

Le martyr comme témoignage
La valence théologique et politique du témoignage religieux,
illustrée par l'exemple du martyr des moines trappistes de
Tibhirine/ Algérie

Joachim Negel (Fribourg)

1. Des discours déconcertants du martyr

Religion et violence...: dans ce débat sans fin, il n'y a guère de concept théologique clé devenu aussi douteux que celui du martyr. À l'origine titre d'honneur pour ceux qui ont perdu la vie en témoignant de la vérité du Christ, le terme connaît actuellement un changement sémantique qui peut être décrit comme vertigineux : « les martyrs, ce sont des gens qui font exploser les autres »¹ – telle est la déclaration des lycéens hessois dans une enquête sur la signification des concepts fondamentaux de la religion. Même si, en tant que théologien chrétien, on se calme pour le moment en pensant à l'idée que la connexion irréfléchie de deux termes absolument contradictoires (« témoin » et « meurtrier ») se fonde dans l'auto-évaluation des kamikazes islamistes, répandue dans les médias,² un tel apaisement n'est plus possible lorsque l'on retrouve le même lien (quoique plus subtil) chez des théoriciens de la culture comme Peter Sloterdijk³ ou Jan Assmann. En tant que « motif central de la religion juive et chrétienne », dit Assmann, « le martyr ainsi que son homologue actif, le tuer pour Dieu, nous mettent face à un phénomène qui n'est concevable que dans le cadre du monothéisme exclusif ». En tant qu' « engagement total de la vie, motivé par la religion », le martyr est « la conséquence ultime d'un < zèle > pour Dieu, qui en tant que seul Dieu est le vrai Dieu »⁴ –

1

¹ Communiqué par Dr Irene Polke, Bischof-Neumann-Gymnasium Königstein im Taunus.

² Voir les documents correspondants, principalement diffusés via Internet, par Hans Maier: Politische Märtyrer? Erweiterungen des Märtyrerbegriffs in der Gegenwart, in: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, éd. par Józef Niewiadomski et al., Innsbruck: Tyrolia 2011, pp. 26 s. et 29. La contribution à l'histoire religieuse de Hamideh Mohageheghi conteste vigoureusement cette image de soi hybride des djihadistes islamistes: Martyrium aus islamisch-šī'itischer Perspektive, in: *ibid.* pp. 181-193.

³ Peter Sloterdijk, *La folie de Dieu: Du combat des trois monothéismes*, traduit de l'allemand par Olivier Manoni, Paris: Libella 2008, pp. 15-17, 20 s., 33-51 passim.

⁴ Toutes citations Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), éd. par Peter Walter, Freiburg i.Br.: Herder 2005, pp. 32 et 34.

on sent bien comment Assmann veut sensibiliser ses lecteurs aux lignes souterraines reliant « la volonté de mourir pour ses propres croyances plutôt que d'être prêt à des actions ou des croyances qui sont incompatibles avec la vraie religion », et le fait de « permettre, dans certaines circonstances, que d'autres hommes meurent pour ses propres convictions ». ⁵ Selon Assmann, ces lignes ont leur point commun dans un concept exclusif de vérité. Seul un tel exclusivisme apporte et insuffle l'énergie psychique de sacrifier sa propre vie et la vie des autres pour la vérité. Partout où des représentants des religions monothéistes parlent de vérité au sens emphatique du mot, une grande prudence est de mise.

On voit combien la polysémie des termes « martyr » (τὸ μάρτυριον) ou « martyr » (ὁ μάρτυς) provoque une confusion de catégories considérable. Le débat culturel et philosophique actuel est beaucoup trop façonné par le discours sur les kamikazes islamistes, les défenseurs nationalistes de la patrie et les représentations religieuses (auto-) érotiquement chargées⁶ pour que les disciplines exégétiques, historiques et systématiques de la théologie chrétienne puissent se faire entendre. Dans ce qui suit, je me passerai donc largement du terme « martyr »; à la place de celui-ci, j'utiliserai le synonyme « témoin » ou « témoignage », correspondant aux expressions grecques profanes ὁ μάρτυς ou μαρτυρεῖν, car lorsque la théologie chrétienne parle de « martyr », il n'est pas question d'autre chose que d'une présence de soi du témoignage du Christ dans le témoignage du chrétien.

Tout d'abord, il sera utile de définir des critères pour le concept chrétien de témoignage; les sources pertinentes ici, à côté du Nouveau Testament, sont les premiers actes des martyrs chrétiens. – Il faudra ensuite se demander dans quelle mesure ces critères ont une valeur heuristique au regard de la conversation entre les sciences culturelles et la théologie: la théologie pourrait-elle apporter une contribution clarifiante à la confusion conceptuelle déplorée? En s'approchant du sort des moines trappistes de Tibhirine, la possibilité d'une telle contribution doit être illustrée et analysée en détail. – Dans une dernière étape, la question de la signification politique et éthique du phé-

⁵ Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, traduit de l'allemand par Laure Bernardi, Paris: Aubier 2007, p. ##

⁶ Je ne mentionne ici que le savant essai de Sigrid Weigel, qui introduit un recueil tout à fait remarquable, publié par elle : *Martyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzügen und Heiligen Kriegern*, München: Wilhelm Fink 2007, pp. 11-37.

nomène du témoignage existentiel dans une société post-séculière et post-chrétienne doit être examinée au moins brièvement: quelles peuvent être les raisons pour que le discours culturel-philosophique actuel soit dominé par des arguments qui, du point de vue du théologien, contribuent à la confusion des termes plutôt qu'à y remédier ?

