

Fécondité spirituelle et théologique de Tibhirine

Texte de Christian Salenson

(Directeur de l'Institut de Science et de Théologie des Religions de Marseille)

Depuis sa sortie au cinéma le 8 septembre dernier, le film *Des hommes et des dieux* est en tête du box office. Le 17 septembre, la Commission du Centre national du cinéma et de l'image animée (CNC) chargée de la sélection d'un film français pour l'attribution de l'Oscar du meilleur film étranger lors de la prochaine cérémonie des Oscars (2011) l'a choisi pour représenter notre pays. Récompensé par le Grand Prix du Festival de Cannes, le film évoque les derniers mois des moines cisterciens de Tibhirine, en Algérie, avant leur enlèvement en 1996. Le Père Christian Salenson, directeur de l'Institut de Science et de Théologie des Religions (ISTR) de Marseille revient sur la portée théologique des écrits de Christian de Chergé.

Texte de l'Institut de Science et de Théologie des Religions (ISTR) de Marseille (*)

Lorsque le film *Des hommes et les dieux* a été projeté lors du Festival de Cannes, il a connu un accueil enthousiaste et a « bouleversé les plus blasés des critiques et un parterre international où tous n'avaient pas fait vœu de pauvreté ! », écrit non sans humour Jérôme Garcin, allant jusqu'à émettre l'hypothèse que « ce soir-là sous les robes longues et les smokings, il y a eu quelque troublantes conversions ». Comment et pourquoi ces hommes simples et aguerris, perdus dans l'Atlas algérien ont-ils un tel rayonnement qui au fil des années ne cesse de s'étendre, y compris loin des sphères chrétiennes. Ils brillent comme un signe des temps pour la société et pour l'Église. La République embarrassée par une pluralité culturelle et religieuse qu'elle a du mal à comprendre, se montre souvent bien maladroite dans ses décisions, parfois même au détriment de la liberté religieuse et de la fraternité inscrite dans sa devise. L'Église, elle, s'est solennellement engagée lors du concile à avancer sur ce chemin de la rencontre des autres religions et elle reçoit là, à travers ces frères moines, le signe d'une extraordinaire fécondité !

Christian de Chergé (1), mystique et théologien, était le prier de cette communauté. Étroitement lié à ses frères dont il est le gardien, il apporte à cette communauté la réflexion théologique et spirituelle dont elle a besoin pour tracer ce chemin original. Il ne serait rien sans ses frères. Tout a commencé pour lui par une rencontre, durant la guerre d'Algérie, avec Mohammed, le garde-champêtre, cet homme illettré devenu son ami, qui a libéré sa foi et qui a donné sa vie pour lui, « comme le Christ ». Cet homme illettré ne se payait pas de mots ; incapable de trahir les uns pour les autres, ses frères ou ses amis, c'est sa vie qu'il mettait en jeu malgré la charge de ses dix enfants » (2). Christian reçoit dans la rencontre avec Mohammed le musulman sa vocation à devenir moine catholique en Algérie en lien étroit avec les musulmans et avec l'islam. Par certains aspects, cet événement n'est pas sans rappeler la conversion de Louis Massignon (a). Sans comparer des hommes et des époques, l'un comme l'autre, à partir d'un événement fondateur, furent définitivement engagés dans un rapport positif à la foi musulmane. « Et puis a commencé alors un pèlerinage vers la communion des saints où chrétiens et musulmans partagent la même joie filiale. Car je sais pouvoir fixer à ce terme de mon espérance au moins un musulman, ce frère bien-aimé, qui a vécu jusqu'à la mort l'imitation de Jésus-Christ » (3).

De Chergé a une solide formation théologique acquise à l'Institut catholique de Paris durant la période conciliaire (4). Il est désormais par son histoire personnelle et par sa vocation algérienne dans la situation de s'engager sur la voie de la rencontre des croyants ouverte par *Nostra Aetate*, à laquelle Jean-Paul II donnera toute sa place dans la mission de l'Église par des gestes symboliques très marquants et en affirmant sans détour que « le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église » (5). Christian de Chergé construit sa propre théologie de la rencontre des religions au creuset à la fois de la rencontre de l'islam et de la vie monastique.

Quelle est la place de l'islam dans le dessein de Dieu ?

