l'héritage qui était le monopole exclusif du peuple élu »[72]. De même, le Nouveau Testament ne remplace pas l'Ancien. Il est donc tout à fait juste d'affirmer l'irréductibilité d'Israël par rapport à l'Église et d'affirmer en conséquence la « non-absoluité » de cette dernière en ce qu'elle a d'historique. Il n'est pas exagéré de voir, de façon analogue, dans le rapport que l'Église entretient avec les autres religions et cultures, un exemple du rapport qu'elle entretient avec le judaïsme avec lequel elle a clairement pris ses distances tout en étant son accomplissement. Ainsi, les autres traditions religieuses sont-elles irremplaçables et irréductibles. Le christianisme ne saurait remplacer les valeurs authentiques qu'elles contiennent. Le pluralisme religieux est ainsi affirmé ; et pas seulement de fait, mais également de principe. Car,

> « Si l'histoire religieuse d'Israël fut une "preparatio evangelica" par rapport à son accomplissement christique, cela est vrai aussi – même s'il s'agit d'une lointaine analogie – des autres histoires religieuses de l'humanité. En dépit de leurs imperfections et même de leurs perversions, on peut continuer à parler d'elles en termes de "préparations évangéliques" par rapport à leur "récapitulation" en Jésus-Christ »[73].

Cette irréductibilité des autres religions, l'Esprit de Dieu lui-même en est le gage. C'est lui, en effet, qui suscite au sein de chaque tradition religieuse ce qu'elle a d'irremplaçable. Et bien que l'Église soit « en quelque sorte » le sacrement du salut de Dieu pour tous[74], elle ne peut en être l'unique moyen, dans la mesure où ce salut, pour avoir emprunté la médiation d'une histoire, déborde les limites de l'Église. « L'histoire des

[72] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 96.
[73] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 97.
[74] Cf. *Lumen Gentium* 1.

hommes, avec ses cultures et ses religions, est déjà en elle-même "Récit de Dieu" […], c'est-à-dire sacrement de la présence de Dieu dans le monde »[75].

Il ressort de ce que nous avons dit jusque-là que le dialogue interreligieux est incontournable. Il est même devenu une dimension importante de la théologie, importante au point que le pluralisme religieux soit devenu comme un nouveau paradigme en théologie. S'il est devenu incontournable depuis quelques décennies, le dialogue interreligieux doit pourtant répondre à certaines conditions, obéir à certaines règles.

2.5. Les conditions d'un dialogue interreligieux équitable

Il n'y a pas d'altérité, il n'y a pas de dialogue sans un minimum de conditions. Le dialogue interreligieux, a fortiori, ne peut se dérober aux règles générales qu'exigent toute rencontre et tout dialogue.

2.5.1. Le respect de l'autre

La toute première règle du dialogue, c'est le respect de l'autre dans sa différence. Il s'agit de la reconnaissance de l'autre comme autre. Pierre Claverie, l'évêque d'Oran en Algérie qui a été assassiné peu de temps après les moines de Tibhirine, a écrit un *Petit traité de la rencontre et du dialogue*[76]. Sa monographie est assez éclairante sur cette première règle du dialogue, et rejoint bien la pensée de Geffré. Pour lui, nous percevons la réalité en fonction de ce que nous sommes, en fonction de notre origine, en fonction de notre culture, en fonction de notre passé. Et très vite, dans la rencontre, nous prenons conscience que l'autre ne perçoit pas les choses de la même manière que nous mais de manière tout à fait différente. Nous avons alors tendance à dominer l'autre, influencé par notre prétention à être le centre du monde. Le respect de l'autre nous impose déjà de reconnaître que nous n'avons pas la totalité de la vérité, que nous ne sommes pas en mesure de percevoir la réalité dans sa totalité. Le respect de l'autre commence nécessairement par une auto-libération de l'esprit de domination. Le respect de l'autre commence également par la reconnaissance de nos limites propres ainsi que la reconnaissance des valeurs existant chez l'autre, la reconnaissance de ce qui chez l'autre pourrait constituer des réponses à nos limites, de ce qui pourrait combler le vide en nous. La théologie du concile Vatican II constitue une avancée significative dans ce sens. Le respect de l'autre, c'est pouvoir laisser à l'autre la possibilité d'exprimer sa vérité, pendant

[75] C. GEFFRE, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, p. 97.
[76] Pierre CLAVERIE, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Paris, Cerf, 2004.

que nous exprimons la nôtre. Au moment du Concile, Yves Congar exprimait déjà à sa façon toutes ces questions:

> « Les autres sont aussi des sujets, des centres autonomes et originaux […]. Nous tendons toujours, en vertu de l'esprit possessif qui nous habite, à nous considérer pratiquement comme étant seuls de tels sujets, et à traiter les autres en objets voués simplement à recevoir les retombées de nos fusées ou à servir de cadre et de décor à la scène que nous jouons. Mais, comme les autres sont réellement des sujets, tout comme nous-mêmes, ils réagissent [… nous devons] nous convertir et accepter les autres comme sujets. […] Cela suppose une acceptation au moins provisoire de l'idée que les autres puissent avoir raison, ou tout au moins qu'ils puissent avoir des raisons, à certains égards valables »[77].

Il s'agit, en réalité, de la reconnaissance à l'autre de son droit à la différence, de son droit à être autre. Geffré va même plus loin dans ce qu'il entend être le respect de l'autre. Il n'est pas seulement une attitude passive de reconnaissance, un présupposé favorable, une condition préalable au dialogue dont on a vite fait de se débarrasser une fois qu'on n'est plus sur le terrain de la rencontre, un principe creux qui nous permet de suspendre notre jugement afin de rendre possible le dialogue… Il est, bien plus, une reconnaissance active, une recherche active de ce qui est différend chez l'autre. Geffré l'exprime bien. En parlant du respect de l'autre dans sa différence, il dit ceci :

> « Il faut donc manifester de l'intérêt pour ses convictions d'autant plus qu'elles me sont culturellement et religieusement étrangères. On doit ainsi dépasser ses préjugés spontanés et se garder en particulier de réduire à du déjà connu tout ce qui semble avoir quelque similitude avec son univers de pensée personnel »[78].

Cette recherche active de la connaissance de l'autre, qui témoigne d'un intérêt profond pour l'autre et pour ses convictions, et qui est le signe même du respect de l'autre dans sa différence, nous y avions déjà mis le doigt dans l'introduction à ce travail, comme étant l'une des limites les plus cruciales de la civilisation occidentale pour le vivre-ensemble. Si, en effet, les gens croient se connaître, ce n'est que superficiellement dans le meilleur des cas, ou alors très mal. Il n'y a pas de doute que ce soit là l'une des conséquences d'une société devenue de plus en plus individualiste. De toute évidence, une telle attitude compromet les chances d'aboutissement d'un dialogue interreligieux qui se veut avant tout être porté par le respect de l'autre dans son identité et la manifestation d'un intérêt porté à sa personne.

---

[77] Yves CONGAR, *Chrétiens en dialogue* (Unam Sanctam, 50), Paris, Cerf, 1964, p. 5-6.
[78] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 17.

2.5.2. La fidélité à son identité propre

Ce respect de l'autre dans sa différence, poussé à un intérêt manifesté pour ses convictions, ne doit pourtant pas faire perdre de vue la deuxième règle du dialogue : la fidélité à sa propre identité. Il n'est pas possible, au nom du dialogue, si précieux soit-il, de suspendre même temporairement, provisoirement, son identité. « C'est du sein de son engagement absolu dans sa propre religion que chaque interlocuteur doit adopter une attitude de respect vis-à-vis des convictions de l'autre. Et chacun attend qu'il fasse preuve du même respect à son égard »[79]. Un dialogue ne peut être vrai et fructueux que si l'on reste soi tout en laissant l'autre être autre. Il y a là un paradoxe évident, celui de la tension entre l'inconditionnalité inhérente à toute foi religieuse et cette attitude d'ouverture à l'autre qu'exige tout dialogue. Mais il n'est que leurre de chercher à rendre possible le dialogue en mettant son identité entre parenthèses, ne serait-ce que provisoirement. C'est en prenant conscience de la relativité de ma vérité, du fait de sa particularité historique, que j'en arrive à reconnaître la vérité de l'autre et à sortir d'une attitude de domination vis-à-vis de l'autre. Cela ne signifie pas que ma vérité cesse d'être ma vérité. La rencontre de l'autre se fait avec ce que l'on est, mais sans préjugés ni prétention. Qu'on le veuille ou non, nous coïncidons avec notre croyance, et nous n'allons pas au dialogue de façon neutre. Nous y allons affectivement marqués par les éléments de notre croyance dont nous portons la charge. Rester fidèle à sa propre identité, c'est donc ne pas donner cours à un relativisme et un scepticisme qui prétendument pourraient faciliter le dialogue. C'est éviter à la fois ces attitudes-là que celle qui nous mettrait dans une position d'arrogance et de domination pour enfin, à l'aune de la vérité de l'autre, redécouvrir et aller au-delà de notre propre vérité qui n'est que partielle. Cela nous fait penser à une anecdote que rapporte Pierre Claverie dans son *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, qu'il reprend de Eva De Vitray-Meyerovitch[80], et qui rend bien compte de cette réalité. C'est l'anecdote de l'éléphant :

> « L'éléphant se trouvait dans une maison obscure : quelques Hindous l'avaient amené pour l'exhiber. Afin de le voir, plusieurs personnes entraient, une par une, dans l'obscurité. Étant donné qu'on ne pouvait le voir avec les yeux, chacun le tâtait dans le noir avec la paume de la main. La main de l'un se posa sur sa trompe, il dit : "Cette créature est comme un tuyau d'eau." La main de l'autre toucha son oreille : elle lui apparut semblable à un éventail. Un autre ayant saisi sa jambe, déclara : "Je trouve que la forme de l'éléphant est celle d'un pilier."

[79] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 18.
[80] En voici la référence telle qu'elle apparaît dans le livre de Pierre Claverie : *Mathnawî* III, 1270 s., cité dans : Eva DE VITRAY-MEYEROVITCH, p. 160-161.

> Un autre posa la main sur son dos et dit : "En vérité, cet éléphant est comme un trône." De même, chaque fois que quelqu'un entendait une description de l'éléphant, il la comprenait d'après la partie qu'il avait touchée. Selon l'endroit vu, les affirmations différaient ; un homme l'appelait Dal, un autre Alif. Si chacun d'eux avait tenu une chandelle dans sa main, la différence aurait disparu de leurs paroles. L'œil de la description sensorielle est seulement comme la paume de la main : la paume n'était pas en mesure d'atteindre la totalité (de l'éléphant) [Et l'auteur de cette anecdote de poursuivre…] L'œil de la Mer est une chose, l'écume en est une autre : laisse là l'écume et regarde avec l'œil de la Mer. Jour et nuit se meuvent les flocons d'écume qui proviennent de la Mer : tu vois l'écume et non la Mer. Que c'est étrange ! Nous nous heurtons les uns aux autres, comme des barques : nos yeux sont aveuglés bien que nous nous trouvions dans l'eau claire. Ô toi qui t'es endormi dans le bateau du corps, tu as vu l'eau : contemple l'Eau de l'eau. L'eau a une Eau qui la pousse, l'esprit a un Esprit qui l'appelle »[81].

Il nous semble que cette parabole, qui providentiellement est d'un mystique musulman – c'est Claverie qui le dit -, ne peut pas mieux rendre compte, sur le registre de la parabole bien-sûr, d'un pluralisme culturel comme religieux de fait. Il nous semble également que l'intention de ce mystique est de nous amener au respect de la différence ainsi qu'à la reconnaissance de notre identité propre comme identité portant ses propres limites et ayant besoin de s'ouvrir à la vérité de l'autre.

2.5.3. Une base commune

Nous ne pouvons alors nous situer – c'est la conséquence logique des deux précédentes règles – que dans un rapport égalitaire avec l'autre, dans le dialogue avec les autres religions en l'occurrence. Et c'est là la troisième règle du dialogue. Il faut entrer en dialogue à partir d'un minimum d'accords, partir sur une base commune. Claude Geffré estime que

> « dans le dialogue entre les trois religions monothéistes, il est relativement facile de se mettre d'accord sur un critère commun, à savoir la reconnaissance d'un même Dieu unique, créateur et tout-puissant. Mais qu'en sera-t-il dans le dialogue avec les grandes religions de l'Orient qui répugnent à reconnaître l'Absolu comme une Transcendance personnelle ? »[82].

Il n'est pas négligeable non plus de relever le sérieux handicap que constitue pour un dialogue équitable la singularité même du christianisme : l'irruption de l'Absolu dans la chair,

---

[81] P. CLAVERIE, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, p. 21-22.
[82] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 18.

qui en est la référence historique. Toutes les autres religions se réclament d'un fondateur qui est soit un prophète, soit un envoyé de Dieu, soit un médiateur. Il n'y a que le christianisme qui prétend que l'Absolu lui-même, Dieu, s'est incarné en son Fils et est à l'origine du christianisme. C'est une situation d'exception qui fausse déjà le point de départ du dialogue, dans la mesure où de ce fait, le christianisme se positionne de manière dominante par rapport aux autres religions. Il y a alors deux attitudes possibles du christianisme dans le dialogue avec les autres : soit une attitude de condescendance, soit une attitude impérialiste. Et ces deux attitudes se vérifient aussi bien dans le dialogue judéo-chrétien que dans le dialogue avec les musulmans mais également dans le dialogue avec les religions orientales. Pour le dialogue avec le judaïsme, et malgré la dualité Église-Israël développée par la théologie catholique contemporaine, il subsiste toujours une dissymétrie entre ces deux religions qui se réclament toutes du patriarche Abraham. Le christianisme a beau affirmer ses racines juives, ce n'est pas pour autant que le judaïsme postchrétien accepte de se concevoir en lien avec le Christ ou avec le christianisme. Bien au contraire ! Il en va quasiment de même dans le dialogue islamo-chrétien. Alors que les musulmans tiennent Jésus pour un prophète et pas des moindres – même s'ils ne le tiennent pas pour être le Fils de Dieu -, le christianisme par contre peine à reconnaître la prophétie de Mahomet comme venant de Dieu. En somme, un dialogue inégal à la base. Un autre élément qui illustre assez bien que dans le dialogue du christianisme avec les autres religions, l'égalité entre les partenaires du dialogue est mise à mal, c'est même le fait de fonder leur valeur positive sur le lien secret qu'elles auraient avec le Mystère du Christ. Si cela n'est pas explicitement dit, il apparaît clairement dans cette logique que les autres religions sont implicitement chrétiennes et n'ont de valeur salutaire qu'en tant que telles. Geffré s'interroge sérieusement sur l'égalité du dialogue, dans ce cas-là. Si les autres sont des chrétiens qui s'ignorent, pouvons-nous encore estimer que nous partons sur des bases égales ?

Ces interrogations nous semblent être fondamentales, si le christianisme veut renoncer à apparaître, dans le dialogue interreligieux, comme supérieur aux autres religions, pour redonner au dialogue toute la fécondité qu'il mérite, en ne mettant pas certains partenaires du dialogue en position plus avantageuse par rapport aux autres. Se pose alors la question de la place à accorder à la médiation du Christ : reste-t-elle si unique pour le salut ? Et comment interpréter cette unicité, si tel est le cas, de façon à ce que les autres religions aussi s'y reconnaissent ? Ou alors, n'y aurait-il pas une autre voie, une sorte de critère commun à partir duquel toutes les religions et toutes les cultures, s'y retrouvant, seraient à même d'entrer en

dialogue ? Claude Geffré en trouve un, « à savoir *l'humain authentique* tel qu'il est reconnu par la conscience humaine universelle. C'est la perspective de Hans Küng dans son *Éthique planétaire*[83]. Mais quoi qu'il en soit de son importance, ce critère de l'humain véritable n'est pas spécifique de la rencontre des religions »[84]. Geffré lui préfère alors un critère qui tient de l'anthropologie religieuse et de l'histoire des religions. Ce critère est caractéristique de toute religion authentique. Et ce critère, c'est le

> « *décentrement* de soi au bénéfice d'une Réalité dernière, que celle-ci soit appréhendée à travers les représentations d'un Dieu personnel ou non. La Réalité ultime peut être le Dieu personnel de la tradition biblique, l'Absolu transcendant de l'hindouisme, la force cachée de l'univers (*Brahman*) qui coïncide avec la force cachée dans l'être humain (*Atman*) ou même le "Vide" comme dans le bouddhisme. À la suite du théologien Paul Tillich, on peut distinguer une "foi fondamentale" et des "croyances" concernant des vérités particulières et des pratiques. C'est dans l'ordre de la *foi fondamentale* que les religions se ressemblent et c'est selon leurs croyances qu'elles se distinguent et même s'affrontent en vertu de désaccords fondamentaux. On peut même affirmer avec Mircea Eliade une certaine universalité de l'*homo religiosus* qui serait au fondement d'un œcuménisme interreligieux »[85].