2. Critères du témoignage chrétien

À vrai dire, il n'y a qu'un seul martyr chrétien: Jésus de Nazareth, qui porte le titre de « témoin fidèle et fiable » (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός) – à savoir de l'amour de Dieu (Ap 1, 5; 3, 14) – et qui aurait « rendu un témoignage glorieux à Ponce Pilate » (1Tm 6, 13). Le témoignage chrétien doit être basé exclusivement sur Jésus, sur son message du Royaume de Dieu, qui trouve son sommet le plus élevé dans le commandement d'un amour des ennemis (cf. Mt 5, 38-48 par) – une attitude que l'évangéliste Luc voit dans les paroles de Jésus sur la croix : « Père, pardonne-leur, puisqu'ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23, 34). C'est pourquoi dans la deuxième partie de l'œuvre bipartite lucanienne, dans les Actes, le diacre et « proto-martyr » Étienne (ὁ στέφανος : le couronné) est entièrement décrit selon la figure du Christ (Ac 7, 54-60). Le lynchage d'Étienne est précédé d'un discours de défense stylisé d'Étienne devant le Haut Conseil des Juifs, qui est un discours confessionnel au Christ (Ac 7, 1-53) et qui, à son tour, ressemble au discours de défense de Jésus à Pilate (cfr. Mt 27, 1s.11-26; Mc 15, 1-15; Lc 23, 1-5.13-25; Jn 18, 28-40; 19, 9-12). Le critère théologique de ce qui doit être considéré comme un témoignage chrétien dérive exclusivement de ces contextes. Le verbe grec profane « μαρτυρεῖν » (témoigner en cour)⁷ a été assimilé très tôt au témoignage de Jésus devant le Haut Conseil et devant le gouverneur romain Ponce Pilate. S'adapter existentiellement à ce témoignage en tant que serviteur du Christ, qui ne fait rien d'autre que son maître (cf. Mt 10, 24 s. ; Jn 15, 20), est au cœur de ce que la tradition chrétienne primitive appelle le « martyr »: la fermeté non-violente du confesseur chrétien, le cas échéant jusqu'à la mort: le « témoignage de sang » proprement dit.

3

⁷ Cfr. Norbert Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München : Kösel 1961, pp. 17 s.

Avec les « Acta Martyrii Polycarpi » – le rapport sur le témoignage de l'évêque Polycarpe de Smyrne, âgé de 86 ans (exécuté vers 160 après JC), dont la base est probablement le procès-verbal officiel de l'autorité interrogatrice et qui, en vue d'une édification spirituelle de la communauté, était stylisé de manière narrative et apologétique –, non seulement un nouveau type de texte a été inventé, mais la signification spécifique de ce qui, jusqu'aujourd'hui, devait être considéré comme « martyr » au sens chrétien a également été déterminée.⁸ Il y a quatre critères essentiels :

(1) Il y a d'abord ce qu'on appelle la « grâce du martyr ». Le témoignage chrétien « *usque ad effusionem sanguinis* » ne doit pas être mis en scène, provoqué ou même choisi de sa propre initiative. La « grâce du martyr » comprend la volonté de rendre témoignage jusqu'à l'abandon de sa vie, mais seulement en cas d'extrême urgence. C'est Dieu lui-même qui choisit qui il veut avoir et qui il ne veut pas.⁹

(2) Le deuxième critère réside dans la communion intime avec Jésus souffrant, c'est pourquoi les actes des premiers martyrs chrétiens, en particulier ceux de Polycarpe de Smyrne, mettent l'accent sur la non-violence fondamentale du témoignage chrétien (Cfr. Mt 26, 51-54; Mc 14, 47; Jn 18, 10 s.): non seulement Polycarpe n'exerce pas la violence, mais il régale les soldats qui viennent l'arrêter.¹⁰

(3) Le troisième critère est celui de la confession publique: « *Christianus sum* »¹¹, telle est la réponse stéréotypique des chrétiens accusés aux questions qui leur sont posées sur leur origine, leur statut social et leur religion. Que l'on remarque que la raison de l'accusation réside dans la confession. Est accusée l'identité de l'accusé, qu'il ne peut maintenir qu'en compromettant sa vie. Polycarpe veut seulement être autorisé à faire ce qu'il a fait pendant toute sa vie, lui, âgé de 86 ans: servir le Christ.¹²

⁸ Cfr. Bernhard Kriegbaum, Märtyrer – das christliche Heiligkeitsideal der frühen Kirche, in: *Opfer – Helden – Märtyrer*, op. cit. (voir supra note 2) pp. 35-49.