Par expérience personnelle, il sait que l'islam est une voie susceptible d'accompagner des hommes et des femmes sur le chemin vers Dieu. Le concile Vatican II le confirme dans cette opinion. L'Église ne « rejette rien de ce qui est vrai » dans les autres religions, mais les considère avec « un respect sincère », y reconnaissant « des rayons de la vérité » (6), de l'unique vérité qui est le Christ. Ce qui interdit toute attitude de rejet. Quant à l'islam, l'Église s'engage plus encore parlant à son propos d'une réelle « estime » (7), mentionnant qu'après le judaïsme, cette religion a une place de choix car, selon *Lumen Gentium*, la constitution dogmatique sur l'Église, « avec nous les musulmans adorent le Dieu unique et miséricordieux » (8). La fidélité au magistère de l'Église empêche de descendre en deçà de ce seuil. L'expérience vécue du dialogue et la théologie a la tâche d'explorer les voies de la mission, sur cette base et en fidélité aux Pères conciliaires.

L'Église serait bien en peine de dire aujourd'hui quelle est précisément la place de l'islam dans le dessein de Dieu, mais elle est tout autant dans l'incapacité de rejeter *a priori* cette tradition religieuse. La place de l'islam dans le dessein de Dieu constitue pour Christian de Chergé une quête inlassable qui lui fait écrire dans son testament qu'évidemment certains vont le trouver naïf ou idéaliste mais que pour lui le jour de sa mort « sera enfin apaisée ma plus lancinante curiosité. Voici que je pourrai s'il plaît à Dieu plonger mon regard dans celui du Père pour y contempler ses enfants de l'islam, tout illuminés de la gloire du Christ, fruits de sa passion, investis par le don de l'Esprit dont la joie secrète sera toujours d'établir la communion et de rétablir la ressemblance en jouant avec les différences... » (9). Dans le sein du Père, les musulmans restent « ses enfants de l'islam ». Ils sont fils du Père non pas en dépit de leur appartenance religieuse mais en étant croyants de l'islam.

Il se trouve dans une posture selon laquelle, dans la foi, il est assuré que l'islam participe au dessein de Dieu et en même temps il est dans une ignorance consentie sur sa place exacte, ignorance qui a valeur heuristique. Foi et ignorance se conjuguent alors pour l'entraîner sur les chemins de la rencontre. En effet, il ne s'agit pas de s'installer paresseusement dans cette ignorance mais, à cause d'elle, de s'engager dans le dialogue pour entrer plus avant dans le mystère de Dieu et son dessein prodigieux d'unité du genre humain. De Chergé ne souhaite pas corseter trop vite la réflexion théologique dans des théories (10), mais veut laisser l'espace largement ouvert afin que Dieu puisse écrire avec nous une nouvelle page de l'histoire de l'humanité.

Le dialogue

Le dialogue interreligieux est aussi un chemin d'accueil de la révélation de Dieu. Certes, le terme de dialogue n'est pas toujours bien compris et peut paraître quelque peu inflationniste par rapport à la réalité vécue mais il a l'avantage d'être le terme conciliaire par lequel l'Église a voulu définir l'ensemble de ses relations *ad extra* (11). Le terme recouvre de nombreuses formes de dialogue, qu'il s'agisse des dialogues ordinaires de la vie dans lesquels il n'est pas question nécessairement de sujets religieux, tout autant que des colloques théologiques ou des échanges inter-monastères entre bouddhistes et bénédictins (12). Aucune de ces activités ni leur somme ne suffisent à le définir car il désigne d'abord une attitude spirituelle, une attitude intérieure par laquelle la place est constamment laissée à l'autre croyant différent, et aussi agnostique, même lorsque l'on n'est pas en sa présence, même dans la solitude de l'oraison. Christian de Chergé le qualifie à la fois d'existentiel pour désigner le caractère concret d'une vie vécue avec des musulmans, ce qui était son expérience au quotidien, et d'échelle mystique (13) pour rendre compte de la voie spirituelle qu'il représente, empruntant la figure de l'échelle à la littérature spirituelle depuis Jean Climaque, Benoît de Nursie, etc. Si le concile s'est attaché à énoncer les éléments de foi communs aux chrétiens et aux musulmans (14), pour Christian de Chergé ce qui relie ces deux traditions comme les échelons tiennent ensemble les montants d'une échelle, ce sont aussi les pratiques communes qui permettent aux uns et aux autres de progresser dans leur voie : l'hospitalité, la prière quotidienne rythmée au long du jour et de la nuit, le jeûne, l'aumône, etc.