Il ne faudra néanmoins et certainement pas perdre de vue que la connaissance que nous avons de la religion nous vient de sa réalisation historique. Il n'y a pas de religion sans médiation historique. Le décentrement de soi au bénéfice d'une Réalité ultime comme point commun à toutes les religions ne doit pas nous faire croire à l'existence de la religion en soi. D'où l'inévitable réaffirmation du caractère limité de toute religion et la réaffirmation plus qu'avérée de la pluralité religieuse de fait comme de principe.

Nous aurons jusque-là fait le tour de ce qui fonde l'altérité chrétienne à l'égard des autres religions, montré la place du pluralisme religieux dans le Dessein de Dieu et évoqué les conditions favorables à un dialogue interreligieux porteur de fruits. Il est temps de recentrer la réflexion sur l'altérité du christianisme avec l'islam, puisque c'est de là que nous sommes partis, en présentant aussi bien la pratique que la pensée des moines de Tibhirine – celles de Christian de Chergé en l'occurrence – affrontés à leur entourage musulman à cent pour cent. Sans échapper au fondement et aux règles générales auxquels il répond et dont nous avons parlé plus haut, ce dialogue particulier avec l'islam a sa spécificité propre. Il s'agira

---

[83] Voir Hans KÜNG, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris, Seuil, 1991.
[84] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 18-19.
[85] C. GEFFRE, *De Babel à Pentecôte*, p. 19.

maintenant pour nous d'en montrer toute la pertinence, sous la conduite de Claude Geffré essentiellement.

2.6. Le dialogue islamo-chrétien

L'islam, tout comme le judaïsme et le christianisme, est une religion abrahamique, dans la mesure où il se réfère à la foi d'Abraham. Et de ce point de vue, il entretient un rapport particulier avec l'histoire du salut, tout comme le judaïsme et le christianisme. Cela, Vatican II le reconnaît dans la constitution *Lumen Gentium* : « Le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour »[86]. Le numéro 3 de *Nostra Aetate* aussi souligne ce que l'islam et le christianisme ont en commun. Mais là n'est pas le plus important. Il s'agit surtout de situer l'islam dans le Dessein de Dieu : quelle est sa place dans l'histoire du salut ? Claude Geffré estime que l'énigme de l'islam réside dans le fait qu'il soit la seule grande religion après le christianisme. Partant de la distinction de Karl Rahner entre révélation générale et révélation catégoriale, et du fait de la référence insistante de l'islam à la foi abrahamique, il aboutit à la conclusion de sa spécificité propre dans l'histoire du salut.

> « Le mystère singulier de l'islam tient à ce que, bien que survenant après Jésus-Christ, c'est-à-dire après la clôture de la révélation qui commence avec Abraham, il ne fait que réactiver la confession initiale d'Israël : "Écoute, Israël, Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé" (Dt 6,4). Il est donc difficile de voir dans l'islam une simple religion naturelle appartenant à l'histoire générale du salut. […] De même qu'il y a une spécificité irréductible d'Israël, il y a, pourrait-on dire, une spécificité irréductible de l'ismaélitisme de l'islam. Les deux font partie du Dessein de Dieu comme dessein de grâce. Il faut prendre au sérieux la typologie d'Ismaël, fils d'Agar. Certes, Ismaël n'est pas le fils de la promesse, mais Dieu exauce aussi la prière d'Abraham pour le fils de la servante. Cf. Gn. 17,17 […] On peut donc estimer que la religion d'Abraham comme religion de l'Alliance est étendue par Ismaël à l'islam »[87].

L'islam a donc une spécificité propre, comme religion se référant à Abraham, et donc un rapport privilégié avec l'histoire du salut. Le Coran présente Mahomet dans la succession des grands prophètes, surtout Abraham, Moïse et Jésus.[88] Mais il est le dernier, le plus grand,

---

[86] CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 16.
[87] Claude GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, dans *Islamochristiana*, 18 (1992), p.1-23 (ici p. 8).
[88] Cf. Sourate 17 : « Gloire à celui qui fit voyager son serviteur depuis le temple sacro-saint (de la Mecque) jusqu'au temple plus lointain (le temple de Jérusalem) autour duquel Nous avons mis notre bénédiction, afin de

et c'est lui qui accomplit la révélation du Dieu unique. Comme religion monothéiste, l'islam n'a pas son égal, et il constitue véritablement une interpellation positive au judaïsme et surtout au christianisme contre toute forme d'idolâtrie. Après l'islam, il serait absolument difficile de penser un quatrième monothéisme. Même si le judaïsme, le christianisme et l'islam se réclament tous de la foi d'Abraham, il n'en demeure pas moins vrai que l'islam se singularise par son altérité. Il est important de lui concéder son statut spécial dans le dialogue interreligieux – nous parlons précisément du dialogue islamo-chrétien – et pour cela, de cerner de près ce qui fait sa spécificité par rapport au christianisme.

2.6.1. Christianisme et islam : une rivalité mimétique

Le terme est de Geffré lui-même : « Une rivalité mimétique ». Il s'agit des mêmes ambitions, des mêmes prétentions que nourrissent aussi bien le christianisme que l'islam. La première de ces prétentions est d'ordre eschatologique. Tous deux sont des religions de l'accomplissement. Pour le christianisme, « le Christ est le "oui" définitif de Dieu à l'homme, qui accomplit toutes les prophéties et toutes les promesses de l'Ancienne Alliance »[89]. L'islam, de son côté, prétend « être la religion par excellence qui résume et accomplit toutes les religions antérieures »[90]. Ainsi, c'est le prophète Mahomet qui est le « sceau de la prophétie », et non pas Jésus. Même si l'islam tient ce dernier pour un prophète et mieux encore, le considère comme le « sceau de la sainteté », il est hors de question qu'il affirme sa filiation divine. Islam et christianisme s'opposent donc dans leurs prétentions à l'accomplissement définitif. Pour le chrétien, la révélation ne peut avoir continué dans le Coran, alors qu'elle s'est définitivement achevée en Jésus-Christ.

La deuxième de ces prétentions n'est que corrélative à la première : c'est la prétention à l'universalité. Ayant une ambition eschatologique, l'islam et le christianisme se sont alors donné une vocation missionnaire. Au contraire du judaïsme et d'autres religions, ils se refusent à être attachés à une terre, à une ethnie ou à une culture, préférant s'exporter et traverser toutes les frontières pour se répandre partout sur la surface de la terre. On comprend alors que ces deux religions se rejettent, s'excluent et se combattent mutuellement.

> « Et même si, à l'époque moderne, elles sont volontiers tolérantes pour les membres des autres religions monothéistes, les "gens de l'Écriture », c'est dans la mesure où ces hommes de bonne

---

lui faire voir certains de Nos signes ». Mahomet sera ensuite amené à rencontrer les prophètes qui l'ont précédé et à être reconnu par eux.

[89] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 10.

[90] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 10.

> volonté sont déjà des chrétiens ou des musulmans qui s'ignorent. De même que la théologie catholique moderne a pu parler de "chrétiens anonymes", la pensée musulmane pourrait tout aussi bien parler de "musulmans anonymes". Cette conception absolutiste, intransigeante, impérialiste, de chacune des religions fait tellement partie de nos imaginaires collectifs, que l'évolution considérable de la conception de la mission à l'intérieur des Église chrétiennes a bien du mal à être prise au sérieux par nos partenaires musulmans. L'engagement désintéressé de nombreux chrétiens dans des tâches humanitaires au service des plus démunis dans des pays du tiers-monde à majorité musulmane sera toujours suspecté d'arrière-pensée de conquête missionnaire. Mais inversement, les musulmans présents dans les pays d'Europe ne dissimulent pas, eux, leur prosélytisme »[91].

Nous touchons, là, à l'un des obstacles tellement majeurs du dialogue islamo-chrétien, qu'il nous a semblé préférable de citer Claude Geffré in extenso. Il n'est pas de doute, au regard des terribles attentats de ces derniers mois et des commentaires qui s'en sont suivis aussi bien dans la presse que dans divers cercles restreints de réflexion, que les imaginaires collectifs dont parlent Geffré fonctionnent exactement comme il le dit, et peut-être même en pire. Il n'empêche que ce serait justice de reconnaître que depuis Vatican II, les chrétiens se défont de plus en plus de cet imaginaire et adoptent une attitude plus ouverte et plus tolérante vis-à-vis des autres religions, de l'islam en l'occurrence. Il n'est certainement pas évident que l'ascenseur leur soit retourné.

Il faut ajouter aux ambitions de ces deux religions qui semblent coïncider, leur conception de la révélation. Dans un cas comme dans l'autre, la Parole de Dieu est médiatisée au moyen d'un Livre. Même si le christianisme peut se défendre de ne pas être dans l'absolu une « religion du livre », dans la mesure où c'est le Christ lui-même qui est la Parole de Dieu incarnée – alors que le Coran tient exactement cette place dans l'islam -, il n'en demeure pas moins vrai que c'est à partir de leurs textes que le christianisme tout comme l'islam et le judaïsme aussi élaborent leur système de croyance pour un ordre juridique, moral, social et politique. Ce qui amène Mohammed Arkoun à traiter les trois religions monothéistes de « sociétés du Livre ». La seule précision qu'il convient d'apporter, c'est que les juifs et les musulmans ont continué à accéder à leurs textes dans leurs langues originelles d'écriture, alors que les chrétiens ont petit à petit rendu leurs textes accessibles dans le plus de langues possibles. Il le faut souligner, dans ces « sociétés du Livre », la force et l'autorité des corpus

[91] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 10-11.

officiels constitués à partir des textes sacrés, et auxquels il n'est possible de rien ajouter ni de rien retrancher.

> « Durant des siècles, les chrétiens et les musulmans ont dogmatisé et légiféré à partir d'une conception de la révélation comme Vérité absolue, unique, immuable, échappant à toute historicité. Comment s'étonner si, à partir de cette Vérité absolue, chaque tradition a élaboré des constructions théologiques et juridiques qui sont devenues des systèmes d'exclusion réciproques ? Depuis longtemps, l'Histoire des religions a fait observer que les religions monothéistes sont beaucoup plus intolérantes que les religions païennes. Chaque société du Livre se réclame, en effet, d'un corpus sacré qui est la reproduction fidèle de la Parole éternelle de Dieu lui-même »[92].

Ce sont donc essentiellement des causes structurelles qui divisent l'islam et le christianisme. Et plus que des considérations théologiques, ce sont en réalité deux civilisations différentes qui s'opposent.

2.6.2. Christianisme et islam : deux imaginaires en conflit

Nous venons d'affirmer qu'au-delà d'un conflit religieux, la rivalité entre le christianisme et l'islam a sa source dans un conflit politique. En effet, le christianisme a donné naissance à la chrétienté qui a connu de longs siècles de gloire pendant lesquels le pouvoir religieux et le pouvoir politique étaient comme confondus. Il naît ainsi la civilisation occidentale, puissante, prétentieuse et ambitieuse. De même, l'islam engendre dès le VIIème siècle, au Proche et au Moyen-Orient, une civilisation tout aussi puissante dans laquelle le religieux et le politique coïncident. Et malgré les déplacements qui ont eu cours dans l'histoire, modifiant la physionomie de ces deux « empires », force est de reconnaître que la rivalité entre le christianisme et l'islam se présente inéluctablement comme l'opposition entre deux civilisations toutes aussi puissantes qu'ambitieuses. C'est de l'intérieur de la bulle de leur imaginaire collectif que les fidèles de chacune de ces deux religions portent alors mutuellement les uns sur les autres un regard « qui se nourrit de représentations ancestrales, de préjugés non critiqués, de frustrations et de craintes plus ou moins inconscientes »[93]. Après les terribles et horribles attentats du 22 mars 2016 à Bruxelles, nous avons souvent entendu des réflexions exprimant le rejet de l'islam comme incompatible avec la civilisation chrétienne occidentale. Certains commentaires vont jusqu'à stigmatiser la situation comme une guerre de l'Occident contre l'islam, une guerre du monde libre à l'encontre d'un monde

[92] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 11-12.
[93] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 12.

totalitaire. Cela est assez révélateur de l'état d'esprit qu'ici nous dénonçons. De même, pour le commun des musulmans, le christianisme rime toujours avec la civilisation occidentale actuelle dans tout ce qu'elle a d'impérialisme et de matérialisme. Plus grave encore, on est facilement porté à identifier le christianisme comme la religion des pays riches et l'islam comme la religion des pays pauvres. Ce qui n'est pas tout à fait vrai.

> « Il est vrai que, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, beaucoup de pays musulmans qui ont accédé à l'indépendance se débattent dans des difficultés inextricables et n'hésitent pas à mettre au service d'idéologies révolutionnaires un discours religieux archaïque et mythique. Pour autant, il ne faudrait pas que "l'intégrisme musulman" ne soit pour la conscience occidentale qu'un simple faire-valoir idéologique d'une laïcité qui a su contenir le religieux mais qui a engendré le matérialisme des sociétés de consommation. Et le christianisme ne peut ignorer sa responsabilité historique dans l'édification d'un ordre mondial qui maintient des millions d'hommes dans le réseau des contraintes politiques, économiques, technologiques et culturelles mises en place par l'Occident »[94].

On voit bien dans ce que dit Geffré – même dans le cas où la séparation est quasiment forcée – une imbrication presque naturelle, pour ne pas dire naturelle, du politique et du religieux. Nous remarquons tout simplement que dans le contexte où le religieux et le politique coexistent, cela conduit à un intégrisme et à un fanatisme. Et dans le contexte où la séparation des deux est quasi-forcée, cela conduit à une dénaturalisation, une déshumanisation. N'est-ce pas là une autre forme d'intégrisme et de fanatisme ? De toute façon, il y a lieu de se poser véritablement la question de la séparation des deux et des conditions de sa faisabilité. Nous y reviendrons dans la troisième partie de notre travail. Nous estimons, néanmoins, au vu de ce que nous avons développé dans cette partie et en tout état de cause, que le dialogue avec l'islam ne saurait être plus fructueux que s'il s'accompagnait d'un dialogue sur le plan social et sur le plan politique.

Pour l'instant, malgré les diverses rivalités entre l'islam et le christianisme que nous venons de relever et à partir même d'elles, contentons-nous avec Claude Geffré de chercher les voies d'un dialogue possible avec l'islam.

---

[94] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 12-13.

2.6.3. Christianisme et islam : quel dialogue ?

Pour Claude Geffré, les diverses rivalités entre le christianisme et l'islam ne s'opposent pas à la possibilité qu'ils entrent en dialogue, au nom même de cette nature du christianisme comme religion de l'altérité.

> « Il s'agit de la loi même de notre être chrétien qui loin d'être une totalité close et sûre d'elle-même a besoin de la vérité d'autrui pour approfondir sa propre particularité. Non seulement l'humanité est plurielle, mais les voies vers Dieu sont multiples et il faut faire l'apprentissage de nos différences pour que notre témoignage rendu à la vérité ne devienne pas une idolâtrie »[95].

Même dans les contextes où la présence chrétienne est si minoritaire qu'elle semble vouée à l'échec parce que combattue, le dialogue comme dimension essentielle de la mission est possible. Que cette dernière prenne des formes nouvelles pour s'adapter au contexte, l'essentiel est que le service de l'Évangile ainsi rendu soit au service d'un dialogue de salut. Avec les musulmans, le dialogue est déjà un dialogue de salut « quand chacun s'efforce dans la fidélité à sa propre vérité, de célébrer une vérité qui déborde non seulement les limites mais les incompatibilités de chaque tradition religieuse »[96]. Ce n'est pas tomber dans le relativisme que de respecter et de tenir en grande estime les vérités des autres tout en vivant et en témoignant de sa propre vérité. Et alors, l'un et l'autre sont portés à se laisser interpeller réciproquement. Geffré parle du dialogue de salut comme d'une « conversion réciproque ». Ce n'est pas la conversion de l'autre qui en soi est recherchée, une attitude prosélytique, mais ce qui témoigne de ce dialogue, c'est plutôt une aptitude à la conversion personnelle en réponse aux semences du Verbe contenues dans l'autre religion et par lesquelles l'on se laisse interpeller. « Ainsi en dépit de divergences d'ordre doctrinal difficilement surmontables, le dialogue islamo-chrétien peut conduire chaque partenaire à la célébration d'une vérité plus haute et plus compréhensive qui dépasse le caractère partiel de chaque vérité particulière »[97]. Geffré présente alors quelques formes concrètes de ce dialogue :

---

[95] Claude GEFFRE, *Pour une théologie de la différence. Identité, altérité, dialogue. Journées romaines dominicaines (juillet 2001)*, en ligne : http://www.dominicains.ca/Documents/Articles/geffre2.htm (consulté le 15 février 2017), p. 15.
[96] C. GEFFRE, *Pour une théologie de la différence*, p. 17.
[97] C. GEFFRE, *Pour une théologie de la différence*, p. 18.