⁹ Pour les premières déclarations ecclésiastiques trouvées dans la lettre de l'Église de Smyrne, qui tentent de distinguer « le martyr selon l'Évangile » de l'envie idiosyncratique d'un martyr cherché pour son propre compte, cf. Gerd Buschmann *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1998; Christel Butterweck, « *Martyriumssucht* » in *der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien*, Tübingen : J.C.B. Mohr 1995.

¹⁰ Mart. Pol. 7, 2s. – Le même motif se retrouve dans les actes du martyr de Cyprien de Carthage. Cyprien remet 25 deniers d'or à son bourreau avant qu'il agisse : Act. Procons. Cypr. 5.

¹¹ Mart. Polyc. 10, 1; Mart. Just. 4; Mart. Carp. 1; 3; Mart. Scil. 9; 10; 13; Mart. Apoll. 1s.; Act. Perp. 3, 2; 6, 6; Act. Pion. 7; 8; 9; 16; 18; Act. Procons. Cypr. 1.

¹² Mart. Polyc. 9.

(4) Comme quatrième critère, les actes des martyrs de la chrétienté primitive mettent l'accent sur la souveraineté de ceux qui confessent le Christ (accordée par Dieu), désarmés et sans-défense, sur ceux qui ne peuvent agir que violemment contre eux. Encore une fois, l'exemple de Jésus est en train de former un style – que l'on rappelle l'attitude de Jésus dans le jardin de Gethsémani (Jn 18, 4-11), qui se poursuit dans l'interrogatoire devant Pilate (Jn 18, 33-39, 19, 9-12). Dans la dialectique du pouvoir et de l'impuissance, le témoignage de celui qui se déclare un disciple du Christ n'est impuissant qu'en apparence (cf. Lc 21, 14 s. parr.). Le témoin du Christ reçoit sa puissance spirituelle du fait qu'il sait que (comme pour Jésus) la force de Dieu se déverse dans la forme creuse de la faiblesse humaine afin de la réaliser pleinement: « Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Cor 1, 25). « C'est pourquoi j'accepte de grand cœur pour le Christ les faiblesses, les insultes, les contraintes, les persécutions et les situations angoissantes. Car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2 Cor 12, 10). Ainsi, il devient clair que le témoignage du chrétien n'est pas dû à sa propre réalisation humaine, mais à l'action du Saint-Esprit.

Cependant, les premiers actes des martyrs chrétiens sont des actes stylisés. Bien que les événements qu'ils rapportent aient un fondement historique, il est également clair qu'ils appartiennent au genre de la littérature de l'édification religieuse. Ils sont présentés à l'assemblée lors de la commémoration liturgique annuelle des martyrs, c'est pourquoi leur contenu factuel historique est théologiquement façonné. Cela ne doit pas constituer une objection contre leur crédibilité, car de tels textes expriment avant tout la perception de soi d'un groupe sociologiquement précisément descriptible.¹³ D'un autre côté, ces textes deviennent problématiques lorsque la stylisation théologique met en œuvre des répercussions historiques qui ne sont pas du tout innocentes. Enfin et surtout, c'est l'anti-judaïsme clair des « Acta Polycarpi » qui fait réfléchir le lecteur d'aujourd'hui.¹⁴ En outre, l'héroïsme des protagonistes, qui est massivement mis en vedette dans les Actes des Martyrs, déconcerte – probablement un héritage de la pre-

5

¹³ Cfr. Theofried Baumeister, Zeugnisse der Mentalität und Glaubenswelt einer vergangenen Epoche. Hagiographische Literatur und Heiligenverehrung in der Alten Kirche, in: *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, éd. par Hans Reinhard Seeliger, Freiburg i.Br. et al.: Herder 1993, pp. 267-278.

¹⁴ Les Juifs sont particulièrement zélés dans la construction du bûcher sur lequel Polycarpe est exécuté. (Mart. Polyc. 13. Cf. également ibd. 17; Act. Pion. 4, 2-20; 13 s.)

mière tradition juive des Maccabées et du stoïcisme antique, qui dans le christianisme primitif portait parfois d'étranges fruits. En fin de compte, la signature souvent moraliste de ces textes, divisant d'une manière dualiste le monde en bien et en mal, n'est pas très appropriée pour nous aider à clarifier la question de la manière dont il faut évaluer aujourd'hui un phénomène aussi complexe que celui du « témoignage chrétien ».

Si l'on souhaite y apporter une réponse de fond, il semble judicieux de prendre ses distances par rapport aux textes cités et de clarifier au moyen d'un exemple actuel ce que signifie « martyr » au sens chrétien. Pour ce faire, je me réfère au célèbre « Testament », rédigé par Christian de Chergé : « *Quand un A-Dieu s'envisage* » et qui peut être considéré comme le « Testament spirituel » de toute la Communauté Trappiste de Tibhirine. Je lis ce texte comme une sorte de « somme théologique » existentielle du témoignage chrétien. À cet égard, il est extrêmement approprié de fournir des critères pour une conception du martyr chrétien qui peuvent aider à atténuer la confusion conceptuelle dont j'ai parlé au début de mes réflexions. Examinons de plus près, non seulement ce texte, mais aussi le contexte spécifique dans lequel il se situe.