Bien évidemment, le chrétien ne peut pas mettre de conditions au dialogue ainsi défini, pas même la réciprocité que pourtant il espère ! Car, si comme le disait Paul VI, le dialogue a une origine transcendante, si Dieu a engagé un long dialogue avec l'humanité (15), s'il en a pris l'initiative inconditionnelle, on imagine mal le disciple en train de compter le nombre de pas qu'il fait et de les comparer à ceux des autres... ! On imagine la réponse de Jésus au disciple qui l'interrogerait sur le

nombre de pas qu'il doit faire vers l'autre dans l'attente de sa réponse ! Paul VI l'avait bien compris qui écrivait : « Le dialogue de salut ne se mesure pas aux mérites de ceux à qui il est adressé... Le nôtre aussi doit être sans limites et sans calcul » (16).

Le Christ plus grand

Cette réflexion sur l'islam et sur le dialogue conduira Christian de Chergé à un réel approfondissement de sa foi, car ce n'est pas le moindre des bénéfices du dialogue que de conduire ceux qui s'y livrent, ou qui du moins se tiennent dans cette ouverture, à approfondir leur propre foi. La théologie de la rencontre des religions réinterroge tous les domaines de la foi : la théologie des sacrements : peut-on parler des rites chrétiens en passant sous silence les rites des religions du monde ? la théologie de la mission : peut-on parler de la mission de l'Église indépendamment de celle du peuple juif ? et des autres religions ? Évidemment la théologie fondamentale ! Mais aussi et tout particulièrement la compréhension du Christ lui-même ou de la place de l'Église. Les questions christologiques sont souvent considérées comme les questions clefs de la théologie de la rencontre des religions. En effet dans la foi chrétienne nous affirmons qu'il n'y a qu'un « seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus... » (17). À moins de renoncer d'une certaine manière à la foi chrétienne telle qu'elle a été formulée dans la tradition de l'Église depuis tant de siècles, nous sommes en présence d'une réelle difficulté. Le magistère de l'Église ne manque pas de rappeler cet énoncé central pour la foi chrétienne en dénonçant, à juste titre, les risques de relativisme (18). Ce n'est pas le lieu de faire l'inventaire des diverses positions théologiques dont toutes ne sont pas recevables mais plutôt de faire valoir l'originalité de la position de Christian de Chergé. Sa compréhension du Christ s'est transformée et approfondie au creuset de la rencontre avec l'islam. Un fait qui peut paraître anodin peut nous y introduire. Christian de Chergé avait passé commande d'une icône de la croix pour mettre dans la chapelle du monastère. Le Christ qu'il avait commandé est un Christ en élévation. Il se présente comme un Christ en gloire. Les clous sont des étoiles etc. Ainsi sans taire la mort du Christ sur la croix, pierre d'achoppement pour les musulmans, il en montre le sens et la direction. Vivant en pays musulman, il privilégie un Christ ascensionnel, retrouvant là une des formes les plus anciennes de la théologie pour parler de la résurrection.

Le Christ est l'unique médiateur. Dans le texte précédemment cité du Testament, il est dit très clairement que les enfants de l'islam dans le cœur du Père sont illuminés de la gloire du Christ. Ainsi les enfants de l'islam sont sauvés en vertu de la médiation christique, mais pas en dehors de leur appartenance à l'islam. Cette médiation est décrite en terme d'illumination. Ce que les chrétiens disent le dimanche dans le *credo* : le Christ de la « Lumière née de la Lumière », et le prologue de Jean dit que cette lumière du Christ « éclaire tout homme venant en ce monde » (19), et donc pas uniquement ceux qui croient en Jésus-Christ. La christologie de Christian de Chergé est une christologie du Verbe incarné, d'un Christ plus grand qui ne se laisse pas réduire à la seule incarnation historique en Jésus de Nazareth. Le Christ est le Verbe « par qui toutes choses ont été faites ». Sa christologie est proche de celle de Teilhard de Chardin, christologies quelque peu originales dans le concert des théologies du XXe siècle qui ont tellement insisté sur la personne de Jésus de Nazareth, mais tellement enracinées dans la tradition ! « Verbe parfait gouvernant toutes choses », écrivait saint Irénée (20). Il reprend à Teilhard une expression : « je crois que l'Église est encore une enfant. Le Christ auquel elle croit est démesurément plus grand qu'elle ne l'imagine » (21). Teilhard a écrit cela dans le contexte scientifique qui était le sien, confronté aux théories de l'évolution, il a dû dépasser une christologie trop étroite au profit d'un « Christ cosmique » (22). *Mutatis mutandis*, il en va de même pour de Chergé qui élargit sa compréhension du Christ plus loin que ce que Teilhard appelait « un petit Christ d'école ». Commentant la phrase d'évangile « nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père », il aura une formule que n'aurait pas désapprouvée Teilhard : « Dieu est plus grand, *Allah Akbar*, le Christ aussi est plus grand, inconcevablement plus grand » (23).