2.6.3.1. Le dialogue de la vie

C'est ce dialogue-là qui se mène au quotidien, quand chrétiens et musulmans se côtoient dans les rues, au travail, dans les écoles et les universités, dans les services publiques et les transports en commun « dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage… [s'efforçant] de partager leurs peines et leurs joies et [découvrant] leur solidarité face aux conflits sociaux, au chômage, la pauvreté, la maladie, le grand âge »[98]. C'est le dialogue de la vie et des expériences vécues ensemble. C'est dans ce dialogue que l'un et l'autre se rendent compte que les mots que l'on emploie n'ont pas en réalité le même sens, parce qu'ils ne proviennent pas de la même expérience. « Pour que les mots disent les mêmes choses, il faut vivre, partager ensemble une expérience, l'expérience de la vie humaine avec la naissance, la vie, la souffrance, l'amour, la mort. Donner aux mots leur poids de chair, pour moi c'est cela le dialogue »[99], disait Pierre Claverie. Bref, le dialogue de la vie est irremplaçable, rien ne le vaut.

2.6.3.2. Le dialogue spirituel

Le 27 octobre 1986, le pape Jean-Paul II invitait toutes les grandes religions à une rencontre à Assise en Italie. Ce fut la première grande rencontre interreligieuse du genre. Toutes les religions du monde étaient invitées à prier pour la paix. Dans un dialogue silencieux de la prière, les membres de chaque religion présente ont pu prier, « chacun dans la fidélité à sa propre tradition religieuse. Il ne s'agit pas d'une prière commune, mais on se retrouve ensemble pour prier le Dieu auquel on croit »[100]. Assise fut un échange dans la prière, un échange d'ordre spirituel. Cette première rencontre sera suivie d'une deuxième en 1993, d'une troisième en 2002 puis d'une quatrième en 2011 et d'une toute dernière le 20 septembre 2016, pour commémorer le trentième anniversaire de la toute première rencontre. Entre chrétiens et musulmans, de telles rencontres sont nécessaires, à des échelles plus bas, dans le sens du partage des expériences spirituelles les uns des autres « pour parvenir au silence intérieur et à l'expérience du Dieu vivant »[101].

---

[98] C. GEFFRE, *Pour une théologie de la différence*, p. 19.
[99] C. GEFFRE, *Pour une théologie de la différence*, p. 19.
[100] C. GEFFRE, *Pour une théologie de la différence*, p. 20.
[101] C. GEFFRE, *Pour une théologie de la différence*, p. 19.

2.6.3.3. Le dialogue doctrinal

Sur le plan doctrinal, les désaccords, nous l'avons vu, sont si profonds ! Chrétiens et musulmans en arrivent la plupart du temps dans ce dialogue au constat du caractère insurmontable de leurs désaccords. C'est le dialogue le plus souvent décevant. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour ne pas le tenir. Car « un tel dialogue nous aide à mieux discerner l'originalité du message dont nous sommes les dépositaires et il nous stimule dans la recherche d'un Dieu au-delà de Dieu, c'est-à-dire des représentations insuffisantes dans lesquelles nous l'enfermons »[102], et réciproquement. Le dialogue doctrinal exige véritablement de part et d'autre d'avoir un esprit d'ouverture exceptionnel. Bien mené, ce dialogue est capable de les conduire à une émulation réciproque, et à se découvrir une vocation et des responsabilités communes.

2.6.3.4. Des vocations communes

Si nous avons précédemment décelé entre le christianisme et l'islam un statut et des ambitions plus ou moins homologues qui les ont conduits à une rivalité qui perdure, nous avons également remarqué des différences profondes. Ces différences sont encore plus marquées sur la question du statut de la Parole de Dieu dans l'une et l'autre de ces deux religions, sur les questions de la Trinité et de la filiation divine de Jésus par rapport à l'unicité de Dieu, ainsi que sur les questions de la création et de la rédemption. Claude Geffré estime que ces différences non négligeables sont à même de conduire l'islam et le christianisme à une « émulation réciproque ». Ainsi,

> « l'islam demeure pour la conscience théologique chrétienne, un avertissement au sens où il l'invite à ne pas négliger la part judaïque du christianisme primitif et à critiquer certaines facilités verbales sur la divinité de Jésus qui risquent de compromettre la transcendance absolue de Dieu. […] La foi trinitaire des chrétiens est interpellée par l'islam dans la mesure où ils ne peuvent se réclamer d'un monothéisme moins strict. Mais, à l'inverse, les musulmans sont interpellés dans leur foi à l'unicité de Dieu par la révélation de la Paternité de Dieu en Jésus-Christ »[103].

Outre cette émulation réciproque, Geffré estime que l'islam et le christianisme tout comme le judaïsme ont, surtout en Europe, une vocation et une responsabilité communes : celles de continuer à nommer Dieu (lui donner un nom personnel comme ce fut le cas tout au

---

[102] C. GEFFRE, *Pour une théologie de la différence*, p. 20.
[103] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 15-17.

long de l'histoire, bien qu'il se soit révélé lui-même comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob) face à une indifférence religieuse considérable et à l'apparition significative en Occident, ces dernières décennies, de religions orientales qui répugnent à le faire. Donner un nom personnel à Dieu est en effet l'unique gage que Dieu est présent parmi les hommes et qu'il entre en dialogue avec eux. Il s'agit en effet pour ces religions, en restant fidèles à leur génie, et face au repli morbide de nos sociétés modernes sur elles-mêmes, d'aider à « maintenir le sens d'une altérité, à la fois l'Altérité d'un Dieu personnel et l'altérité de l'homme, même s'il m'apparaît d'abord comme le différent ou l'étranger »[104].

Il y a en outre, comme vocation et responsabilité des trois grandes religions monothéistes, la lutte pour la défense et la promotion des droits de l'homme. En soi, les droits de l'homme sont issus de la conscience humaine universelle qui consacre l'inviolabilité de la dignité de la personne humaine comme innée. Mais il est besoin, face aux diverses violations que connaissent les droits de l'homme un peu partout dans le monde contemporain, de leur donner un fondement inaliénable. On retrouve bien dans le judaïsme et le christianisme un sous-bassement aux droits fondamentaux de l'homme dans l'idée que celui-ci est créé à l'image de Dieu. Et même si cette idée ne se retrouve pas dans le Coran, il y est cependant différemment exprimé, comme dans la Bible, en tant que l'homme est un intendant (un calife) de Dieu sur la terre. S'en prendre aux droits fondamentaux de l'homme, c'est donc s'en prendre de toute évidence à Dieu lui-même. C'est en effet « parce que l'homme est l'image de Dieu que la vie de l'homme revêt un prix sacré »[105] et que tous les hommes sans distinction sont égaux. Il appartient alors aux trois religions monothéistes « d'élaborer un concept œcuménique des droits de l'homme »[106] qui tienne ensemble aussi bien les droits individuels, les droits sociaux que les droits divins, afin d'établir un nouveau paradigme économique mondial. Là encore, christianisme et islam sont appelés à constituer, l'un pour l'autre, une interpellation réciproque.

Il y a, enfin, comme vocation et responsabilité communes des religions monothéistes, notamment du christianisme et de l'islam, la recherche d'une laïcité nouvelle. Les deux défis majeurs d'une société occidentale pluri-culturelle et pluri-religieuse – quoique le christianisme y soit toujours la religion dominante -, c'est d'une part réussir à amener l'islam au « respect de l'autonomie du temporel », et d'autre part accepter qu'une certaine laïcité qui

[104] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 20.
[105] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 21.
[106] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 21.

n'est pas neutre se laisser interpeller par la part assez belle et large que l'islam fait aux droits de Dieu. Concrètement, un bon musulman doit pouvoir être un bon citoyen français ou belge qui n'ait pas l'impression que ses convictions religieuses comptent pour du beurre. Le même ressenti devrait d'ailleurs être celui d'un bon chrétien. À ce propos, Claude Geffré rapporte une déclaration de Mohammed Arkoun à l'occasion de l'affaire Salman Rushdie :

> « La perception des droits de l'homme dans une pensée occidentale réduite au seul rationalisme positiviste et historiciste renforce le malentendu avec l'islam, qui a pensé les droits de l'homme dans le cadre plus large des droits de Dieu… Construite en France sous la Troisième République, la laïcité me paraît aujourd'hui intellectuellement dépassée. C'est un partage politique et juridique qui a sans doute eu sa raison d'être à un moment donné, mais qui s'est réalisé au détriment d'une culture religieuse et de la vocation spirituelle de l'homme ouverte par la Révélation indissociable de l'expérience prophétique »[107].

En d'autres termes, comme il tient déjà bien compte des acquis de la rationalité moderne, l'Occident ne peut plus aujourd'hui s'obstiner à ne pas tenir compte des expériences religieuses, spirituelles et prophétiques des grandes religions qui ont influencé son histoire et notamment sa « composante méditerranéenne et islamique », ces grandes religions « qui fondent la dimension sacrée de l'homme sur la reconnaissance des droits de Dieu »[108].

Conclusion partielle

Au terme de cette deuxième partie de notre réflexion, nous avons découvert, grâce à notre recours à Claude Geffré notamment, que le christianisme est une religion de l'altérité. Une altérité fondée sur le pluralisme religieux compris comme chemin d'accomplissement de l'unique Dessein de Dieu qui est de sauver tous les hommes sans aucune distinction en son Fils Unique Jésus-Christ. Il apparaît alors, de façon évidente, la relativité historique de toutes les traditions religieuses, y compris le christianisme. L'unicité et l'universalité du Christ fondées en son Mystère - essentiellement sur son Incarnation et sur sa Passion-Mort-Résurrection – sont donc à distinguer de la prétention historique du christianisme à l'universalité. La valeur salvifique des autres religions n'en est que plus affirmée. Cela étant, les conditions plus saines et plus justes d'un dialogue interreligieux équitable et fructueux peuvent être posées. La spécificité de l'islam fait de celui-ci une religion quasi-rivale au christianisme et du dialogue une occasion de découverte et d'interpellation réciproques de

[107] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 22-23.
[108] C. GEFFRE, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, p. 23.

deux religions sœurs appelées à s'engager dans la lutte pour la défense et la promotion des droits de l'homme.

Chapitre 3 : Par-delà l'altérité de Tibhirine

Le chemin fait avec Claude Geffré dans la deuxième partie de notre réflexion nous autorise, pour y revenir, à relever deux catégories clés qui constituent comme des « portes d'entrée »[109] en théologie des religions. Il s'agit des questions de salut et de révélation. Aussi bien le christianisme que l'islam et d'autres religions ne sont pas indifférents à ces questions. Le même chemin fait avec Claude Geffré nous invite également à aller au-delà de la pratique de l'altérité et de l'hospitalité, telle qu'elle a été mise en œuvre à Tibhirine par les moines sous la guidance notamment du frère Christian de Chergé. Bien qu'il soit difficile, avouons-le, de ne pas reconnaître dans le sacrifice de leurs vies l'ultime témoignage des frères de Tibhirine pour aller à la rencontre de leurs frères musulmans – « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (Jean 15, 13) -, nous devons néanmoins reconnaître que le chemin d'altérité qu'ils se sont tracé et qu'ils ont emprunté n'est pas l'unique chemin d'altérité. Il existe sans doute des voies parallèles tout aussi pertinentes de dialogue avec l'islam. Leur reconnaître pourtant tout leur mérite dans cette mission aussi délicate qu'extrêmement dangereuse qu'est le témoignage chrétien en contexte d'islam fortement majoritaire, mais aussi leurs limites dans un tel contexte, n'est pour nous qu'un acte de réalisme.

C'est l'heure donc, en revenant sur ce qui en fait l'essentiel, d'éclairer l'altérité de Tibhirine à la lumière de la théologie interreligieuse de Claude Geffré, et d'aller plus loin en prenant en considération des dimensions du dialogue que leur expérience n'aurait peut-être pas ou mal investies.

3.1. Dimensions théologiques du dialogue

Les notions de salut et de révélation sont autant de manières différentes d'entrer en théologie des religions et de comprendre la diversité des religions ainsi que la spécificité de la médiation du Christ et du rôle de l'Église. La compréhension de l'unicité du Christ et du sens à donner à la diversité des religions, n'est plus en effet la même selon qu'on passe d'une approche à une autre. Les approches que nous proposons d'aborder dans les lignes qui vont suivre sont loin d'être exhaustives, mais elles paraissent dominantes, et c'est ce que révèle notre lecture de Geffré, des documents du Magistère et de la plupart des théologiens. Michel

[109] Nous empruntons l'expression à Michel Younès. Et nous voulons entendre par là des notions autour desquelles peuvent s'organiser le savoir en matière de théologie des religions.

Younès, qui a le mérite d'être un théologien plus récent que Claude Geffré, va être pour nous une référence dans ce parcours.

3.1.1. Salut et religions

Le christianisme affirme très fort, en se fondant sur l'Écriture, la médiation du Christ dans le salut de tout homme, quelle que soit son appartenance culturelle et religieuse. Les textes abondent dans ce sens: « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour » (Jean 6, 56), pour ne citer que ce verset de l'évangile de Jean. La force même de cette médiation vient du lien privilégié du Christ au Père dont il affirme qu'il est l'envoyé. Et plus, il va jusqu'à une identification parfaite au Père : « Le Père et moi, nous sommes un » (Jean…). Il faut relever que le critère christologique de la sotériologie dont nous parlons est loin d'être une option : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous » (Jean 6, 55). En clair, c'est en lui, le Christ, que Dieu sauve. Et en lui uniquement. Saint Paul l'exprime bien dans sa première lettre à Timothée : « De même qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui veut le salut de tous, ainsi il n'y a qu'un seul médiateur » (1 Timothée 2, 5-6). Mais cette unicité est l'expression d'une universalité aussi bien au niveau ontologique, au niveau sotériologique qu'au niveau eschatologique :

> « D'abord le niveau ontologique : l'unicité de la personne du Christ ne le cantonne pas à une catégorie humaine, sociale ou sexuelle. Sa seigneurie dépasse toute frontière. En lui, la différence n'est plus séparatrice. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre les affirmations pauliniennes concernant les Juifs et les Gentils, l'homme et la femme, l'homme libre et le serviteur. Ensuite le niveau sotériologique : le mystère pascal est la manifestation d'un salut accordé à tout être humain : la grâce donnée par un seul homme (Rm 5, 15) est une libération à l'adresse de tous. En Christ mort et ressuscité, Seigneur et sauveur, Dieu se révèle comme le Dieu des vivants et des morts. Enfin, le niveau eschatologique : l'universalité du salut apporté par l'unique Seigneur advient à la plénitude des temps. En sa personne, le Christ récapitule tout »[110].

La question qui se pose alors est celle de l'unicité du Christ face à la diversité des religions. Le salut apporté par Jésus-Christ est-il conditionné à la confession explicite de son Nom ? Si Dieu sauve tous les hommes, ne sauve-t-il pas aussi ceux qui ne connaissent pas et ne confessent pas le Christ ? Disons-le plus clairement, il s'agit en réalité de la question du statut des non-chrétiens. Si le salut passe par l'unique médiation du Christ, doit-on intégrer les

[110] Michel YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p. 23-24.

non-chrétiens à la communauté chrétienne ou alors admettre qu'ils sont sauvés indépendamment du christianisme ? Plusieurs réponses vont apparaître.