6

3. Le témoignage des moines de Tibhirine

Quoique le texte du « Testament » soit bien connu, il me semble utile de le rappeler en son entier – sinon la spécificité de ce qu'on appelle « le martyr des moines de Tibhirine » reste dans l'obscurité:¹⁵

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.

¹⁵ Christian de Chergé, « Quand un A-DIEU s'envisage », in: Moines de Tibhirine, Heureux ceux qui espèrent. Autobiographies spirituelles (Les écrits de Tibhirine 1; Textes recueillis et présentés par Marie-Dominique Minassian et al.), Paris : Les éditions de cerf / Bellefontaine / Bayard 218, 464-466.

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. Je ne saurais souhaiter une telle mort. Il me paraît important de le professer. Je ne vois pas, en effet, comment je pourrais me réjouir que ce peuple que j'aime soit indistinctement accusé de mon meurtre. C'est trop cher payer ce qu'on appellera, peut-être, la « grâce du martyr » 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.

Je sais le mépris dont on a pu entourer les Algériens pris globalement. Je sais aussi les caricatures de l'Islam qu'encourage un certain islamisme. Il est trop facile de se donner bonne conscience en identifiant cette voie religieuse avec les intégrismes de ses extrémistes. L'Algérie et l'Islam, pour moi, c'est autre chose, c'est un corps et une âme. Je l'ai assez proclamé, je crois, au vu et au su de ce que j'en ai reçu, y retrouvant si souvent ce droit fil conducteur de l'Évangile appris aux genoux de ma mère, ma toute première Église. Précisément en Algérie, et, déjà, dans le respect des croyants musulmans. Ma mort, évidemment, paraîtra donner raison à ceux qui m'ont rapidement traité de naïf, ou d'idéaliste : « Qu'il dise maintenant ce qu'il en pense ! » Mais ceux-là doivent savoir que sera enfin libérée ma plus lancinante curiosité. Voici que je pourrai, s'il plaît à Dieu, plonger mon regard dans celui du Père pour contempler avec Lui ses enfants de l'Islam tels qu'Il les voit, 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.

Cette vie perdue totalement mienne et totalement leur, je rends grâce à Dieu qui semble l'avoir voulue tout entière pour cette JOIE-là, envers et malgré tout. Dans ce MERCI où tout est dit, désormais, de ma vie, je vous inclus bien sûr, amis d'hier et d'aujourd'hui, et vous, ô mes amis d'ici, aux côtés de ma mère et de mon père, de mes sœurs et de mes frères et des leurs, centuple accordé comme il était promis ! 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" envisagé 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 ! "

Alger, 1^{er} décembre 1993
Tibhirine, 1^{er} janvier 1994
Christian †

Le texte nous pose inévitablement la question suivante: de quelle force un homme est-il capable, non seulement pour se confronter à la mort en face, mais pour pardonner à l'avance à celui qui deviendra son meurtrier, et rester attaché à lui jusqu'à l'extrême, c'est-à-dire jusqu'au poing levé au coup fatal ? Il semble qu'une réponse à cette question soit à chercher dans l'intense vie de prière de Christian de Chergé. Bien qu'il ait été réticent à trop révéler de ses propres expériences de prière, ceux qui ont eu le privilège de mieux le connaître le décrivent comme une personne spirituelle extrêmement exigeante, imprégnée d'un amour de Dieu incompréhensible de l'extérieur: « C'était un homme possédé de l'amour de Dieu », selon le témoignage d'une infirmière française. « Il fallait le voir prier; prosterné, humble, pauvre, il n'était plus là. Me parlant de la prière, un jour, il me dit qu'au bout de quelques minutes, il était < parti > ». ¹⁶

C'est dans l'exercice quotidien de l'abandon total de soi qu'il faut voir la source de cette liberté intérieure, de cette sérénité amicale et de cette détermination claire avec lesquelles Christian voulait regarder le visage de chaque personne – même celle de son futur meurtrier. Dans ce contexte, il faut faire appel au cinquième commandement du Décalogue « Tu ne tueras pas » (Ex 20, 13 // Dt 5, 17), interprété par Christian à l'aide d'une idée centrale d'Emmanuel Lévinas qui lui était particulièrement chère: « *Si toute éthique ne vient que de ce commandement [« tu ne tueras pas »], il est clair aussi que ce commandement me parle en face de l'autre qui, à travers son regard, m'indique silencieusement: < respecte-moi! > »* ¹⁷ Mais que se passe-t-il si, sur le visage de l'autre, je ne découvre pas la demande tacite < Respecte-moi! >, mais le con-

8

¹⁶ Marie-Christine Ray, *Christian de Chergé. Prieur de Tibhirine*, Paris: Bayard 1998, p. 124. Au moins en passant, il convient de noter que la vie spirituelle exigeante à laquelle Christian s'est soumis provoquait parfois des tensions au sein de la communauté monastique, car tous ses confrères n'étaient pas prêts à soutenir ce programme.