La rencontre avec les autres croyants appelle inévitablement à un approfondissement de la foi dans le Christ si, fidèles à la foi de l'Église, nous voulons tenir que le Christ est l'unique médiateur. Puisque nous ne pouvons absolument pas relativiser la médiation christique, nous devons être prêts à en tirer les conséquences et nous disposer à recevoir un visage du Christ qui vient vers nous précisément à travers la rencontre des autres cultures et des autres religions : « Allez en Galilée, là vous me verrez » (24) fait partie intégrante du kérygme. La première des conséquences pour de Chergé fut de recevoir d'une certaine manière le Christ de l'islam, à la fois par ce que le Coran en dit, ce que les musulmans en confessent, et plus encore ce qu'ils en vivent. De Chergé pourra écrire que le « Christ est le seul

musulman » car il n'a été que « Oui ». Ainsi l'islam a quelque chose à nous dire de l'obéissance primordiale. En retour aussi le Christ nous fait porter un regard nouveau sur l'islam. Ce « oui » qui est au cœur de l'islam, le Christ Jésus en révèle la pertinence.

Communio des saints

Cette christologie a son corollaire dans la compréhension même de l'Église. Pour de Chergé, l'Église, corps du Christ ne peut pas être uniquement ni même d'abord l'Église telle que l'histoire et la sociologie permettraient de la circonscrire à travers une institution. L'Église est la Jérusalem céleste en laquelle tout homme est né (25). Il cite souvent cette phrase du psaume. L'Église est la communion des saints qui transcende toutes les appartenances. Son expérience de l'Église s'enracine dans l'événement fondateur de la mort de Mohammed qui lui permet de dire que dans « la communion des saints, chrétiens et musulmans partagent la même joie filiale ». Impossible de réduire la « communauté que rassemble l'Eternel à celles que nos temples faits de mains d'hommes parviennent à regrouper vaille que vaille, juifs, chrétiens ou musulmans. Nous aurons toujours à entrer dans le dessein plus vaste qui sans cesse fait sauter les pauvres frontières de nos exclusives rapides et de nos intransigeances... » (26).

L'au-delà du présent

Cette communion des saints n'est pas renvoyée à demain, dans un au-delà du terrestre, lorsque nous serons enfin réunis dans le Royaume. Elle est réalité vivante d'aujourd'hui, plus réelle que l'Église sociologiquement repérable, qui se présente à nos yeux. J'introduis là ce qui, à mes yeux, est la clef de voûte de sa théologie de la rencontre des religions, à savoir l'eschatologie. De Chergé n'est pas du tout dans la perspective d'une eschatologie selon laquelle aujourd'hui nous oeuvrons pour préparer ce qui viendra demain, le futur. C'est un moine ! Il fait remarquer que la vie de moine n'a pas grand sens en dehors des « fins dernières de l'espérance ». Pour lui l'eschatologie n'est pas d'abord dans le futur, elle est là, cachée à nos yeux. Tout est accompli, dit Jésus au moment où il meurt sur la croix. La communion des saints est réalisée. Nous sommes déjà réunis dans le cœur du Père avec toutes nos appartenances religieuses et autres. La communion des saints est déjà réalisée et l'unité est accomplie. Évidemment, il ne s'agit pas de nier les différences, y compris religieuses, mais elles sont ordonnées à l'unité selon l'enseignement même de Jean-Paul II dans un texte majeur de son pontificat : « Les différences sont un élément moins important par rapport à l'unité qui, au contraire est radicale, fondamentale et déterminante » (27). L'unité est plus fondamentale que les différences car il n'y a qu'un seul dessein divin pour tout être humain qui vient en ce monde. « Personne ne peut demeurer en dehors ou en marge de l'œuvre de Jésus-Christ, mort pour tous ». Voilà pourquoi « nous devons tenir que l'Esprit Saint donne à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal » (28).