3.1.1.1. Une médiation exclusive ?

Une première réponse est de dire que l'unicité du Christ dont nous parlons est une médiation exclusive. Et ce ne sont pas les textes du Nouveau Testament qui manquent pour soutenir une telle position. Des expressions comme « il n'y a pas d'autres noms » et « tout s'agenouille devant celui par qui le salut est assuré » confirment assez bien cette exclusivité. Ou encore des déclarations encore plus tranchées comme celles-ci : « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi dissipe » (Luc 11, 23 et Matthieu 12, 30) ou encore Marc 16, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné ». Cela a pour conséquences deux types d'excès. Le premier est d'ordre christologique : « L'accentuation du caractère inouï du Christ risque une certaine opposition avec toute forme de religion. L'irréductibilité devient une absoluité. Le caractère christocentré de la théologie se transforme en christomonisme »[111]. Le deuxième type d'excès est d'ordre ecclésiologique : « Identifié au Christ, le christianisme devient, à son tour, une médiation nécessaire et exclusive du salut. Être sauvé signifie appartenir à l'institution ecclésiale. L'adage : "Hors de l'Église, point de salut" l'exprime à sa manière »[112], même s'il convient de replacer cette formule dans son contexte[113]. Point n'est besoin de rappeler non plus comment, en 1442, le concile de Florence a pu radicaliser cet excès ecclésiologique[114]. La médiation christique est ainsi interprétée dans le sens d'une médiation ecclésiale et d'une appartenance institutionnelle exclusiviste.

3.1.1.2. Une médiation participée : l'inclusivisme

Une deuxième réponse correspond à ce qu'on appellerait l'inclusivisme. Cette réponse qui prend le contrepied de la première est de situer dans leur contexte les paroles de Jésus interprétées dans un sens exclusiviste. Ainsi Luc 11, 23 ne fait pas référence aux autres religions mais plutôt à l'esprit impur qui porte préjudice au salut que Jésus apporte aux

---

[111] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 26.
[112] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 26.
[113] Michel Younès précise dans une note que l'utilisation de cet adage « fut d'abord ad intra, en guise d'avertissement. Ce qui rejoint l'idée d'Ignace d'Antioche pour qui si quelqu'un se sépare, il n'aura pas droit à l'héritage. Ce n'est qu'au Ve et VIe siècles que cet adage sera appliqué, par Fulgence de Ruspe (disciple de saint Augustin) aux Juifs et aux païens. En 1949, Pie XII a condamné le jésuite Léonard Feeney pour avoir soutenu l'axiome dans sa forme rigide ». Cf. la note 7 de M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 26.
[114] Voir H. DENZINGER et J. HOFFMANN (éd.), *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2005, §. 1351.

pauvres et aux opprimés. Aussi faut-il tenir compte des propos de Jésus quand il est interrogé par ses disciples par rapport à celui qui chassait des démons en son nom : « Qui n'est pas contre vous est pour vous » (Luc 9, 50). De plus, à l'égard des païens, Jésus avait plutôt une attitude d'ouverture. Il n'y a pour cela qu'à relire l'épisode de sa rencontre avec la syro-phénicienne ou celui de sa rencontre avec le centurion romain, un païen dont il a pourtant admiré la foi. « Par voie de conséquence, 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 »[115]. C'est dans ce sens qu'il convient de lire le récit de Matthieu 25. Le salut n'y est pas conditionné à une appartenance institutionnelle mais plutôt à l'attention et au service rendu aux plus faibles et aux plus pauvres : les malades, les prisonniers, les étrangers, etc. D'autres textes encore (cf. Romains 2, 14 – 16) renforcent l'idée que la loi de Dieu est directement inscrite dans les cœurs, indépendamment de la médiation de toute institution. Or la Loi n'est pas abolie par l'institution. Il s'ensuit que l'appartenance institutionnelle ne saurait être l'unique critère pour le salut. On comprend alors l'absoluité de la médiation du Christ non plus dans un sens exclusif mais dans un sens inclusif, dans la mesure où le salut apporté par le Christ pourrait emprunter des voies autres que celle institutionnelle, des voies aussi insoupçonnées qu'inattendues. La présence de la vérité divine dans les autres religions est ainsi affirmée. « Mais, du moment où cette vérité ne peut être qu'unique, elle s'enracine dans le Logos éternel qui surgit comme étant le principe et le critère à partir duquel sont mesurés les rayons de vérité contenus dans les autres traditions religieuses »[116]. C'est ce qui, du moins, se trouve clairement exprimé dans le paragraphe 2 de la déclaration Nostra Aetate. Ce paragraphe exprime assez bien en effet la logique inclusive sous-jacente à Vatican II en ressortant l'estime et le regard positif porté par l'Église catholique sur les autres religions sans rien altérer de la vérité du Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (Jean 14, 6). La dimension universelle de l'Église ne s'en trouve que plus affirmée, de même que clarifié son rapport aux autres religions.

> « La présence implicite des germes du Logos en dehors du christianisme n'est nullement une limitation de celui-ci. Bien au contraire, elle indique les frontières du mystère de l'Église qui dépasse l'institution ecclésiale elle-même […] Sans vouloir les [les autres religions] intégrer immédiatement à l'Église instituée, la constitution conciliaire [Lumen Gentium] permet de les penser en rapport avec elle. Si, sur le plan historique, l'Église n'englobe pas les autres

[115] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 28-29.
[116] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 31.

religions, théologiquement, elle assure une présence de salut ; et eschatologiquement, elle la réalise. Suivant cette logique, et malgré les différences avec les autres religions, le mystère de l'Église embrasse fondamentalement l'humanité tout entière »[117].

3.1.1.3. Autres réponses

Après ces deux premières réponses, la problématique va évoluer. Si le christianisme comme moyen de salut n'est plus absolu, le Christ, lui, le serait-il toujours ? À cette question, trois réponses vont être proposées.

- ✓ **Une christologie pneumatologique**

Une première va tenter de distinguer le Jésus de l'histoire du Logos éternel et rendre ainsi possible le salut par des chemins différents. Le rapprochement avec les autres religions serait alors plus facile. Pour le dire plus clairement, il y aurait moyen de trouver le salut non par la médiation du Christ Jésus de l'histoire, mais par celle du Logos éternel, le Verbe divin. Ce *logocentrisme* comporte cependant le risque d'une christologie nestorienne. Pour remédier à cela, une théologie pneumatocentrique est apparue. Elle va dans le sens d'une représentation de saint Irénée qui parle des « deux mains de Dieu »[118]. L'agir de l'Esprit pourrait constituer une voie indépendante et parallèle à celle de l'agir du Logos.

> « Si ce dernier assume la condition historique du Christ, l'Esprit Saint opère d'une manière totalement inconditionnelle. Selon cette approche, le salut apporté par l'Esprit n'est pas en effet médiatisé par l'événement ponctuel du Logos en la personne du Christ Jésus. Lié directement au Père, ce salut assure, selon des modalités différentes, une voie autre qui assume la pluralité des religions. Or, dans la mesure où le Verbe n'exclut pas l'Esprit, le salut en Christ n'exclut pas la présence salvifique de Dieu immédiatement dans les peuples et les religions par l'intermédiaire de son Esprit. Envoyé par le Père, et suscitant des formes de religiosités particulières, l'Esprit Saint dépasse toute frontière ; il rend effectif le salut de Dieu, sans se référer expressément à l'événement-Christ […] Si l'un et l'autre [l'Esprit et le Logos] opèrent distinctement dans le monde, l'un et l'autre renvoient ultimement au Père invisible. Tandis que les chrétiens reçoivent le salut par l'économie du Fils incarné en Jésus-Christ,

[117] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 31-32.
[118] Michel Younès nous renvoie à IRENEE, *Contre les hérésies*, IV, 7, 4. « Cette image, dit-il, fait écho à celle qui se trouve dans le livre d'Isaïe (64, 6-7) où Dieu est perçu comme un potier qui agit avec ses deux mains pour produire la même la même et unique œuvre ». M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, note 20, p. 35.

d'autres perçoivent la grâce du salut par l'économie de l'Esprit en dehors de la communauté des chrétiens »[119].

Cependant, il convient de ne pas opposer ces deux économies, mais de les articuler et de les harmoniser, car l'Esprit ne s'oppose pas au Christ, et réciproquement. Entre eux, il y a interaction et complémentarité. C'est du moins l'avis de Jacques Dupuis. On se retrouve alors dans un modèle bien plus trinitaire qu'uniquement pneumatologique ou dans une christologie pneumatologique seule à même d'assumer la différence des religions.

- ✓ **Le salut dans ou par les religions ?**

Avec la reconnaissance de la voie de l'Esprit et des semences du Verbe, la question ne sera désormais plus celle du « salut des infidèles » mais du salut des fidèles des autres religions. Est-on sauvé dans les autres religions ou par les autres religions ? Autrement dit, les autres religions constituent-elles des voies parallèles ou annexes de salut ? Peu à peu, les autres religions vont être considérées comme des voies extraordinaires ou surnaturelles de salut. Leur valorisation va alors poser la question du sens de la mission de l'Église et de l'évangélisation. Le paragraphe 80 de l'exhortation apostolique de Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, du 8 décembre 1975, y répond bien, qui considère le christianisme comme la voie ordinaire du salut et les autres religions comme des voies extraordinaires sans toutefois rien nier au devoir du chrétien et de l'Église d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut. Cependant, des théologiens comme Gustave Thils[120] vont préférer parler des autres religions comme des moyens ordinaires de salut au sens de ce qui suit un ordre établi ou une ordonnance. Le christianisme serait, dans ce cas, la voie extraordinaire. Pour Jacques Dupuis, cette valorisation des autres religions, loin d'affecter le christianisme, « fait apparaître sa spécificité en tant que lieu d'une autocommunication de Dieu par rapport aux diverses autres communications. Le salut apporté par le Christ renvoie à une plénitude qui autorise la diversité des voies de salut, ou encore des médiations participées »[121]. Toutefois, Jean-Paul II, dans son encyclique *Redemptoris missio*[122], tout en reconnaissant l'action de l'Esprit non seulement dans les individus mais aussi dans les sociétés, les cultures et les religions, n'en fait pas des voies parallèles de salut mais ordonne leur accomplissement dans le Christ, au regard du lien inséparable qui existe entre le Verbe et l'Esprit. La Commission théologique

[119] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 35-36.
[120] Cf. Gustave THILS, *Présence et salut de Dieu chez les non-chrétiens*, Louvain-la-Neuve, Publication de la Faculté de théologie, 1987.
[121] Jacques DUPUIS, paraphrasé par M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 39.
[122] Cf. *Redemptoris Missio*, 1990, n° 28 et 29.

internationale[123] apporte néanmoins une nuance en confirmant la fonction salvifique des autres religions, même si tout en elles n'est pas salvifique.

- ✓ **Une réponse pluraliste**

Une dernière réponse se trouve dans le théocentrisme. Cherchant à faire sortir le christianisme de sa prétention à l'absoluité – car pour ce courant, même l'inclusivisme christologique est une tentative détournée de récupération des autres religions – ce courant comprend la médiation du Christ comme une médiation particulière parmi d'autres. Aucune particularité ne peut renvoyer à un universel. Il faut considérer les religions juste pour ce qu'elles sont : des médiations particulières quoique nécessaires. Cela conduit à « une relativisation de toutes les voies de salut, y compris le Christ, et a fortiori le christianisme. La validité de chacune des médiations force au respect de ce qu'elles sont et de leur autonomie ». *Dominus Jesus* met en garde contre le relativisme sous-jacent à cette position et réaffirme l'unicité et l'universalité de la médiation du Christ[124].

C'est ici qu'il convient, à notre avis, de mesurer la pertinence de la position de Claude Geffré qui fonde l'unicité et l'universalité de la médiation du Christ sur le paradoxe de son Mystère, à savoir son incarnation et la valeur kénotique de sa croix.

3.1.2. Révélation et religions

Tout comme le salut, la révélation est aussi une notion susceptible de faire entrer en théologie des religions. Nous l'avons vu avec Geffré – quand il parlait de « rivalité mimétique » au sujet du christianisme et de l'islam -, chrétiens et musulmans ont une conception différente de la révélation. Pour le christianisme, la révélation se situe à la jonction de la création et de la rédemption, de l'origine et du devenir, de l'alliance et du salut. Elle a rapport à la connaissance de Dieu, à son dévoilement aux hommes et au rapport de ceux-ci à la vérité divine. « Que deviennent les religions à la lumière de la révélation ? Les religions sont-elles l'expression des révélations progressives dans l'histoire, ou bien préparent-elles la manifestation de Dieu tel qu'il est ? »[125]. C'est la question de l'unicité de Dieu dans sa

[123] COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le christianisme et les religions*, dans *DC*, n° 2157 (avril 1997), n° 84-86. Michel Younès précise que c'est lui qui souligne cette nuance.
[124] Devant le risque du relativisme induit par une approche pluraliste des voies de salut, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sort la déclaration « *Dominus Jesus* », sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église, le 6 août 2000. Cette déclaration reprend essentiellement trois affirmations doctrinales. D'abord, la plénitude et le caractère définitif de la révélation du Christ ; ensuite l'unité de l'économie du Verbe et de celle de l'Esprit ; et enfin l'unicité et l'universalité du mystère du Christ.
[125] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 72.

manifestation qui est ainsi posée. Nous pouvons déjà relever, contrairement au salut dont nous venons de parler, l'exigence de la réceptivité de l'homme qui est inhérente à la notion de révélation. Cette remarque étant faite, il convient de nous demander, avec Michel Younès :

> « Comment l'Écriture pose-t-elle la question de la connaissance de Dieu dans un contexte de diversité ? Ou encore : comment affirmer la plénitude de la révélation en Christ et la diversité des religions ? Celles-ci sont-elles des "pierres d'attente" ou bien des "révélations différenciées" ? L'originalité de la révélation chrétienne d'un Dieu trinitaire permet-elle de penser la diversité dans l'histoire du salut ? Enfin, l'approche par la révélation ouvre-t-elle la théologie des religions à une autre perception de la différence ? »[126].

3.1.2.1. Le Christ révèle Dieu

Ce qu'il faut affirmer avant tout, c'est le lien intrinsèque entre salut et révélation. Le salut advient par le fait même que Dieu se révèle à l'homme. Et cette révélation est avant tout un événement : l'événement Jésus-Christ. En lui, Dieu se dévoile lui-même. La foi chrétienne considère comme indépassable cette place du Christ. Le Nouveau Testament nous montre que c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de se révéler à l'homme (cf. Éphésiens 1, 9 ; 3, 2 ; 3, 9). L'évangile de Jean fait apparaître clairement que cette « autocommunication de Dieu » se manifeste dans les rapports de Dieu au Verbe (cf. Jean 1, 1-13) et du Père au Fils (cf. Jean 1, 14-18). L'affirmation de l'unicité de la filiation (cf. Jean 1, 18) exprime un exclusivisme, mais un exclusivisme en même temps ouvert, c'est-à-dire tourné vers les autres (cf. Jean 1, 12-13 ; Éphésiens 1, 5 ; Romains 8, 15). Le prologue de saint Jean témoigne de la possibilité de la connaissance de Dieu par le Verbe. Ce que le Fils communique, c'est le lien intime qui existe entre le Père et lui (« Le Père et moi sommes un », Jean 10, 30) une unité qui rend possible leur connaissance mutuelle (cf. Jean 10, 15) et vice-versa. L'Esprit Saint vient trouver sa place dans cette relation, comme le lien d'amour qui unit le Père et le Fils. On le voit agir de bout en bout depuis l'Incarnation jusqu'à la Croix, et même après la mission terrestre du Fils. En somme, c'est au Mystère de Dieu, à sa dimension trinitaire, que nous ouvre la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Et paradoxalement, c'est dans le mystère pascal que Dieu se manifeste pleinement comme le Dieu qui sauve. « Dieu sauve en se manifestant. Dit autrement : le dévoilement de Dieu est une action qui sauve. De la même manière que Dieu ne reste pas derrière sa Parole, mais il se donne pleinement en elle, comme il est, ainsi en est-il dans son agir »[127]. Cette conception de la révélation qui a trouvé son

[126] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 73.
[127] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 77.

accomplissement définitif dans l'événement Jésus-Christ pousse tout logiquement à se demander quelle est alors la place d'Israël. C'est une problématique assez intéressante dans la mesure où elle va conduire à la reconnaissance d'une autre religion – ici, le judaïsme – ainsi qu'à une mise en rapport avec elle.