¹⁷ Christian de Chergé, L'Église c'est l'incarnation continuée, in: L'invincible espérance, Paris: Bayard Éd./Centurion 1997, pp. 289-318, ici p. 305. – Cfr. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Amsterdam: Martinus Nijhoff Publishers 1980, pp. 173 s.; Idem, L'ontologie est-elle fondamentale ?, in: *Revue de métaphysique et de morale* 56 (1951), pp. 88-98, ici pp. 96-98; Idem, La philosophie et l'idée de l'infini, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin 2^{ème} édition 1967, pp. 165-178, ici pp. 172-174.

traire: « Ca y est, mon ami! Dis ta dernière prière! »? – Ce n'est pas une simple question superfétatoire. Il était tout à fait concevable que « l'ami de ma dernière minute », dont Christian parle dans son « Testament », aurait les caractéristiques du commandant du groupe de raid qui avait frappé les moines une semaine avant lors de la veille de Noël. Ce commandant, nommé 'Aṭṭīya as-Sāyah, était l'un des émirs des Groupes Islamistes Armés (GIA) responsable des raids sur les villages autour de Tibhirine; sa brutalité et son froid fanatisme étaient notoires, et la réalisation de la menace « Nous serons de retour » n'était nullement improbable.¹⁸ Compte tenu de cette perspective effrayante, demander la force de voir encore – à travers les traits suffisants ou haineux du meurtrier – sur ce visage le regard de mon frère, ayant besoin de protection, va à l'encontre de tous les mécanismes instinctifs d'auto-préservation. Un dépassement de soi s'impose ici, qui doit se nourrir de forces autres qu'humaines et qui nécessite la reconnaissance des raisons finalement métaphysiques de cet appel:

« La raison pour laquelle il y a eu une interdiction de tuer [sc. dans l'histoire humaine] est probablement que si vous tuez, vous tuez l'image de Dieu. Il y a quelque chose d'éternel dans chaque être humain qui serait affecté par le meurtre et dont on ne pourrait jamais se débarrasser en cas de meurtre. Se rapprocher de son voisin, c'est devenir le gardien de son frère; être le gardien de son frère, c'est se retrouver dans une position de responsabilité qui ne peut plus être écartée, qui fait de moi l'otage de mon frère, l'otage de mon voisin. »¹⁹

Cette conviction métaphysique, qui, pour devenir efficace dans l'histoire d'une vie, ne doit pas rester dans le cognitif, mais doit être intériorisée encore et encore par la prière persistante, est probablement la raison réelle et déterminante de ce formidable

¹⁸ De cet envahissement, Christian rend témoignage à l'occasion d'une journée de récollection avec des laïcs à Alger (8 mars 1996). Cfr. Christian de Chergé, *L'invincible espérance*, op. cit. (voir supra note 17) p. 309. Cfr. également Moines de Tibhirine, *Heureux ceux qui espèrent. Autobiographie spirituelle*, op. cit. (voir supra note 15), pp. 460-464. – C'est en réaction à cette attaque, menée en vue de l'enlèvement du frère Luc Dochier, médecin du monastère, que Christian a rédigé son « Testament ».

¹⁹ Christian de Chergé, *L'Église c'est l'Incarnation continuée*, op. cit. (voir supra note 17) 308. – Christian cite ici, sans le remarquer expressément, Emmanuel Lévinas. Cfr. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Amsterdam: Martinus Nijhoff Publishers 1978, p. 150; *L'ontologie est-elle fondamentale ?* op. cit. (voir supra note 17), pp. 96-98; Idem, *La philosophie et l'idée de l'infini*, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit. (voir supra note 17), pp. 172-174; Idem, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin 1982, pp. 242-247. Cfr. aussi *La responsabilité pour l'autre*, in: Idem, *Ethique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Fayard [France-Culture] 1992, pp. 99-108.

geste de réconciliation, effectué par Christian de Chergé. En même temps, cependant, il savait aussi combien il avait, lui-même, besoin de soutien voire de pardon: « *[Ma vie] n'a pas l'innocence de l'enfance. J'ai suffisamment vécu pour me savoir complice du mal* ». Même par le meurtre, l'élémentaire commun entre la victime et l'auteur ne peut être effacé – ce commun qui (au-delà de toutes les complicités possibles²⁰) consiste à être les enfants d'un seul Dieu. En tant que tels, victimes et auteur dépendent du même pardon divin: « *qu'il nous soit donné de nous retrouver, larrons heureux, en paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux.* »