La théologie de la rencontre des religions a son centre de gravité dans l'eschatologie (29). Tant que l'eschatologie demeure la théologie des fins dernières, son incidence sur notre quotidien est réduite. Certes on croit qu'au dernier jour Dieu réunira à sa table tous ses enfants, mais cela n'engage pas nécessairement une manière d'être en relation, ici et maintenant. Dans la perspective qui insiste sur l'accomplissement présent de l'eschatologie et dont la tension est moins entre le présent et le futur qu'entre l'avenir de Dieu et le présent, dans l'avent de son incarnation, la théologie de la rencontre des religions devient, en quelque sorte une théologie de l'espérance, sacramentaire du dessein de Dieu, déjà réalisé et révélé en Christ. Le dessein du Père est que tous les hommes soient réunis à la même table. Cette œuvre de réconciliation est accomplie. La théologie des religions trouve son ancrage dans ce mystère de l'Unité comme mystère voulu par le Père, accompli dans le Fils et signifié dans l'Esprit. Dans cette perspective, le dialogue interreligieux et la théologie de la rencontre des religions participent de la mission sacramentelle de l'Église. Ils sont les signes, non les seuls, mais des signes privilégiés et indispensables, de cette unité accomplie dont nous cherchons aujourd'hui à rendre compte et à donner les signes des temps de son incarnation.

Ce centre de gravité dans l'eschatologie garantit la théologie de la rencontre des religions d'une double dérive, déjà évoquée. Celle du relativisme qui, dans son intention fondamentale cherche l'unité mais le fait en relativisant les différences et la particularité de la religion chrétienne, et qui substitue souvent au fondement théologique, la nécessité politique. L'autre dérive est celle du dogmatisme,

tellement préoccupé de la singularité de la religion chrétienne qu'il en oublie qu'elle est ordonnée au mystère plus grand, toujours plus grand qui la dépasse et qui est sa raison d'être, celui de l'Unité.

Nous comprenons mieux le texte de Jean-Paul II du 22 décembre 1986 dont la force réside précisément en ce qu'il se situe délibérément dans la perspective eschatologique d'une unité acquise dans le Christ, voulue par le Père et qui est « radicale, fondamentale et déterminante. » L'unité est déterminante de la mission sacramentelle de l'Église en ce que l'Église a comme mission à la fois de révéler cette unité des hommes et de poser les signes qui incarnent aujourd'hui cette unité fondamentale, radicale et déterminante. Le dialogue interreligieux, la théologie de la rencontre des religions est un des signes les plus manifestes de la manière dont l'Église vit, ou ne vit pas, sa vocation de sacrement d'unité.

Urgence d'incarnation

La théologie de la rencontre des religions se propose alors comme une théologie de l'espérance non pas au sens restreint, au sens commun du mot espérance, en vertu duquel l'on espère que demain accomplira ce qui est en germe aujourd'hui. Elle procède très précisément de manière inversée. La communion des saints est réalisée car sur la croix « tout est accompli ». Il nous revient de l'incarner et l'espérance est cette force qui donne d'incarner dans l'aujourd'hui du présent ce qui est déjà accompli en Dieu. L'Église visible, la communauté concrète devient alors selon sa définition « la communauté des saints en douleur d'enfantement ». Elle tend à être incarnation de la communion des saints. Elle est appelée à entrer dans cette urgence d'incarnation. Évidemment de Chergé développera cette compréhension de l'Église en l'appliquant plus particulièrement à la communauté monastique dont il est le prier. La théologie de la rencontre des religions permet de déplacer le centre de gravité de l'Église. La réalité de l'Église c'est son mystère ! Cette communion qui dépasse les frontières et les appartenances que la communauté visible a charge de signifier et d'incarner.

Urgence d'incarnation pour les frères de Tibhirine ! Ce fut curieusement un soir de Noël que les frères de Tibhirine reçurent la visite du commando du GIA. Fallait-il partir ou rester ? Eux seuls pouvaient répondre à la question et aujourd'hui encore personne ne peut répondre à leur place. Ce fut dans le mystère de Noël, dans le mystère d'un Dieu qui se lie à un peuple et se livre dans la fragilité d'un enfant, mystère célébré dans la nuit, qu'ils durent trouver les vraies raisons de rester ou de partir.