3.1.2.2. La révélation : continuité et irréductibilité

Si en Jésus-Christ de Nazareth, Dieu se révèle dans sa plénitude, nous avons néanmoins des raisons d'affirmer que la révélation de Dieu ne commence pas avec lui mais avec Israël qui a fait l'objet d'une élection particulière de la part de Dieu. À Israël, Dieu révèle son nom (Exode 3, 14) et donne sa Loi. Ainsi se fait-il connaitre, ainsi se dévoile-t-il à son peuple. Il y a donc un lien entre révélation et élection. Et ce lien est aussi celui qui fonde l'Église. Cette dernière se trouve dans la continuité du choix particulier dont Israël a fait l'objet de la part de Dieu. Elle ne peut donc ne pas reconnaître que Dieu peut se révéler de diverses manières. Jésus n'avait de cesse d'affirmer qu'il n'était point venu abolir la Loi, mais l'accomplir, lui donner sens, la porter à son parfait accomplissement (cf. Matthieu 5, 17). Les révélations antérieures ne sont donc pas abolies avec l'accomplissement définitif de la révélation en Jésus-Christ, elles y trouvent plutôt leur sens ultime. C'est ce que le Ressuscité fait comprendre aux disciples d'Emmaüs quand il leur fait la relecture de l'Écriture – la Loi et les Prophètes – en leur faisant reconnaître ce qui l'y concernait. Pour cela, la foi chrétienne tient pour indissociables les deux Testaments, signe de l'unicité de la révélation de Dieu accomplie progressivement dans l'histoire du salut. C'est ce qu'on appelle « économie de la révélation », une économie dont le point culminant reste l'événement Jésus-Christ en qui la révélation de Dieu advient dans sa plénitude. Ainsi,

> « la mise en avant de la singularité du Christ ne peut se comprendre qu'à la lumière de son enracinement juif. La tension entre continuité/discontinuité renvoie à la pédagogie divine qui prépare l'humanité à l'accueil de sa révélation. Au premier chapitre de la constitution *Dei Verbum*[128] du concile Vatican II, les Pères conciliaires ressaisissent l'irréductibilité du Christ en tant qu'automanifestation de Dieu en son Fils, préparée de multiples manières »[129].

Ce document conciliaire affirme clairement l'unicité de Dieu et l'unicité de sa vérité au service de laquelle se subordonnent, sans s'opposer, l'ordre de la création et l'ordre de la révélation, l'un étant une préparation de l'autre. Car, le don de Dieu « n'est réductible ou déductible à aucune étape. Néanmoins, dès la création du monde, la sagesse divine est à

[128] Cf. *Dei Verbum*, n° 2 et n° 4.
[129] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 79.

l'œuvre pour rejoindre la vie divine dans ce qu'elle a de plus intime. La grâce de la révélation parachève l'état de création »[130]. Cette approche de la révélation nous fait poser la question du dévoilement de Dieu dans les autres religions. Sont-elles des voies parallèles par lesquelles Dieu se révèle ? Ou alors la voie chrétienne est-elle une voie absolue ? On reconnaît, à travers ces questions, celle du rapport du christianisme avec les autres religions ou plus exactement du statut des religions.

3.1.2.3. Absoluité du christianisme ?

C'est au XIXème siècle et en milieu protestant notamment que des approches différentes et parfois opposées sont apparues, portées par des écoles de pensée.

- ✓ **Ritschl et Troeltsch**

Pour Ritschl (1822-1889) et son école supranaturaliste, la révélation donne au christianisme un caractère absolu et exclusif. Prenant le contrepied de ce courant de pensée, Troeltsch (1865-1923) développe le conditionnement historique du christianisme et en arrive à récuser son absoluité par rapport aux autres religions. Son analyse repose sur les travaux de l' « École de l'histoire des religions[131] ». Au moyen des sciences historiques, la dimension historique du christianisme est expliquée, de même qu'analysées, dans une approche comparative, ses idées avec celles des autres religions.

> « Cette historicisation du christianisme et des autres religions a d'inévitables conséquences sur la compréhension de la révélation. De même qu'il y a une progressivité dans la réalisation d'une religion dans l'histoire, ainsi en est-il pour la révélation. Le christianisme et sa révélation conservent une validité normative, mais à aucun moment absolue et exclusive. Il ne peut prétendre à être la seule vérité. Rien n'empêche donc la reconnaissance d'autres révélations antérieures ou futures »[132].

Il en résulte le caractère relatif du christianisme comme phénomène historique.

---

[130] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 81.
[131] Michel Younès explique en note : « Le noyau de cette école est formé par un cercle de jeunes théologiens au sein de la Faculté de théologie de l'Université de Göttingen entre 1888 et 1893. Son intention commune est d'étudier l'histoire de la religion chrétienne avec tous les moyens que les sciences historiques mettent à disposition », p. 82-83.
[132] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 83.

- ✓ **Karl Barth**

Karl Barth (1886-1968) met l'accent sur l'irréductibilité de la révélation chrétienne en développant une théologie dialectique qui exclut que la révélation et la religion soient indifféremment considérées. Pour lui, la révélation est en rapport avec Dieu tandis que la religion est en rapport avec l'homme. Par la religion, l'homme se met en route vers la vérité tandis que par la révélation, c'est Dieu lui-même qui se dévoile à l'homme. « On ne peut donc pas évaluer la révélation du point de vue de la religion, comme l'a fait le protestantisme libéral ; mais au contraire, il faut évaluer la religion du point de vue de la révélation »[133]. Néanmoins, Barth estime que malgré le caractère irréductible de la révélation chrétienne, le christianisme, tout comme les religions non-chrétiennes, demeure une religion dans la mesure où il est un phénomène historique et qu'il possède une expression humaine. Parallèlement à cette évolution dans les milieux protestants, la pensée a évolué par d'autres chemins dans les milieux catholiques.

3.1.2.4. Des « pierres d'attente » aux « germes du Verbe »

Dans les milieux catholiques, les débats sur la question du statut des religions, question que pose le fait de la révélation en Jésus-Christ, ont très vite conduit à la compréhension et à la reconnaissance de la logique de la préparation.

- ✓ **Henri de Lubac**

Bien avant le concile Vatican II, Henri de Lubac écrit :

> « Pour que la Révélation du Christ pût un jour être reçue par les hommes, et la divine Ressemblance briller de tout son éclat dans les yeux des saints, a-t-il fallu des préparations millénaires : non seulement celles de la Révélation juive, cet incomparable sillon de lumière et d'énigme qui va d'Abraham à Jésus, mais aussi toutes ces autres préparations, plus obscures, plus extérieures, qui l'ont précédée ou accompagnée au sein du paganisme, et toute la lente ascension matérielle, sociale, intellectuelle de l'homme déchu »[134].

Ainsi les religions non-chrétiennes, et pas seulement le judaïsme, constituent-elles, d'après Henri de Lubac, des « pierres d'attente » préparant à l'édifice final et faisant partie intégrante de l'édifice. Elles constituent comme une révélation primordiale ou naturelle qui trouve son achèvement dans une révélation surnaturelle. Pour de Lubac, il n'est que normal en

---

[133] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 85.
[134] Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam, 3), Paris, Cerf, 1938, p. 71.

tant que préparation à la révélation ultime de Dieu en Christ, que les autres religions soient sujettes à des imperfections, à des erreurs, à des tâtonnements. L'Église, dans cette logique, se trouve dans le prolongement du Christ dont elle poursuit l'œuvre.

Si on comprend bien que le judaïsme et les religions non-chrétiennes d'avant le christianisme soient une préparation à l'accomplissement de la révélation en Jésus-Christ, il nous est pourtant difficile d'en dire autant des religions qui sont apparues après le Christ. Comment et dans quelles mesures celles-ci pourraient-elles constituer la préparation d'un Événement antérieur ? De plus, la place que de Lubac attribue à l'Église comporte le risque de la mettre au-dessus des autres religions.

- ✓ **Vatican II**

Le concile Vatican II, dans le souci de reconnaître la valeur positive des autres religions et faisant une relecture des Pères de l'Église, va alors formuler la théorie des « germes du Verbe », la préférant à celle des « pierres d'attente ». L'événement Jésus-Christ demeure la plénitude de la révélation de Dieu. Cependant les autres religions « contiennent les germes de vérité qui proviennent de la seule et unique vérité en Christ. Sans quitter la logique de l'accomplissement ou de la préparation, la conception des "semences du Verbe" permet d'intégrer les religions à la vérité christique »[135].

- ✓ **Jean-Paul II**

Le pape Jean-Paul II, dans *Redemptor Hominis* et dans *Redemptoris Missio* réaffirme la logique des « semences du Verbe » et la prolonge en parlant de l'action du Verbe « en dehors des limites visibles du Corps mystique »[136]. La diversité des religions conduit donc à l'Unique Verbe de Dieu. Ainsi le pape souligne-t-il le lien inséparable qui existe entre le Verbe et le Christ, de même qu'il réaffirme la relation entre les deux économies, celle du Verbe et celle de l'Esprit. « Les membres des autres religions deviennent ainsi associés au mystère pascal du Christ rédempteur, tel que l'exprime le concile Vatican II »[137].

3.1.2.5. La révélation et les révélations

En s'écartant de toutes ces approches aussi bien protestantes que catholiques sur la révélation, des théologiens, tout en restant fidèles à la tradition chrétienne, ont pensé la

[135] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 88.
[136] Voir *Redemptor Hominis*, n° 6.
[137] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 88.

possibilité que Dieu se révèle au pluriel. Il ne s'agit pas du pluralisme relativiste dont nous avons parlé plus haut. Il s'agit plutôt de la reconnaissance de l'accomplissement de la révélation en Jésus-Christ, du christianisme qui en est la réalisation historique et qui reconnaît la possibilité d'autres révélations dans les autres religions. Paul Tillich (1886-1965) est l'un des tenants de cette approche.

- ✓ **Paul Tillich**

Pour Tillich, il y a un lien inéluctable entre révélation et histoire. La révélation se produit dans l'histoire. Aucune religion ne peut donc avoir la prétention à l'absoluité, toutes sont de ce fait sujettes à la critique, aussi bien les autres religions que le christianisme. Invitant à la distinction entre histoire des religions et histoire de la révélation, Tillich en arrive à « affirmer une seule histoire de la révélation, pouvant contenir une pluralité de révélations historiques. L'unité renvoie à la *cohésion ininterrompue de l'événement révélationnel* et la pluralité exprime *les manifestations dans l'histoire* »[138]. Il y a donc unité de la révélation et pluralité de religions. Pour Tillich, c'est au nom même de la révélation parfaite qui le fonde que le christianisme ne peut prétendre à l'absoluité et ne se présenter qu'en tant qu'une « voie concrète de salut ».

- ✓ **Karl Rahner**

Dans la même ligne de pensée, Karl Rahner (1904-1984) affirme que l'autocommunication de Dieu à l'homme est un don gratuit qui n'est pas réservé à quelques-uns. Pour lui, l'accueil de ce don rencontre chez l'homme une prédisposition naturelle. Ce qui fait dire à Karl Rahner que l'histoire du salut est coextensive à l'histoire de la révélation ainsi qu'à l'histoire de l'humanité.

> « C'est sur cet arrière-fond que devient compréhensible "la relation entre histoire de la Révélation universelle transcendantale et histoire de la Révélation catégorialement particulière". Dans ce sens, la révélation particulière catégoriale est une médiation de la révélation surnaturelle transcendantale. Ce qui conduit inévitablement à élargir la possibilité d'une révélation en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament. De par sa structure transcendantale, la révélation est antérieure à la Bible »[139].

À partir de là, on ne saurait réduire la révélation à l'histoire particulière d'Israël, et on reconnaîtrait aussi la possibilité de la révélation chez les autres peuples. Cependant Rahner

[138] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 91.
[139] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 92.

précise que « dans l'histoire transcendantale de la révélation qui se manifeste dans l'histoire des religions, le critère de discernement demeure Jésus-Christ en tant qu'événement plénier et insurmontable de l'autocommunication divine au monde »[140]. Karl Rahner distingue donc deux types de révélations : une transcendantale et une autre catégoriale qui en est la médiation. Il affirme que l'autocommunication de Dieu culmine dans l'incarnation du Verbe et reconnaît la présence agissante du Christ dans les autres religions. On voit bien la volonté de tous ces théologiens à tenir à la fois l'unicité de la révélation de Dieu et la pluralité des religions.

- ✓ **Claude Geffré et Jacques Dupuis**

C'est cette même volonté qui a été celle de Claude Geffré et de Jacques Dupuis. Claude Geffré souligne, dans un article qui a paru dans la revue « Lumière et Vie »[141], « la possibilité d'une unique révélation qui inclut différentes paroles de Dieu »[142]. Aussi, la plénitude de la révélation de Dieu en Jésus-Christ a-t-elle un caractère eschatologique. C'est ce caractère eschatologique qui explique la possibilité de reconnaître des paroles révélées même après le Christ. Celui-ci « demeure toutefois le critère de discernement de toute vérité »[143].

Allant un peu plus loin, Jacques Dupuis met l'accent sur la complémentarité qui existe entre les manifestations historiques de l'unique révélation de Dieu. « À ses yeux, il existe une réelle complémentarité de la parole de Dieu, non seulement, dit-il, entre les deux Testaments de la Bible, mais également entre les Écritures bibliques et non bibliques »[144]. Le fait qu'on peut retrouver des aspects du mystère de Dieu aussi bien dans la Bible que le Coran et dans les Livres sacrés de l'hindouisme fait dire à Dupuis que la révélation de Dieu n'est pas que différenciée, progressive et complémentaire ; elle est aussi réciproque.

> « Par la "complémentarité réciproque", Dupuis veut dépasser deux approches limitatives. D'une part, la réduction des autres Livres sacrés à des "pierres d'attente" ou à une forme de connaissance naturelle de Dieu, selon laquelle le christianisme réaliserait un accomplissement unilatéral. De l'autre, leur considération comme étant des parcelles ou des fragments épars de vérité divine, dont la "plénitude" se trouverait nécessairement en abondance dans la révélation divine. Demeurant asymétrique, cette complémentarité réciproque est à comprendre dans le

[140] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 93.
[141] Voir Claude GEFFRE, *Le Coran, une parole de Dieu différente ?*, dans *Lumière et Vie*, 32 (1983), p. 21-32.
[142] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 95.
[143] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 96.
[144] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 96.

> sens que Dieu a fait des dons aux êtres humains également dans les autres traditions religieuses, lesquelles, bien que trouvant leur accomplissement dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ, représentent néanmoins d'authentiques paroles de Dieu »[145].

C'est dans cette approche des religions qui reconnait l'accomplissement de la révélation en Jésus-Christ et qui reconnaît aussi la possibilité d'autres révélations dans les autres religions que nous situons la pratique des moines de Tibhirine et la théologie interreligieuse de Christian de Chergé dont certaines déclarations nous sont rapportées par Thierry Becker :

> « Il nous faut accepter l'"eucharistie" des musulmans qui est incluse dans l'Eucharistie : accepter qu'elle puisse les conduire d'une façon efficace et réelle jusqu'à la communion des saints sans pour autant que nous puissions la célébrer dans le partage de la Cène. Nous nous unissons alors, sinon dans une même Eucharistie, du moins dans une louange commune. […] La façon de rencontrer l'autre que nous privilégions c'est de le rejoindre dans sa propre démarche vers Dieu, dans ce lien mystérieux qui le rattache à lui. […] Cela ne suppose-t-il pas que, laissant derrière nous certains rivages connus de notre foi, nous risquions des routes nouvelles, celles qui nous conduisent ensemble vers le Royaume et la Communion des saints ? […] Dire Dieu autrement n'est pas dire un autre Dieu. […] Il y a danger à entrer en contradiction avec Dieu lorsqu'une conception trop univoque de l'Unique en amène à dénoncer comme impie toute autre approche de la différence divine »[146].

Ces considérations théologiques sur le salut et la révélation comme portes d'entrée en théologie des religions étant faites, il importe de porter un regard critique sur la mise en œuvre de l'altérité telle qu'elle s'est faite par les moines de Tibhirine, à la lumière de ce qui précède et notamment de la théologie interreligieuse de Geffré développée dans le deuxième chapitre de notre travail.

3.2. L'altérité de Tibhirine et la théologie interreligieuse de Geffré

On peut résumer l'altérité de Tibhirine à une certaine lecture des moines du récit de la Visitation, à cette conscience qu'ils avaient d'être des « priants parmi d'autres priants », et à leur détermination à aller jusqu'au bout de la relation avec l'autre frère musulman par le don de leurs vies. De ces points, nous ferons une lecture croisée avec la pensée de Claude Geffré en relevant surtout les dépassements possibles.