4. L'importance du témoignage existentiel dans un temps post-séculaire

Si nous regardons en arrière, il est clair que les quatre critères du témoignage chrétien mentionnés sont tous présents dans le martyre des moines de Tibhirine: la coercition externe pour le témoignage, le pardon du non-pardonnable, l'impuissance à l'aune de la figure du Christ, qui se nourrit uniquement de Dieu, le témoignage public (et, en tant que tel, politiquement pertinent). En particulier, les faillibilités du témoignage chrétien, telles que nous les avons identifiées sur la base de notre analyse des actes des premiers martyrs chrétiens, sont largement évitées dans le témoignage des moines de Tibhirine: l'opposant n'est ni rabaissé pour souligner ma propre vérité religieuse (au contraire!), ni il n'y a d'héroïsme problématique, ni d'affection dépressive de la douleur ou même de désir de mort, qui, en dernière instance, découle d'une incapacité d'assumer sa vie. Pour cette raison, le témoignage des moines de Tibhirine est considéré par beaucoup comme un exemple de témoignage chrétien par excellence.

Bien entendu, ce témoignage peut également être soumis à une herméneutique du soupçon. Puisque l'appel de Dieu ne nous est accessible que dans l'écho de la réponse de l'homme – autrement dit, puisque la parole divine ne nous parvient que sous la forme du témoignage de ceux qui se sont laissé saisir par lui, la vérité ne nous est ja-

²⁰ Dans le cadre d'une rétractation spirituelle du raid à la veille de Noël 1993, les réflexions de Christian tournent autour du mystère du martyre chrétien (cf. *L'invincible espérance*, op. cit. [voir supra note 17] pp. 225-251). Le samedi saint 1994, il avait évoqué « le martyre de l'innocence », qui n'incombe qu'à Jésus, le sans péché (cf. ibid. pp. 231-237). Il en conclut: « Face à ce < martyre >, le saint et le meurtrier ne sont que deux larrons qui dépendent du même pardon. Parfois, il ne manque qu'un peu et on pourrait les confondre. » (Obscurs témoins d'une espérance [17. Juli 1994], in: *Sept vies pour Dieu et l'Algérie. Recueil de lettres et bulletins des sept moines de Tibhirine*, éd. par Bruno Chenu, Paris : Bayard Éd./Centurion 1996, p. 136.)

mais accessible en tant que telle, mais toujours seulement sous la forme que le témoignage humain lui donne. Au vu d'un témoignage tel que celui des moines de Tibhirine, on pourrait bien sûr se demander si le témoin n'est pas tombé dans le panneau de ses propres projections. Son discours et son action ne sont-ils pas principalement un écho de ses préjugés religieux ou des relations de classes économiques ou culturelles auxquelles il appartient? Le fait même que les moines de Tibhirine, en tant que membres de l'ancienne puissance coloniale française en Algérie musulmane, témoignent de l'évangile dans un pays auparavant soumis à leur nation, provoque une certaine ambivalence dans tout le drame de l'enlèvement. Ne se pourrait-il pas que le désir de traiter l'islam algérien aussi respectueusement que possible en tant que moine chrétien d'origine française, s'accompagne de fantasmes de réparation altruistes, et ne soit donc pas aussi désintéressé qu'il paraît à première vue? On pourrait facilement continuer avec de telles insinuations.

Au lieu de cela, la question suivante devrait être abordée ici: être conscient de la relativité culturelle du témoignage humain invalide-t-il nécessairement son potentiel argumentatif? À peine! Au contraire, il me semble qu'une herméneutique du soupçon, qui croit devoir constamment mettre en garde contre une prétention religieuse imprégnée par des convictions éthiques, est elle-même contrainte de se justifier. Certes, la critique du monothéisme, devenue importante à travers Jan Assmann et d'autres, ne veut pas préconiser l'abolition de la distinction critique entre « vrai » et « faux », « bon » et « mauvais »; mais elle croit qu'elle doit liquéfier discursivement cette distinction:

« Nous devons respecter la distinction entre le vrai et le faux pour clarifier les concepts de ce que nous trouvons incompatible avec nos croyances, si ces croyances doivent avoir une force et une profondeur. Seulement, nous ne serons plus autorisés à fonder cette distinction sur une révélation qui a été fixée une fois pour toutes; nous devons la négocier encore et encore. »²¹

Étrange – comment peut-on affirmer logiquement les deux en même temps: il faut « en toutes circonstances » (donc absolument) s'accrocher à des « termes clairs » (la dis-

²¹ Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, op. cit (voir supra note 5), p. ##

inction entre « vrai et faux », ce qui est « compatible » avec nos convictions politiques ou éthiques, ou « incompatible »), et en même temps renoncer à tout inconditionnel (à savoir la « révélation ») et « renégocier constamment » tout ? Entre l'adhésion inconditionnelle à quelque chose et la « renégociation constante », il ne peut y avoir de « les deux et », mais seulement un « ou – ou ».²² Une obligation inconditionnelle présuppose l'acceptation d'un inconditionnel, que ce soit (formulé bibliquement) la révélation d'un commandement divin qui donne à l'homme, par miséricorde, la liberté dont il est responsable, ou que ce soit (en langage philosophique) une loi morale inscrite en moi (cf. Rm 2, 14 ss.) – c'est précisément pourquoi elle nécessite un fondement métaphysique.²³ L'exigence d'une gracieuse vocation de l'homme à la liberté et celle d'une loi morale fondée sur la métaphysique doivent être vérifiées encore et encore ; mais précisément en raison de l'auto-performance qui leur est inhérente, elles ne peuvent être simplement « renégociées encore et encore » si l'on ne veut pas qu'elles tombent sous le niveau d'obligation qui leur est propre.