Partir ou rester ? De manière moins dramatique, heureusement !, la question se pose à chacun. Souvent la réponse sera de rester – pas toujours – afin de « vivre là où nous sommes les réalités les plus banales de la vie quotidienne », dans un don de sa vie librement consenti, jour après jour, et si nous avons « donné notre cœur en gros », nous apprenons alors à le donner « au détail », dans l'ordinaire des jours. Comme l'écrivait la mère de Christian de Chergé : « les fleurs ne changent pas de place pour trouver le soleil, c'est le soleil qui vient les féconder ». Parfois il faudra partir car il ne s'agit pas seulement de durer pour durer...

Rester ou partir ? Pour trancher la question, le mystère de l'incarnation, dans la figure de l'enfant nouveau-né, s'offre à chacun, surtout comme invitation à naître et à renaître car comme le dit Christian, « de naissance en naissance, nous arriverons bien à mettre au monde l'enfant de Dieu que nous sommes ! ». Pour cela Jésus trace et accompagne notre chemin d'incarnation : il faudra accepter de descendre du ciel et d'entrer dans son humanité et ses ambiguïtés, se laisser désarmer, prendre chair car rien n'est plus spirituel que de prendre chair. C'est en descendant dans la vérité de mon être que je peux naître et renaître et découvrir les choses d'en haut car celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté (30). Qui s'abaisse sera élevé.

Je me suis souvent demandé pourquoi les moines ont eu une telle importance et une telle présence dans la théologie de la rencontre des religions (31). Il me semble qu'ils sont indispensables pour signifier l'eschatologie car la vie monastique en particulier a vocation à signifier pour tous le primat de l'eschatologie sur toute réalité qui se donne à voir. Il me semble comprendre, avec une certaine clarté, que la théologie des religions a son centre de gravité dans l'eschatologie et que, de ce point de vue, elle est un rappel vigoureux à l'ensemble de la théologie. Le trop peu d'attention portée à l'eschatologie affaiblit l'ensemble de la théologie.

La prise au sérieux de la pluralité religieuse, la tentative d'élaborer progressivement un discours théologique entraîne une transformation dans la vie chrétienne elle-même. Je voudrais le faire valoir à travers deux notes brèves, l'une sur la mission, l'autre sur la prière, laissant de côté la question du témoignage et de la fraternité universelle (32).

La mission

Une théologie de la rencontre des religions a des répercussions sur la manière de penser la mission de l'Église. Nous faisons souvent comme si la mission était l'apanage de l'Église, éventuellement des Églises et nous passons allègrement sous silence la mission du peuple juif. Elle ne lui a pas été retirée ! « Les dons de Dieu sont sans repentance » (33). Nous comprendrons mieux la mission de l'Église, en ce temps où nous sommes en quête d'un nouveau paradigme missionnaire (34), quand nous la replacerons dans le prolongement et son enracinement dans celle du peuple élu : « Ne va pas faire le fier, c'est la racine qui te porte, ce n'est pas toi qui portes la racine » (35). Une des conséquences en est la reconnaissance d'une certaine mission des autres religions, ne serait-ce que celle d'ouvrir à la transcendance ou même à une certaine reconnaissance de Dieu. Benoît XVI va même jusqu'à dire audacieusement que « les religions du monde, d'après ce que l'on peut voir, ont toujours su, qu'en dernière analyse, il n'y a qu'un seul Dieu » (36). En quoi consiste la mission de l'Église ? Aux yeux de Christian de Chergé et de ses frères, un mot, ou plutôt une figure caractérise la mission : la Visitation. Un extrait d'une retraite prêchée aux petites sœurs de Jésus peut en faire percevoir l'esprit. « 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... 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 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... Et Élisabeth a libéré le *Magnificat* de Marie. Et finalement, 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... Et nous permettant d'élargir notre Eucharistie. Ce qui veut dire le besoin où nous sommes de l'autre pour faire Eucharistie : pour vous et pour la multitude... » (37).