---

[145] M. YOUNES, *Pour une théologie chrétienne des religions*, p. 97.
[146] T. BECKER, *Christian de Chergé et l'islam à travers le Ribat es Salam*, p. 9-12.

3.2.1. Le récit de la Visitation : l'hospitalité, une réciprocité

Nous l'avons dit dans la première partie de notre développement, l'expérience de Mohammed, son ami musulman qui a donné sa vie afin que Christian de Chergé ait la sienne sauve, a été déterminante chez ce dernier pour façonner sa conception et sa pratique de l'altérité ainsi que celles de Tibhirine à l'égard du monde musulman environnant. Les moines vont définitivement quitter une position haute pour commencer progressivement à reconnaître un pluralisme religieux « qui correspond à un mystérieux Dessein de Dieu », selon l'heureuse expression de Claude Geffré. Christian de Chergé va lui-même écrire plus tard que « ce martyr de la charité – parlant du martyr de Mohammed – n'est pas l'exclusivité des chrétiens. Ce témoignage, nous pouvons le recevoir de n'importe qui, comme un don de l'Esprit »[147]. Ce n'est là rien d'autre qu'une reconnaissance implicite des semences du Verbe ou des figures d'Évangile dans cette religion dont un témoin – martyr – avait donné sa vie pour lui. L'Esprit travaille donc au cœur de chaque tradition religieuse et culturelle. L'Esprit toujours nous précède ! Cette conviction les habitant désormais a permis aux moines de Tibhirine de se laisser accueillir par leurs hôtes algériens et musulmans, dans la « maison de l'islam », et de reconnaître et accueillir la présence de l'Esprit dans cette religion, plutôt que d'être uniquement dans la position de ceux qui accueillent, qui donnent l'hospitalité. Christian de Chergé était mieux placé que quiconque dans cette petite communauté de moines pour le savoir, lui qui à l'époque exerçait la fonction d'hôtelier dans la communauté et accueillait donc les hôtes du monastère.

Nous nous trouvions aux lendemains du Concile ; les moines expérimentaient et vérifiaient ainsi l'un des enseignements les plus importants de ce concile : la reconnaissance de ce qui est vrai et saint dans les autres religions (cf. Nostra Aetate 2). Cette attitude essentielle au dialogue interreligieux fondée sur un christocentrisme inclusif et non sur un christianocentrisme, dans la pensée de Claude Geffré, transparaît dans plusieurs commentaires de Christian de Chergé sur le récit de la Visitation qui l'éclairent davantage. Nous en avons déjà donné une version dans le paragraphe 1.2.3 de ce travail. Le christianisme, en effet, est allé à la rencontre de l'islam comme Marie à la rencontre de sa cousine Élisabeth. Elle y va, porteuse d'une Bonne Nouvelle, un message de Dieu, mais elle y va d'abord pour rendre service. La mission est toujours d'abord un dialogue de salut dans la pensée de Claude Geffré. Non pas avant tout une conversion à tout prix de l'autre dont le salut ne saurait être subordonné de façon exclusive à son changement de religion, elle est « incarnation de

[147] C. DE CHERGE, *L'AUTRE que nous attendons*, p. 420-421.

l'Évangile dans le temps », selon la formule du Père Chenu reprise par Geffré. C'est dans cette attitude que Marie se trouvait en face de sa cousine Élisabeth, et c'est aussi dans cette attitude que de Chergé appelle le christianisme de tous ses vœux à se trouver face à l'islam dans un contexte où ce dernier est majoritaire. Mais tout bien considéré, c'est à une telle disposition de « donner-recevoir » qu'invite tout dialogue, a fortiori tout dialogue interreligieux et interculturel. C'est d'ailleurs ce qui transparaît dans les écrits de Claude Geffré. Aucune religion n'a l'exclusivité de la vérité. Dans la rencontre du christianisme avec l'islam, la réciprocité des échanges participe de la fécondité même du dialogue. L'autre manière de Geffré pour le dire, c'est l' « émulation réciproque ». Aussi, quand Christian de Chergé accentue sur le changement d'attitude, ou plus exactement le renversement, l'inversion de l'attitude de la petite communauté chrétienne de Tibhirine qui se met à ce moment-là en disposition de recevoir de l'autre musulman, cette réciprocité si chère au dialogue tend à disparaître au profit d'un simple changement de rôle.

Le risque est là. La découverte des semences du Verbe dans les autres religions ne devrait pas, à notre avis, provoquer un renversement de position qui s'assimilerait à un changement de rôle, mais plutôt amener à plus de considération, plus de respect, plus d'estime et plus d'intérêt manifesté de part et d'autre. C'est ce que du moins nous avons pu retenir de la théologie interreligieuse développée dans la deuxième partie. Si le renversement de position insinué par Christian de Chergé s'entend comme l'abandon d'une position haute qui n'attend à rien recevoir de l'islam mais à tout lui donner, pour une attitude plus favorable à un « donner – recevoir », à une réciprocité, l'exégèse de Christian de Chergé de ce texte de la Visitation est tout à fait juste dans le sens d'une altérité interreligieuse. Lui-même, Christian, le dit, Marie (le christianisme), tout comme Élisabeth (l'islam), est porteuse d'un message venant de Dieu. Mais un message que l'une et l'autre ignorent et qu'elles sont appelées à découvrir dans la rencontre l'une avec l'autre. Et c'est en se disposant – par sa salutation : « as salam alaïkum ! » - à accueillir le message que sa cousine portait en elle, que Marie provoque la libération de la Bonne Nouvelle aussi bien chez Élisabeth – « L'enfant qui est en moi a tressailli » - que chez Marie elle-même : la libération du Magnificat. La réciprocité est donc de mise : aussi bien dans la disposition que dans l'accueil. L'islam, comme Élisabeth, est censé faire preuve de la même ouverture dont le christianisme est capable à son égard. Il nous semble que cette réciprocité soit indispensable pour une rencontre fructueuse, et non pas un renversement de position à une vitesse. C'est dans ce sens que nous comprenons l'accent de Christian qui insiste sur la démarche du christianisme à laisser d'abord la parole à l'islam

pour finalement se rendre compte que son message rejoint en quelque chose le message dont lui-même est porteur. Il y a en effet un lien secret entre les deux enfants que portent Marie et Élisabeth, Jésus et Jean-Baptiste, et qui se rencontrent à l'occasion.

> « Si nous sommes attentifs et si nous situons à ce niveau-là notre rencontre avec l'autre, dans une attention et une volonté de le rejoindre, et aussi dans un besoin de ce qu'il est et de ce qu'il a à nous dire, vraisemblablement, il va nous dire quelque chose qui va rejoindre ce que nous portons, montrant qu'il est de connivence… »[148].

C'est du moins l'esprit dans lequel a vécu la petite communauté des moines avec les musulmans du village de Tibhirine. La question qu'on est pourtant en droit de se poser, c'est de savoir si ces derniers vivaient avec les moines dans le même état d'esprit. Bien qu'il n'y ait jamais eu des heurts ou des conflits ouverts entres les moines et les habitants de Tibhirine, il serait sans doute exagéré d'en conclure à la réciprocité dont nous parlons ici, pour ce qui a été de l'altérité de Tibhirine avec l'islam. Les moines avaient pourtant, à partir de cette nouvelle compréhension de l'altérité, trouvé l'une des meilleures postures possibles vis-à-vis de l'islam pour favoriser le vivre-ensemble par le dialogue : être des « priants parmi d'autres priants ».

3.2.2. Des priants parmi d'autres priants

C'est en 1975 que cette définition des moines de Tibhirine comme « priants parmi d'autres priants » s'est faite la plus insistante. Il n'est pas tout à fait juste de penser que c'est uniquement la nouvelle condition de la petite communauté qui a dû accepter des départs de frères et consentir à la cession de la grande partie de ses biens et propriétés, qui serait à la base de cette définition. Elle n'est en fait que la conséquence logique de la lecture du récit de la Visitation dont nous venons de rendre compte et de la nouvelle posture que cette exégèse a pu induire. Mais il faut déjà remonter à cette autre expérience de Christian de Chergé évoquée plus haut dans la première partie de ce travail. Christian n'était alors qu'un jeune garçon, et sa famille vivait alors en Algérie pour des raisons professionnelles. C'est à l'occasion, que le jeune Christian ouvre les yeux, pour la première fois, sur la différence que constitue l'islam. Très vite, sa mère lui apprend à respecter les croyants musulmans. « Étonné et interrogatif devant des musulmans en prière, sa mère lui a simplement dit : "Ils font leur prière. Il ne faut pas se moquer d'eux. Eux aussi adorent Dieu" »[149]. À cela, il convient d'ajouter les provocations de Mohammed, quelques années plus tard, qui ne cessait pas de lui répéter :

---

[148] G. ROUTHIER, *Rencontres interreligieuses et pratiques d'hospitalité*, p. 73.
[149] C. SALENSON, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine*, p. 16.

« Vous, les chrétiens, vous ne savez pas prier. On ne voit jamais de soldat français prier. Vous dites que vous croyez en Dieu, mais comment pouvez-vous ne pas prier si vous croyez en Dieu ? »[150]. Christian savait donc que les musulmans pouvaient prier tout autant que les chrétiens, que l'islam est aussi une religion qui sait mettre en relation avec Dieu par la prière. C'est beaucoup plus dans cette logique qu'il convient de situer la définition des moines de Tibhirine comme des « priants parmi d'autres priants ».

C'est très important, dans une démarche d'altérité avec l'islam, de reconnaître les musulmans comme des priants et de se reconnaître tout simplement aussi comme des priants parmi ces priants. Cela témoigne de ce que les moines étaient tout à fait conscients que le dialogue était aussi un dialogue spirituel, que le vivre-ensemble était possible dans la prière, comme nous avons pu le voir avec Geffré dans le chapitre précédent. Pas une prière commune, mais une prière où chacun laisse l'Esprit en lui s'exprimer par « des gémissements ineffables », à sa manière, suivant son langage et ses traditions propres, tout en restant en profonde communion avec l'autre. Trois expériences fondamentales de Tibhirine montrent à quel point les moines étaient parvenus à ce dialogue. La première de ces expériences est personnelle à Christian de Chergé : sa « Nuit de feu », un certain dimanche 21 septembre 1975[151]. Sa prière qui se mélange agréablement et contre toute attente à la prière en arabe de l'autre, l'hôte musulman qu'il n'attendait pas là – à la chapelle ! – à cette heure tardive de la nuit. C'est là que Christian comprend que la prière, c'est la rencontre de l'Autre avec l'autre. La deuxième expérience est plutôt communautaire : les moines qui accueillent à l'intérieur de leurs murs la prière des musulmans de Tibhirine en leur donnant une salle avant que ne soit reconstruite la mosquée du village. Et la dernière est bien cette expérience du Ribât es-Salâm (le lien de la Paix) qui n'était pas uniquement un creuset d'échanges et de réflexion réunissant deux fois par an moines et musulmans, mais également de silence et de prière. Et il convient de relever que ce ne sont même pas les moines qui en étaient les initiateurs mais plutôt un groupe soufi de Médéa. Quoique le dialogue doctrinal soit le plus difficile avec nos frères musulmans, l'expérience du Ribât es-Salâm confirme qu'il est possible de le mener, selon ce que dit Geffré, dans un esprit d'ouverture réciproque pour un meilleur affinement du message dont l'un et l'autre sont porteurs.

Et en parlant toujours du dialogue spirituel en lien avec l'expérience de Tibhirine, comment ne pas évoquer ici cette autre expérience de dialogue entre deux frères à l'origine

[150] J. KISER, *Passion pour l'Algérie*, p. 36.
[151] Se référer au point 1.2.2.

musulmans avant que l'aîné des deux ne se convertisse au christianisme et que condamnés à s'accepter différents, à vivre ensemble, et après moult combats quasi-mortels, le frère cadet demeuré musulman ne se laisse finalement vaincre en laissant la prière de son frère aîné se mêler tout simplement à la sienne dans ce qu'elle peut avoir de différent et d'original à la fois. Nous parlons de cette séquence du film « l'Apôtre »[152] dans laquelle il nous est donné de voir un exemple de vivre-ensemble possible de musulmans avec des chrétiens.

Être des « priants parmi d'autres priants » peut s'indiquer encore aujourd'hui comme une attitude d'altérité fondamentale en matière de dialogue interreligieux et particulièrement avec l'islam. Mais les moines de Tibhirine iront encore plus loin.

3.2.3. L'altérité jusqu'à l'offrande de sa vie

De toute évidence, et en référence à leur propre exégèse du récit de la Visitation, les moines n'ont pas été les premiers à donner leur vie. L'autre qui accueille chez lui et qui reçoit, l'autre à qui il convient de laisser d'abord la parole, a pu signer son message par le don de sa vie. Nul doute que nous parlons une fois encore du « martyre » (témoignage) de Mohammed. C'est l'expérience qu'ont faite les moines de Tibhirine à un moment donné, à travers l'expérience personnelle de Christian de Chergé aux premières heures de sa rencontre avec l'islam. Il est important de relever que ce témoignage de la vie offerte vient d'abord de l'islam, dans le contexte de l'expérience des moines de Tibhirine, avant que d'être un témoignage chrétien donné par les moines eux-mêmes.

Il n'était que logique, après le témoignage de Mohammed, que le chemin d'altérité des moines de Tibhirine passe par l'offrande de leurs propres vies. Ultime témoignage, il s'en faut, et qui pourrait légitimement susciter mille et une questions. Les moines n'auraient-ils pas mieux fait de s'éviter une aussi terrible fin ? N'auraient-ils pas dû partir de Tibhirine quand l'occasion s'y prêtait ? À quoi finalement a pu servir leur mort pour la rencontre avec l'islam pour laquelle ils ont tant donné et se sont tant investis ? Et beaucoup d'autres questions encore. Toutes ces questions et les autres qu'on pourrait se poser trouvent leurs réponses dans ce qu'il convient d'appeler le Testament spirituel de frère Christian de Chergé, testament qu'il intitule : « Quand un À-Dieu s'envisage »[153]. Le testament de frère Christophe, celui de frère Michel ou encore de frère Luc ainsi que de tous les autres frères se retrouvent dans ce testament-là.

---

[152] Cheyenne CARRON (réal.), *L'Apôtre* (film), Paris, Carron Distribution, 117 minutes (ici 1 :53 :33 – 1 :54 :43).
[153] Nous trouvons une reprise complète de ce testament dans C. HENNING (dir.), *Tibhirine. L'héritage*, p. 79-81.

Nulle part dans la théologie interreligieuse de Claude Geffré nous n'avons vu se profiler l'idée même d'une forme aussi extrême de la rencontre interreligieuse. Ce que les moines de Tibhirine ont laissé comme témoignage de don de soi dans la rencontre de l'islam, en réponse au don de l'autre, nous semble être le témoignage d'altérité le plus fort que l'on puisse donner. Et pourtant, les moines n'auraient pas exploré tous les chemins d'altérité – ils ne l'auraient d'ailleurs pas pu. S'ils ont rencontré l'islam en laissant d'abord la parole à l'islam, s'ils ont vécu au milieu des musulmans comme des « priants parmi d'autres priants », s'ils ont pu faire des avancées en matière de dialogue spirituel et même doctrinal grâce au Ribât es-Salâm, il semble, en suivant le regard de Claude Geffré, que ce soit une certaine dimension socio-culturelle et une dimension politique de la rencontre de l'autre qui aient été du reste.

3.3. Dimensions socio-culturelle et politique du dialogue

3.3.1. La dimension sociale

La rencontre avec l'autre ne peut commencer que comme dialogue social. L'exégèse du récit de la Visitation est claire là-dessus : Marie rend visite à sa cousine Élisabeth d'abord pour l'aider ! Le dialogue est d'abord un dialogue de salut, insistait aussi Claude Geffré, une « incarnation de l'Évangile dans le temps », citant le Père Chenu, et en un lieu donné, pouvons-nous ajouter aussi. C'est en cela que la préférence donnée au terme « mission », dans l'encyclique *Redemptoris missio* de Jean-Paul II (janvier 1991), à la place de « évangélisation », est heureuse. Car la mission souligne le caractère géographique de l'acte d'évangélisation. Et l'Église est essentiellement missionnaire, c'est-à-dire que la mission est sa nature, sa raison d'être. Elle n'est pas sa fin.