Assmann recule devant ces deux conséquences (à la fois celle prononcée dans la tradition biblique, soit-elle mosaïque ou jésuanique, et celle donnée par la réflexion kantienne). C'est pourquoi la révision généralement bienvenue à laquelle il a soumis sa critique du monothéisme²⁴ n'est pas suffisante pour les problèmes que nous traitons ici. Faut-il se rappeler des situations de crise historique, comme l'impose le catastrophique XX^{ème} siècle, pour s'assurer de la valeur de la limite que la révélation biblique a établie ?²⁵ Peut-être y apprend-on seulement qu'il y a des situations dans lesquelles ou-

²² Ainsi la critique tout à fait justifiée de Karl-Josef Kuschel, *Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne. Zum Gespräch über Jan Assmanns « Moses der Ägypter »*, in: *Die Mosaische Unterscheidung*, éd. par Jan Assmann, München : Hanser 2003, pp. 273-286, ici p. 274.

²³ Kant connaissait très bien ces connexions, c'est pourquoi l'expérience d'une obligation inconditionnelle de la « loi morale en moi » (*Critique de la raison pratique*, A 289), reformulée dans l'impératif catégorique, n'était concevable pour lui que sous le postulat ou le principe régulateur de la raison selon lequel il y a un Dieu, en qui la loi de la nature et de la morale s'accordent, à la fois dans une unité suprême établissant leur connexion et dans une raison de cette unité.

²⁴ Assmann veut que son livre *Le prix du monothéisme* (version allemande de 2003 ; version française 2007) soit compris en tant que tel. Dans cet ouvrage, il soumet les thèses de son livre *Moïse l'Égyptien : Un essai d'histoire de la mémoire* (version allemande 1997 ; version française 2001) à une soigneuse rétraction.

²⁵ C'est exactement ce à quoi un romancier en théologie aussi peu suspect que Thomas Mann attire l'attention : *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face*, (récit inclus dans *Les Dix Commandements* ; Albin Michel 1944). – Cfr. Karl-Josef Kuschel, *Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne* (voir supra note 21) ; ainsi que Idem, *Weltethos und die Erfahrungen der Dichter. Thomas Manns Suche nach einem «Grundgesetz des Menschenanstandes»*, in: *Wissenschaft und Weltethos*, éd. par Hans Küng et al., München et al. 1998, pp. 455-492.

blier ce qui était autrefois reconnu comme valide, mènerait à la trahison. Là où, en revanche, il est dit en langage apodictique qu'il n'est plus intellectuellement possible pour « nous » de croire à la révélation, que « nous » ne sommes plus « autorisés » à le faire, mais que « nous » devons plutôt « négocier » encore et encore ce qui nous apparaît comme « compatible avec nos croyances » et ce qui ne l'est pas, alors le problème de la velléité postmoderne émerge: la peur de la décision, notamment à propos de ce qui est éthiquement correct et de ce qui ne l'est pas. Que de telles décisions ne doivent pas être prises de façon arbitraire, qu'il faille au contraire y répondre de manière argumentative et que précisément, à cause de cela, révélation biblique et raison éclairée ne se contredisent pas nécessairement, comme Assmann l'insinue, mais, au contraire, s'entre-aident mutuellement – voilà ce que Assmann et ses épigones ne semblent pas vouloir admettre. C'est pourquoi dans ce témoignage extrême que le langage théologique appelle « martyr », ils ne peuvent voir apparaître que l'intransigeance d'une raison façonnée par la religion, face à laquelle il faut élever la voix d'un ton averti.

Par contre, quelques années après la Seconde Guerre mondiale, Paul Ricoeur a résumé les problèmes devant lesquels un témoignage comme celui des moines de Tibhirine nous mène avec une formule inspirée de la Bible et philosophiquement réfléchi :

13

« Je découvre [...] que mon vouloir-vivre n'échappe à l'angoisse de la mort qu'au moment où mes raisons de vivre sont posées au-dessus de ma vie elle-même, au moment où les valeurs concrètes qui font le sens de mon bonheur et de mon honneur transcendent l'opposition même de ma vie et de ma mort. Il est évident que cet acte de transcendance n'est accompli que dans la conduite du sacrifice; alors ma vie est toute à la fois menacée et transcendée, menacée par la mort dans la situation de catastrophe et transcendée par ses propres raisons de vivre qui sont devenues des raisons de mourir. Mais, de cela, il est plus aisé de parler que de vivre et la réflexion requiert le secours des exemples éclatants dont une époque extrême comme la nôtre est rassasiée. »²⁶

²⁶ Paul Ricoeur, *Vraie angoisse et fausse angoisse*, in : Idem, *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil 1955, pp. 356-377, ici p. 362.