Priants parmi d'autres priants

La prière est centrale dans le dialogue interreligieux et dans la théologie de la rencontre des religions. À Tibhirine, il y avait une mosquée dans l'enceinte du monastère. Les frères avaient prêté une salle de leur trop grande maison aux habitants de Tibhirine, trop pauvres pour construire une mosquée. Aussi, « du même enclos s'élevait l'appel à la prière du muezzin et celui de la cloche ». Ils avaient aussi des rencontres de prières avec une confrérie soufie dans le cadre du *Ribat al-Salam*. Ils avaient enfin défini leur vocation en se qualifiant eux-mêmes de « priants parmi d'autres priants ». Or aujourd'hui, en France, nous sommes des priants certes, mais nous ne sommes pas les seuls priants. Nous sommes des « priants avec d'autres priants ». Un bon moyen s'offre à tout chrétien pour vivre en dialogue interreligieux, un moyen à la portée de tous, même de ceux qui n'ont pas l'occasion de rencontres et de partages avec des croyants d'autres traditions religieuses, le moyen sans doute le plus utile et le plus efficace qui soit. « Je sais une communion qui dépasse les frontières. » Chacun peut se considérer comme un « priant parmi d'autres priants. »

Le chrétien, et cela lui est signifié lors du rite de son baptême, est non seulement prophète et roi mais il est prêtre. Cette fonction sacerdotale qui, pour une part, le définit et caractérise son apostolat, fait de lui un priant. Sa prière chrétienne ne lui donne aucune supériorité sur la prière des autres croyants sans se trouver *ipso facto* dans l'attitude du pharisien (38) dont la prière est rejetée. Impossible donc pour un chrétien de déconsidérer la prière d'un musulman ou de la juger avec condescendance ! Il y a mieux à faire qu'à se séparer ou se comparer ! Le chrétien peut considérer qu'il est en communion avec tous les croyants qui prient à travers le monde. Quand les disciples de toutes les époques demandent à Jésus : « apprends nous à prier », il ne leur donne pas de méthode, mais leur indique la tournure qui convient : « Quand vous priez, dites : Notre Père... ». Il donne la bonne orientation. Ainsi la prière chrétienne tourne vers le Père mais pas sans les frères ! Tous les autres croyants, tous les frères. Jésus invite à dire « Nôtre », un nôtre sans exclusive qui embrasse la totalité de ceux qui ont

Dieu pour Père, c'est-à-dire l'humanité entière. Les chrétiens reçoivent du Christ une place singulière : « Quand vous priez, dites : « Notre Père. » Tenir dans la prière la main de ses frères et se tourner vers le Père. Dans cette communion de prière, qui ne nie en rien les différences, l'Unité en Dieu s'incarne ici et maintenant. La communion des saints s'incarne en prière. La liturgie de l'Église est inscrite au cœur de la création et de l'humanité. En vivant la prière en solidarité avec tous les croyants, l'Église a les moyens d'exercer au mieux sa mission sacramentelle d'unité des hommes entre eux et d'unité des hommes avec Dieu.

Conclusion

La théologie de la rencontre des religions de Christian de Chergé est une théologie en devenir, à l'affût des signes, dans une attitude intérieure de dialogue, dans la foi en l'Esprit Saint qui fait toutes choses nouvelles. Au fond, ce qui ruinerait une théologie de la rencontre des religions, serait le manque de foi en ce que l'Esprit peut inspirer qui se manifesterait d'une double manière, soit en enfermant cette théologie dans le carcan des théories, soit en la limitant par le dogmatisme que la crainte inspire ou dans le relativisme facile. Nous ne savons pas ce que Dieu veut faire aujourd'hui à travers cette pluralité religieuse. « Vouloir voir ou imaginer l'avenir, c'est faire de l'espérance-fiction, et il me semble que c'est une certaine façon de la violer... Évidemment comme nous n'avons pas l'imagination de Dieu, quand nous pensons l'avenir, nous le pensons comme le passé... Quand on est dans un tunnel, on n'y voit rien, mais c'est absurde de vouloir pour autant que le paysage, à la sortie du tunnel, soit le même qu'à l'entrée... Laissons l'Esprit Saint faire son travail... C'est son affaire, c'est ce que j'appelle la pauvreté » (39).

Les frères sont un signe de cette foi et de cette pauvreté. Ils l'ont signé du don de leur vie dans l'ordinaire des jours puis dans le martyre. Qui aurait imaginé une telle fécondité quand tout dans leur vie paraissait si précaire ? Leur précarité rejoint la nôtre personnelle et celle de nos Églises. Mais « la force des chevaux n'est pas ce que Dieu aime, ni la vigueur des guerriers ce qui lui plaît » (40). Les moines de Tibhirine nous rappellent que la force d'un signe sacramentel ne tient ni à sa puissance, ni au nombre, ni à la richesse mais à la justesse qu'il entretient avec le mystère qu'il signifie et incarne. C'est aussi cela l'Église sacrement...