> « Ainsi, l'Église n'a pas seulement pour but le salut comme libération du péché et de la mort éternelle, mais tout ce qui contribue à anticiper le Royaume de Dieu parmi les hommes. Il est alors très difficile de distinguer dans l'abstrait des tâches qui seraient spécifiquement missionnaires parce que conformes à la vocation surnaturelle de l'Église et des tâches secondaires dites de suppléance qui tiennent à des conjonctures locales contingentes. Concrètement, cela veut dire que lorsque la mission n'est pas polarisée sur la conversion à tout prix de l'autre (comme si son salut dépendait exclusivement de son changement de religion), elle garde tout son sens comme manifestation de l'amour de Dieu… »[154].

[154] C. GEFFRE, *Pour une théologie de la différence*, p. 16.

Il faut reconnaître que dans la rencontre du christianisme avec l'islam à travers la présence de la petite communauté des moines à Tibhirine, cet aspect de la rencontre et du dialogue – l'aspect social - n'a pas échappé aux moines. Nous n'en voulons, pour exemples, que deux faits ; d'abord la disposition de frère Luc – le médecin de la communauté – qui soignait tout le monde sans exception, aussi bien ses autres frères moines, les habitants de Tibhirine, que les frères de la montagne, comme ils appelaient les hommes armés de la rébellion qui se cachaient dans la montagne ; et ensuite la coopération avec des associés du village de Tibhirine avec lesquels les moines cultivaient le jardin et partageaient ensemble les fruits de la récolte. Mais tout en saluant et en respectant l'œuvre des moines, il faut reconnaître que dans un contexte interreligieux où les différences religieuses sont plus marquées que les points d'accord, le plus gros du combat pour le vivre-ensemble ne peut se mener prioritairement qu'en relevant ensemble les défis sociaux, culturels, économiques et même politiques existants. Assez concrètement, lorsque dans un milieu il se pose des problèmes d'accès difficile à l'eau potable, à l'électricité, aux soins de santé ou encore à l'éducation scolaire, ces problèmes se posent indifféremment à tout le monde et pas précisément à telle ou telle communauté particulière. Les défis que posent ces problèmes en appellent nécessairement à des combats communs. Ces défis à relever sont en somme ce que Claude Geffré appelle vocation et responsabilité communes des trois religions monothéistes. Et ils sont essentiellement contenus dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) de 1948. Geffré en appelle à leur défense et à leur promotion. Au-delà même de toutes les différences religieuses possibles, il y a d'ailleurs dans ce texte de 1948 un appel au respect de la liberté religieuse. Quand on pense qu'à ce jour tous les États du monde – même ceux qui ne sont pas laïques - ont ratifié ce document traduit dans plus de trois centaines de langues et qu'il y a pourtant un peu partout et presque tous les jours des atteintes graves aux droits de l'Homme les plus élémentaires, on se dit qu'effectivement les religions devraient se rencontrer sur ce terrain-là, en dépassant leurs querelles et rivalités pour faire de ce à quoi l'humanité entière a consenti leur cheval de bataille. Et pour ce faire, les trois religions monothéistes devraient se sentir responsables de donner un fondement divin aux droits de l'Homme, comme fondement inaliénable. En réalité, porter atteinte aux droits de l'Homme n'est-il pas porter atteinte aux droits de Dieu ?

3.3.2. La dimension culturelle

Il y a, en outre, une autre dimension essentielle, importante et incontournable de l'altérité qui transparaît peu, à notre avis, dans la pratique de l'hospitalité des moines de

Tibhirine et sur laquelle Geffré non plus n'a pas beaucoup insisté. Il s'agit en effet d'une certaine culture susceptible d'être favorable à l'aptitude au dialogue de deux interlocuteurs. Nous entendons par culture dans ce cas, essentiellement le niveau d'informations et la capacité de recul et d'esprit critique que l'éducation – surtout scolaire mais pas seulement – est en mesure de conférer. En parlant de la rencontre des religions, Geneviève Comeau a pu reconnaître qu'au lieu d'un choc de civilisations ou d'un choc de religions, « bien souvent, il s'agit plutôt du choc des ignorances : l'ignorance réciproque est souvent grande, par exemple entre musulmans et chrétiens »[155]. Bien-sûr, Geneviève Comeau parle d'une connaissance réciproque des protagonistes du dialogue, mais ce qu'elle dit n'exclut pas non plus un certain niveau de connaissance générale et adéquate pour entrer en dialogue. Cela est même indispensable. Le dialogue ne serait-il pas un dialogue de sourds si les uns et les autres ne partaient pas plus ou moins sur les mêmes prérequis, sur les mêmes longueurs d'ondes ? On peut dire qu'avec le Ribat es-Salâm, les moines de Tibhirine avaient un instrument relativement capable d'amener les uns et les autres à une certaine hauteur de la connaissance. Mais là n'était pas l'objectif premier de ce groupe. Et puis, il ne se réunissait que deux fois par an. Il nous semble capital, dans le dialogue islamo-chrétien, qu'il soit nécessaire de beaucoup miser sur l'éducation, d'œuvrer à sortir les uns et les autres - notamment les jeunes - de l'ignorance afin de rendre possible et pacifique la rencontre. C'est, bien plus que ce que le contexte particulier de Tibhirine n'a pu permettre, d'une politique nationale de l'éducation qui prenne en compte toutes les composantes culturelles, surtout dans les contextes de pluriculturalité, que nous parlons. Nous pensons essentiellement à l'accessibilité à tous de l'école et de la mise en place des conditions favorables à l'enseignement et à l'éducation. Nous pensons également à l'accompagnement de tous les acteurs de l'éducation, à divers niveaux, dans l'accomplissement de la vocation à l'éducation qui est la leur, notamment les familles et les différentes institutions religieuses censées transmettre des valeurs et des connaissances. Il n'y a qu'à voir le rôle joué ces dernières années par internet dans ce qui a été appelé le « Printemps arabe » pour nous rendre compte que le dialogue que nous appelons de tous nos vœux pour un vivre-ensemble fraternel et pacifique ne saurait advenir en dehors d'un lucide combat contre l'ignorance.

C'est à la même conclusion qu'on parvient, quand on regarde, à l'opposé, les milieux d'où sont issus sinon la plupart du moins tous les acteurs de l'islamisme aveugle qui nous

[155] G. COMEAU, *Le dialogue interreligieux*, p. 4.

frappe depuis des décennies et de façon plus fréquente ces dernières années. François Jourdan reconnaît que « l'heure est arrivée pour l'islam d'entrer dans la modernité et la liberté religieuse des Droits de l'Homme, même si selon lui, ce n'est pas le moment. Via internet sa jeunesse nombreuse voit comment le reste du monde vit et finira bien par s'interroger »[156]. Cela est vrai mais nous estimons qu'il n'appartient pas prioritairement à internet de jouer ce rôle, quoiqu'il soit un outil aujourd'hui utile et incontournable dans la transmission des valeurs et des connaissances. Internet n'est malheureusement pas capable de sélection pour la transmission, de sorte qu'il peut constituer parallèlement un instrument de déformation. On ne saurait ne pas penser à tous ces sites entretenus par des groupes islamiques terroristes qui appellent au jihad et qui sont pour une large part responsables de la radicalisation de nombreux jeunes. Il faut, sans nul doute, une politique conséquente dans le domaine de l'enseignement et de l'éducation en général pour vaincre la radicalisation de certains points de vue sur des questions religieuses, sociales et même politiques.

3.3.3. La dimension politique

Il y a, enfin, une approche de la laïcité repensée et adaptée au contexte occidental actuel, multiculturel et plurireligieux, qui devrait être plus favorable à l'altérité christianisme-islam. Même si le contexte des moines de Tibhirine était totalement différent pour ne pas dire opposé au contexte occidental actuel, il est à reconnaître que la dimension politique du vivre-ensemble est si importante qu'elle est capable, quand on n'en tient pas compte, d'entraver ou de saper tous les efforts consentis au profit d'un dialogue interreligieux fructueux. C'est du moins malheureusement l'impression et le goût amer que nous laisse la fin tragique des moines dont la communauté musulmane et fraternelle de Tibhirine en rien n'est responsable, et cela même si les moines avaient par avance – spirituellement – donné leur vie, et que nous ne nions pas toute la fécondité spirituelle d'un tel don. C'est encore le lieu de reposer la question de l'utilité concrète d'une telle fin. N'aurait-il pas mieux fallu, en tenant compte des tensions politiques qui se faisaient de plus en plus vives en Algérie à l'époque, replier stratégiquement quitte à revenir quand le moment s'indiquerait ? Nous ne pouvons répondre à cette question. Elle mérite néanmoins d'être posée. C'est dire combien la dimension politique est importante dans les sacrifices et les efforts que les religions peuvent consentir pour la paix par le dialogue. Geneviève Comeau est également de cet avis. Parlant du mouvement interreligieux en France, elle affirme ceci : « Un regard porté sur d'autres pays confirme

[156] François JOURDAN, *Islam et christianisme, comprendre les différences de fond*, Paris, L'Artilleur/Éditions du Toucan, 2015, p. 9-10.

l'importance du contexte, social, économique, politique, sur les relations interreligieuses »[157]. Mais revenons-en à la laïcité. La loi du 9 décembre 1905, en France, sur la séparation dans l'État de la société civile et de la société religieuse consacre les principes sacro-saints et offre les garanties que voici :

> « La liberté de conscience et celle de manifester ses convictions dans les limites du respect de l'ordre public, la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses, et l'égalité de tous devant la loi quelles que soient leurs croyances ou leurs convictions. La laïcité garantit aux croyants et aux non-croyants le même droit à la liberté d'expression de leurs convictions. Elle assure aussi bien le droit d'avoir ou ne de pas avoir de religion, d'en changer ou de ne plus en avoir. Elle garantit le libre exercice des cultes et la liberté de religion, mais aussi la liberté vis-à-vis de la religion : personne ne peut être contraint par le droit au respect de dogmes ou prescriptions religieuses. La laïcité suppose la séparation de l'Etat et des organisations religieuses. L'ordre politique est fondé sur la seule souveraineté du peuple des citoyens, et l'Etat - qui ne reconnaît et ne salarie aucun culte - ne régit pas le fonctionnement interne des organisations religieuses. De cette séparation se déduit la neutralité de l'Etat, des collectivités et des services publics, non de ses usagers. La République laïque assure ainsi l'égalité des citoyens face au service public, quelles que soient leurs convictions ou croyances. La laïcité n'est pas une opinion parmi d'autres mais la liberté d'en avoir une. Elle n'est pas une conviction mais le principe qui les autorise toutes, sous réserve du respect de l'ordre public »[158].

S'il faut reconnaître tout le mérite de cette loi arrivée comme un compromis entre les tenants d'une ligne dure qui n'acceptaient pas la séparation de l'Église et de l'État et ceux qui voulaient absolument l'anéantissement de l'Église, il est tout à fait juste de reconnaître aussi que la configuration religieuse qui prévalait n'est plus la même aujourd'hui, et qu'il est besoin de faire évoluer cette loi qui nous semble être questionnée notamment par la présence sans cesse croissante de l'islam aujourd'hui.

Nous voulons ici prendre un exemple tout simple et classique quand on parle habituellement de laïcité : le port des signes distinctifs religieux dans les espaces publiques. Et sur la question, plus que le christianisme, l'islam est plus facilement stigmatisé, avec tout le débat autour de la burqa et du burkini ces derniers temps. La volonté de faire de l'espace publique un espace neutre qui faciliterait la rencontre interculturelle et interreligieuse, au nom

---

[157] Geneviève COMEAU, *Vers une théologie du dialogue et des rencontres*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 2006/4 (Tome 94), p. 571-594, ici p. 576.
[158] Qu'est-ce que la laïcité ?, en ligne : http://www.gouvernement.fr/qu-est-ce-que-la-laicite (consulté le 7 mars 2017).

même des principes de la laïcité, nous a tout l'air d'aller à l'encontre des principes du dialogue interreligieux dont nous avons jusque-là parlés. Comment, en effet, nous rencontrer en laissant de côté notre identité et nos convictions dont les signes extérieurs visibles ne sont que des marqueurs ? Comment entrer en dialogue, comment constituer une émulation les uns pour les autres dans de telles conditions ? Y a-t-il une seule rencontre – fût-elle politique – où les convictions mêmes religieuses des uns et des autres ne transparaissent pas dans leurs propos et dans leurs prises de position, au-delà même du fait que tous adoptent une certaine neutralité vestimentaire extérieure ? Ne devrions-nous pas nous rencontrer avec nos différences les plus profondes mais bien souvent les plus enrichissantes ? Sans remettre en cause toute la laïcité qui nous semble être à la hauteur de l'organisation du vivre-ensemble dans un contexte multiculturel et plurireligieux, ce sont là, à notre avis, des questions qu'on ne saurait aujourd'hui éviter. C'est aussi dans ce sens qu'il convient de comprendre « la recherche d'une nouvelle laïcité » à laquelle appelle Claude Geffré et son recours à la déclaration de Mohammed Arkoun à l'occasion de l'affaire Salman Rushdie[159]. Le défi aujourd'hui dans une société multiculturelle et plurireligieuse n'est-elle pas de tenir à la fois aussi bien les droits de l'Homme que les droits de la terre et les droits de Dieu ?

Conclusion partielle

Au regard des dimensions théologiques du dialogue et de la théologie interreligieuse de Claude Geffré, il nous est loisible de reconnaître que l'expérience des moines de Tibhirine est une expérience d'altérité unique en contexte d'islam majoritaire, expérience poussée jusqu'au don délibéré de leur vie en réponse au don de la vie de l'autre de l'islam dont ils ont d'abord appris à recevoir avant de se mettre dans la position de ceux qui apportent quelque chose. Mais comme toute expérience humaine, elle reste limitée par des conditionnements socio-culturels et politiques sur lesquels le dialogue interreligieux ne saurait délibérément fermer les yeux. C'est, entre autres, ce sur quoi Claude Geffré insiste le plus dans sa théologie interreligieuse, appelant de tous ses vœux à ce que christianisme et islam s'interpellent réciproquement et surtout se retrouvent ensemble dans le combat pour la défense et la promotion des droits de l'homme, comme vocation et responsabilité communes.

[159] Cf. la note 107 du présent document.

Conclusion générale

Au terme de cette modeste contribution à la réflexion sur le christianisme et l'altérité en partant de l'expérience des moines de Tibhirine, il serait difficile de ne pas reconnaître dans les religions non-chrétiennes des voies authentiques de salut tout en ne niant rien à l'unicité de la médiation christique. C'est ce que du moins l'expérience des moines, le Magistère de l'Église et les travaux de théologiens indiqués tels que Claude Geffré, Jacques Dupuis, et plus récemment Geneviève Comeau et Michel Younès – pour ne citer que ceux-là - nous amènent à conclure. Entre une position exclusiviste et un pluralisme relativiste, il y a heureusement une attitude positivement inclusiviste qui prend en compte et l'économie du Verbe, et l'économie de l'Esprit dans leur complémentarité.

C'est ce à quoi nous sommes parvenu après relecture de ce que les moines ont vécu à Tibhirine, passant d'une position haute à une position basse, suite à la guerre d'Algérie et à l'avènement du concile Vatican II. Sous l'impulsion de Christian de Chergé mais avec l'implication personnelle de chacun des frères avec le temps, la communauté allait décidément opter pour le dialogue avec l'islam, dialogue de la vie et à-travers le Ribât-el-Salâm, un creuset de rencontre, d'échanges et de prière entre frères chrétiens et musulmans. Une deuxième étape de notre réflexion nous a fait ancrer aussi bien l'altérité de Tibhirine ainsi revisitée que toute altérité chrétienne sur le Dessein universel du salut de Dieu qui se réalise pleinement dans l'Unique Personne du Christ, Fils de Dieu. Le christianisme qui a reçu le privilège exceptionnel d'en accueillir la révélation n'en est pas pour autant absolu, affecté qu'il est comme toutes les autres religions par des considérations historiques qui indiquent sa relativité. Dès lors apparaît la possibilité que les autres religions aussi, dans des mesures indiquées progressivement par le Magistère et les théologiens, puissent constituer des voies de salut. Une troisième et dernière étape nous a vu revenir sur la pratique de Tibhirine pour en relever les mérites mais aussi les limites. Elle aurait sans doute plus gagné si elle avait plus tenu compte du contexte socio-culturel et politique et favorisé davantage un combat commun pour les droits de l'Homme sans négliger les droits de Dieu. Ce ne sont là que des limites inhérentes à toutes expériences humaines.