Ce que Ricœur, en tâtonnant, essaie de décrire ici, Abraham J. Heschel, dont la famille a été presque complètement anéantie dans les camps de concentration nazis, l'a exprimé dans cette formule impressionnante : « *Nous ne pouvons vivre la vérité que si nous avons aussi la force de mourir pour elle* » (c'est le « Kiddush haSchem » juif qui résonne ici²⁷) – une sentence qui rappelle notamment Kierkegaard, qui, comme on le sait, avait placé la question de la vérité sous le critère suivant : être prêt à « se laisser mettre à mort » pour elle si nécessaire²⁸ (et cela non pas par l'intransigeance d'un fanatisme religieux ou idéologique, mais – pour parler avec Albert Camus – du fait qu'« avoir une raison de vivre » est « une excellente raison de mourir », puisque « la question la plus urgente de toutes les questions est celle du sens de la vie »²⁹). Bien sûr, je ne peux pas me donner à moi-même le sens de ma vie. Ce n'est pas un problème idéologique que je pourrais résoudre par moi-même ou qui pourrait être « renégocié » encore et toujours : « le concept de sens », dit Adorno, « enveloppe l'objectivité au-delà de tout faire ; en tant qu'il est fait, il est déjà fiction, il redouble le sujet [...] et le frustre de ce qu'il semble accorder. »³⁰ À cet égard, seul ce qui me permet de vivre est ce qui vaut la peine de mourir, et cela non pas à cause d'une nécrophilie douteuse (provoquée par une inaptitude à la vie), mais par le désir indomptable de vivre à pleins poumons. Hans Urs von Balthasar a résumé ces idées comme suit : « [L]e témoignage, le martyr, est moins d'offrir sa mort que d'offrir sa vie à chaque instant »³¹ – ici brille le pouvoir du témoignage existentiel transcendant la mort, dont Ricœur a parlé et tel qu'il se révèle dans le témoignage des moines de Tibhirine : même (ou juste à ce moment-là) si l'on s'accroche à ce qui rend la vie possible « jusqu'à la mort » (Ap 12, 11), on se reçoit de cette source, et ainsi on vit. Un tel sens, porteur de vie, peut-il être « en toutes circonstances » « renégocié toujours et à nouveau », comme le dit Assmann ?³²

14

²⁷ « We can only live the truth if we have the power to die for it. » Abraham J. Heschel, *Who is Man?*, Stanford/Calif. : Stanford University Press 1965, p. 92.

²⁸ Sören Kierkegaard, *Un homme a-t-il le droit de se laisser mettre à mort pour la vérité ?* [1849], in: *Œuvres complètes* t. XVI, Paris : Éditions de l'orante 1971, pp. 107-107-143.

²⁹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris : Gallimard 1942, pp. 17 s.

³⁰ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie : Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris : Payot 1978, p. 294.

³¹ Hans Urs von Balthasar, *Martyre et mission*, in: Idem.: *Nouveaux points de repère*, Paris: Fayard 1980, pp. 361-378, ici p. 377.

³² Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, op. cit (voir supra note 21).

Du point de vue de la théologie chrétienne, la réponse est évidente: si l'on regarde la vie et la mort de ceux que la tradition occidentale appelle « témoins de la vérité », il devient clair qu'ils fournissent les meilleurs arguments. Sans l'obsession de Socrate pour la raison, qui révèle toute sa force face à la mort imminente, nous ne saurions pas que la raison, cette capacité d'abstraction qui distingue les humains des animaux, pourrait être une force déterminant toutes les décisions et actions humaines. Et sans le sens de la justice de ceux qui, même face à la persécution et à la menace de la mort, ont maintenu leur perspicacité critique dans l'inhumanité du fascisme ou du stalinisme, nous ne saurions pas ce que pourraient être l'humanité, la solidarité et la justice. Et enfin, sans le témoignage de ceux qui se sont appuyés dans leur vie et leur mort sur ce Dieu « qui fait vivre les morts et appelle le néant à l'existence » (Rm 4, 17), nous ne saurions rien de Lui. À cet égard, il faut encore aller au-delà de Ricoeur: non seulement « la réflexion requiert le secours des exemples éclatants dont une époque extrême comme la nôtre est rassasiée »³³, mais il semble que, moyennant ces exemples, la réflexion éthique aussi bien que religieuse ait allumé sa torche, car ce sont eux qui lui donnent sans cesse à réfléchir. C'est en particulier ici, me semble-t-il, que se trouve le sens incontournable (puisqu'humanisant la pensée et l'action humaines) d'un témoignage de vie comme celui des moines de Tibhirine.

15

³³ Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, op. cit. (voir supra note 26).