Et pourtant, cette expérience particulière faite dans un contexte d'islam majoritaire au XXème siècle en Algérie, continue de forcer notre admiration, tant par le fait de sa conformité à tous ces grands principes auxquels répond l'altérité, c'est-à-dire la rencontre, l'hospitalité et

le dialogue, que par le caractère extrême de l'engagement au dialogue pour le vivre-ensemble qu'elle constitue. Mais sur le chemin de l'altérité, il n'y a pas que l'expérience des moines de Tibhirine. Il y a également d'autres expériences d'altérité. Les moines ne sont pas allés au cœur même du contexte musulman pour de l'intérieur de l'islam rencontrer leurs frères musulmans. Il serait en effet intéressant, parallèlement à l'expérience de Tibhirine, de relire d'autres expériences de moines dans le contexte d'une religion autre que l'islam.

L'expérience de Dom Henri Le Saux[160] nous semble, à cet effet, d'un apport substantiellement enrichissant. Bien qu'elle ne soit pas une expérience de dialogue islamo-chrétien mais l'expérience d'un moine bénédictin complètement immergé dans l'hindouisme, cette expérience est en mesure d'inspirer toute rencontre interreligieuse, au regard du caractère extrême du dépassement auquel elle appelle. Ce dépassement, chez Dom Henri Le Saux, va de la découverte d'une autre religion à la découverte en soi-même d'une altérité pour une théologie des religions irréductibles les unes aux autres. Le contact avec les Upanishad[161] et sa rencontre avec Shrî Râmana Maharshi[162] en Inde font découvrir à Le Saux la rude exigence du dépouillement, plus rude que le dépouillement et le renoncement auxquels nous appelle le christianisme : « Va, vends tout ce que tu possèdes…puis viens et suis-moi » (Mt 19, 21). Le Saux comprend qu'il ne s'agissait pas de tout quitter pour retrouver d'autres conforts. Il s'agissait de retrouver une nudité totale et parfaite, de renoncer complètement à son moi, même à ce qu'il était – chrétien, moine et prêtre – pour plonger au dedans de soi et atteindre finalement le Soi, l'aham, c'est-à-dire le « je fondamental ». Ce cheminement va

---

[160] « Henri Le Saux est né le 30 août 1910 en Ille-et-Vilaine. Après des études au Grand séminaire de Rennes, il est entré à l'abbaye bénédictine de Kergonan où il a fait profession le 17 mai 1931. Il entend un appel pour l'Inde très tôt et entre en relation avec l'abbé Jules Monchanin en 1947. Il partira pour l'Inde l'année suivante. Ils fonderont ensemble un ermitage dans le diocèse de Tiruchirapalli : l'Ashram du Saccidananda à Kulittalaï. L'ermitage est composé d'une chapelle et de trois cellules. L'abbé Monchanin meurt le 10 octobre 1957. Au printemps 1959, Dom Le Saux fait le pèlerinage aux sources du Gange. Puis il participe à plusieurs séminaires de réflexion théologique et repart s'installer non loin des sources du Gange. Il se fixe à Uttarkashi en 1962. C'est là qu'il composera la plupart de ses ouvrages. Il meurt en 1973 à Indore », dans André COUTURE, *Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux*, dans *Chemins de Dialogue* 2 (1993), p. 27-53, ici p. 28.

[161] « Les Upanishad sont, selon l'ordre où elles se présentent, les derniers textes du Veda, c'est-à-dire d'un Savoir jadis entendu par des sages de l'Inde. Ce Savoir porte aussi globalement le nom de Brahman : il recèle en effet des paroles fortes (brahman) condensant l'essentiel des rites que le maître de maison était appelé à exécuter en tant qu'individu (âtman) pour obtenir son salut. S'appuyant sur des paroles (brahman) avec lesquelles il finit par s'identifier dans toute la profondeur de son être (âtman), l'hindou peut enfin passer du non-être à l'être, de l'irréel à la vraie réalité, etc. Du fait que l'on parle souvent de ce salut de façon négative comme d'une libération du monde des renaissances, il ne faut pas conclure qu'il soit négatif. Il ne faut pas oublier non plus que l'Inde ne parle jamais du Veda, Upanishad y compris, comme d'une parole révélée par une divinité aux humains (il n'y a pas à proprement parler de mot en sanskrit pour dire révélation) ; il s'agit plutôt d'une Parole éternellement diffusée et transmise à des intermédiaires, donc une Parole à entendre, à méditer, à répéter, parce qu'elle est le support ultime de toute réalité et parce qu'en définitive elle ouvre au Silence qui se situe aux confins mêmes de cette Parole », dans A. COUTURE, *Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux*, p. 30.

[162] Shrî Râmana Maharshi est un éminent responsable religieux hindou.

finalement mener Le Saux à un non-dualisme (advaita)[163], exactement au point qu'indiquent les Upanishad qu'il a lus. Il en est alors ébloui. Il confessera, comme par provocation : « Mes plus hautes heures furent vécues en hindou ! Le Védânta me donna ce que jamais ne me donna l'Église »[164]. Mais pour en arriver là, il a dû partir : de sa Bretagne natale pour l'Inde, de son moi pour le Soi. Tous ces départs ont constitué pour lui des renoncements, des arrachements, aux fins de rejoindre Dieu, l' « autre » par excellence. Le dénuement dont nous parlons est condition sine qua non pour l'accueil de l'autre. L'autre, en effet, ne saurait se donner à ceux qui possèdent quelque chose. « Le Saux savait désormais que l'Autre était en lui, qu'il lui fallait se vider de lui-même pour aller vers cet Autre »[165]. Ce qu'il convient de comprendre, c'est que le renoncement avant d'être extérieur doit d'abord être intérieur. Il faut d'abord renoncer à soi, ne pas concevoir Dieu, l'autre ou les choses comme une projection de soi, comme une doublure de soi. Ce n'est que dans cette mesure que l'on perçoit les choses telles qu'elles sont, et non comme l'on veut ou l'on pense qu'elles doivent être. Il s'agit d'une présence non possessive aux êtres et aux choses. Pour être conséquent, Le Saux doit donc renoncer à son hindouisme, à son christianisme, et même à son désir d'abandonner le christianisme ou de quitter l'hindouisme. « Les symboles religieux sont des projections du réel, qui, aussitôt posées, doivent être niées. Ils ne sont que des révélateurs qui mettent en évidence la relativité des choses, des distinctions, de leur altérité »[166]. Ce renoncement absolu permet alors à Dom Henri Le Saux de vivre pleinement sa relation aux autres en se tenant du lieu de l'Autre. Car le renoncement à voir les êtres et les choses du lieu de soi impose un regard nouveau sur eux. La distance de soi prise par rapport à Dieu, aux autres et aux choses ne dirime pas leur existence. C'est alors même qu'on les voit plus clairement dans toute leur pureté.

Voilà une expérience d'altérité qui ne manque pas d'intérêt et qu'il nous sera possible de creuser dans des travaux ultérieurs, une expérience qui témoigne que sur la question, beaucoup de choses restent encore à dire et surtout à vivre.

---

[163] « L'advaita ou non-dualisme, d'après Le Saux qui semble en cela fidèle aux intuitions des sages de l'Inde, n'est pas le fruit d'un raisonnement, mais un appel ressenti au plus profond de l'être à dépasser le monde de la dualité, des oppositions. Non-dualisme ne signifie surtout pas monisme. Il faut garder au mot sa forme négative. "L'Advaita, peut-on lire dans le journal intime (publié sous le titre "La montée au fond du cœur"), ce n'est point l'idée qu'il n'y a qu'Un. C'est le dépassement du sens du divers, quelle que soit l'idée que l'on s'en fasse. C'est ne plus arrêter à soi le flot de l'évolution eschatologique, c'est être tout dans le courant"(J., 329) », A. COUTURE, *Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux*, p. 29.

[164] A. COUTURE, *Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux*, p. 38.

[165] A. COUTURE, *Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux*, p. 39.

[166] A. COUTURE, *Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux*, p. 41.

Bibliographie

Documents officiels de l'Église catholique

La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1998, nouvelle éd. revue et augmentée.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Le Centurion, 1977.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Dominus Jesus. Déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, 6 août 2000.

JEAN-PAUL II, *Redemptor Hominis*, Lettre encyclique, 4 mars 1979.

JEAN-PAUL II, *Redemptoris Missio. Lettre encyclique du Souverain Pontife Jean-Paul II sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, en ligne : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (consulté le 7 novembre 2016).

Ouvrages

DE CERTEAU Michel, *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil, 1987.

CHENU Bruno (éd.), *L'invincible espérance. Frère Christian de Chergé, prieur de Tibhirine*, Paris, Bayard-Centurion, 1997.

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.

CLAVERIE Pierre, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Paris, Cerf, 2004.

COMEAU Geneviève, *Le dialogue interreligieux* (« Que penser de… ? », 73), Namur, éditions Fidélité, 2008.

CONGAR Yves, *Chrétiens en dialogue* (Unam Sanctam, 50), Paris, Cerf, 1964.

GEFFRE Claude, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse* (Cogitatio Fidei, 247), Paris, Cerf, 2010.

GEFFRE Claude, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris, Cerf, 2013.

JOSSUA Jean-Pierre et SED Nicolas-Jean (études réunies par), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992.

JOURDAN François, *Islam et christianisme, comprendre les différences de fond*, Paris, L'Artilleur - Éditions du Toucan, 2015.

KISER John, *Passion pour l'Algérie. Les moines de Tibhirine. L'enquête d'un historien américain*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2006, éd. revue, corrigée et mise à jour.

KÜNG Hans, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris, Seuil, 1991.

LASSAUSSE Jean-Marie, *Le jardinier de Tibhirine*, Paris, Bayard, 2010.

DE LUBAC Henri, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam, 3), Paris, Cerf, 1938.

SALENSON Christian, *Christian de Chergé prieur des moines de Tibhirine* (Prier 15 jours avec, 102), Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2006, 4e édition.

SCHILLEBEECKX Edward, *L'Histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1993.

SCHUMACHER Jean-Pierre (frère) et BALLET Nicolas, *L'esprit de Tibhirine*, Paris, Seuil, 2012.

SESBOÜE Bernard, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église* (Jésus et Jésus-Christ, 17), Paris, Desclée, 2000, 2ème édition, revue, corrigée et mise à jour.

YOUNES Michel, *Pour une théologie chrétienne des religions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.

Articles d'ouvrages collectifs

BARBARIN Philippe (cardinal), *Des ténèbres à la lumière*, dans HENNING Christophe (dir.), *Tibhirine. L'héritage*, Paris, Bayard, 2016, p. 21-34.

NADEAU Jean-Guy, *Une méthodologie empirico-herméneutique*, dans ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel (dir.), *Précis de théologie pratique*, Montréal-Bruxelles, Novalis-Lumen Vitae, 2007, 2ème édition augmentée, p. 221-234.

RAULT Claude (monseigneur), *Des moines dans la montagne*, dans HENNING Christophe (dir.), *Tibhirine. L'héritage*, Paris, Bayard, 2016, p. 51-78.

ROUTHIER Gilles, *Rencontres interreligieuses et pratiques d'hospitalité. L'expérience des moines de Tibhirine*, dans DEMASURE Karlijn, JOIN-LAMBERT Arnaud et MONET Gabriel (dir.), *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie* (Théologies pratiques), Namur-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2014, p. 65-76.

Articles de périodiques

BECKER Thierry, *Christian de Chergé et l'islam à travers le Ribat es Salam*, dans *Spiritus*, 226 (2017), p. 7-15.

COMEAU Geneviève, *Vers une théologie du dialogue et des rencontres*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 94, 4 (2006), p. 571-594.

COUTURE André, *Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux*, dans *Chemins de Dialogue* 2 (1993), p. 27-53.

GEFFRE Claude, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, dans *Islamochristiana*, 18 (1992), p.1-23.

GEFFRE Claude, *Le Coran, une parole de Dieu différente* ?, dans *Lumière et Vi*e, 163 (1983), p. 21-32.

GEFFRE Claude, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, dans *Chemins de dialogue*, 2 (Juin 1993), p. 73-103.

Articles sur le Web

GEFFRE Claude, *Pour une théologie de la différence. Identité, altérité, dialogue. Journées romaines dominicaines (juillet 2001)*, en ligne : http://www.dominicains.ca/Documents/Articles/geffre2.htm (consulté le 15 février 2017), p. 15.

GUENOIS Jean-Marie, *Le dernier moine de Tibhirine témoigne*, dans *Le Figaro*, (5 février 2011), en ligne : http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/02/05/01016-20110205ARTFIG00005-le-dernier-moine-de-tibhirine-temoigne.php (consulté le 12 octobre 2016).

Sites internet

https://fr.wikipedia.org/wiki/Claude_Geffr%C3%A9 (consulté le 7 décembre 2016).

http://www.culture-et-foi.com/critique/temoignage_chretien_claude_geffre.htm (consulté le 8 décembre 2016).

http://www.gouvernement.fr/qu-est-ce-que-la-laicite (consulté le 7 mars 2017).

Documents audiovisuels

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

CARRON Cheyenne (réal.), *L'Apôtre* (film), Paris, Carron Distribution, 117 minutes.

Table des matières

Résumé 2
Abstract....3
Hommage et remerciements 4
Introduction générale....5
Chapitre 1 : L'expérience des moines de Tibhirine : de la position haute à la position basse ...8
1.1. La position haute....8
1.1.1. L'élan missionnaire et colonial des débuts 8
1.1.2. Les paramètres d'une mutation progressive....9
1.1.2.1. La guerre d'Algérie……...9
1.1.2.2. Le concile Vatican II……...11
1.2. La position basse....13
1.2.1. Une position dominée par la figure de Christian de Chergé 13
1.2.2. L'homme de la prière....16
1.2.3. L'homme du dialogue 18
1.2.4. L'homme de la vie offerte et du pardon....19
1.3. Les autres frères et la vie communautaire à Tibhirine 20
1.3.1. Les autres frères....20
1.3.2. La vie communautaire à Tibhirine....22
Conclusion partielle....23
Chapitre 2 : Le christianisme : une religion de l'altérité 25
2.1. Recourir à Claude Geffré....26
2.1.1. Biographie de Claude Geffré....27
2.1.2. Bibliographie de Claude Geffré....28
2.2. Le pluralisme religieux dans le Dessein de Dieu....29
2.2.1. L'unicité du Dessein de Dieu 30
2.2.2. Le pluralisme religieux 31
2.3. Le mystère du Christ et ses paradoxes 33
2.3.1. Le paradoxe de l'Incarnation....34
2.3.2. Le paradoxe de la Croix 35
2.4. Valeur salutaire et irréductibilité des autres religions....37

2.5. Les conditions d'un dialogue interreligieux équitable 41
2.5.1. Le respect de l'autre.....41
2.5.2. La fidélité à son identité propre.....43
2.5.3. Une base commune.....44
2.6. Le dialogue islamo-chrétien 47
2.6.1. Christianisme et islam : une rivalité mimétique.....48
2.6.2. Christianisme et islam : deux imaginaires en conflit.....50
2.6.3. Christianisme et islam : quel dialogue ? 52
2.6.3.1. Le dialogue de la vie…….....53
2.6.3.2. Le dialogue spirituel……53
2.6.3.3. Le dialogue doctrinal……..54
2.6.3.4. Des vocations communes……54
Conclusion partielle.....56
Chapitre 3 : Par-delà l'altérité de Tibhirine 58
3.1. Dimensions théologiques du dialogue.....58
3.1.1. Salut et religions 59
3.1.1.1. Une médiation exclusive ?.....60
3.1.1.2. Une médiation participée : l'inclusivisme……..60
3.1.1.3. Autres réponses……...62
3.1.2. Révélation et religions 64
3.1.2.1. Le Christ révèle Dieu……..65
3.1.2.2. La révélation : continuité et irréductibilité……..66
3.1.2.3. Absoluité du christianisme ?.....67
3.1.2.4. Des « pierres d'attente » aux « germes du Verbe »……68
3.1.2.5. La révélation et les révélations……69
3.2. L'altérité de Tibhirine et la théologie interreligieuse de Geffré 72
3.2.1. Le récit de la Visitation : l'hospitalité, une réciprocité.....73
3.2.2. Des priants parmi d'autres priants 75
3.2.3. L'altérité jusqu'à l'offrande de sa vie 77
3.3. Dimensions socio-culturelle et politique du dialogue 78
3.3.1. La dimension sociale 78

3.3.2. La dimension culturelle.....79
3.3.3. La dimension politique 81
Conclusion partielle.....83
Conclusion générale 84
Bibliographie.....87
Table des matières.....91